

شرح المنار في حاشية شيخنا العلامة الأصيل

للعالم العلامة والبحر الفهامة وحيد دهره وفريد عصره عز الدين عبداللطيف
ابن عبدالعزيز بن الملك علي متن المنار في اصول الفقه للشيخ الامام ابي البركات
عبدالله بن احمد المعروف بحافظ الدين النسفي المتوفى سنة (٧١٠) تغمدهما الله
بالرحمة والرضوان واسكنهما اعلى الجنان

ولاجل تمام النفع وضمنا معه حاشية العالم العامل والودعي الفاضل الهمام الذي لم تزل
تحقيقاته على علو مزاياه تطرى وتثني الاستاذ العلامة الشيخ محي الرهاوي المصري طيب الله
ثراه وجعل الجنة مثواه

وقد زين هامشه بالحاشيتين * الاول حاشية الامام العلامة العمدة الفهامة الشيخ
مصطفى بن بير علي بن محمد المعروف بعزيمى زاده المتوفى سنة (١٠٤٠) الثاني
انوار الحالك على شرح المنار لابن ملك تأليف العالم العلامة شيخ الاسلام والمسلمين
رضي الدين محمد بن ابراهيم الشهير بابن الحاي المتوفى سنة (٩٧١) تغمده الله الجميع
بالرحمة والرضوان واسكنهم فسح الجنان آمين

تنبيه

بقول مصححه وضعت ابن ملك بأعلى الحقيقة وحاشية الرهاوي بأسفل الحقيقة مفصولا
بينهما بمجدول وكذلك وضعت حاشية عزيمى زاده بأعلى الهامش وانوار الحالك بأسفل الهامش
مفصولا بينهما بمجدول

معارف عمومية نظارت جليله سنك ٧٠٥ و ٧٠٦ نورولي وفي ٤ رمضان
سنه ١٣١٢ و ٦ شباط سنه ١٣١١ تاريخي رخصتهامه لرئسي حائزدر

در سعادت

دار العلم
بيروت

١٣١٥

شرح المنار في أصول الفقه

للعالم العلامة والبحر الفهامة وحيد دهره وفريد عصره عز الدين عبداللطيف
ابن عبدالعزيز بن الملك علي متن المنار في اصول الفقه للشيخ الامام ابي البركات
عبدالله بن احمد المعروف بحافظ الدين النسفي المتوفى سنة (٧١٠) تغمدها الله
بالرحمة والرضوان واسكنهما اعلى الجنان

ولاجل تمام النفع وضعنا معه حاشية العالم العامل والاوزعي الناضل الهمام الذي لم تزل
تحقيقاته على علو مزاياه تطرى وتثنى الاستاذ العلامة الشيخ يحيى الرهاوى المصرى طيب الله
ثراه وجعل الجنة مثواه

وقد زين هامشه بالحاشيتين * الاول حاشية الامام العلامة العمدة الفهامة الشيخ
مصطفى بن پير علي بن محمد المعروف بعزى زاده المتوفى سنة (١٠٤٠) الثانى
انوار الحلك على شرح المنار لابن ملك تأليف العالم العلامة شيخ الاسلام والمسلمين
رضى الدين محمد بن ابراهيم الشهير بابن الحاجي المتوفى سنة (٩٧١) تغمده الله الجميع
بالرحمة والرضوان واسكنهم فسيح الجنان آمين

تنبيه

بقول صححه وضعت ابن ملك بأعلى الصحيفة وحاشية الرهاوى بأسفل الصحيفة مفصولا
بينهما بجدول وكذلك وضعت حاشية عزى زاده بأعلى الهامش وانوار الحلك بأسفل الهامش
مفصولا بينهما بجدول

معارف عمومية نظارت جليله سنك ٧٠٥ و ٧٠٦ نومرولى وفي ٤ رمضان
سنه ١٣١٣ و ٦ شباط سنه ١٣١١ تاريخلى رخصتنامه لرئى حائرذر

در سعادت

مكتبة
الملك

١٣١٥



(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لمن جعل حكمه
المشروع * كشجرة اصلها
ثابت وفرعها مرفوع *
الذي خفي لطفه وظهر
احسانه * ولا يقاس بسطان
احد ساطانه * والصلاة على

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الذي جعل اصول
الشريعة ذريعة الى
فروعها * وهيا لمن شاء
من المجتهدين لما شاء
من استنباط فروع
هذا الدين من مأخذها
وينبوعها * والصلاة
والسلام على من ارشد
هذه الامة الى معقول
الادلة وسموعها *
وشنف اسماع الائمة
بوقوف الاحاديث
ومرفوعها * وعلى آله
واصحابه نجوم الهداية
وشموعها * وسيوف الحماية
ودروعها (امابعد) فيقول
الفقير الواهي * والحقير
اللاهي * ذو القصور المنجلى *
محمد بن الحنبلي * الحلبي
مولدا * الربى محتدا *

يا معين

بسم الله الرحمن الرحيم

لله الحى الاحد * حمد لا يتخويه احد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى اعلى معالم دين الاسلام * و بين قوانين الشرع والاحكام *
والصلاة والسلام على الرسول سيدنا محمد سيد الانام * ومصباح الظلام *
وعلى آله وصحبه البررة الكرام (امابعد) فهذه حاشية وضعتها على شرح المنار
فى اصول الفقه للشيخ الامام العالم العلامة عبد اللطيف بن فرشته رحمه الله تفتح
منه مقفله * وتبين مجمله * وتبرز ما همله * مع بيان ما يرد عليه والجواب عنه ان امكن
وقد اتعرض فيها لكلام المصنف رحمه الله لايضاح او غيره راجيا جزيل الثواب *
من الكريم الوهاب * وما توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه انيب (قوله لله الحى
الاحد حمد لا يتخويه احد) قدم الاسم الكريم لافادة الاختصاص والاهتمام
وان كان المقام يقتضى مزيد اهتمام بتقديم الحمد لان المقام مقام الحمد كما ذهب
اليه صاحب الكشاف فى تقديم الفعل فى قوله تعالى (اقرأ باسم ربك) الا ان ذكر
اسم الله تعالى اهم فى نفسه مع افادة الاختصاص وفيه مناقشة فان صاحب الكشاف
صرح بان فى تقديم الحمد ايضا دلالة على اختصاص الحمد به فتأمل وانما
ذكر صفة الحياة لانها شرط لثبوت غيرها من الصفات كالعلة لاستحالة ثبوت
شئ من الصفات بدونها خلافا للبعض * والاحد شئ لا يشاركه شئ فى ذاته والواحد
شئ لا يشاركه شئ فى صفاته يقال احد فى ذاته وواحد فى صفاته واختار فى شرح
العقائد المتوحد لانه الكامل فى الاحدية لان التوحد المبالغة فى الوحدة فمعنى
التوحد هو الذات التى لا يشاركه شئ فى ذاته وصفاته اذ لا يقبل الكثرة لابعبار

(الذات)

من انزل عليه الكتاب * فيينه ﴿٣﴾ بقوله الصدق وفعله الصواب * وعلى آله الذين هم اصحاب الهدى

والسداد * والباذلون
جهدهم في الوصول الى
مسالك الرشاد

الحنفي مذهبا * القادري
مشربا * وفق لصحيح
الاعمال الدنيوية * ووفق
على صريح حسن الآمال
الآخروية * قد وضعت
هذه الحواشي مرفوعة
عنها الغواشي مجلوة
عليك * ولك في الديجور
والحلك * شائحة المنار
لمن سلك في شرح كتاب
المنار لابن الملك * رفعت
عن وجهها نقاب
الاشكال ليظهر الجمال *
وسلكت فيها طريق
التفصيل والاجمال * بحسب
مقتضى الحال * مشتملة على
فوائد صحيحة نقاتها *
وزوائد متن سقيمة قد
عقلتها * مكتملة بما فيها
من نقول اشهى من النقول *
وواردات وردت على
المنقول * موسومة بانوار
الحلك * على شرح المنار
لابن الملك * ولولا ما كان
من هجوم الهوم عن
فرطهم وعموم خصوص
العموم المظلمة المدلهمة لم آل
جهدا في تحريرها وتصحيحها *
ولم اطو كشحا عن تهذيبها
وتنقيحها * والله الموفق

الذات ولا باعتبار الصفات ولا باعتبار الاجزاء ولا باعتبار الجزئيات ولا باعتبار
المقدار ولا باعتبار الوجود وانما اختار الشارح ذكر الاحد دون المتوحد
لرعاية التسجع ولان اطلاق تلك الصيغة انما يتأتى على مذهب من يقول ان
اسماء الله تعالى اصطلاحية بمعنى انه اذا صح اتصافه بمعنى اللفظ ولم يوهم نقصا
صح اطلاقه عليه * والحد النهائية والمعنى انه وصف الحمد بالكثرة بحيث انه لانهاية له
وهذا لان الحمد انما وجب على العبد بواسطة النعمة وهي لا تنتهي لانه لا يقدر
على حمده الا بتوفيق منه وهو نعمة تستدعي حمدا وهلم جرا الى ما لانهاية له
فحمده لا يحتويه نهاية اي لا يجمعه يقال حواه يحويه حيا اي جمعه والتنوين
في حمد للتعظيم اي حمد عظيم ولاجل هذا الغرض ترك الالف واللام * فان قلت الحمد
انشاء والاسمية خبر فلا تكون حمدا لانها انما تفيد الاخبار بان الحمد ثابت لله تعالى
ولا يلزم من ذلك كون الخبر حامدا بخلاف الفعلية فانها تفيد التجدد والحدوث من
قائلها والمناسب لمقام الحمد على نعم الله تعالى المتجددة علينا يوماً فيوماً ان يقال
احمد الله تعالى ليفيد تجدد صدور الحمد منا وتعلقه بالله تعالى على استغراق الازمنة
بعمونة المقام على ان فيه اتعاب النفس دون الثبوت لانها اذا اعتادت الشئ الفته
ولاشك ان افضل العبادات اشقها * قات الاخبار بثبوت جميع المحامد لله تعالى
عين الحمد كما ان قول القائل الله واحد عين التوحيد وايضا الجملة الاسمية خبر
لفظا وهو ظاهر ثم تارة يحكى الخارج فيشير الى متعلق لمعناها ثابت فيه يطابقه
ذلك المعنى او لا يطابقه فتكون خبرية معنى ايضا وتارة ترد على ما في النفس
ويراد به الاعلام لا غير فلا يثبت لها ذلك المتعلق فتكون معناها الانشاء وهي حمد
على هذا التقدير دون الاول لتسمية قائلها حامدا على ان الاسمية وان دلت
على الدوام الا ان التي خبرها ظرف غير ظاهرة الدلالة عليه وقد نص الشيخ
سعد الدين التفتازاني على ان زيدا في الدار يحتمل الثبوت والتجدد بحسب
تقدير حاصل او حصل والتحقيق ان المحمود عليه ان كان من الامور الثابتة
فالمناسب ان يختار الاسمية كما في صورة الفاتحة فان الربوبية صفة ثابتة للذات فلهذا
اختير الاسمية والا فالفعلية * والله علم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد
لان وجوب الوجود يستتبع سائر صفات الكمال وليس مشتقا على الاصح
لاستلزام ان يكون الذات بلا موصوف لانه اذا كان مشتقا كان صفة وقيل مشتق
من اله تحير او من اله او من وله او من لاه ولما كان استحقاقه تعالى للحمد ذاتيا
اورد اسم الذات تذييها على ان استحقاق الذات الحمد من حيث هي من غير
ملاحظة خصوصية وصف ولذا لم يقل الحمد للخالق او الرازق ونحوها مما يوهم
اختصاص الحمد بالوصف دون الذات وما يوهم اختصاص الاستحقاق بوصف دون

على ما اولانا علم الفروع * وجنى من ورد روضة الروع

وصف والحاصل انه تعالى يستحق الحمد باعتبار ذاته وصفاته فاسم الذات لما كان مستجعماً لجميع الصفات لم يكن تعلق الحمد به خلواً عن الدلالة على الاستحقاق باعتبار جميع الصفات ايضاً لان استحقاق الذات الحمد يستلزم استحقاق الصفات * فان قلت فاذا كان كذلك فلم تعرض لذكر الصفة بقوله على ما اولانا اذ لا حاجة الى ذلك لاندراج الاستحقاق الوصفي في الاستحقاق الذاتي * فالجواب ان ذلك كالتصريح بانه ادى الواجب لما تقرر عندهم واشتهر من ان شكر المنعم واجب عقلاً او شرعاً واطارة الى النعمة الخاصة التي هو بصدها من تصنيف هذا الكتاب في اصول المشروعات التي بها نجاة الانسان من الظلمات على ان الاستحقاق بجميع الاوصاف لا يستلزم الاستحقاق بكل واحد فذكر الصفة تصريح بالاستحقاق الوصفي وتنبية على ان كل صفة من صفاته تعالى مستقلة بافادة الاستحقاق هذا وذكر في التلويح وغيره ان حمد الله تعالى ليس مما يؤلف من الحروف المخصوصة بل ما يشعر بتعظيمه تعالى من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاثيان بما يدل عليه من الاعمال انتهى وعلى هذا يكون الحمد اعم من الشكر العرفي وهو صرف العبد جميع ما انعم الله عليه الى ما خاق لاجله مطلقاً لعموم النعم الواصلة الى الحامد وغيرها وخصوص الشكر بما يصل الى الشاكر ومساو للشكر اللغوي واما على قولهم بين الحمد والشكر عموم من وجه فمرادهم ثمة اللغويان والمراد منها الاصطلاحيان فلا منافاة * لا يقال فلا يكون الاثيان بالصيغة المخصوصة في اوائل الكتب حمداً لان لفظ الحمد ليس بصفة كمال حتى يكون اثياناً له حمداً بل انما يحصل الحمد ان لو قال الله الخالق او العالم ونحو ذلك لانا نقول انما ذكر من افراد مفهوم الحمد وقد جعل هذا المفهوم آلة للملاحظة افراده واثباتها له تعالى وهذا ابلغ من الاثيان بالافراد بخصوصها اذ لا يمكن الاثيان بالجميع والاثيان بالبعض يقوت الاثيان بالباقي بخلاف الاثيان بالصيغة المخصوصة فانه اثيان بالجميع فتأمل (قوله على ما اولانا) اي اعطانا وما مصدرية اي ابلائه ايانا قيل على للتعليل كاللام عند الكوفيين وليست بالاستعلاء لانه محل بالفصاحة لان الغالب ان النعمة اذا ذكرت مع الحمد لم يقترن بعلى وانما تقترن بها النعمة كقوله صلى الله تعالى عليه وسلم عند رؤية مكروه « الحمد لله على كل حال » وفيل على متعاقب متعاقب الحمد وهو مستقر بالحمد لئلا يلزم الاخبار عن المصدر قبل ان يكمل بذكر متعلقه * والفروع هي الفقه والاضافة للبيان اي علماً هو الفروع (قوله وجنى من ورد روضة الروع) يقال جنى التمرة تناولها

وبعد فهذه تعليقات جمعها من هوامش شرح المنار لابن فرشته سقى الله برحمته قبر احواه وجعل الجنة منقلبه وقد كتبتها في اثناء المذاكرة وتضاعيف الدروس وكان ذلك بالحاح جمع ممن وفقه الله تعالى لاستدعاء الخير شرح الله بالهم وكثر في الحافقين امثالهم

واستنبطها العلماء بايراء الآراء من اصول المشروع * وارووا بزلال سجالهم
غلال عطاش الجموع * آواهم الله الى الجنان والربوع * وقراهم

واجنيهاله وجناه اياه * والروع بالضم القلب وهو فاعل جنى وفيه استعارة بالكناية
تبعها التخيلية شبه علم الفروع بالبقعة ذات البهجة والنضارة المشتملة على الاشجار
المثمرة والورد الزهر وغير ذلك لاشتراكهما في نيل الفوائد بسبب كل منهما
ثم استعار له اسمها استعارة بالكناية فلم يصرح بالمستعار بل رمز اليه بذكر
رديفه ولازمه الدال عليه وهو الروضة واثبت ذلك الرديف للمستعار له على
سبيل التخيل ثم رشخ الاستعارة بذكر ما يلائم المستعار منه وهو الورد
(قوله واستنبطها) الاستنباط لغة استخراج الماء من العين يقال نبط الماء
من العين اذا خرج ثم استعير لما يستخرجه المرء بفرط ذهنه وقوة قريحته
من المعاني وفي العدول عن لفظ الاستخراج الى الاستنباط اشارة الى الكلفة
والمشقة في استخراج المعنى من النص الذي به عظمت اقدار العلماء وارتفعت
درجاتهم واشارة الى ان حياة الروح والدين بالعلم كما ان حياة الجسد والارض
بالماء واليه وقعت الاشارة النبوية حيث قال « الناس كلهم موتى الا العالمون » الحديث
والضمير عائد الى الفروع ويجوز عوده الى العلم والتأنيث باعتبار المضاف اليه
اولان الاضافة بيانية * والايراء بكسر الهمزة الايقاد استعارة لشدة الآراء استعارة
تصريحية حيث شبه حدة الرأي بايقاد النار بجامع الحرارة وصرح بالمشبه به
(قوله وارووا) من الري وهو ضد العطش (قوله بزلال سجالهم)
الزلال الماء الصافي الراق يقال ماء زلال اي عذب * والسجال بكسر السين
وتخفيف الجيم جمع سجل بفتح السين المهملة وسكون الجيم المعجمة الدلو وارايد بذلك
كتب العلم التي صنفها العلماء ففيه استعارة تصريحية حيث شبه كتب العلم بالدلاء
التي فيها الماء الزلال بجامع الانتفاع بما فيها وصرح بالمستعار منه ورشخ الاستعارة
بذكر ما يلائمه وهو الارواء (قوله غلال) بضم الغين المعجمة جمع غلة وهي حرارة
العطش وهو منصوب على المفعولية وارايد بالجموع الناس غير العلماء يعني ان العلماء
ارووا حرارة عطش بقية الناس الجهلاء بتصنيف كتب العلم لجمعهم العلوم
ففيه استعارة تصريحية مطلقة حيث شبه الجهل بحرارة العطش بجامع الاحتياج
الى المزيل وصرح بالمستعار منه (قوله آواهم الله) اي اسكنهم * والربوع القصور
وقراهم اي اضافهم * والصرع بضم الصاد المهملة والعين المهملة الفنون * والرتوع بضم
الراء المهملة والتاء المثناة الفوقية والعين المهملة التعم والتلهي يقال رعت الماشية رتوعا
اي تنعمت وتلهيت وقيل الاكل والشرب رغداً وقيل الاكل ماشياً في خصب وسعة

بصروع الاطعمة والرتوع * والصلوة والسلام على ذى اللواء المرفوع * محمد
المبعوث من انصع رفاع الينوع * وعلى آله واصحابه العابدين بالخلوص والخصوع *
ما آل غروب وطلوع * وهال غروب وضروع * وبعد * فيقول
عبد اللطيف بن فرشته * اوصاهما الله الى جنته برشده * ان ارباب البطانة *
واصحاب الفطانة * من خاص احبابي * ومختلس ماآبي * قد قالوا ان كتاب المنار *
للإمام الخبير سيد الاحرار * والهمام النحرير سئند الاخير * بديع الفضل
في الاعصار * مارأت مثله الابصار * مولانا حافظ الدين النسفي * الفائز بالنول
الوفى * اسكنه الله في جنته مفتحة الازهار * واركنه في كنة تجرى من تحتها الانهار *

واصل الرتعة الخصب والسعة وفي الكشاف ترتع تتبع في اكل الفواكه وغيرها
وبين الربوع والرتوع الجنس المصحف **(قوله على ذى اللواء)** اى صاحب اللواء
من انصع اى اخاص * والرفاع بالفتح والكسر فى الراء المهملة وبالعين المهملة
الاصول اى من اخاص اصول الينوع ينع القمرا وينع اذا ادرك وبلغ ونضج
(قوله ما آل) اى رجع * وغروب بضم الغين المعجمة وضم الراء المهملة اى غروب
الشمس وطلوعها * وهال اى سال * غروب بفتح الغين المعجمة وضم الراء المهملة
جمع غرب وهو الدلو العظيم * وضروع بضم الضاد المعجمة والراء المهملة جمع ضرع
وهو وعاء اللبن من الحيوان **(قوله برشده)** الرشده الهدى والاستقامة * والبطانة
بالكسر السريرة ووسط اللوزة والصاحب الوليعة فان اريد المعنى الاول فالمعنى
اصحاب سريرته وان اريد الثانى فى ثبوت ارباب نظر **(قوله الفطانة)** بفتح الفاء
الحداقة * وخلص جمع خالص وهو الذى لا يشاركه فيه احد وهو المصطفى
* ومختلس ماآبي اى مختفى مرجى الذين يرجع اليهم خفية * والهمام العظيم * والنحرير
بكسر النون الذى له نظر دقيق فى تقرير الكلام * والسند العمدة يقال فلان سند
اى عمدة * والاخيار جمع خير وهو الذى يزين الكلام بتقريره وتحريره ومنه
سمى علماء التوراة المحققون اخباراً وبين الاخبار والاحرار الجنس اللاحق
وكذا بين الاعصار والابصار **(قوله بديع الفضل)** البديع المخترع لاعلى مثال
وهو كما قال بديع والاضافة بمعنى **(قوله الفائز بالنول الوفى)** النول العطاء
* والوفى ان كان بفتح الواو وكسر الفاء فهو اسم فاعل من الوفاء فلا يصح المعنى
الا على نوع من المجاز وهو ان يجعل صفة للنول وان كان بضم الواو فالمراد التمام
والكثرة وهو معنى صحيح يقال الشئ وفى بضم الواو وكسر الفاء وفتح التحتانية
كصلى تم وكثر **(قوله واركنه)** اى جعله * والكنة بضم الكاف وتشديد
الموحدة الفوقية سقت فوق باب الدار استعير للمكان المرتفع فى الجنة استعارة

باهر المنقبة والمنار * طائر في الاقطار كالامطار * سائر مسيرة انصار الانظار *
 صابر اهالي الامصار انار * لكن كشف اسراره والتعمق في الاغوار * قد آرى
 في افئدة الراقدين نار * وكان له شروح رفال طوال * ينال من طالعهما ملال
 كلال * نسألك ان تشرحه شرحاً على طريقة الحل * مختصراً مقاصد المتن حل *
 حاوياً على عوائدها البريعة

تصريحية وذكر اجراء الانهار تجريد للاستعارة اى جعله في مكان مرتفع
 في الجنة وبين الازهار والانهار الجناس اللاحق (قوله باهر) اى ظاهر
 وهو خبر ان وهو شروع في مدح المصنف بعد الفراغ من وصف المؤلف والمنقبة
 الفضيلة و بين المنار والمنار الجناس التام والمنار الاول علم والثاني صفة اى المقدار
 (قوله طائر في الاقطار) اى مستعمل في البلاد * والاقطار جمع قطر وهو الناحية
 والجانب شبه استعماله وتداوله في البلدان بين الناس بالطيران في عموم الوصول
 والنفع ثم استعار لكثرة الاستعمال لفظ الطيران ثم اشتق من الطيران المستعار
 الصفة وهي طائر فتكون تصريحية اصلية في المصدر وتبعية في الصفة ثم شبه كثرة
 استعماله بالمطر مبالغة (قوله مسيرة انصار الانظار) اى سيراً مثل مسيرة
 فحذف المصدر وصفته واقیم المضاف اليه مقامه * والانصار جمع نصير وهو الحسن
 والبهجة * والانظار جمع نظير وبين طائر وسائر الجناس اللاحق وكذا بين الامطار
 والاقطار (قوله صابر اهالي الامصار) اى غالبهم في الصبر على شدايد التأليف
 والترصيف (قوله انار) اى اضاء وهو آخر الفقرة والمعنى انه لما وصفه
 بالظهور والطيران والسير مسيرة الانظار والمبالغة في الصبر لاهل الامصار كان
 المناسب لذلك اضاء اى صار نيراً ضوياً (قوله لكن كشف اسراره الخ) لما فرغ من
 وصف المصنف شرع في بيان سبب اقامته على التأليف وهو استدراك بحسب المعنى
 يعنى وان كان موصوفاً بهذه الصفات المشعرة باضاءه ووضوحه لطالبيه لكن
 كشف اسراره وهي المعاني الخفية * والتعمق اى التفحص * والاغوار جمع غور
 وهو البعد والمراد المعاني البعيدة الدقيقة قد آرى في افئدة الراقدين اى او قدنى قلوب
 الطالين ناراً (قوله رفال) بكسر الراء المهملة وفتح الفاء اى واسعة ينال من طالعهما
 اى يصديه * والملال هو ترك العمل والزهد فيه والرغبة وقيل السامة بحيث تجاوز
 عن الحد * والكلال التعب (قوله على طريق الحل) اى حل الالفاظ * وقوله
 مقاصد المتن حل اى فقط وبين الحل وحل الجناس التام المستوفى * حاوياً
 اى جامعاً على عوائدها المقام مقام اللام لاعلى ويمكن ان يقال ضمن حاوياً معنى
 مشتملاً فعدها بصلته * والعوائد جمع عائدة وهي المنفعة يقال هذا الشيء اعود عليك
 من كذا اى انفع (قوله والبريعة) بالراء المهملة الفارقة * حاوياً اى خالياً بين حاوياً و حاوياً

خاويا عن زوائدها البشيعة * وعلى لطائف فوائدها جديدة جديدة * وشرائف
فرائدها سيدة سيدة * فقامت لهم انى * وهن العظم منى * ووهنت الطبيعة والقوى *
وفاحت القطيعة والجوى * ولحبت ولازبى عدة العلل * ووجبت وقاربنى عدة
الاجل * مع انكدار اوانى بفقد مال وخول * وانتشار جنائى من نائبات وحول *
والعلم حال حاله الى القحول وبطل * والجهل جال جاهه الى الفحول ونطل *
فاين الصفاء هيئات أيفاع الامل *

الجناس المصحف * والبشيعة الكريهة وبين البريعة والبشيعة الطبايق والضمير في عوائدها
وزوائدها راجع الى الشروح (قوله وعلى لطائف) معطوف على عوائدها واعاد
حرف الجر لدفع الابهام وانما فصل بين المعطوف والمعطوف عليه بما ذكر رعاية
للجناس * والفرائد جمع فريدة وهى الدررة النفيسة * وجيدة بتشديد الياء مقابل
لدردية جديدة مقابل للعتيقة المستعملة * وفوائدها فائدة من الفيد لامن الفود * وسيدة
من السيادة وسديدة موافقة للصواب والمعنى انه مشتمل على درر نفيسة لطيفة وفوائد
شريفة عظيمة فالاضافة فيهما نظرا الى المعنى من اضافة الصفة الى الموصوف
ويجوز ان يكون من اضافة العام الى الخاص وفيه استعارة بالكناية حيث شبه المسائل
الدقيقة بالدرر النفيسة فى اللطف والدقة ثم استعار اسمها لها استعارة بالكناية وبين
جديدة وسديدة الجناس اللاحق (قوله وهن العظم منى) اى ضعف * ووهنت
الطبيعة اى ضعفت والطبيعة والطباع والطبع بمعنى السجية التى جبل عليها الانسان
* والقوى جمع قوة * وفاحت اى ظهرت * والقطيعة الهجران * والجوى الرائحة * ولحبت
بفتح اللام وكسر الحاء المهملة وضم التاء المثناة الفوقية وسكون الموحدة اى انحلنى
الكبر * ولازبى بالزاء وفتح الموحدة بعدها نون مكسورة اى لازمنى واللازب
افصح من اللازم * وعدة العلل اى كثرتها * ووجبت اى اضطربت يقال وجب
القلب وجيبا اذا اضطرب * وقاربنى عدة بفتح العين المهملة وسكون اللام وفتح
الدال المهملة صلابه مع انكدار اى تغير * وخول بفتح الخاء المعجمة وفتح الواو اى
حشم * وانتشار جنائى بفتح الجيم اى قلبى * ونائبات اى مصيبات * وحول بكسر الحاء
المهملة وفتح الواو اى انتقال وبين خول وحول الجناس المشوش (قوله والعلم حال)
اى تحول استعمله بمعنى صار وبطل من البطلان * وجال من الجولان وهو الدوران
استعمله بمعنى حال وبين حال وجال الجناس المصحف * والقحول بضم القاف ييس الجلد
* ونطل بفتح النون والطاء المهملة عظم وكثر وبين بطل ونطل الجناس المصحف
* والصفاء بالمد خلاف الكدر * وهيئات بمعنى بعد * وايفاع بفتح الهمزة وسكون الياء
التحتية وفتح الفاء بعدها عين مهملة غلمان يعنى اذا كان الامر كذلك فالصفاء

* فاعادوا الاحاح على ثانيا * وعنان الاقتراح الى ثانيا * فنظرت لو كرر
 الاعتذار والالتماس * لوصل الى ضرب احماس باسداس * فلاح لي ان ليس
 فيه فلاح * سوى اسماعف حاجتهم والانجاح * فايقتهت كلامهم * وشرعت
 مرامهم * متوكلا على ربي الوهاب * انه ملهم الصواب * نعم المرجع والمآب *

بعد يا غلمان الامل (قوله الاحاح) اى ملازمة السؤال ثانيا يعنى اعدوا
 السؤال ثانيا مرة بعد هذا الاعتذار الذى ذكرته لهم (قوله وعنان الاقتراح) عطف
 على الاحاح اى اعدوا عنان الاقتراح * والعنان بكسر العين المهملة السيران اللذان
 فى الاجام يمسكهما الشخص بيده * والاقتراح الطلب من غير روية على سبيل الارتجال
 * ثانيا اى صارفا وهو حال من فاعل اعدوا افردت للضرورة جعل الاقتراح
 كالفرس واثبت له لجاما وجعلهم يلونونه ففيه استعارة بالكناية تتبعها التخيلية
 حيث شبه الاقتراح بالفرس الجوح فى الشدة والقوة ثم استعار له اسمها ولم يصرح
 باللفظ المستعار بل رمز اليه بذكر لازمه الدال عليه وهو العنان واثبته للمستعار له
 تخيلا وبين ثانيا الجناس التام (قوله لوصل الى ضرب احماس باسداس)
 اى المكر والخدعة يقال فلان يضرب احماسا لاسداس اى يسعى فى المكر
 والخدعة (قوله فلاح) اى بدا بمعنى ظهر فيه اى فى هذا الاحاح وملازمة
 السؤال وفلاح الثانى هو الفوز والنجاة وبين فلاح وفلاح هو الجناس المركب المتشابه
 (قوله اسماعف حاجتهم) اى قضاؤها من قولهم اسعفت الرجل بحاجته اى قضيتها
 والانجاح الظفر بقضاء حاجتهم (قوله فايقتهت) بفتح الهمزة وسكون التحتية وفتح
 القاف وسكون الهاء اى اطعت كلامهم (قوله وشرعت مرامهم) شرع انما يعنى
 بحرف الجر فلو قال شرعت فى مرامهم لكان اولى اللهم الا ان يقال ضمن شرع
 معنى بين فصح تعديته بنفسه وهو بعيد والمعنى لا يساعد عليه وعلى هذا التقدير
 يفوته مراعاة السجع * والمرام مصدر ميمى من رام يروم روما وهو ههنا بمعنى
 المفعول اى مطلوبهم * والالهام القاء معنى فى القلب بطريق الفيض وقولنا بطريق
 الفيض احتراز عن الفكر فان حصول صورة النظر فى القلب بطريق الانتقال والحركة
 وزاد بعضهم قيدا آخر وهو من الخير بعد فى القلب احتراز عن الوسوسة وقد يقال
 لاحاجة الى هذا القيد لاجراج الوسوسة لان الفيض فعل فاعل يفعل دائما
 لا لغرض ولا لغرض وهذا يشعر بالاعطاء بطريق الفيض والاحسان فتخرج
 الوسوسة * والصواب ما طابق الواقع وقيل ما طابقته الواقع فرقا بينه وبين الصدق
 اعنى ان المطابقة فى الصدق يعتبر من جانب الحكم وفى الصواب من جانب الواقع
 فعنى صدق الحكم مطابقتة الواقع ومعنى صوابه مطابقة الواقع اياه

(قوله اي دلنا) موصلة كانت اولا فيوافق ماسيجي من تفسير الرازي كما ان التفسير الثاني يوافق تفسير الكشاف (قوله وقيل معناه خالق الهداية فينا) اي الاهتداء كما سيجي من تعريف المتقدمين من مشايخ اهل السنة ويدل عليه قوله فينا والا ﴿ ١٠ ﴾ لم يبق الفرق بينه وبين التفسير

الاول فان دلالة الله تعالى

(الحمد لله الذي هدانا) اي دلنا وقيل معناه خالق الهداية فينا

(قوله الحمد لله) لم يتعرض الشارح لبحث الحمد كما فعل في الشرح الفرعي وقال اما بحث الحمد فقد تركته بالعمد لاشتهاره في اوائل الشروح بحيث يفضى بحته الى بلاء البلوح * واعلم ان الالف واللام في الحمد للجنس كما هو الاصل فيها فنفيد مع لام الجر تفرد سبجانه باستحقاق جميع المحامد افادة التزامية ولا يراد ان العباد يستحقون الحمد على كسبهم الجميل من افعالهم وان لم تكن مخلوقة لهم لان هدايتهم الى الكسب واقدارهم عليه من خلق الله تعالى فهو المستحق في الحقيقة عليه دونهم ويجوز ان يكون للاستغراق بمعنى المقام وهو مذهب الجمهور فتدل الصيغة بالمطابقة على ما سبق * واعلم ان قولهم التقدير الحمد ثابت لله ليس معناه انه قائم به لانه حادث قائم بالحامد بل معناه مستحق له ويلزم من اختصاص الاستحقاق به اختصاص ماهية الحمد به والحق في تفسير الحمد لله المحمودية ثابت لله فهو من اطلاق المصدر واردة المفعول والمحمودية قديمة (قوله اي دلنا) فيه شيء لان هدى يتعدى الى المفعول الثاني بنفسه وباللام والى يقال هداه الطريق اذا دخله في الطريق وسار معه حتى بلغ المقصود وهداه الى الطريق اذا علمه ان الطريق في ناحية كذا وهي وظيفة الرسل وهداه للطريق اذا ذهب به الى رأس الطريق كذا قالوا * ودل انما يتعدى الى الثاني بعلى وشرط المفسر ان يكون مطابقا للمفسر * والجواب انه قد شاع عند اهل اللغة استعمال هدى بمعنى دل على ما يوصل الى المطلوب حتى صار ذلك معنى عرفياله على انه يجوز تفسير الالزام بالمتعدى وعكسه كما صرح به شارح الفية ابن مالك (قوله وقيل معناه خالق الهداية) قد عرفت ان المعنى الاصلى لهداية الرجل جعله مهتديا ولما كان افعال العباد غير مخلوقة لهم عند مشايخنا جعلوا الفعل المسند اليه تعالى عبارة عن خلق الهداية والمعزلة لما اعتقدوا

(قوله اي دلنا) ان كان

مجموع قوله هدانا

الى الصراط المستقيم

بمعنى دلنا دلالة موصولة

اليه او بمعنى دلنا دلالة

على ما يوصل اليه كافي

قوله تعالى وانك لتهدى

الى صراط مستقيم ففيه

على كلا التقديرين مزيد

تلويح الى براعة الاستهلال

باعتبار اشعاره بان

المصنف رحمه الله تعالى

قد دل باصول الشرع عليه

دلالة موصولة اليه او دلالة

على ما يوصل اليه هذا

ولكن الهداية ههنا

معداة بالي وهي اذا تعدت

بالباء وكذا باللام فانها

يكون بمعنى الدلالة على ما

يوصله بخلاف ما اذا تعدت

بنفسها فانها تكون بمعنى

الدلالة الموصولة كاتبه على

ذلك غير واحد نعم في مجرد قول الصراط المستقيم تلويح ما اليها الا انه بصريحه اوفق بما يكون من كتب (ان)

الفقه والافق جدا ببراعة الاستهلال هنا مجموع السجعات الثلاث لاشتغالها ايضا على الخلق العظيم المفسر

في قول بالقرآن الذي هو احد اصول الشرع وعلى نصرة الدين القويم المتين الى انتصار آل صلى الله عليه وسلم

لهذا الدين برواية السنة التي هي الاصل الآخر من اصوله (قوله وقيل معناه خالق الهداية فينا) الهداية

في هذه العبارة لازمة لامتعدية فهي بمعنى الاهتداء الذي هو اما سلوك طريق يوصل الى المطلوب او وجدان

ما يوصل اليه ثم ان هذا القول الموصى الى ضعفه بكلمة قيل مبنى على ما سيذكره الشارح من تعريف المتقدمين

وكأنه اعتبر نسخ تعريفهم بتعريف المتأخرين بالدلالة المخصوصة دون الخلق المخصوص فضعف ما بنى عليه لذلك

لا تكون الا بالخلق (قوله وهي الدلالة الموصلة) ابتداء كلام لاتعلق له بالتفسير الثاني والضمير للهداية مطلقا
لا للمذكور في قوله خلق ﴿ ١١ ﴾ الهداية على ما يتبادر الى الوهم فانها لازمة على ما نبهناك عليه

والمفسر بالدلالة الموصلة
هو المتعدية ولان هذا
التعريف قد ذكر
في الكشاف مستأنفا
(قوله كما في قوله تعالى
انك لاتهدي من احببت)
مثال لاستعمالها في الدلالة
الموصلة (قوله وقوله تعالى
واما ثمود فهديناهم)
اي نصبنا لهم الدلائل
الفارقة بين الحق والباطل
فاستحبوا العمى على الهدى
فهو مثال لاستعمالها
في الدلالة على ما يوصل
(قوله ولهذا عرفها
المتقدمون) لالانها
لا تستعمل في غير الدلالة
الموصلة اصلا وبه تبين
انهم لم يتوافقوا بالمعزلة
في تفسيرها ولا يلزمهم
مثل قوله تعالى فهديناهم
فاستحبوا العمى على الهدى
كما يلزم اهل الاعتزال
لكن يرد عليه مثل قوله
تعالى وانك لاتهدي الى
صراط مستقيم مسندا
الى النبي عليه السلام
وقوله يهدي الى الرشيد
مسندا الى القرآن اذ لا
معنى لاسناد الخلق الى

وهي الدلالة الموصلة الى المطلوب كذا ذكره صاحب الكشاف وذكر الامام الرازي في
التفسير الكبير الهداية هي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب اوصل اليه بالفعل او لافانها
مستعملة في كلا المعنيين كما في قوله تعالى (انك لاتهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء)
وقوله تعالى (واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) لكن الاستعمال
في معنى الدلالة الموصلة اكثر ولهذا عرفها المتقدمون من مشايخ اهل السنة بخلق الاهتداء

ان افعال العباد مخلوقة لهم وان الهداية من افعالهم اولوها بالدلالة الموصلة وجعلوا
اسناد الفعل اليه تعالى مجازا بناء على اصلهم الفاسد نعم قد تضاف الهداية عندنا الى غير الله
تعالى كقوله عز وجل (وانك لاتهدي الى صراط مستقيم* وان هذا القرآن يهدي)
وهو مجاز عقلي من اسناد الفعل الى غير ما هو له لكونه سببا في حصوله (قوله وهي
الدلالة الموصلة الى المطلوب الخ) ما ذكره صاحب الكشاف تفسير للهداية عند المعتزلة
وما ذكره الرازي تفسير لها عند اهل السنة وهذا هو المشهور في كل من التفسيرين ففي
كلام بعض المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب
قيل يمكن التوفيق بان مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب
استعمالات الشرع والمشهور بين القوم هو المعنى اللغوي والعرفي وذكر الاصفيهاني
في شرح الطواع ان الهداية وجدان ما يوصل الى المطلوب وهو غير مرضي لان
ذلك الوجدان هو الاهتداء لا الهداية لان من وجد المطالب ولم يدل عليها غيره
يقال هو مهتد لا هاد اللهم الا ان يقال هذا تعريف للهداية بمعنى الاهتداء
(قوله فانها) اي الهداية مستعملة في كلا المعنيين وهما الدلالة الموصلة والدلالة على
ما يوصل (قوله انك لاتهدي من احببت الآية) هذا مثال استعمال الهداية في الدلالة
الموصلة ومعنى الآية انك لاتقدر ان تدخل في الاسلام كل من احببت ان تدخله
فيه ولكن الله يدخل في الاسلام من يشاء (قوله واما ثمود فهديناهم الآية)
هذا مثال استعمالها في الدلالة على ما يوصل والمعنى نصبنا لهم الدلائل الفارقة بين
الحق والباطل ودعوناهم فاستحبوا العمى على الهدى اي مادعوا اليه من الهداية
وهذه الآية ترد على التفسير المشهور للمعتزلة على ما لا يخفى (قوله ولهذا عرفها
المتقدمون الخ) وجه التأييد بهذا انه يلزم من خلق الاهتداء في العبد ان يصل
الى المطلوب وهذا معنى قوله تعالى (ولكن الله يهدي من يشاء) اي يوصله الى المطلوب
بخلق الاهتداء فيه* فان قلت يرد على تعريف المتقدمين مثل هذا فلم يهتد* قلت
هذا مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء بالنسبة الى اصل الوضع وان صار

غيره تعالى الا ان يحمل ما ذكر على المجاز او يقال مرادهم تعريف ما هو كثير الاستعمال بحسب
المحل والمسند اليه لا بالاول فقط ولا يخفى ان اكثر اسناد الهداية اليه سبحانه كما ان اكثر استعمالها

في الدلالة الموصلة (قوله بوجوده ثلاثة) الاول ان الضلالة ١٢ تقع في مقابلته استعمالا وعدم

الوصول الى المطلوب معتبر في الضلالة فيجب ان يعتبر الوصول في مفهوم الهدى ليصح التقابل الثاني ان الانسان يمدح بكونه مهديا كما يمدح بكونه مهتديا ومعلوم ان من دل على المطلوب لم يستحق المدح ما لم يصل بل لو لم يصل لربما استحق الذم الثالث ان اهتدى مطاوع هدى والمطاوعة حصول الاثر عن تعاقب الفعل المتعمد بمفعوله فالمطاوع لا يخالف الاصل الا في انه تأثر والاصل تأثير والوصول معتبر في الاهتداء فكذا في الهدى (قوله لان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة) اقتصر على ذكرها مع ان الشريعة تستفاد من الاجماع والقياس ايضا نظرا الى ان الاجماع لا يكون الا بسند من الكتاب والسنة والقياس مظهر للحكم لاثبت والمثبت هو النص الوارد في الاصل فاستغنى بذكر الكتاب والسنة عن ذكرها

استدل الزمخشري في الكشاف على مقاله بوجود ثلاثة واعترض عليها الرازي ودفع اعتراضاته بعض الفضلاء وبعضهم دفع دفعها لم ار في ايرادها جدوى لكونها مدافعة ودعوى (الى الصراط المستقيم) وهو الشريعة النبوية والملة الحنيفية وهذا تلويح الى براءة الاستهلال لان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة واصول الفقه باحث عن كيفية استفادتها (والصلاة

حقيقة عرفية بحسب شيوع الاستعمال (قوله وبعضهم دفع دفعها) فبقى اعتراضات صاحب الكشاف (قوله جدوى) اي نفعاً وفائدة وقيل لامنافاة بين التعريف الرازي والزمخشري لان مقاله الزمخشري محمول على الهداية الكاملة ومقاله الرازي محمول على مطلق الهداية فتأمل (قوله الى صراط مستقيم) اصله الطريق الواضح الذي لا عوج فيه وقيل هو كل قول وفعل يرضاه الله تعالى والمراد به هنا الشريعة النبوية والملة الحنيفية اي المائلة الى دين الاسلام والشريعة والملة والدين بمعنى واحد وهو الطريقة المعهودة عن النبي صلى الله عليه وسلم غير انها ان اخذت من حيث املاء الشارع يسمى ملة وان اخذت من حيث الاذعان يسمى ديناً وان اخذت من حيث انه جعل سبيلاً مسلوكاً وطريقاً وانحاحاً يسمى شرعاً وشريعة وهو في الاصل الطريق الظاهر ومورد الماء نقتات الى ما شرعه الله تعالى لعباده من الاحكام (قوله وهذا) يعني قوله الصراط المستقيم تلويح اي اشارة الى براءة الاستهلال وهي لفظ مركب من برع واستهل فبرع بمعنى فاق واستهل بمعنى صرح صوت الصبي حين خروجه من الفرج ثم نقل وسمى به كل ما يشعر بالمقصود من ذلك العلم وحاصها ان يكون في ابتداء الكلام ما يشعر اجمالاً بما سبق له الكلام ليكون الابتداء دالاً على الانتهاء وهذا هو المطلع المذكور في البيان وقيل هي ان يكون افتتاح الخطبة دالاً على غرض المتكلم (قوله لان الشريعة) علة لكون ذلك تلويحاً الى ما ذكره وبيانه ان الصراط المستقيم هو الشريعة النبوية وهي تستفاد من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وانما اقتصر الشارح على الاوليين لكونهما اصلاً للاخيرين في الواقع واصول الفقه باحث عن كيفية استفادة الشريعة من الكتاب والسنة فيكون فيه تلويح الى براءة الاستهلال وكان هذا من المصنف رعاية للمناسبة بين التحميد والتصنيف على ما قيل ذكر التحميد متضمناً مضمون التأليف من شرط صحة التصنيف (قوله والصلاة) وهي من الله تعالى الرحمة على محمد صلى الله عليه وسلم ومعنى الرحمة تعظيم شريعته وابقاؤها الى يوم القيامة وفي الآخرة

على من اختص بالخلق) وهو ملكة

تشفيعه في امته ومن الملائكة الاستغفار له وهو من باب قوله صلى الله عليه وسلم « انه ليغان على قابي واني لاستغفر الله في كل يوم مائة مرة » على احد الوجوه وهو ما نقل عن الجنيد قدس سره ان العبد قد ينتقل من حالة الى حالة اخرى ارفع منها وقد بقي عليه من التي نقل عنها بقية اشرف عليها من الحالة الثانية وهي كالسيئة ان كان من المقرين فيطاع الله تعالى الملائكة على ذلك اذا وقع للنبي فيستغفر له الملائكة تعظيما له ومن المؤمنين دعاء له ببعثه المقام المحمود واولى ما يراد بها ههنا ما امرنا به صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله « سلوا لي الوسيلة والفضيلة والدرجة العالية الرفيعة » ولاستلزام الدعاء القبول فضلا ووقوع المطلوب على من طاب له وايصاله كانت الصلة على * والرسول بشر خصه الله تعالى بسماع وحيه وامره بتبليغه * والنبي بشر خصه الله تعالى بسماع وحيه وقد ترك المصنف السلام وقد صرحوا بانه يكره ترك الصلاة والسلام والاقتصار على احدهما وقيل المراد بالكرهه خلاف الاولى وليست على باهافان الاتيان بهما فيه اجر وتركهما او احدهما محل بذلك الاجر وتارك الاولى * واعلم ان للفضلاء في ابتداء التأليف سبع طرق ثلاثة منها واجبة وهي البسملة والتعقيب بالحمد لله والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم واربعة جائزة احدها ذكر باعث التأليف والثاني تسمية الكتاب والثالث مدح الفن الذي فيه التأليف والرابع ذكر كيفية المؤلف اجمالا وهو المسمى ببراءة الاستهلال (قوله من اختص) بضم التاء وفتحها لان الاختصاص يجيء لازما ومتعديا قال الله تعالى (يختص برحمته من يشاء) والمتعدى افصح لانه لغة القرآن * واعلم ان المصنف ادخل الباء على المقصور مشيا على الشائع في الاستعمال لان الاستعمال في الاصطلاح العربي ان يكون المقصور هو المذكور بعد الباء على طريقة قولهم خصصت فلانا بالذكر اي ذكرته دون غيره وجعلته من بين الاشخاص مختصا بالذكر ومنه قوله تعالى (يختص برحمته من يشاء) وقد يدخل الباء على المقصور عليه في العرف على خلاف القياس تقريبا على الافهام كقول بعض الفقهاء يختص القسم بالزوجات (قوله ملكة) وهي كيفية راسخة في النفس والكيف عرض لا يتوقف تعقله على تعقل الغير ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محل اقتضاء اوليا فيخرج بالقييد الاول الاعراض النسبية وهي الاين والتمى والاضافة والوضع والملكة والفعل والانفعال وبالتالي الكميات كالطول والعرض والعمق وبالثلث النقطة والوحدة عند من قال انهم من الاعراض

(قوله من غير سبق روية) اى تفكر وتأمل (قوله واشارة الى ان المختص به) لما كانت الآية المذكورة فى حقه عليه السلام ثم ان الاولى ترك قوله به اذا ضمير اما مجرد ١٤ الخلق ففيه انه لا يختص به عليه السلام

تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية (العظيم) وصفه بالعظيم اتباعا لقوله تعالى (وانك لعلى خاق عظيم) واشارة الى ان المختص به هو محمد عليه السلام ولهذا لم يذكر اسمه قالت عائشة رضى الله عنها كان خاق النبي عليه السلام القرآن يعنى تأدب باآداب القرآن قيل مدار عظم الخلق بذل المعروف وكف الاذى اى احتماله ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان موصوفا بهما قد انزل الله تعالى فى معروفه (ولا تبسطها كل البسط) وتحمل الاذى انما يكون بصبر قوى وهو عليه الصلوة والسلام كان صبورا لتحمل الاذى اكثر من ان يحصى قال عليه السلام « صل من قطعك واعف عن ظلمك وأحسن الى من اساء اليك » وما امر النبي عليه السلام غيره بها الا بعد تخلقه بها (وعلى آله

بل قد يوجد فى افراد الناس وانما المختص به هو الخلق العظيم والوصف المذكور لا يجدى فى ذلك نفعا واما الى الخلق الموصوف بالعظيم فصادرة ثم انه يمكن ان يعمل وصف الخلق بالعظيم بوجه آخر غير ما ذكره الشارح وهو ان اختصاصه عليه السلام انما هو بالخلق الموصوف به لا بمجرد الخلق فانه قد يوجد فى افراد الناس ولعله اقرب (قوله وكف الاذى) اى احتماله اى تحمله ووجه هذا التفسير غير ظاهر والظاهر انه سمى من قلعه الشريف والصواب واحتماله بالواو وقد وجدت فى بعض الكتب نقلا عن بعض المشايخ ان حسن الخلق هو كف الاذى عن الناس واحتماله عنهم بلا حقد ولا مكافاة (قوله وما امر عايشة السلام غيره بها) اى بهذه الخصال

وبالرابع الكيفيات المقتضية للقسمة واللاقسمة بواسطة اقتضاء محلها ذلك كالعالم المنقسم بانقسام محله (قوله تحصل بها) اى بسببها (قوله من غير سبق روية) اى تفكر وتأمل ونظر يقال رويت فى الامر اذا اتيت النظر فيه وريأت اى فكرت (قوله ولذا) اى ولكون المختص به هو محمد صلى الله عليه وسلم لم يذكر المصنف اسمه للاستغناء عنه بذكر الصفة الخاصة به (قوله يعنى تأدب باآداب القرآن) الادب ملكة تعصم من قامت به عما يشينه وقيل هو اسم يقع على كل رياضة محمودة ينال بها الانسان فى فضيلة من الفضائل وقيل الادب فى الاصل الدعاء ومنه الاديب لدعاء الناس الى المحامد ثم غلب استعماله على علم اللغة والاعراب (قوله بذل المعروف) البذل بالذال المعجمة الاعطاء من غير مقابلة (قوله كان موصوفا بهما) اى بالبذل وكف الاذى (قوله الا بعد تخلقه بها) اى بهذه الخصال الثلاثة وهى الصلوة والعفو والاحسان لانه اكمل البشر والاكملية انما تكون اذا تخلق بما امر به ضرورة (قوله وعلى آله) آل اصله اهل عند البصريين قلبت الهاء همزة والهمزة الفاء وقيل اصله اول قلبت الواو الفاء وآله من جهة النسب اولاد على وجعفر وعقيل والعباس والحارث بن المطلب ومن جهة الدين ماروى عنه صلى الله عليه وسلم حين سئل عن آله من آلك قال « آلى كل مؤمن » او « كل مؤمن تقي » على اختلاف الروايتين والظاهر انه اراد به من جهة الدين والنصرة هذا على ما فى بعض النسخ من عدم ذكر الصحب اما على ما فى البعض الآخر من ذكره فالظاهر انه اراد به من جهة النسب لعطف صحب عليه الا ان يكون من عطف الخاص على العام * ثم الآل فى الاصل وان كان يعنى الاهل الا انه قد خص استعماله فى الاشراف من ذوى العقول ولا يقال آل الخائن وآل الحجاج بخلاف الاهل وانما قيل آل فرعون لتصوره بتصور

(قوله قالت عائشة) يغلب على ظنى ان اسم كان فى قولها

مؤخر فيما ذكره البرهان الحلبي فى تعليقه على الشفاء (قوله وكف الاذى) كونه صلى الله (الاشراف) عليه وسلم ذى كف للاذى وهو قادر عليه اكمل فى حقه من ان يكون مجبولا على عدم الاذى وعدم القدرة

وصحبه الذين قاموا بنصرة الدين القويم) اى المستقيم الدين مقول على دين الحق وعلى دين غير الحق قال الله تعالى (ومن يتبع غير الاسلام ديننا) فالدين مقول عليهما بالاشتراك اللفظى وعلى الاديان الحقبة بالاشتراك المعنوى بالتشكيك لان بعض الاديان اشد من بعض كيفية وكمية وماشانه ذلك لا يكون متواطئا

(قوله لان بعض الاديان اشد من بعض كيفية وكمية) التشكيك قد يكون بالتقدم والتأخر كالوجود فان حصوله فى الواجب قبل حصوله فى الممكن وقد يكون بالاولوية و عدمها كالوجود ايضا فانه فى الواجب اتم واثبت واقوى منه فى الممكنات وقد يكون بالشدة والضعف كالبياض بالنسبة الى الثلج والعاج ولا يذهب عليك ان التشكيك ان ثبت بين الاديان الحقبة فالظاهر انه من القسم الثانى لالثالث (قوله الدين وضع) اى الدين الحق (قوله المختصة بالاحيان) كالذهاب الى المرعى عند الصباح والر جسوع

الاشراف (قوله وصحبه) على ما فى بعض النسخ هو اسم جمع لصاحب وقيل جمع صاحب والصحابي منسوب الى صحابة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو من اتى بالرسول صلى الله عليه وسلم وهو مؤمن ومات كذلك وان تخلت ردة طالت الصحبة اولا وهم عند وفاته صلى الله عليه وسلم مائة الف واربعة عشر الفا كلهم اهل الرواية عنه (قوله الذين قاموا بنصرة الدين القويم) وهى اعلاء الكلمة واظهار الملة * واعلم ان المصنف صدر الكتاب بثلاثة فقرات فى كل منها اشارة الى براءة الاستهلال اما الاولى فقوله هداانا الى الصراط المستقيم فاشعر بانه من العلوم الدينية واما الثانية فى الصلاة على الرسول صلى الله عليه وسلم حيث قال من اختص بالخلق العظيم فاشعر بانه من العلوم المتعلقة بالقرآن واما الثالثة فى اتباعه حيث قال الذين قاموا بنصرة الدين القويم فاشعر بتصريح ذكر الدين فيها انها من العلوم الدينية (قوله ومن يتبع غير الاسلام ديننا) وقال الله تعالى (ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله) وقال تعالى (لكم دينكم ولى دين) ودينهم فى الحقيقة مخالف للدين الحق لقوله تعالى ما لم يأذن به الله وما لم يأذن به الله مخالف لما اذن به بالضرورة (قوله فالدين مقول عليهما) اى على دين الحق ودين غير الحق بالاشتراك اللفظى والاشتراك المعنوى هو ان يكون اللفظ له معنيان او معان مختلفة موضوع لكل منهما بوضع على حدة كالعين فانها موضوعة للباصرة والماء والذهب والركبة على السواء فاللفظ العين مشترك بين هذه المعانى اشتراكا لفظيا والاشتراك المعنوى هو ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى واحد كلى تحته افراد كثيرة كالانسان فانه موضوع للحيوان الناطق وتحته افراد كثيرة من زيد وعمرو وبكر وغيرهم ثم لا يخلو اما ان يكون حصول هذا المعنى فى افراده الذهنية والخارجية على السواء اولا فان تساوت فى صدقه عليها يسمى متواطئا من التواطىء وهو التوافق كلفظ الانسان فان صدقه على افراده بالسوية والا يسمى مشككا وهو ثلاثة اوجه تشكيك بالاولوية وتشكيك بالشدة والضعف بان يكون حصوله فى بعض الافراد اشد من البعض وتشكيك بالتقدم والتأخر (قوله لان بعض الاديان اشد من البعض كيفية وكمية) المراد بالكيفية الايمان لانه كيفية نفسانية اذ هو اذعان وقبول لنسبة الصدق الى المخبر

الدين وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات احترز بقوله الهى عن الاوضاع الصناعية وبقوله سائق عن الاوضاع الآلهية الغير السائقة كانبات الارض وبقوله لذوى العقول عن افعال الحيوانات المختصة بالاحيان وبقوله باختيارهم عن الاوضاع السائقة لابل الاختيار

او الخير وهو معنى التصديق وبالكمية الفروع والاحكام ولاشك ان ديننا اشد من بقية الاديان امامن جهة الكيفية فلافضيلة الرسول وكون اكثر معجزاته بديهية بخلاف معجزات سائر الانبياء التي قبلنا فان اكثرها كانت نظرية والبديهي اثبت وواقع في النفس من النظرى لاستواء العامة في القبول والاذعان اليه لعدم توقفه على نظر واستدلال واما من جهة الكمية فلان فروع ديننا واحكامه اكثر من احكام جميع الاديان لان غالب الاديان والسرائع الماضية كانت احكامهم قواعد كلية كالامور الخمسة وقد استعمل الشدة في الكميات مجازا عن الكثرة والحاصل ان بعض الاديان يكون اشد واثبت باعتبار قوة ظهور المعجزات وافضلية الرسول وكثرة الاحكام والنظر في الادلة ووضوحها ولذا قالوا ان الايمان التفصيلي وهو الايمان بكل فرد فرد بدليله اقوى واكمل من الاجمالي واما قولهم ان الايمان الاجمالي لا يخط عن درجة التفصيلي فانما هو بالاتصاف باصل الايمان فاعلم ذلك **(قوله** الدين وضع الهى سائق لذوى العقول) والمراد من الوضع التخصيص وهو كالجنس يشمل التخصيصات الآلهية وغيرها وباقى قيودها كالفصل **(قوله** المحمود) بالنصب مفعول الاختيار ويجوز الجر **(قوله** الى الخير) قال ابو عبيدة الخير الكرم ويستعمل بمعنى المصدر ويرادفه الخير بالتشديد يقال خير بالسكون وخير بالتشديد وامرأة خيرة وخيرة قال ابو اسحق في قوله تعالى (فيهن خيرات حسان) اى خيرات الاخلاق وحسانها قال وقد قرئ بالتشديد قال ابو الليث رجل خير بالتشديد وامرأة خيرة ففرق بين الخير والخيرة واحتج بالآية قال الازهرى لا فرق بينهما عند المعرفة باللغة وتستعمل بمعنى افعال التفضيل تقول فلان خير الناس ولا تقول اخير فلا يؤنث ولا يثنى ولا يجمع لانه في معنى افعال التفضيل **(قوله** عن الاوضاع الصناعية) الحاصلة بصنع صانع كالتشكلات التي للسري فانها اوضاع صناعية وكالحرف من الخياطة والحياكة والحباكة وغيرها مما كان يشرع للكفار والمنافقين شياطينهم **(قوله** الغير السائقة) اى الغير الحاصلة والداعية كتخصيصاته تعالى انبات الاراضى والاشجار في بعض الاماكن وبالاحيان الممينة **(قوله** لذوى العقول الخ) قيل الا صوب ان يجعل سائق لذوى العقول قيدا واحدا احترازا عن افعال الحيوانات المختصة بالاحيان والاختيار

عليه (قوله كانبات الارض) اراد انباتها النبات قال تعالى مما تنبت الارض لانبات الله نباتها كما قال تعالى والله انبتكم من الارض نباتا لان انباته تعالى ليس بوضع لان المراد بالوضع ههنا الموضوع بقريضة ما ياتي ثم الحق ان انباتها سابق الى الاذعان بوجوده وقدرته وفي كل شئ له آية * تدل على انه الواحد * وذلك خبر اى خبر وان الاحتراز عنه انما هو بقوله بالذات على معناه

كالوجدانيات وبقوله المحمود عن الكفر* وقوله بالذات متعلق بسائق يعنى الوضع الالهى بذاته سائق لانه ماوضع الا لذلك والخير حصول الشئ لما من شأنه ان يكون حاصله اى يناسبه ويليق به والفرق بينه وبين الكمال اعتبارى فان ذلك الحاصل المناسب من حيث انه خارج من القوة الى الفعل كمال ومن حيث انه مؤثر خير (اعلم ان اصول الشرع) ذكر اعلم تنبيها على ان ما بعده

(قوله كالوجدانيات) اى كالحكم بان لنا جوعا وعطشا وخوفا وغضا فان كل احد يجد من نفسه ذلك من غير اختيار فيه والعقل يحكم بذلك باستعانة الحواس الباطنة (قوله المحمود عن الكفر) يمكن ان يكون المحمود صفة مادحة للاختيار اشارة الى ان التكليف حسن كما هو المذهب الصحيح ويجوز ان يكون احترازا عن الكفر كما ذكره الشارح فانه وضع الهى عند من يقول بخلق افعال العباد فارادة غير الحسن سائق لذوى العقول باختيارهم المذموم (قوله وقوله بالذات الخ) يفهم من كلام الشارح ان هذا القيد لبيان الواقع وبعضهم احتزبه عما بالعرض والظاهر مقاله الشارح ويمكن ان يكون متعلقا بالخير ومعناه ان ذلك الخير وهو ما وعده الكريم من الكرامات بذاته خير (قوله فان ذلك الحاصل المناسب) كالمعلوم والادراكات والكتابة والضحك المناسب للانسان وكالمشى المناسب لجميع الحيوانات واحتزبه عن غير المناسب كالتهيق والصهيل بالنسبة الى الانسان (قوله من القوة الى الفعل) القوة كون الشئ من شأنه ان يكون وليس بكائن والفعل كون الشئ من شأنه ان يكون وهو كائن وقيل القوة امكان حصول الفعل مع عدمه وهذا المعنى هو المتعارف عند المنطقيين كما يقولون ان الانسان كاتب بالقوة اى يمكن حصوله مع عدمه والانسان كاتب بالفعل اى حال كونه يكتب (قوله كمال) الكمال ما يكمل به النوع فى ذاته او فى صفاته والاول هو الكمال الاول لتقدمه على النوع كالهيوولى والصورة النوعية فان الصورة الجسمية مع الهيوولى طبيعة جنسية ناقصة غير متحصلة وانما يتحصل ويتكامل نوعا بانضمام النوعية اليها وكذا الجنس طبيعية ناقصة غير متحصلة وانما يتحصل بانضمام الفصل اليه والثانى ما يتبع النوع من العوارض كالعلوم وسائر الفضائل وهو الكمال الثانى لتأخره عن النوع (قوله ذكر اعلم تنبيها الخ) اعلم يذكر فى ابتداء الكلام تنبيها للسامع على ان ما يلقى اليه من القول كلام يلزم حفظه ويجب ضبطه فيتنبه السامع له ويصغى اليه ويحضر قلبه وفهمه ويقبل عليه بكليته ولا يضيع الكلام فحسن موقعه فى مثل هذا المقام كما حسن موقعه فى قوله تعالى (فاعلم انه لا اله الا الله) والمراد الخطاب العام لكل من تصدى لقراءة كتابه وهذا لا ينافى ان اعلم موضوع خطاب الواحد المذكور

عند العشاء (قوله كالوجدانيات) من الجوع والعطش والخوف والغضب (قوله وبقوله المحمود عن الكفر) ولم يخرج بالوضع الالهى فانه مخلوق لا محالة ثم الاظهر ان يسند الاحتراز عن الكفر الى قوله الى الخير فانه مسوق للاحتراز عن الاديان الباطلة (قوله ومن حيث انه مؤثر) اى مختار من اثر كذا على كذا

الآتى بيانه (قوله عن الكفر) لاجابة الى ذكر المحمود للاحتراز عنه اذ يكفي فى الاحتراز عنه قوله الى الخير (قوله ومن حيث انه مؤثر) اى مختار من اثر كذا على كذا

فما يجب الاصغاء اليه كما في قوله تعالى (فاعلم انه لا اله الا الله) كل مفهوم مركب لا بد من تصور طرفيه ولو بوجه فنقول الاصل ما يبتنى عليه غيره من حيث انه يبتنى

لان دلالة على الخطاب العام لا ينافي وضعه للواحد اذ ليس الغرض مخاطبا معينا (قوله كل مفهوم مركب الخ) اي لا بد للشارع في علم ان يتصوره بوجه ما اما محده او برسمه او بلازم من لوازمه ليتمكنه التوجه اليه اذ لو لم يتصور الشارع ذلك العلم لكان طالبا للمجهول المطلق وهو محال لامتناع توجه النفس نحو المجهول المطلق وان يعرف موضوعه وهو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ليميز ذلك العلم المطلوب عنده عما سواه من العلوم مزيد امتياز لان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات فان علم الفقه مثلا انما امتاز عن علم اصول الفقه باعتبار ان موضوع علم الفقه افعال المكلفين من حيث انها تحل وتحرم وتصح وتفسد وموضوع اصول الفقه الادلة السمعية من حيث انها تستنبط عنها الاحكام الشرعية فلو لم يعرف الشارع في العلم ان موضوعه اى شىء هو لم يميز العلم المطلوب عنده مزيد امتياز ولم يكن له زيادة بصيرة في طلبه وان يعرف غايته بان يصدق بفائدة من فوائده معتادها بالنظر الى مشقة تحصيل ذلك العلم ليزداد سعيه في تحصيله اذ لو لم يعرف غايته والغرض منه لكان شروع فيه وطلبه له يعد عبثا وان يعرف استمداده لجواز توقفه على علم آخر كتوقف علم التفسير مثلا على اللغة والنحو والمعاني والبيان وغير ذلك فلو لم يعرف استمداده لم يحصل مقصوده كما ينبغي اذا تقرر ذلك فاصول الفقه مركب اضافى كل واحد من جزئيه وضع لغة لمعنى ثم نقل عن مفهومه الاضافى وجعل علما لهذا العلم ومفهومه الاضافى غير صادق على مفهومه العلمى فان مفهومه الاضافى ادلة الفقه ومفهومه العلمى العلم للعلم الخاص ولا شك انه غير صادق عليه ولان الثانى مفرد لا التقات فيه الى حال الاجزاء من دلالتها على ما وضعت له وانما الالتفات فيه الى ما نقل اليه والاول بالعكس كعبد الله علما ومضافا فله بكل اعتبار من المفهومين حد واشدها تعلقا بهذا المقام المفهوم العلمى والشارح رحمه الله انما بين المفهوم الاضافى وكان الاولى بيان العلمى لانه المقصود وانما لم يبين المفهوم العلمى لان المصنف ليس مراده الا الاضافى بقريته قوله ثلاثة والرابع القياس فاما محده مضافا فتوقف على معرفة المضاف والمضاف اليه لان معرفة المركب موقوفة على معرفة اجزائه فالاصول جمع اصل وهو من الاسماء الاضافية التى لا تتصور الا بالقياس الى شىء آخر يكون فرعه والفرع ايضا لا يتصور الا بالقياس الى شىء آخر يكون اصله فيكون تصور كل منهما مع تصور الآخر لا بالآخر فان الاول لا يقتضى دورا محالا بخلاف الثانى * والاصل فى اللغة ما يبتنى عليه الشىء من حيث يبتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه من حيث يبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لاصول وقيد الحثية لا بد منه فى تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما

(قوله الاصل ما يبتنى عليه غيره) والمراد به ههنا الدليل فان الحكم يبتنى عليه ولا حاجة الى دعوى النقل كما اختاره البعض لان الابتناء بمعناه اللغوى يشمل الابتناء العقلى كما يشمل الحسى

(قوله كما فى قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله) فان فى ذكر اعلم فيه تنبيهها على وجوب الاصغاء الى ما بعده من انه لا اله الا الله وان كان فيه ضمير شان فى ذكره التنبيه ايضا على وجوب الاصغاء الى ما بعده من الجملة المفسرة له بخلاف لفظ المصنف

يحذف لشهرته ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر مثل الراجح والقاعدة
 الكلية والدليل وكلها تناسب المعنى اللغوي فان المرجوح كالمجاز مثلاله نوع ابتناء
 على الراجح كالحقيقة وكذا الفروع الجزئية والمدلول بالقياس الى القاعدة والدليل
 فذهب بعضهم الى ان المراد به هنا الدليل وذهب بعضهم الى ان النقل خلاف الاصل
 ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدار
 يشمل العقلي ايضا كابتناء الحكم على الدليل فيحمل على المعنى اللغوي وبالإضافة
 الى الفقه يعلم ان المراد الابتناء العقلي فيكون اصول الفقه ما يدبتي هو عليها ويستند
 اليها ولا معنى لمستند الشيء ومبتناه الادليله* ولقائل ان يقول الابتناء العقلي يشمل
 ابتناء الاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على العلل والافعال على
 المصادر ونحو ذلك فلا يتخصص ابتناء الحكم على الدليل الا بالارادة فلا حاجة
 الى جعل الاصل بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره لان المعنى العرفي وهو
 الدليل مراد قطعا* والفقه في اللغة الفهم ومنه قوله تعالى (ما نفقه كثيرا مما نقول)
 اي ما نفهم قال ابن عطية في تفسيره يقال فقه الرجل بحركات القاف الثلاث فالفتح
 اذا سبق غيره الى الفهم والكسر اذا فهم والضم اذا صار الفقه له سجية وفي الاصطلاح
 العلم بالاحكام الشرعية الفرعية الاستدلالية بالتفصيل والعلم هو الاعتقاد الجازم
 المطابق للواقع ويطلق على الاعتقاد الراجح الذي هو القدر المشترك بين اليقين والظن
 وهذا اولى هنا* قيل يخرج بقيد الاستدلال ما علم كونه من الدين بالضرورة كركان
 الاسلام فانه ليس من الفقه لانه ليس باستدلالي* واجيب بالمنع وكون الدليل على الحكم
 قطعياً لا يخرج عن كونه استدلالياً فان الاستدلال اعم من القطعي والظني والحق
 ان الفقه بعضه قطعي ثابت بالكتاب والسنة المتواترة وبعضه ظني ثابت بخبر الواحد
 والقياس كذا في شرح البديع والتعريف الاول مناسب لاصطلاح المتكلمين
 لان العلم عندهم مقابل للظن فالعلم بمنزلة الجنس وباقى قيوده كالفصل* واما حده
 علما فهو العلم بالقواعد التي تتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية
 عن ادلتها التفصيلية توصل اقربيا فاستنباط الاحكام فصل مخرج لاستنباط الصنائع
 والماهيات والصفات والشرعية للعقلية والفرعية للاصولية والتفصيلية للاجمالية
 والتوصل القريب مخرج للعلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادئ اصول
 الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة
 كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على معرفة استنباط
 الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد علم الكلام الى ثبوت الكتاب
 والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والمراد بالقواعد هي القضايا الكلية
 التي تقع كبرى لصغرى سهلة المأخذ عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول

مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مأمور الشارع وكل مأمور الشارع واجب فالحج واجب فضم القضية الكبرى الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه * واعلم ان القاعدة والقضية والاصل والضابط والقانون بمعنى واحد وهو امر كلي منطبق على جزئياته ليعرف احكامها منه نحو الامر للوجوب فانه قاعدة كلية يصدق على اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة بان يقال هذا امر وكل امر للوجوب وهذا للوجوب * وموضوع اصول الفقه الادلة السمعية الكلية من حيث يستنبط منها الاحكام الشرعية والصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضى الاصاله والاستقلال * ونجاة اصول الفقه وفائدته قوة اثبات الاحكام لافعال المكلفين اخذا من شخصيات الادلة والغاية والفائدة معناها واحد والفرق اعتباري فكل مصلحة ترتب على فعل يسمى غاية من حيث انها طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه وقيل الغاية هي العلة الحاصلة على طلب الشيء واستمداده من الكلام والعربية والاحكام الشرعية اما الكلام فلتوقف افادة الادلة لاحكامها على معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله وصدق الرسول فيما جاء به وغير ذلك مما لا يعلم في غير علم الكلام واما العربية فلتوقف معرفة دلالة الادلة على العلم بموضوعاتها لغة من الحقيقة والحجاز والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والمنطوق والمفهوم والاقتضاء والاشارة والصريح والكنية وغير ذلك واما الاحكام فلان الادلة تتوقف على تصور الاحكام بحقائقها ليقصد ويمكن من ايضاح المسائل بالشواهد لاعلى العلم بثبوتها لاستلزام الدور لان العلم بثبوت الاحكام متوقف على اصول الفقه فلو توقف اصول الفقه على معرفة الاحكام من هذه الجهة للزم الدور والمراد بتصورات الاحكام تصور الوجوب والحرمه والنسب والصحة والكراهة والفساد والاداء والقضاء ليتمكن من اثباتها ونفيها بالدليل لاستحالة كون الامر للوجوب مثلا بدون تصور الوجوب وكذا الباقي هذا * واعلم ان المصنف وصاحب المنتخب خالفا مصطلح عامة الاصوليين في التعبير باصول الشرع لما ذكر الشارح من الفائدة التي قصدها * ونحن قد تكلمنا على العبارة المشهورة بينهم هذا واصول الدين علم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية * وموضوعه ذات الله تعالى او الموجود من حيث هو او المعلوم موجودا كان اولاً * وفائدته الفوز بالسعادة الدنية والدنيوية هذا والغرض من تعريف سائر العلوم انما هو امتياز المعرف عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا اعطاء الحقيقة لانها مسائله وهي لا تعلم الا بالوقوف عليها

(قوله وهذا القيد لا بد منه) المذكور او محذوفاً معتبراً فلا يرد عليه ما قيل ظاهر كلامه يدل على وجوب ذكره وان عدم ذكره مغل وهو ٢١ ممنوع لان قيد الحيثية مراعى في الامور التي تختلف باختلاف

الاضافات وان لم يصرح به انتهى قال العلامة التفتازانى في التلويح وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره (قوله وهذه الاصول مبتنية على علم التوحيد) ولا ينافيه ما سيجى من ان الاصول اصول لعلم الكلام ايضا لاختلاف الجهتين الاول من حيث حجية الاصول فانها متوقفة على معرفة الله تعالى وصدق المبلغ وغير ذلك والثاني من حيث ان عامة العقائد الدينية تؤخذ من هذه الاصول (قوله والفرع ما يبنى على غيره) لا بد فيه ايضا من اعتبار قيد الحيثية كما في تعريف الاصل لكن الشارح رحمه الله ترك التنبيه عليه هنا اكتفاء بما ذكره في تعريف الاصل (قوله او المفعول الخ) رجحه السراج الهندي في شرح المغنى بان المتبادر من اضافة الاصول الى شيء ان يكون ذلك الشيء فرعاً وقد جزم به المصنف في الشرح

عليه وهذا القيد لا بد منه اذ رب اصل يكون مبتنيا على غيره وهذه الاصول مبتنية على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فرع له والفرع ما يبنى على غيره والشرع عبارة عن البيان والاطهار قال الله تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا) اي بين واظهر * قال الشراح يجوز ان يراد بالمصدر هنا الفاعل اي الشارع وهو الله تعالى او الرسول عليه السلام ويكون اللام فيه للعهد لكونه معروفاً عند الفقهاء ويكون الاضافة لتعظيم المضاف او المفعول

(قوله وهذا القيد) يعنى قيد الحيثية (لا بد منه الخ) ظاهر كلام الشارح يدل على انه يجب ذكر هذا القيد في تعريف الاصل وعدم ذكره مغل وهو ممنوع لان قيد الحيثية مراعى في الامور التي تختلف باختلاف العبارات والاضافات وان لم يصرح به وكثيرا ما يحذفون هذا القيد اعتمادا على شهرته وانسياق ذهن اليه * والحاصل ان الدلالة على الحيثية اما صريحة واما التزامية * ولا يقال الحدود لا تتم بدلالة التزام * لانا نقول ذلك قول البعض وعليه لا مانع اذا كانت الدلالة مشهورة متبادرة الى الذهن كما هنا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث هو موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار (قوله فان هذه الاصول فرع له) بين ان هذه الاصول فرع بالنسبة الى علم التوحيد لا ببنائها عليه واصل بالنسبة الى الفقه فلولم يذكر قيد الحيثية لانتقض تعريف الاصل بتعريف الفرع وبالعكس وقد عرفت انه لا يحتاج الى ذكره صريحا (قوله قال الشراح) المراد شراح هذا الكتاب وغيره (قوله بالمصدر) اي الشرع كالعدل والزور بمعنى العادل والزاير فيكون المعنى الادلة التي نصبها الشارع وهو من اضافة المسبب الى السبب لان الشارع سبب والاصول مسبب عنه (قوله وهو الله تعالى او الرسول) فالله تعالى هو الشارع في الحقيقة والرسول شارع بحسب الظاهر لانه الذى اوصل الشرائع اليها وهو سبب قريب (قوله لكونه) اي الشارع معروفاً بيان لكون اللام للعهد (قوله تعظيم المضاف) كقولك بيت الله وناقاة الله وعبد الخليفة (قوله او المفعول) اي يجوز ان يراد بالمصدر المفعول اي المشروع كالضرب بمعنى المضروب والخلق بمعنى المخلوق فيكون المعنى ادلة المشروع اي الادلة التي تثبت المشروعات بها ثم المشروعات تتناول الاسباب والشروط كما تتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع ومن المعلوم ان القياس لا مدخل له في اثبات ما سوى الاحكام فالعنى مجموع الادلة التي تثبت بها المشروعات

(قوله وهذا القيد لا بد منه) وان حذفه بعضهم فكثيرا ما يحذف قيد الحيثية في الحدود مع اعتباره في المعنى ولذا اقتصر على قوله والفرع ما يبنى على

(قوله واضافته) اى اضافة لفظ الاصول ثم ان الانسب بالمقام هو ان تجعل الاضافة على هذا الاحتمال ايضا لتعظيم المضاف فانها مشعرة بكون هذه الاصول مبنى الشرع الذى به نظام المعاش ونجاة المعاد (قوله اذا لم يمكن حمل المصدر الخ) اذ يريد به امكان الحمل على معناه بلا اعتبار امر آخر فلا يرد عليه ان المثال المذكور مما يمكن فيه حمل المصدر على معناه بطريق الاسناد المجازى قصدا الى المبالغة ولا حاجة حينئذ الى جعله مثلا للمعنى لا لالتمنى ٢٢ كما قيل (قوله وفي صحاح الجوهري

ويكون اللام فيه للجنس واضافته لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الاصول يجب تلقيها بالقبول وهذا التوجيه انما يستقيم اذا لم يمكن حمل المصدر على معناه كما في قوله رجل عدل وههنا كذلك لان الاصول ليست اصولا لنفس البيان والاطهر ان الشرع هنا ليس بمصدر بل هو اسم لهذا الدين يقال شرع محمد صلى الله عليه وسلم كما يقال شريعة محمد صلى الله عليه وسلم وفي صحاح الجوهري الشريعة ما شرع الله

كهذا من غير نظر الى ان كل واحد ثبت للجميع او البعض وان كان المراد منه الاحكام لا غيره وهو الظاهر فالمعنى الادلة التى تثبت بكل واحد منها الاحكام (قوله ويكون اللام فيه) اى فى المصدر للجنس اى جنس المشروعات والاضافة اضافة السبب الى الحكم والدليل الى المدلول * فان قلت لم لا يكون اللام للاستغراق * قلت لان المشروعات تتناول الاسباب والشروط مع ان القياس لا مدخل له فى اثباتها كما ذكرنا اللهم الا ان يخص المشروعات بالاحكام وهو الظاهر فيصح جمعها للاستغراق لكن الاصل فيها الجنس (قوله وفيه اشارة) اى فى كون الاضافة لتعظيم المضاف اليه اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الادلة معظمة يلزم رعايتها ويجب تلقيها بالقبول (قوله واضافته) اى المصدر والاولى ان يقال والاضافة كما تقدم (قوله لتعظيم المضاف اليه) كقولك استاذى فلان وقولنا الله الهنا ومحمد نبينا (قوله وهذا التوجيه) يعنى الذى قاله الشراح الخ (قوله وههنا كذلك) اى لم يمكن حمل المصدر على معناه وهو البيان والاطهار لان الاصول ليست اصولا لنفس البيان الذى هو معنى الشرع وهو ظاهر ولهذا كان المراد اصول الشارع او المشروع لعدم استقامة حمل المصدر على معناه (قوله والاطهر ان الشرع هنا ليس بمصدر بل هو اسم لهذا الدين) اى الاظهر ان يحمل الشرع هنا على انه اسم لهذا الدين المشتمل على الاصول والفروع وغيرهما لانه حقيقة عرفية بخلاف حمله على الشارع او المشروع فانه مجاز والحمل على الحقيقة اولى (قوله يقال شرع محمد صلى الله تعالى عليه وسلم الى آخره) هذا تأييد لكون الشرع اسما لهذا الدين كالشريعة ووجهه انه لا فرق بين الشرع والشريعة لانه يقال شرع محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما يقال شريعة محمد اى دين محمد ثم استدل على ان الشريعة هى الدين بما ذكر فى الصحاح فيكون المراد بالشرع

الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين) بعد ما نبيه على ترادف الشرع والشريعة استدل بذلك على كون الشرع ايضا اسما للدين بقى ان الشارح جعله اسما لهذا الدين والمفهوم من كلام الجوهري ليس ذلك بل الاطلاق كما يشهد له الاستعمال ايضا يقولون شرائع من قبلنا وكان فى شرع موسى عليه السلام

غيره (قوله فيكون اللام فيه للجنس) ويجوز ان يكون للعهد ايضا والمراد مشروع تعالى او مشروع محمد صلى الله عليه وسلم ورب شئ اضيف الى امرين باعتبارين كما يقول فى القرآن انه قول الله وقول رسوله قال تعالى انه لقول رسول كريم (قوله كما فى قوله رجل عدل) ان كان قيد الالتمنى فمسلم اذ يجوز وصف الرجل بالعدل على معناه المصدرى مبالغة على التجوز العقلى وان كان قيد الالتمنى فلا (قوله وههنا

كذلك) اى لا يمكن حمل المصدر على معناه وما يأتى من الامر الاظهر فهو لا ينافيه لجواز (هو الدين)

ان يكون الامر الظاهر كونه مصدرا ولكن من غير حمل على معناه هذا ولكن يجوز ان يكون اصول الشرع بتقدير اصول الفقه الشرع على التجوز العقلى لكنه خلاف الظاهر كما لا يخفى (قوله ليست اصولا لنفس البيان) اى على وجه يكون فرعها والافهى اصول البيان على معنى انها اصول يكون بها البيان لما انها تبين الاحكام لاسما القياس الذى قد قيل

كذا (قوله ولو قيل اصول الفقه لا فاد الاضافة الاختصاص) فيه تسامح اذا الاضافة ان افادت الاختصاص تفيدها على جميع التقادير والاضاح ان يقال لتوهم اختصاص الاصول بالفقه لما كانت الاضافة تفيد الاختصاص (قوله فيتوهم اختصاص الاصول بالفقه) فيه ايضا تسامح ﴿٢٣﴾ لان الاضافة اذا افادت الاختصاص استفيد اختصاص الاصول بالفقه

ولم تك تلك الاضافة موهمة له (قوله واقتل ان يمنع الاضافة الخ) قال في المرآة المراد باصول الفقه ادلة تختص دلالتها بالفقه اختصاص اثبات لاثبوت حتى يرد ان الاعتقادات والوجدانيات تثبت بالكتاب والسنة ايضا فان الاضافة لا ترتب على صريح اللام وهي لاتدل الاعلى الاول كما تحقق في موضعه انتهى ثم ان ما ذكره من المتعين غير قادح في اصل المدعى من كون اصول الشرع اعم فائدة فان غاية الامر فيما ذكره هو انه لو قيل اصول الفقه لا يلزم منه فساد وانما تقدر في قول القائل ولو قيل اصول الفقه لا فاد الاضافة الاختصاص (قوله بل من جهة استنباط المعاني الفقهية) لو سلم صحة ذلك انه مظهر لامثبت (قوله اصول لعلم الكلام ايضا) لاشك في ان الكتاب والسنة والاجماع اصول

تعالى لعباده من الدين وانما لم يقل اصول الفقه ليكون اعم فائدة لان الاصول اصول لعلم الكلام ايضا والشرع شامل له كما للفتة ولو قيل اصول الفقه لا فاد الاضافة الاختصاص فيتوهم اختصاص الاصول بالفقه كذا قالوا * ولقائل ان يمنع الافادة ولئن سلم فلا نسلم الافادة مطلقا بل من جهة استنباط المعاني الفقهية

هو الدين (قوله لان الاصول اصول لعلم الكلام) وفيه نظر لانا لانسلم ان هذه الادلة اصول ايضا بالنسبة الى اصول الدين لان كون هذه الادلة حجة فرع على اصول الدين فلا تكون اصلاله وذلك لان كونها حجة متوقف على معرفة الله تعالى وصفاته من حيث انه واحد موجود عالم بكل المعلومات قادر على كل الممكنات مختار لما يشاء مرسل للرسول منزل للوحي اليهم مظهر للمعجزة على ايديهم وعلى معرفة كون الرسول نبيا صادقا فيما جاء به من عند ربه وغير ذلك مما لا يعلم الا في اصول الدين فلو توقف اصول الدين عليها للزم الدور كذا قيل * واجيب باختلاف جهة التوقف فان الكلام يتوقف عليها من حيث الاعتداده وتوقفها عليه بحسب الذات وتوضيحه ان العقائد الدينية وان اشتغل بها العقل لا يعتد بها الا اذا اخذت من الشرع والاصول متوقفة على الكلام لتوقف حجتها على وجود الباري وصفاته فالعقائد من حيث الاعتقاد متوقف على الكتاب والسنة المتوقفين عايمها بحسب الذات فلا دور لاختلاف جهة التوقف * واجيب ايضا بان المتوقف على الشرع انما هو وجوب الايمان كما هو مذهب البعض من انه لا وجوب الا بالسمع والشرع متوقف على نفس الايمان فلا دور (قوله ولقائل ان يمنع الافادة) اي لانسلم انه لو قال اصول الفقه افاد التخصيص بالفقه ولئن سلم انه يفيد التخصيص فلا نسلم الافادة مطلقا بحيث يكون الاصول مقصورة على الفقه لا يتجاوز منه الى غيره بان لا يكون اصولا لغيره بل انما يفيد تخصيص الاصول بالفقه من جهة استنباط المعاني اي الاحكام الفقهية بدلالة المادة اي مادة لفظ الفقه وذا لا ينفي اصلتها لغيره والجواب ان الاضافة الحقيقية تقتضى تخصيص المضاف بالمضاف اليه دون غيره كغلام زيد اذا التخصيص هو التفرّد بالشئ دون غيره ومنه خصصت فلانا بالذكر ونخصك بالعبادة لان عبد غيرك ولو كانت الاصول اصولا لغير الفقه ايضا لم يكن لتخصيص الاضافة فائدة فتأمل

لعلم الكلام المسمى بعلم التوحيد والصفات المعرف بالعلم بالعقائد الدينية عن ادلة اليقينية من حيث اثباتها بها وقول الشارح انفا انها مبنية على علم التوحيد اي علم الكلام لا علم التصوف فان اطلق عليه علم التوحيد اراد به انها من حيث حجتها مبنية عليه فلا تدافع بين كلاميه (قوله فيتوهم اختصاص الاصول بالفقه) اذا افادت

الحمد لكن المحذور المدعى فيما سبق هو الايهام واندفاعه يكون ﴿ ٢٤ ﴾ المعنى على ذلك غير مسلم (قوله والاولى

بدلالة المادة فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع والمراد به الاحكام الفرعية فهو مرادف للفقهاء لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولئلا يلزم الفساد من وجه آخر لان قوله والاصل الرابع لا يصح ان يكون اصلا بالاعتبار

(قوله فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع الخ) قال بعض الشراح وهذا الوجه اى كون الشرع بمعنى المشروع هو الراجح اذ احد المتضائقين يضاف الى الآخر من حيث هو متضائف لا الى غيره فيقال اب الابن فاذا اضيف الاصول الى شئ يتبادر الى الذهن ان ذلك الشئ فرع له (قوله والمراد به) اى بالمشروع مشروع خاص وهو الاحكام الشرعية العملية بخلاف المشروع الذى قاله الشراح اولاً فانه يشمل الاحكام الفرعية والاعتقادية (قوله فهو مرادف للفقهاء) فى كلام صاحب التبيين ما يدل على انه ليس مرادفاً للفقهاء فانه قال انما قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقهاء لان المراد من الشرع الاحكام الشرعية بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول والمراد من الفقهاء الوقوف على الاحكام المشروعة ولا شك ان هذه الاصول مثبتة للاحكام المشروعة لا للوقوف عليها فلذا اختار الشرع دون الفقهاء انتهى ولا شك ان الوقوف على الاحكام المشروعة غير الاحكام الشرعية فكيف يكون مرادف له (قوله) لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة) اى وهى الفقهاء قلت لا ضرورة فى حمل الشرع على الفقهاء الذى هو مجازه مع امكان حمله على الحقيقة العرفية واستلزامه الفائدة الزائدة المذكورة مع حصول الغرض وهو اصلتها للفقهاء والحاصل ان العامة باضافة الاصول الى الفقهاء اثبتوا اصلتها واختصاص فرعيته بها وسكتوا عن اصلتها لغيره لانهم نفوها عن غيره والمصنف بين باضافتها الى الشرع اصلتها لغيره الذى سكتوا عنه فقصد الكل فيما ذهبوا اليه صحيح فان العامة اقتصروا على ما احتاجوا اليه فى هذا المقام وهو بيان ما هو اصول الفقهاء والمصنف نظر الى عموم اصلتها فاضافها الى الشرع (قوله) لا يصلح ان يكون اصلا بالاعتبار المذكور) وهو قولهم انما قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقهاء ليكون اعم فائدة الخ واذا كانت اصولاً لعلم الكلام فيلزمهم ان يصدقوا فى هذه القضية وهو قوله والاصل الرابع اذ التقدير واصله الرابع مع انه اصل بعضه على ما قالوا من ان القياس يختص بالفقهاء دون الكلام فلم يتم الاعتبار الذى ذكره الشراح لعدم صحته فى قوله والاصل الرابع هذا تقدير الكلام ولا يخفى انه يلزم هذا ايضا على من جعل الشرع مرادفاً للفقهاء واضاف الاصول الى الفقهاء ايضا اذ المراد بالفقهاء او الشرع المرادف له الاحكام المشروعة والقياس ليس باصل لجمعها لانه انما ثبت به ما لم يوجد فيه نص واجماع بشرائط عرفت فى بابه فكان القياس اصلا

ان يقال الشرع بمعنى المشروع (المشروع) اى ابين واظهر لما سبق منه ثم انه لا يلائم قوله سابقاً والظاهر ان الشرع ههنا ليس بمصدر على ان الشرع بمعنى المشروع ايضا يعنى الاحكام الفرعية وغيرها بحسب اللغة وتخصيصه فى الاستعمال بالاحكام الفرعية لا يحصل الترادف كما لا يخفى فانه عبارة عن الاتحاد فى المفهوم الا ان يحمل على التمثل (قوله) لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة) وهو افادة كونها ادلة الفقهاء (قوله) لان قوله والاصل الرابع لا يصلح ان يكون اصلا بالاعتبار المذكور) يعنى ان القياس لا يكون حجة فى غير الاحكام الفرعية وفيه بحث فان مؤدى هذه العبارة هو كون مجموع اصالة الفروع والاصول هى هذه الاربعة ولا يلزم منه صلاحية كل من الاربعة لان يكون دليلاً فى كل

هذه الاضافة الاختصاص وان هذه الاصول ليست الا للفقهاء استيفاد اختصاصها به ولم تكن تلك الاضافة موهمة له (قوله) من وجه آخر) اى سوى الوجه

الذى يلزم منه الفساد فى نظر البلغاء وهو الزيادة على قدر الحاجة المستلزمة لترك رعاية مقتضى المقام (لبعض)

منها وهذا ظاهر (قوله فلا بد من التنبية عليه) قال الشارح رحمه الله فيما سيجيء افراد القياس بالذكر لان الثلاثة كانت اصولا لعلم الكلام والفقه والقياس اصل للفقه فقط انتهى ولا يذهب عليك ان افراد المذكور تنبيه جلي عليه ومن لا يغنيه المصباح لا يغنيه الاصباح ثم الاظهر ان تعليل افراد القياس بذلك فيما سيجيء مبناه على تعميم لفظ الشرع فلا حق كلامه لا يلائم سابقه (قوله وانما قال اصول الشرع) جواب عن سؤال مقدر هو انه اذا نقرر ترادف الشرع والفقه ولم اوثر ذكر لفظ **٢٥** الشرع على الفقه ثم ان ما ادعاه من وقوع الاصطلاح عليه دون لفظ

الفقه ممنوع كيف وقد قال صاحب التحقيق وانما عدل عن لفظ الفقه الى انظر الشرع مخالف لعامة الاصوليين اذا الاقرب ان يقال ان اصول

الفقه له معنى لقي ومعنى اضافي وهو في اللغوي اشهر ومتى ذكر ذهب نفس السامع اليه من اول الامر ولما لم يكن في اصول الشرع ذلك اوثر في الذكر عليه (قوله) واعقب السنة لان حجتها نابتة بالكتاب (الاعقاب يدل على امرين احدهما التأخير والآخر الذكر عقبيه والتعليل المذكور انما يدل على الاول دون الثاني فان الاجماع والقياس ايضا حجيتهما نابتة بالكتاب الا ان يقال لم يتعرض لبيان الامر الثاني ههنا لانفهامه من قوله واخر الاجماع لتوقف حجته عليهما فانه اذا نقرر تأخير الاجماع عنهما تعين ذكر

المذكور ولان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه غير المذكور فلا بد من التنبية عليه وانما قال اصول الشرع لبيان الاصطلاح (ثلاثة الكتاب والسنة واجماع الامة) قدم الكتاب لانه حجة من كل وجه واعقب السنة لان حجيتها نابتة بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجته عليهما (والاصل الرابع القياس) انما اطلقه اختصارا

لبعض الاحكام لاجمعيها فيلزم منه تصديق ما في هذه القضية كما يلزم تصديق مثبتها اذ هي من القضايا التي تجتمع فيها النفي والاثبات بجهتين فمن اثبت اصله نظر الى البعض الذي يثبت به ومن نفاها نظر الى البعض الذي لا يثبت به (قوله ولان يكون) هو معطوف على ان يكون اي ولا يصلح ان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه اي الفقه غير المذكور * ولقائل ان يقول يلتزم ان يكون اصلا باعتبار الفقه ولا يضرنا كونه غير المذكور لان المقام مخصص (قوله وانما قال اصول الشرع الخ) جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال اذا قاتم ان الشرع مرادف للفقه فلم قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه فاجاب بانه اراد بذلك بيان الاصطلاح على انه تعيين الطريق وهو غير لازم (قول الماتن اصول الشرع ثلاثة) قيل هذا التقسيم مستدرك لان الاجماع لا بدله من مستند وذلك اما الكتاب او السنة او القياس فحينئذ دخل في الاقسام الثلاثة فلا فائدة في ذكره * واجيب بان الاجماع يجوز ان ينعقد بدون السبب الداعي بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقههم الله تعالى لاختيار الصواب وفيه نظر سندك وجهه قريبا على ان فوائد انعقاده عن السبب لا يخفى لسقوط البحث عن ذلك الدليل كيفية اخذ الحكم منه وحرمة المخالفة بعده مع جوازها قبله بالاتفاق (قوله لانه حجة من كل وجه) لتوقف حجية غيره عليه ثبوتها به قال الله تعالى (وما اتاكم الرسول فخذوه) وقال تعالى (كنتم خيرا مة) وقال تعالى (فاعتبروا يا اولي الابصار) * ولا يقال حجية الكتاب متوقفة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم * لانا نقول الحجية انما تكون بعد ثبوت اصل الايمان وبعد الايمان لا يتوقف حجية الكتاب على شيء بخلاف غيره فافهم (قوله لتوقف حجيته عليهما) اما توقفه على الكتاب فلما ذكرنا واما على السنة فقد قال صلى الله عليه وسلم « ماراه المسلمون حسنا

السنة عقيب الكتاب ثم ان الشارح رحمه الله لم يتعرض ههنا لوجه تأخير القياس عن الثلاثة او عن الاجماع فقط لما لم يسبق له ذكر قبل بخلاف الثلاثة قال في التحقيق ولما كانت الثلاثة مع تفاوت درجاتها حججها موجبة للاحكام قطعا ولا يتوقف في اثبات الاحكام على شيء قدمت على القياس الذي يتوقف في اثبات الحكم على المقيس عليه ولهذا افرد (قوله لانه غير المذكور) حيث لم يقل والاصل الرابع للفقه القياس واما انه في حكم المذكور بقريته ان الكتاب في اصول الفقه وانه افراد القياس بالذكر بعد جعل الثلاثة اصولا للشرع باعتبار المعنى الاعم فبخلاف

بالذكر (قوله اى الاستخراج من النص) الظاهر من الكتاب ليظهر التقابل بالسنة (قوله بعلة الاذى) قال الله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء والاذى النجاسة كذا في التبيين للاتقاني (قوله قسنا عليها) اى على الهرة في عدم نجاسة السور (قوله قياسا على الوطء الحلال) فانه يوجب حرمة المصاهرة **٢٦** بالاجماع وحرمة المصاهرة عبارة

وقيده فخر الاسلام بقوله المستنبط من الاصول الثلاثة احترازا عن القياس العقلي مثال الاستنباط اى الاستخراج من النص قوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) فان حرمة القربان معلولة بعلة الاذى وهو موجود في الواطئة فتحرم ومثال الاستنباط من السنة قوله عليه السلام «الهرة ليست نجسة لانها من الطوافين عليكم» فاذا عرفنا علية الطواف قسنا عليها سواكن البيوت ومثال الاستنباط من الاجماع قولنا في الزنا انه يوجب حرمة المصاهرة قياسا على الوطء الحلال لان العلة هي الجزئية وهي موجودة في الزنا فان قلت القياس ان كان اصلا فلم لم يقل اعلم ان اصول الشرع اربعة وان لم يكن فلم قال والاصل الرابع القياس * قلنا افرد به بالذكر لان الثلاثة كانت اصولا لعلم الكلام والفقهاء والقياس اصل للفقهاء فقط او للاشارة الى انحطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه وفرع

فهو عند الله حسن . ولا تجتمع امتى على الضلالة» (قوله احترازا عن القياس العقلي) المراد من القياس العقلي القياس المنطقي المركب من صغرى وكبرى كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فالمراد هنا هو القياس الشرعى وهو تقدير الفرع بالاصل فى الحكم والعلة وقيل هو تعدية حكم الاصل الى الفرع بعلة متحدة كما سيأتى فى محله (قوله وهو موجود فى الواطئة فتحرم) بالطريق الاولى اذا لاذى فى المنصوص مجاور يزول ساعة فساعة وفى غيره مستدام لا يزول فاذا ترتب الحرمة على الاذى العارضى فعلى الاذى اللازم اولى (قوله عليه السلام الهرة ليست نجسة) الحديث رواه الاربعة من حديث مالك وصححه الترمذى واخرجه ابن حبان والحاكم وابن خزيمة غيران ابن منذر قال لم يثبت (قوله قسنا عليها سواكن البيوت) اى قسنا على سؤر الهرة سؤر سواكن البيوت فى عدم النجاسة بجماع علة الطواف وكذا جريان حرمة الربوا فى غير الاشياء الستة قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها بعلة القدر مع الجنس (قوله قياسا على الوطء الحلال) يعنى ان الوطء الحلال يوجب حرمة المصاهرة بالاجماع فيوجبها الزناء قياسا عليه بجماع الجزئية الثابتة بالوطء وكذا سقوط تقوم منافع المقصوب بعلة عدم الاحراز قياسا على سقوط تقوم منافع ولد المغرور الثابت باجماع الصحابة (قوله او للاشارة الى انحطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه وفرع بالنسبة الى الثلاثة) لتوقفه عليها فى كل حادثة * قيل فيه نظر لان السنة والاجماع ايضا

عن ثبوت حرمت اربع حرمة الموطوءة على اصول الواطء وان علوا وحرمتها على اولاده وان سفلوا وحرمة امها على الواطء وان علون وحرمة بناتها عليه وان سفان كذا فى غاية البيان (قوله او للاشارة الى انحطاط رتبته) الظاهر ان الانحطاط للرتبة متحققة فى جميع الوجوه المذكورة فتخصيصه بذلك ليس كما ينبغي ثم ان الاولى فى ذكر هذه الوجوه هو تبديل او بالواو اذ لا ضمير فى ان يجعل الداعى الى افراد القياس بالذكر هو مجموع هذه الامور على ما ينههم من كلام المصنف فى الشرح

الظاهر (قوله من النص) اى نص الكتاب بقريئة المقابلة بالسنة (قوله قلنا افردنا الخ) حاصل الجواب اختيار انه ليس باصل للشرع يقال ان اصول الشرع اربعة وانما هو اصل للفقهاء فقط وانت تعلم ان هذا الجواب

انما يتم على القول بان الشرع اعم من الفقه وهو قول من عرفه فى بعض الحواشى بانه وضع (كذلك) الهى لما يتعرف العباد منه احكام عقائدهم واقوالهم وافعالهم مما يترتب عليه صلاحهم فى دارى المعاش والمعاد لكن اختيار هذا القول مصادم لما ذكره من ان الاولى مرادفة للشرع والفقهاء ومناف لما يفهم من ظاهر قوله والاصل الرابع القياس من اصله لما كانت اخواته اصولا

بالنسبة الى الثلاثة اولاً لانه ليس بقطعي بخلاف الثلاثة ولهذا لا يصار اليه الا عند المعجز
عنها * فان قلت الآية المؤولة والعام المخصوص والاجماع المنقول الينا بالآحاد
ليس بقطعي والقياس بعلة منصوصة قديمي * قلنا الاصل في الثلاثة الاول القطع

(قوله وفرع بالنسبة الى
الثلاثة) لانه يستنبط منها
(قوله اولاً لانه ليس بقطعي)
يجوز ان يكون معطوفاً
على قوله او الاشارة الى
انحطاط رتبته وعلى قوله
لان القياس اصل بالنسبة الى
حكمه فيكون على الاول
وجهاً مستقلاً للافراد
بالذكر وعلى الثاني وجهاً
آخر لانحطاط رتبته وكلام
المصنف في الشرح صريح
في الاول (قوله فان قلت
الآية المؤولة) كان الاولى
ذكر خبر الواحد ايضاً
ههنا ليكون في الكلام
اشارة الى ظني كل واحد
من الثلاثة كما فعله المصنف
في الشرح وكأنه اكتفى
بعموم العام المخصوص
للسنة ايضاً

(قوله والعام المخصوص)
اي من الحديث فهو عام
مخصوص وانت تعلم قرينة

كذلك لتوقف ثبوت حجيتهما على الكتاب كما ذكرت بل الثلاثة فرع بالنسبة الى الكلام كما مره
* واجيب بان المراد بفرعيته انه يحتاج الى اثبات الحكم في الفرع الى الاصل المقيس
عليه اذ لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بدون الاصل واذا توقف القياس عليه
لم يكن مستندا في اثبات الحكم في الفرع فلم يكن اصلاً مطلقاً بل كان اصلاً من وجه
دون وجه بخلاف الاصول الثلاثة فانها مستندة في اثبات الحكم فكانت اصولاً
مطلقة فانحطت بهذه الفرعية درجته عنها حتى كان مؤخراً عن كل واحد منها فكان
في افراده زيادة فائدة وهي بيان اشتراك الكل في نفس الاصلية حيث سماه اصلاً
واشارة الى امتيازها عنها في الفرعية وانحطاط درجته عنها في الاصلية ولو قيل
الاصول الاربعة نظراً الى نفس الاصلية لجاز لكن لم يكن فيه اشارة الى التفاوت الذي
ذكرناه فكان افراده اولى وما قيل في وجه اثبات فرعية القياس انه لو ذكر
مجموعاً لازم اتفاق ماهية القياس بسائر ماهيات الاصول الثلاثة ولم يقل احد
بالتساوي ممنوع اذ لا نسلم التساوي ان لو ذكر مجموعاً فان لقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون مقولاً بالنشكيب بان يقال على كل فرد فرد من الاصول الاربعة
ويكون في بعضها اشد واولى من البعض الآخر فلا يلزم التساوي قال بعض
الشارح والاصوب ان يقال انما افردته بالذكر لان جهة الاصلية فيه ضعيفة
فان المشروع يتناول الاحكام والعلل والاسباب والشروط والقياس لا مدخل له
فيما سوى الاحكام فانضم هذا الى حجة فرعية المذكورة وضعف كونه اصلاً
فأفردته بالذكر فتأمل ولا يخفى ان الجواب الاول الذي ذكره الشارح فيه اشارة الى
الانحطاط ايضاً فلم خص الثاني بذلك فافهم (قوله فان قلت) مورد هذا
السؤال قوله اولاً لانه ليس بقطعي بخلاف الثلاثة (قوله الآية المؤولة) اي كقوله
تعالى (ثلثة قروء) وقوله تعالى (اولامستم النساء) والعام المخصوص (اقتلوا المشركين)
والاجماع المنقول الينا بطريق الآحاد كقول عبيدة بن السلمان ما جمع اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كاجماعهم على الاربعة قبل الظهر (قوله
والقياس بعلة منصوصة) كظهاره سور سواكن البيوت قياساً على سور الهرة
فان العلة منصوص عليها في الاصل وهي الطواف وقياس حرمة اللواطة على
حرمة وطء الخائض فان العلة منصوص عليها في الاصل وهو الاذى وانما كان
القياس بعلة منصوصة قطعياً لعدم الاحتمال بخلاف القياس بعلة غير منصوصة فانه
ظني لا احتمال ان يكون الحكم معلولاً بعلة غير تلك العلة التي استنبطها المجتهد ومع وجود

(قوله فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند العجز عن الكتاب) الظاهر ان منشأ السؤال هو قوله ولهذا لا يصر اليه الا عند العجز عنها فقوله فينبغي ان يفرد ذكرها ليس كما ينبغي لان القول المذكور ليس بمسوق وجهها للافراد بالذكر كما لا يخفى (قوله وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب) ﴿ ٢٨ ﴾ لا كلام فيه عند تحقق التعارض والعلم

وعدمه بالعارض وامر القياس بالعكس * فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند العجز عن الكتاب فينبغي ان يفرد ذكرها قلنا ذلك في اخبار الآحاد وانما الكلام في السنة وهي تتناول المتواتر والمشهور والآحاد وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب اولان الثلاثة مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم كما في الاشياء الستة

الاحتمال نزول القطعية (قوله فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند العجز) هذا السؤال نشأ من قوله ولهذا لا يصر اليه الا عند العجز (قوله وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب) وفيه نظر فان القسم الثاني لا يجوز به نسخ الكتاب لان خطا درجته عنه لان النسخ يشترط فيه المعاملة بين الناسخ والمنسوخ كما سيأتي في باب النسخ فكيف تقول يجوز به نسخ الكتاب ويمكن ان يقال المشهور يجوز به الزيادة على الكتاب وهي نسخ معنى لان الزيادة بيان من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد على ما يعرف في النسخ ان شاء الله تعالى فاطلاق الشارح جواز النسخ به بهذا الاعتبار وفيه بعد لان هذا لا يفهم من اللفظ وانما ظاهره النسخ المحض * فان قلت ما فائدة قوله وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب وما الحاجة الى ذلك * قلت كأنه يقول السنة تتناول هذه الاقسام الثلاثة وقسمان منهما في مرتبة الكتاب حيث يجوز نسخ الكتاب بهما فلا نسلم ان السنة مطلقا لا يعمل بها الا عند العجز (قوله اولان الثلاثة الخ) هذا جواب راجع عن افراد القياس بالذكر والمراد باصل الحكم الحل والحرمة والصحة والبطان والجواز والفساد والجوب ونحوها والمراد بالوصف الخصوص والعموم والتقييد والاطلاق والحقيقة والحجاز والاشراك ونحو ذلك من القطع والظن (قوله والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم) وذلك لا يمكن الابتعاد بالحكم في صورة اخرى وهو الفرع لكن ذلك الحكم لما كان مضافا الى العلة والعلة الى النص كان الحكم في التقدير ثابتا بالنص كانه بعمومه يتناول تلك الصورة كما اذا كانت العلة منصوصة فكان القياس مظهرا لامثباتا بخلاف الاصول الثلاثة وهذا معنى قولهم اثر القياس في تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لافي اثباته (قوله كما في الاشياء الستة) وهي الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والمالح فان الربوا كان اولا خاصا بها بتفسير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ثم عمم

بالتاريخ وانما الكلام في المصير الى السنة عند امكان العمل بالكتاب فصورة النسخ خارجة عن المبحث لان امكان العمل بالكتاب فيهما ممنوع (قوله وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب) يريد بالنسخ اعم مما هو المشهور ومن الزيادة على الكتاب فانها نسخ ايضا عندنا وقد جوز ائمتنا الزيادة على الكتاب بالمشهور فلا يرد عليه ان المشهور لا يجوز به النسخ ثم ان تقديم الخبر الواحد على ما ذكره الشارح رحمه الله يكون استطرادا (قوله والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم) قيل فيه تسامح اذ القياس لا يغير الحكم ولكن يظهر انه عام كذا في بعض حواشي التلويح (قوله كما في الاشياء الستة) المذكورة في حديث الربوا وهي الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والمالح فان الربوا كان

خاصا بها بتفسيره عليه السلام ثم عمم في كل مكيل وموزون قياسا عليها بعلة القدر والجنس كما (في)

الخصوص فتأمل (قوله وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب) فانما يجوز العمل بها بالنظر الى ظاهرها وهو هذان القسمان من غير عجز عن الكتاب لوجوده وان ثبت العجز عنه لكونها ناسخة له

بحي في محله (قوله فان قلت ٢٩ على هذا) اي على ما فهم من السباق من كون المقتضى للانضمام هو

اثبات الاصل والوصف والافراد هو عدم اثبات الاصل وما قيل منشأ السؤال قوله والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم ليس بوجه كما لا يخفى وجهه (قوله وفيه نظر) وجه النظر ما سيذكره في بحث الاجماع حيث قال بعد ما نقل القول المذكور ولكننا نقول ذلك فاسد لان العدول لا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله تعالى جزافا بل بناء على حديث او معنى من النصوص رأوه مؤثرا وما ذكروا من بيع التعاطي واجرة الحمام فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا انه لم ينقل اليه استغناء بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار انتهى كلام الشارح رحمه الله هنالك

(قوله فيكون الاجماع مثبتا الخ) انما يتمشى على قول من يقول انه لا ينعقد الا عن خبر الواحد او القياس اذ هو حينئذ يكون مثبتا للقطع بعد حصول الظن بهما لاعلى قول من يقول انه لا ينعقد الا عن دليل قطعي وظاهر

* فان قلت على هذا ينبغي ان يفرد الاجماع بالذكر لانه لا يجوز الا عن مستند شرعي والا كان اثبات شرع ابتداء وهو غير جائز فيكون الاجماع مثبتا لوصف الحكم وهو القطع لاصله * قلنا اشترط المستند في الاجماع ممنوع فانه جائز بدون عند البعض بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفتهم لاختيار الصواب كاجماعهم على بيع التعاطي واجرة الحمام وفيه نظر الاولى ان يقال هذه علة صدرت لتوجيه كلام واقع لاعلة مطردة حتى يرد عليها السؤال * فان قلت قد ثبت الحكم بشرائع من قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ

في كل مكيل وموزون قياسا عليهما بعلة القدر والجنس (قوله فان قلت الخ) هذا السؤال نشأ من قوله والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم (قوله وهو القطع) اي وصف الحكم الذي يثبته الاجماع هو قطعية الحكم بانه من عند الله تعالى او الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فتكون كالقياس في ان كلا منهما يثبت وصف الحكم لاصله (قوله وفيه نظر) وجهه انه لو صح ذلك لكان حال الامة اعلى من حال الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لانه كان يقول عن وحى ظاهر او خفي او استنباط من النصوص وهو باطل على ان عدالتهم تمنعهم عن الاجماع على حكم من احكام الله تعالى جزافا لاعتدليل واما الاجماع فيما ذكروا فواقع عن دليل قد استغنى بالاجماع عن نقله وحينئذ فالسؤال باق * واجاب عنه بعض الفضلاء بان اشترط السنة في الاجماع ممنوع وان سلم ذلك فلان سلم ان الاجماع في اثبات الحكم يفتقر الى المستند بل يثبت الحكم بنفسه من غير نظر الى المستند كما ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لو شرع حكما بالاجتهاد والرأى كان ذلك الحكم ثابتا بالسنة التي هي وحى لا بالرأى فكان في اثبات الحكم اصلا مستندا بنفسه بخلاف القياس فانه ينقل الحكم من المستند الى الفرع وهو مفتقر في اثبات الحكم اليه ضرورة فلا يثبت به صفة زائدة للحكم بل يزيل عنه القطعية لا الظنية * واجاب بعض الشراح عن اصل السؤال بان العلم الحاصل بالاجماع غير العلم الحاصل بالسبب الداعي فهو قطعي عند وجود شرائطه بخلاف القياس فانه لا يوجب العلم قطعا وعند تفاوت المدلول يظهر تفاوت الدليل (قوله فالاولى ان يقال الخ) قد عرفت انه لا حاجة الى هذا الاولى لما اجاب به بعض الشراح لكن الشارح لما اجاب بجواب لم يتم قال فالاولى الخ (قوله هذه علة صدرت) وهي قوله اولان الثلاثة مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم (قوله لتوجيه كلام واقع) وهو قول المصنف الاصل الرابع القياس (قوله لاعلة مطردة) بان يدور الحكم معها وجودا وعدمها (قوله حتى يرد عليه السؤال)

كلام الشارح فيما يأتي يقتضى انه قد ينعقد عن ظني وقد ينعقد عن قطعي (قوله وفيه نظر الخ)

والجواب الحق عن اصل السؤال على ما في بعض الشروح هو ان الاجماع وان احتاج في تحققه الى سند الا انه لا يحتاج في الاستدلال به الى ذلك السند بل يثبت به الحكم من غير نظريه وتفطيش عنه بخلاف القياس فانه لا يمكن الاستدلال به الا بملاحظة هذه الاصول واجاب ابن **٣٠** الهمام عنه بان المحتاج الى المستند

بالاحتياط وبالتحري وبآثار الصحابة فكيف حصرت الاصول في الاربعة؛ فقلنا هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرائع من قبلنا فقد صارت شريعة لنا لان نبينا عليه السلام قصها ولم ينكرها والتعامل ملحق بالاجماع العملي والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدلائل كافي الاصول الثلاثة والعمل بالتحري عمل بالسنة لانها وردت في جوازه عند الحاجة والعمل بالآثار عمل بالسنة لقوله عليه السلام « اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم » وجه الحصر على الاربعة ان ما هو الحجية في حقنا ان كان من الله تعالى فهو الكتاب وان كان من غيره فان كان من الرسول فهو السنة وان كان من غيره فان اتفقت الآراء فهو الاجماع والا فهو القياس والاولى ان يستدل فيه بالاستقراء (اما الكتاب) اللام فيه للعهد وهو ما سبق ذكره

وهو قوله فان قلت على هذا ينبغي ان يفرد الاجماع بالذكر (قوله وبآثار الصحابة) او التابعين الذين زاحموا الصحابة في فتواهم ونحو ذلك كاستصحاب او قاعدة كلية او اصل باب (قوله قصها) اي اخبرها بانها شريعة من قبلنا من غير انكار ونسخ فيلزمنا على انها شريعة لرسولنا فيكون داخله في الكتاب والسنة (قوله والتعامل ملحق بالاجماع) فيكون داخله في الاحتياط عمل باقوى الدليلين كافي الاصول الثلاثة فان القطعي يقدم على الظني كالمتمواتر يقدم على الآية المؤولة والاجماع يقدم على الظني من الكتاب والسنة وقطعي الكتاب اقوى من ظنيتهما فيكون داخله في اخذها والعمل بالتحري عمل بالسنة فيكون داخلها والعمل بالآثار راجع الى السنة ايضا والعمل بقاعدة كلية او اصل باب راجع الى القياس (قوله ووجه الحصر الخ) قيل والاحسن في وجه الحصر ان الادلة الشرعية لا يخلو اما ان يكون قول الشارح او قول غيره والاول اما قول الله او قول الرسول وقول الله تعالى هو الكتاب وقول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم هو السنة والثاني لا يخلو اما ان يكون قطعيا او ظنيا والاول هو الاجماع والثاني هو القياس وفيه شيء لان الاجماع ليس كله قطعيا والقياس ليس كله ظنيا (قوله وان كان من غيره الخ) لا يقال السنة ايضا من الله تعالى فلا يدل على الحصر لانا نقول المراد عبارة الدليل الذي هو حجة في حقنا وعبارة السنة ليست من الله تعالى بخلاف الكتاب فثبت الحصر (قوله والاولى ان يستدل فيه بالاستقراء) واعلم ان الحصر عبارة عن ايراد الشيء على عدم معين

قول كل واحد وليس قول كل واحد اجماعا بل الاجماع هو مجموع الاقوال المتوقف على كل واحد ولا يحتاج المجموع الى مستند (قوله فقد صارت شريعة لنا) في شرح المصنف شرائع من قبلنا انما تلزمنا اذا قص الله تعالى او رسوله بلا انكار وكانت ملحقة بالكتاب او السنة والاقتصار على الثاني كما فعله الشارح قصور لا يخفى (قوله عمل باقوى الدلائل كما في الاصول الثلاثة) كتقديم القطعي منها على الظني وفي جامع الاسرار للكاكي عمل بالاقوى من الدلائل الاربعة (قوله لانها وردت في جوازه عند الحاجة) كان الاولى طرح افظ الجواز من البين اذ الكلام ليس فيه ثم ان الامة اجمعت على شرعية العمل بالتحري عند الحاجة فالعمل به عمل بالاجماع ايضا كذا في بعض الشروح (قوله

والعمل بالآثار عمل بالسنة لقوله عليه السلام الخ) وفي شرح المصنف وقول الصحابي ملحق بالسنة لاحتمال (وهو)

لان بعضا منع اشتراط المستند الشرعي في مطلق الاجماع انما هو عند بعض العلماء وفي حق بعض الاحكام فلا يكون منعا نافعا الا عند البعض

وهو في اللغة اسم للمكتوب الا انه غالب في عرف الشرع على كتاب الله المكتوب في المصاحف كما غالب في عرف اهل العربية على كتاب سيديويه (فالقرآن) وهو في اللغة

وهو اما عقلي مررد بين النفي والاثبات بجزم العقل بملاحظة مفهومه بالانحصار كحصر المتصور في الواجب والممتنع والممكن واما استقرائي اى مستند الى التبع والاستقراء سواء كان في الجزئيات كانهضار اسباب العلم في الثلاثة واصول الفقه في الاربعة المذكورة والدلالة اللفظية في الثلاث والحيوان في انواعه او في الاجزاء كانهضار الجسم المركب في اجزائه من العناصر الاربعة عند القائل بتركبه منها واما جعلى كحصر المصنف مسائل الفن الذي صنف فيه في عدة ابواب تقتضيه المناسبة التي وقعت في خاطره وليس المراد بالاستقراء ههنا المنطقي المقابل للتمثيل والقياس اذ هو الاستدلال باحكام الجزئيات على حكم الكلى بل اللغوي اذ المقصود من القسمة تحصيل الاقسام لاتعدية حكمها الى مقسمها فانها انما تتصور بعد تحصيلها ومعرفة احكامها هذا وانما كان الاولى في هذا المقام الاستدلال على الحصر بالاستقراء لان الدلائل الدالة على الاصل لم تقسم الا على هذه الاربعة لان العقل يوجب حصرها على الاربعة لان المنع يرد على القسم الاخير في الحصر العقلي بخلاف الاستقرائي * واعلم ان الاستقراء على قسمين تام وناقص فالاول هو ان يكون الاستدلال بجميع جزئيات الكلى عليه وهو يفيد اليقين والثاني ان يكون الاستدلال ببعض الجزئيات وهو لا يفيد اليقين لجواز ان يكون حال البعض الذي لم يستقرأ بخلاف حال البعض الذي استقرى ويسمى ناقصا والاول يسمى تاما كاملا (قوله وفي اللغة اسم للمكتوب) ان قيل فينبغي ان يكون صفة كالمكتوب قلنا في العبارة اشارة الى انه من الاسماء المشبهة بالصفة كالاله والامام لان الصفات كالمكتوب ونحوه (قوله غالب في الشرع على كتاب الله تعالى الخ) المفهوم من اطلاق كتاب الله تعالى ومن التمثيل بكتاب سيديويه ان يكون المراد بكتاب الله تعالى مجموع ما بين الدفتين ولا يدفعه مجرد كون التمثيل بكتاب سيديويه في مطلق الغلبة مع قطع النظر عن الكلية والجزئية فليكن هذا على ذكر منك فانه نافع فيما سيأتى (قوله فالقرآن وهو في اللغة مصدر بمعنى القراءة) فان قيل كما ان القرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة كذلك الكتاب في اللغة بمعنى الجمع سمي به المفعول للمبالغة صرح به شراح الهداية وغيرهم فواجه قوله وهو في اللغة اسم للمكتوب * قلت هو مذهب البعض وذهب بعضهم الى انه فعال كاللباس بنى للمفعول وهو المنقوش ثم اطلق على العبارة قبل ان يكتب لانه مما يكتب

مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من الكتاب ولهذا جعله تفسيرا له وباقى الكلام تعريف للقرآن لان المجموع تعريف للكتاب حتى يلزم ذكر المحدود في الحد ولان

ذكره البيضاوي والشارح اختار الثاني لعله النقل فيه **(قوله غاب في العرف العام على المجموع الخ)** المفهوم من اطلاق لفظ المجموع المعين ومن قوله وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب ومن قوله فيما سيأتي لانه مجموع مشخص ان يكون المراد بالمجموع المعين مجموع ما بين الدفتين وانما قال في العرف العام لانه غلب في عرف اهل الشرع على مقدار ثلاث آيات على ما ذهب اليه الامامان **(قوله وهو في هذا المعنى اشهر الخ)** يعنى لفظ القرآن في المجموع المعين المذكور اشهر واظهر من لفظ الكتاب امانه اشهر منه فلكثرة الاستعمال فيه اذ ربما يستعمل الكتاب في سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن لا يستعمل في العرف الا فيما ذكرنا واما انه اظهر منه فلان الانتقال من القرآن الى المقروء اظهر من الانتقال من الكتاب الى المقروء ولان الملازمة بين المصدر والمفعول وهما القرآن والمقروء اقوى من الملازمة بين النقوش والالفاظ والانتقال من المصدر الى المفعول اظهر من الانتقال مما وضع للمنقوش وهو الكتاب الى الالفاظ واذا ثبت الاشهرية والاظهيرية صح تفسير الكتاب بالقرآن كالغضنفر بالاسد ثم تعريفه بالباقي والفرق بين التعريف والتفسير ان التفسير تعريف لفظي بان يفسر الشيء بلفظ اظهر منه كما ذكرنا والتعريف يشمل الحد والرسم لانه ان ذكر جميع الذاتيات فهو حد تام وان ذكر بعضها فحد ناقص وان ذكر جميع العرضيات فقط فهو رسم تام والافناقص **(قوله لان المجموع تعريف الكتاب)** اى مع كون القرآن بمعنى الكتاب كما ذهب اليه البعض حيث قال القرآن بمنزلة الجنس وباقى الكلام قيوده كالفصل ولازالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير الدال على الاتحاد وقيل لامدخل لحرف التفسير في ازالة الوهم المذكور بل الحق انه لو اسند الازالة الى لفظ هو لكان اقرب فتأمل **(قوله حتى يلزم ذكر المحدود في الحد)** بيان ذلك ان ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لانهما اسمان لشيء واحد فتعريف احدها تعريف الآخر فاذا جعل المجموع تعريفات للكتاب يلزم منه تعريف القرآن فيكون معرفا وقد جعلته من جملة المعرف فيلزم ذكر المحدود وهو القرآن او المكتوب لان المراد بالكتاب المكتوب في الحد وهو مجموع فالقرآن الخ وذكر المحدود في الحد محال لانه يلزم منه تعريف الشيء بنفسه وهو لا يجوز لان معرف الشيء يجب ان يكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف لان العلم بالمعرف سبب للعلم بالمعرف والسبب سابق

السمع (قوله واهذا جعله تفسيرا له) قال فيما يجيء قلنا هذا تعريف له من جهة مفهومه الكلى فيبين كلاميه تدافع ظاهر (قوله لا ان المجموع تعريف للكتاب) اى مع كون القرآن بمعنى كتاب الله تعالى ليظهر اللزوم المذكور (قوله على ما توهمه البعض) يريد به صاحب الكشف ومن تبعه (قوله وان لم يكن معهودا في الخارج) الظاهر وان لم يتقدم له ذكر كما لا يخفى

(قوله لان العلم بالمعرف سبب للعلم بالمعرف) الاول بالكسر والثانى بالفتح صححه

على المسبب واذا كان كذلك فلا يجوز تعريف الشيء بنفسه والا يلزم ان يكون العلم به قبل العلم به فيلزم تقدم الشيء على نفسه * فان قلت كل تعريف يلزم منه تعريف الشيء بنفسه لان الحد التام عبارة عن جميع ذاتيات المحدود ومجموع اجزاء الشيء نفسه فتعريف الشيء بجميع اجزائه تعريف له بنفسه وهو محال * قلت الفرق بين الحد والمحدود بالاجمال والتفصيل فدلالة الحد على اجزاء الماهية بطريق التفصيل ودلالة المحدود عليها بطريق الاجمال وتحقيق ذلك ان جميع الاجزاء يعتبر في الذهن على وجهين * احدهما على سبيل الاجمال بان يحصل لجميع الاجزاء وجود واحد وبهذا الاعتبار هو المحدود * وثانيهما على سبيل التفصيل بان يحصل لكل جزء وجود على حدة وجميع الاجزاء بهذا الاعتبار حد ولا يلزم من تعريف جميع الاجزاء على سبيل الاجمال التعريف بجميع الاجزاء على سبيل التفصيل تعريف الشيء بنفسه وهو ظاهر وبيان ذلك ان تعريف الماهية بجميع الاجزاء معناها ان تصورات جميع الاجزاء تفيد تصور جميع الاجزاء وجميع تصورات الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء هذا * واعلم ان الحد ونعني به المعروف للشيء حقيقى ورسمى ولفظى فالحقيقى ما انبأ عن ماهية الشيء وحقيقته ومن شرطه ان يذكر جميع ذاتيات المحدود كقولك في حد الانسان جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق والرسمى ما انبأ عن الشيء بلازم له مختص به كقولك الانسان ضاحك منتصب القامة عريض الازنار بادى البشرة واللفظى ما انبأ عن الشيء بلفظ اظهر عند السامع من اللفظ المسئول عنه مرادف له كقولك العقار الخمر والغضنفر الاسد لمن يكون الاسد والخمر اظهر عنده من العقار والغضنفر وشرط الاول والثانى الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد اى كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وبالاتراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد وهو جعل المحمول موضوعا والموضوع محمولا مع رعاية الكيفية وهذا يسمى عند المنطقيين بالعكس المستوى كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق انسان وهذا معنى قولهم كلما صدق المحدود صدق الحد فانه عكس لقولهم كلما صدق الحد صدق المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي ففسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد وحاصل المعنيين واحد وهو كون الحد جامعا لافراد المحدود وان كان بين نفسهما فرق بالعكس في الحد تحقق مساواة الحد للمحدود ثم ما ذكره المصنف ليس بحد حقيقى لانه لم يتعرض فيه للاعجاز وهو نفسها معنى ذاتى للكتاب على ما هو مقرر في محله

القرآن مصدر بمعنى المقرو على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة كذا في التلويح (المنزل على الرسول) صفة كاشفة للقرآن اى على رسولنا اللام فيه بدل عن الاضافة اول العهد لكونه عليه السلام

وذكر فيه النقل والكتابة وهما من العوارض فالقران تعريف رسمى للكتاب لانه مرادف له والمنزل تعريف رسمى للقرآن * فان قلت اذا كان القرآن علما مرادفا للكتاب فهو اشهر فى مسماه منه فكيف صح تعريفه بما بعده تعريفاً رسمياً * قلت لا يبعد ان يكون لشيء واحد مفهومان متفايان يعامل كل بما يليق به والقرآن كذلك فان له مفهومين جزئى وقدمى وانه واقع فى التعريف الرسمى وكلى يتناول الكل والجزء الاستدلالى وهو غرض الاصوليين وانه وقع التعريف الرسمى * واعلم ان تعريف القرآن بما ذكره بالنظر الى ما بعد عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والى كونه دليل الحكم واما تعريفه مطلقا فهو الكلام المنزل للاعجاز (قوله مصدر بمعنى المقرو) فيكون جنسا يشمل كل مقرو وبقى الكلام فصلا (قوله كما توهمه البعض) اراد به صاحب الكشف ومن تبعه من شراح اصول فخر الاسلام وغيرهم (قوله لانه مخالف للعرف) اى كون القرآن بمعنى المقرو مخالف للعرف لان المتبادر منه عرفا ليس الا كلام الله تعالى بعيد عن الفهم لان المفهوم انما هو المعنى العرفى بواسطة العرف وقيل لانه مجاز واستعمال المجاز فى التعريف غير سائغ ويحاج بان تعريف رسمى واستعمال المجاز فيه جائز فالاولى ما ذكره الشارح فى تعلييل عدم كون القرآن مصدرا بمعنى المقرو (قوله كذا فى التلويح) فيه ايضا والمشايخ وان كانوا لا ينساقشون فى ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل انتهى ولك ان تقول لان سلم ان كون القرآن بمعنى المقرو خلاف الوجه الصحيح لان ذلك مشهور فى الكلام شائع فى اللغة ظاهر عند قرينة تدل عليه ولو خفى على البعض فذلك لا يمنع لان الظهور ليس بشرط عند الكل وفائدة العزو الى التلويح التقوى والاعتماد لان العزو اما ان يكون للتبرى من المعزو اليه او التقوى (قوله صفة كاشفة) اعلم ان الاصل فى الصفة التخصيص فى النكرات والتوضيح فى المعارف ثم يتفرع على ذلك وجوه وهى البيان والكشف عن حقيقة الموصوف او مجرد الثناء والتعظيم او ما يضاهاى ذلك من الذم والتحقير والتأكيد ثم اوصف ان كان مينا ماهية الشيء بان يكون وصفا لازما مختصا به يسمى صفة كاشفة وان كان وصفا مفارقا يسمى صفة مخصصة والاول انما يكون لتمييز الشيء من بين الماهيات المختلفة والثانى

(قوله وبه خرج) اي بمجموع ﴿ ٣٥ ﴾ قوله المنزل على الرسول بعضه بقوله المنزل وبعضه بقوله

على الرسول (قوله لان
الفاظها غير منزلة) بخلاف
الفاظ القرآن وهذا مبنى
على ان يراد من المنزل
ما انزل لفظه ومعناه
حرفا للمطلق الى الكمال
لكنه تفسير للكلام
بما لا يرضيه صاحبه
فان المصنف رحمه الله قال
في الشرح اخرج المكتوب
في المصاحف وحيا غير
متلو لدخوله تحت المنزل
فانه صريح في خلاف

وفي حق البعض (قوله وبه
خرج سائر كتب السماوية)
لانها وان كانت كالكتاب
منزلة النظم والمعنى الا
انها غير منزلة على رسولنا
فهى خارجة بقوله المنزل
على الرسول وان كان
بملاحظة قوله على الرسول
لا بملاحظة قوله المنزل
لما نص عليه الهندي في
شرح البديع من ان المراد
بالمزول ما انزل نظمه ومعناه
بخلاف الاحاديث مطلقا
فانها خارجة به لا بملاحظته
اما النبوية فلانها منزلة
المعنى فقط قال في الشرح
المذكور مع انه لم ينزل
معناها ايضا اذ المراد
بالمزول ما كان على لسان
جبريل والمعنى ليس

معروفا بينهم كما يقال جاء الامير وان لم يكن معهودا في الخارج وبه خرج سائر
الكتب السماوية والاحاديث وان كانت قدسية لان الفاظها غير منزلة كما انزلت
الفاظ القرآن (المكتوب في المصاحف) جمع مصحف بفتح الميم

من متفتتها فالاول كقولك الجسم الطويل العريض العميق يحتاج الى فراغ يشغله
ولا يخفى ان الوصف بهذه الاشياء كاشف عن ماهية الجسم فانه الجوهر القابل
للابعاد الثلاثة والوصف بالمنزل من هذا القبيل فانه كاشف لماهية القرآن ومثال
الثاني زيد التاجر عندنا فانه يحتمل التاجر وغيره فلما وصفته به رفعت الاحتمال
(قوله وان لم يكن معهودا في الخارج) اي وان لم يتقدم ذكره في الخارج
يعنى قد يستغنى عن تقدم ذكر المعهود لعلم المخاطب به نحو خرج الامير اذا لم يكن
في البلد الامير واحد وكقولك لمن دخل البيت اغلق الباب (قوله وبه خرج
سائر الكتب السماوية) فيه بحث فانه اذا جعل القرآن هو المحدود وما بعده
حده على ما نقله عن التلويح واختصاره فيكون قوله المنزل على الرسول جنسا
وما بعده فصلا وذكر الجنس في الحد انما يكون لبيان اصل الذات وتعيين جنسه
من بين سائر الاجناس لا للاحتراز به عن شئ فالاجناس اصول الماهيات والفصول
متمماتها والاحتراز انما يناسب بعد تعيين الذوات فكيف يحترز بالمنزل عن سائر
الكتب السماوية ولذا قال بعض الشراح قوله المنزل على الرسول جنس يتناول
المنسوخ وغيره والوحي المتلو وغيره فلما قال المكتوب في المصاحف خرج
المنسوخ تلاوته وغير المتلو فلم يحترز بالجنس لكن يجوز الاحتراز بالجنس اذا كان
بينه وبين الفصل عموم من وجه * لا يقال المكتوب في المصاحف لا يشمل المنزل
وغيره * لانا نقول متواترا اعم من المنزل وغيره فيكون بينه وبين المنزل عموم
من وجه وهذا كاف في الاخراج بالجنس والاولى ان يجعل الجنس وهو نفس
المنزل فقط وهو شامل للكتب السماوية والاحاديث القدسية وقولنا على رسولنا
فصل مخرج ما عدا القرآن من الكتب السماوية كالتوراة والانجيل ونحوها لانها
لم تنزل على رسولنا فيكون المخرج هو قوله على رسولنا فقط والى ذلك اشار
بعض الشراح (قوله كما انزلت الفاظ القرآن) تشبيه للمعنى وهو منزلة اي
ليس نزول الفاظها كنزول الفاظ القرآن لان الفاظ القرآن انزلت للتحدى والاعجاز
وليست الفاظ الاحاديث كذلك فلم تكن منزلة على رسولنا بهذا الاعتبار فلهذا
اخرجها بقوله على رسولنا * ولقائل ان يقول لان سلم اخرجها بهذا لان النظر
في التعريفات الى نفس اللفظ مع قطع النظر عن السياق والسباق ولا شك ان المنزل
على الرسول متناول لها فكيف يحترز به عنها فالاولى اخرجها بالمكتوب

كذلك واما القدسية فلانها غير منزلة النظم ولا المعنى لما انها حاصلة عن وحي الهامى (قوله لان الفاظها) اي الفاظ

ذلك (قوله وهو) الضمير للمصحف المدلول عليه بالمصاحف كما ﴿ ٣٦ ﴾ في قول ابن الحاجب المرفوعات

وهو ما جمع فيه صحائف القرآن وبه يخرج ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله اى على تقدير الاحصان * فان قلت ان اردت من المصحف ما قلت يلزم الدور لان تصور المصحف موقوف على تصور القرآن والقرآن موقوف على المصحف والا لم يخرج ما نسخت تلاوته فلا يطرده التعريف * قلنا تصور المصحف موقوف على تصور القرآن بمفهوم شخصى معروف عند كل احد حتى عند

في المصاحف كما فعله بعض الشراح فتأمل (قوله وهو) اى المصحف لان في الجمع مفردا من قبيل قوله تعالى (اعدلوا هو اقرب للتقوى) قيل لا يجوز ان يكون الظرف من هذا القبيل لان الضمير راجع الى العدل الذى تضمنه اعدلوا لا الى فرد من افراد المخاطبين باعدلوا وفيه نظر لجواز عود الضمير الى العدل المفرد الذى تضمنه الجمع على ان الجمع المحلى باللام يبطل عنه معنى الجمعية ويصير معناه الجنس عند البعض وهو ينصرف الى الادنى عند الاطلاق فتكون المصاحف فى قوة المصحف قيل ما نسخت تلاوته انما يخرج بقيد المصاحف اذ لم يبق الجمع على معناه بان يكون معناه الجنس ويكون ذكر المكتوب لمحض التعليق اما اذا بقى فلا بل انما يخرج بالمكتوب بان يكون اللام للعهد اى المصاحف العثمانية ويكون الظرف هو المخرج لما ثبت بطريق الاحاد والشهرة وقد يقال لاحاجة الى ذكر الظرف مع متعلقه لان ما يخرج بهما يخرج بقيد التواتر ويحجب بان الاصل فى القيود بيان الواقع والاحتراز واقع (قوله يلزم الدور) وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه اما بمرتبة او بمراتب والاول يسمى دورا مصرحا والثانى مضمرا (قوله لان تصور المصحف الخ) بيان لزوم الدور وتقريره ان ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن وماهية القرآن موقوفة على ماهية المصحف لاخذها فى تعريفه (قوله والا) اى وان لم ترد لم يخرج عن تعريف القرآن ما نسخت تلاوته اصدق تعريف القرآن حيثئذ عليه لانه منزل على الرسول صلى الله عليه وسلم ومكتوب فى المصاحف فى الجملة مع انه ليس بقرآن فلم يطرده التعريف فلم يكن مانعا واذا لم يكن مانعا لم يحصل التعريف لوجود الحد بدون المحدود فكان توقف ماهية القرآن على ماهية المصحف ضروريا لذلك ولا يلزم الدور (قوله قلنا تصور المصحف موقوف الخ) تقرير دفع الدور ان القرآن له مفهومان جزئى وهو المجموع الشخصى الذى بين دفتى المصحف وكل شاملا للكل والجزء وهو الكلام المنزل الخ فتصور المصحف موقوف على تصور حقيقة القرآن بمفهومه الشخصى وهو مجموع ما بين الدفتين لانه اذا قيل لك ما المصحف فيقال الذى كتب فيه القرآن وهذا معروف عند كل احد

هو ما شتمل (قوله وبقيت احكامه) هذا التقييد وقع من صاحب الكشف وقلده الشارح رحمه الله ولا يرى له وجه ظاهر والحق تعميم الخروج لما نسخت تلاوته واحكامه ايضا بل هو اولى بالاجرا (قوله والا) اى وان لم يرد بالمصحف ما ذكر بل ما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع اللفظ وفى كلامه بحث لانه ان اراد به عدم خروج ما نسخت تلاوته بهذا القيد فسلم ولا محذور وان اراد عدم خروجه عن التعريف مطلقا فمنوع لخروجه بقيد التواتر اشير اليه

الاحاديث مطلقا (قوله حتى يلزم ذكر المحدود فى الحد) لاشك ان ذكر المحدود فى الحد ولو بمعناه فقد استلزم للدور المهروب عنه لان التحديد للماهية وبها اللفظ وبه نعم ذكر المحدود بانها بمعناه دون لفظه على وجه التحديد الاسمى جائز وليس من تحديد الشيء بنفسه فى شيء نم الحد عند الاصولين ما يميز

الشيء بمعناه كالمعنى عند المنطوق صرح به المحلى وصرح غيره بانه المعروف عند علماء العربية (فهو)

الصبيان يحفظونه ويتدارسونه والقرآن بمفهومه العامي موقوف على تصور

فهو بديهي لا يتوقف على شيء والقرآن بمفهومه الكلي موقوف على تصور المصحف لاخذه في تعريفه فلا دور لاختلاف جهة التوقف لان ماهية المصحف انما هي موقوفة على القرآن بمفهومه الجزئي والموقوف على ماهية المصحف انما هو القرآن بمفهومه الكلي والحاصل ان الاصولي لا يعرف الا المفهوم الكلي ومعرفة وان توقف القرآن على معرفة المصحف لكن معرفة المصحف غير متوقفة على معرفته واما القرآن بمعنى المجموع الشخصي فمعرفة المصحف وان توقف على معرفته لكن معرفته لا تتوقف على معرفة المصحف لانه معهود معلوم معهود بين الناس لا يحتاج الى الكشف ورفع الالتباس هذا اذا جعل التعريف تعريفا للشخصي كما فعله بعض المحققين واما اذا جمعه تعريف للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى البعض كما هو غرض الاصولي واختاره المصنف فلا دور لان معرفة المصحف غير موقوفة عليه بهذا الاعتبار وانما هي موقوفة عليه بمفهومه الجزئي لكن ظاهر كلام الشارح يدل على انه تعريف للمفهوم الجزئي كما علمناك سابقا وهو مناف لقوله بعد قوائنا هذا تعريفه من جهة مفهومه الكلي فتنبه لذلك * فان قلت لم لا يفسر المصنف المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو وحينئذ فلا دور مطلقا لعدم ذكر المحدود في الحد * قلت ذلك لا يدفع الدور لان الوحي المتلو عبارة عن القرآن * فان قيل يفسر المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا قرآنا كان او غيره وهذا هو الشق المتروك في السؤال الى هنا على ما هو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة وسائر الكتب السماوية والاحاديث الالهية والقراءة الشاذة عن التعريف بقيد التواتر * قلنا هو عدول عن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريف ولو قيل في جواب الدور المراد بالقرآن المأخوذ في تعريف المصحف معناه اللغوي لكان حسنا وهذا كثيرا ما يقع من انهم يأخذون المحدود في بعض الحدود فيعترض عليهم بالدور فيدفعونه بان المراد بالمأخوذ في الحد معناه اللغوي وان كان الظاهر هو المعنى الاصطلاحي * فان قلت المكتوب في المصاحف حادث عند اهل السنة خلافا للحنابلة والقرآن كلام الله تعالى وهو ليس بحادث * فالجواب ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي ومعنى الاضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعالى ليس من تأليف المخلوقين الا ان الاحكام لما كانت منوطة بالكلام اللفظي دون النفسي جعل القرآن اسماله واعتبر في حده ما يميزه عن المعنى القديم فلهذا عرفه ائمة

في التلويح لا يقال يلزم ان لا يكون لقوله المكتوب في المصاحف فائدة حينئذ لانا نقول غير مسلم فانه يجوز ان يجعل احترازا عمالم يكتب من القرآن اصلا مثل ما ارتفع بالنسيان قبل الكتابة روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والى هذا والاصول فلا يرد ان الانزال والكتابة عرضيان للقرآن فلا يكون المذكور بعده حدا له نعم هو حد رسمي للقرآن كما ان القرآن حد اسمي للكتاب والحد الاسمي ما انبأ عن الشيء يلفظ اظهر عند السامع من اللفظ المسئول عنه مرادف له كقولنا العقار

اشير في الكشف (قوله والتعريف انما يكون للماهية الكلية) ﴿ ٣٨ ﴾ بخلاف الشخصي فانه جزئ

المصحف فلا يلزم الدور * فان قلت فلاحاجة الى تعريف القرآن لانه مجموع
مشخص معروف عند كل احد مقسوم الى سور وآيات فلا خفاء فيه والتعريف
انما يكون للماهية الكلية * قلنا هذا تعريف له من جهة مفهومه الكلي لان الاصوليين
يحتون من القرآن من حيث انه دليل الحكيم الشرعي والدليل عليه انما هو آية
او بعضها فاطاقوا القرآن على الجزء كما اطلقوا على الكل فلا بد ان يؤخذ القرآن

الاصول بالمكتوب الخ (قوله فان قلت الخ) منشأ هذا السؤال من جواب الدور
(قوله والتعريف انما يكون للماهية الكلية) كالحوان والانسان بخلاف الجزئي فانه
لا يعرف لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة ونحوه كالتعبير عنه
باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان غاية الحد التام الاشتغال على مقدمات الشيء
بدون مشخصاته * ولقائل ان يقول الشخصي مركب اعتباري هو مجموع الماهية
والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد الامرين * وقد يقال ان اقتصر في تعريف
الشخصي على مقدمات الماهية لم يختص بالشخص فلا يفيد التميز الذي هو اقل مراتب
التعريف فان ذكر معها العرضيات ايضا لم يجب دوام صدقها لا مكان زوالها مع بقاء
الشخص فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصات
وعند زوالها يزول المحدود ايضا اعنى ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد والحق
ان الشخص يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد
تعيينه وتشخيصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك
انما يحصل بالاشارة لا غير (قوله لان الاصوليين يحتون عن القرآن الخ) قد تقدم
ان للقرآن مفهوما شخصيا في العرف العام وهو مجموع ما بين الدفتين فلا يطلق على
الآية بهذا الاعتبار انها قرآن بل بعضه وان اطاق فجاز ومفهوما كليا في عرف
الاصوليين وهو دليل الفقه الصادق على الكل والجزء وذلك لانهم يحتون
عن القرآن من حيث انه دليل الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى
تفصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه منزلا على الرسول
مكتوبا في المصاحف منقولا بين التواتر وهذا مفهوم كلي لا اشتراكه بين الكل وجزئه
اشتركا معنويا فيكون حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فالآية الواحدة
تسمى قرآنا حقيقة كالكل الا ان هذا التعريف ان ابقى على عمومته يتناول حروف
المباني وهي التي يتركب عنها الكلام مع انها لا تسمى قرآنا لا عند الاصوليين ولا عند
الفقهاء لعدم تعاقب غرضهم بها وان عدها القراء قرآنا فوجب ان يراد بالمنزل ما دل
على المعنى اظهور وان الانزال ليس الا الاعجاز فحينئذ يتناول حروف المباني وحروف المعاني
من القرآن وهي احد اقسام الكلمة ويتناول سائر الكلمات وما فوقها من القرآن

لا يحصل معرفته الا بتعيين
مشخصاته بالاشارة ونحوها
كالتعبير عنه باسم العلم
فهو اشارة الى اشكال
في تعريف القرآن من
وجه آخر وليس من تمة
الاول (قوله او بعضها)
لقد اصاب الشارح رحمه الله
في زيادة ذلك فان بعض
الآية قد يكون دليلا كما في
قوله تعالى كلوا واشربوا
ولا تسرفوا فان كل كلمة منه
دليل مستقل بحكم مستقل
وليست بآية وقد استدرك
ذلك على صاحب التلويح
حيث قال لانهم انما يحتون
عنه من حيث انه دليل
على الحكم وذلك آية آية
حتى احتيج في توجيهه
الى ان يقال ان الغرض
من تعيين الآية تحرير

الحمر (قوله قلنا هذا
تعريف له من جهة مفهومه
الكلي) ينافي ما ذكره
اولا من ان المصنف جعل
القرآن مرادفا للمجموع
المعين من كلام الله تعالى
المقروء على السنة العباد
تفسيرا لا لكتاب الا ان ذلك
مرتضى صاحب التلويح ولذا
عزاه اليه واما هذا فمرتضاه
(قوله او بعضها) لم يذكره

صاحب التلويح وانما اقتصر على ما قبله وصرح ابن الهمام في تحريره بان ادنى ما يطلق عليه اسم القرآن الآية (وهذا)

جانب الكثرة لا تحري جانب القلة (قوله وهي كونه منزلا على رسول الله عليه الصلاة والسلام الخ) وبيانه ان المراد بالمنزل على الرسول المنزل لفظه ومعناه فلا يصدق على الاحاديث الالهية وسائر الكتب السماوية و بالمكتوب في المصاحف ﴿٣٩﴾ المكتوب بخط القرآن وبالمنقول بالتواتر النقل بين دفتي

المصاحف فيكون جميع صفات المذكورة مختصة ولا حاجة الى ما قيل من ان المراد اختصاص مجموع الصفات لا اختصاص كل منها (قوله لانه ليس بمشترك بين الاجزاء) وفيه بحث فان وجوده في الكل والجزء في الجملة كاف في تحقق الاشتراك لاحالة ولا حاجة الى اعتبار شموله بجميع الافراد الا ان يقال المراد ابانة سقوط وصف الاعجاز عن حيز الاعتبار في التعريف بعدم شموله لكل جزء اذ لو اعتبر في التعريف لا يكون التعريف جامعا لافراد المعرف وان كان من الصفات المشتركة بين الكل والجزء (قوله اذ الاعجاز انما هو بسورة) المذكور في جميع الكتب بسورة او مقدارها فالقصر على الاول كما فعله الشارح رحمه الله تعالى قصور الواحدة (قوله مختصة)

في عرفهم الخاص بحيث يصدق على الكل وعلى كل جزء من اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم كلي يتناولهما وذلك انما يكون بتحصيل صفات مشتركة بينهما مختصة بهما وهي كونه منزلا على الرسول عليه الصلاة والسلام مكتوبا في المصاحف منقولا اليها نقلا متواترا ولم يتعرض بكونه معجزا لانه ليس بمشترك بين الاجزاء اذ الاعجاز انما هو بسورة فالقرآن مفهوم شخصي في العرف العام وهو الذي قسم الى سور وآيات ومفهوم كلي في عرفهم الخاص وهو دليل الفقه (المنقول عنه عليه السلام

وهذا هو الموافق لغرض الاصوليين لان بحثهم عن احوال الكتاب والسنة وغيرها ليس الا من حيث كونهما دليلا شرعيا كما تقدم والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب خبري نعم لا يطى حكم القرآن لكل كلمة او كلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الآية عندا كثير الفقهاء من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم شرعي لكن ذلك امر آخر يتعلق بنظر الفقيه لا الاصولي فنبه ذلك (قوله ولم يتعرض لكونه معجزا لانه ليس بمشترك بين الاجزاء) اذ الاعجاز انما وقع بسورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى (فاتوا بسورة من مثله) واقصر سورة في القرآن ثلاث آيات والجزء يطلق على آية او بعضها فلم يكن مشتركا بين الاجزاء يدل على ذلك ان الامام شمس الائمة السرخسي قال ان مادون الآية والآية القصيرة ليست بمعجز وهو قرآن ثبت العلم به قطعا فتأمل والاعجاز عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاثبات بمثله من اعجزته اي جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقبل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة والصحيح ان اعجاز كلام الله تعالى وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة قيل ان اعجاز القرآن عرضي لا ذاتي لان الذاتى ما كان داخلا في حقيقة الشيء ومقوماله كالحيوان بالنسبة الى الانسان والعرضى ما كان خارجا عنها كالضحك بالنسبة الى الانسان ولا شك ان الاعجاز من الصفات اللازمة للنظم باعتبار افادته المعنى الخارجة عن حقيقته فافهم وقد يقال ان معنى القرآن نفسه معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر (قوله المنقول عنه نقلا متواترا) ولقائل ان يقول يلزم الدور هنا لان النقل لا يتصور الا بعد تصور

اي بهما لا باحدهما فلا تناقض ههنا كما لا تناقض في قوله فيما ياتي وهو من الصفات المشتركة المميزة لان المراد الاشتراك بين الكل والجزء والتميز للكلى المندرجين ها تحته عن غيره (قوله انما هو بسورة) او مقدارها اخذا من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله كذا في التلويح

نقلا متواترا) وهو ما امتنع فيه تواطؤهم على الكذب وبه يخرج قراءة ابي
ابن كعب رضى الله تعالى عنه فعده من ايام اخر متتابعات لانها ثابتة بطريق الآحاد
فان قات قراءته قد خرجت بقوله في المصاحف لان قراءته مكتوبة في مصحفه لافي
المصاحف فيكون هذا الوصف زائدا لاحاجة اليه * قلنا الالف واللام في الجمع
للجنس اذا لم يكن للعهد فلا يخرج قراءته بقوله في المصاحف ولئن سلم انها
خرجت بقوله في المصاحف فلان سلم كون المنقول عنه زائدا لان غرضه التمييز
وهو من الصفات المشتركة المميزة وكونه للاخراج غير لازم (بلاشبهة) احتراز
به عن القراءة الثابتة بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فاقطعوا
أيمانها هذا على قول الجصاص ظاهر لانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر ولكن
فيه شبهة لان اصله من الآحاد واما على قول غيره فقوله بلاشبهة يكون

المنقول الذي هو القرآن والمنقول متوقف على النقل لاخذه في تعريفه ويمكن
ان يجاب بان هذا دورهمى لادور تقدم او ان المراد بالنقل الاول اللغوى والثاني
الاصطلاحى فلا دور (قوله الالف واللام في الجمع للجنس) اذا لم تكن للعهد
الخارجى هذا مختار بعض الاصوليين وقال جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة
الالف واللام في الجمع يكون الاستغراق اذا لم تكن للعهد وسيأتى هذا في محله
(قوله فلا يخرج قراءته بقوله في المصاحف) لان الجنس ينصرف عند الاطلاق الى
الادنى لتيقنه ويحتمل الاعلى بدليله ولم يوجد هنا دليل الكل (قوله ولئن سلم)
ان اللام للعهد وانها لم تسلب معنى الجمعية والمراد بالمصاحف المصاحف العثمانية
(قوله وكونه للاخراج) اى كون المنقول عنه للاحتراز غير لازم اذا اصل
في القيود ان يكون للتحقيق وبيان الواقع والاحتراز تابع صرح بذلك سعد الدين
التفتازانى على ان مقام التعريف يقتضى زيادة التوضيح ودفع التوهم فزيد قيد
التواتر لذلك وقيل يجوز ان يكون هذا القيد احترازا عن التسمية في اوائل السور
وفيه تأمل (قوله فاقطعوا ايمانها) وكذا فصيام ثلاثة ايام متتابعات (قوله لانه
جعل المشهور احد قسمي المتواتر) يعنى فلم يحصل الاحتراز عنه بقوله متواترا
لدخول المشهور في المتواتر عنده ولكن فيه نوع شبهة لكونه احاد الاصل
فنفاه بقوله بلاشبهة وفرق ما بين قراءتى ابي وابن مسعود تلقى العلماء
بالقبول والعمل بالثاني دون الاول فسمينا به الثاني مشهورا دون الاول
(قوله واما على قول غيره) وهو من يقول ان المشهور قسم من الاحاد
او قسم برأسه بين المتواتر والاحاد * وقوله بلاشبهة يكون تأكيدا وهذا الموضوع
صالح للتأكيد لقوة شبهة المشهور بالمتواتر وقيل انه للاحتراز عن المشهور على
قول غير الجصاص ايضا لان المشهور لما كان متواتر الفرع شمله قوله متواترا

(قوله قلنا الالف واللام في الجمع) ويمكن ان يجاب
ايضا بمنع قول السائل لان
قراءته مكتوبة في مصحفه
لا في المصاحف بان يقال
لان سلم ذلك بل كل من كتب
من مصحفه كتب كذلك
كذا في شرح الاكمل (قوله
ولئن سلم انها خرجت بقوله
في المصاحف) ناظر الى قول
السائل فيكون هذا الوصف
زائدا لاحاجة اليه ولا تعلق
له بدفع اصل السؤال
فان منشأه هو قوله قبيله وبه
تخرج قراءة ابي والتسليم
المذكور يؤيده كما لا يخفى
(قوله ولكن فيه شبهة)
ليس من تمة قول الجصاص
فان المشهور لاشبهة فيه
عنده بل يفيد علم اليقين
حتى يكفر جاحده كما سيحجى
في مباحث السنة وبه يتبين
ان الاعتبار بقول الجصاص
انما هو في تعميم المتواتر
لا في اخراج المشهور
بقولهم لاشبهة فيه حتى
يلزم ان يكون التعريف
على رأيه دون رأى الجمهور
(قوله ويكون)

تأكيداً) وهذا الموضوع صالح للتأكيد ﴿ ٤١ ﴾ لقوة شبهة المشهور بالتواتر (قوله في أوائل السور) احتراز عن

التي في سورة النمل (قوله على ما هو المشهور من مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى) هو قول المتقدمين وما سيجيء من الصحيح هو قول المتأخرين (قوله لأنه لم يكفر منكرها وانتفاء اللوازم يدل على انتفاء الملزوم) قوله والجواب انها من القرآن الخ) واجاب عنه القائل بان قيد الحيثية معتبر في الحدود وانما لم يطرد الحد لو لم يكن المراد من الكتابة الكتابة على انه قرآن وليست التسمية كذلك بل كتابته للفصل والتبرك بها ورد بان معنى اعتبار قيد الحيثية في التعاريف هو ان يجعل اطلاق اسم الحدود على ما صدق عليه الحد من حيث تحقق هذا التعريف فيه وصدقه عليه فانما يكون قولنا الحمد لله رب العالمين قرآنا لو اعتبر فيه القيود الثلاثة المنزلية والمكتوبية والمنقولة بالتواتر فاذا قيل ذلك شكرا لم تكن القيود الثلاثة معتبرة فيه وليس معنى اعتبار قيد الحيثية ان تكون مكتوبية

تأكيداً ومما يورد على التعريف التسمية في أوائل السور فان الحد صادق عليها وليست بقرآن على ما هو المشهور من مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى لأنه لم يكفر منكرها ولم يتعلق بها جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض والجواب انها من القرآن على ما هو الصحيح من مذهبه انزلت للفصل بين السور لكن فيه شبهة لكونه احاد الاصل فاخرج بقوله بلاشبهة (قوله ومما يورد على التعريف) اي على طرده التسمية فان الحد صادق عليها لانها مكتوبة منقولة بطريق التواتر وليست بقرآن على ما هو المشهور من مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين قال بعض المحققين واما التسمية على قول المتأخرين فلا ترد على التعريف لان قوله بلاشبهة احتراز عنها يعني لان الخلاف يورث الشبهة فلا يكون الحد صادقا عليها فتأمل (قوله في أوائل السور) يحتزبه عن التي في سورة النمل فانها قرآن بالاجماع (قوله لانه لم يكفر جاحدا) علة لعدم كونها قرآنا لانها لو كانت قرآنا لوجب اكفار منكر قرآنتها لانه انكار للقطعي كمنكر قرآنية الباقي ومنكر احد الاركان واللازم باطل لان الاجماع على عدم الاكفار واذا بطل اللازم بطل الملزوم وفيه نظر اذ لا يلزم من عدم اكفار منكرها عدم كونها قرآنا لان انكار القطعي انما يكون كفرا اذا لم يستند الى شبهة قوية بحيث يخرج الحكم عن حد الوضوح الى حد الاشكال وههنا كذلك لقيام الادلة من الطرفين في زعمهما او المراد بالشبهة ما يشبهه الدليل وليس بدليل ولو في اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطالع عليها الا بامعان النظر مثلا دليل الشافعية في هذه المسئلة وهي كون البسملة آية من الفاتحة ومن كل سورة شبهة عند الحنفية بمعنى انه ليس بدليل في الواقع لكن الشافعية جعلوه دليلا في الواقع لعدم اطلاعهم على عدم دلالة على مطلوبهم قوية عندهم ايضا لخفاء فسادها حتى احتاجوا الى امعان النظر ودليل الحنفية بالعكس عند الشافعية واذا قوى عند كل فريق شبهة من الطرف الآخر لا يلزم التكفير (قوله انها من القرآن على ما هو الاشهر الصحيح من مذهبه) هذا ما ذهب اليه المتأخرون من ان الصحيح من المذاهب انها في أوائل السور آية من القرآن وان لم تكن من السور * فان قلت فعلى هذا لا يكون فيه شبهة * قلت بل فيها شبهة ايضا لكن الشبهة التي هنا غير الشبهة التي هناك كما سنذكرها (قوله انزلت للفصل بين السور) كما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان لا يعرف ختم سورة ولا ابتداء اخرى حتى ينزل عليه جبرائيل عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم في اول كل

مثلا من حيث انه قرآن كما زعم فانه عكس المقصود على ان الفصل والتبرك بها لا يمنع قرآنته لان

التزول لذلك (قوله لمكان الشبهة في كونها قرآنا) المراد بالشبهة ههنا هو ما يشبه الدليل وليس به في نفس الامر ولو كان في اعتقاد الخصم وازالة تلك الشبهة لما كانت محتاجة الى الامعان خلفاء فسادها بعد التمسك لها معذورا حتى لا يكفر كما لا يكفر المؤول وهي ههنا ما يزعمه المنكر من حيث انها انزلت وكتبت للتيمن بها كما يكتب على صدر الكتب ﴿ ٤٢ ﴾ ويذكر عند كل امر ذي خطر

ولهذا كتبت بخط على حدة ليعلم انها ليست من اوائل السور ولا من اواخرها وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة في كونها قرآنا ولم يجز بها الصلاة لشبهة الاختلاف سورة * فان قلت هذا يلائم مذهب الشافعي رحمه الله فان تكرار التزول يقتضي تعدد القرآنية * قلت القول بتكرره لا يقتضي القول بتعددده كيف وقد قيل بتكرره نزول الفاتحة ولم يقل احد بتعدد قرآنيتهما (قوله ولهذا كتبت بخط على حدة) علة لكونها انزلت للفصل وعلل بعض الشراح بما قاله المتأخرون من انها آية في اوائل السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار مع المبالغة بتوصيتهم لتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين وقد يقال ومع ذلك لا يفيد القطع بما قاله المتأخرون بل الظن صرح به ابن الحاجب (قوله وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة) جواب عما يقال لو كانت قرآنا على الصحيح من المذهب لوجب الاكفار من انكر قرآنيتهما لكونه منكرا للقطع واللازم باطل لان الاجماع على عدم الاكفار لمكان الشبهة في كونها قرآنا لاشتباه الآثار واختلاف العلماء فان مالكا رحمه الله يقول انها ليست من القرآن الا في النمل فانها بعض آية فيها وذلك يورث الشبهة ومثل هذا يمنع التكفير وقد تقدم بيان الشبهة المانعة من الاكفار (قوله ولم يجزها الصلاة) جواب عن سؤال مقدر تقرير السؤال ظاهر واما تقرير الجواب هو ان وجوب قراءة القرآن ثبت بنص لاشبهة فيه ولا تؤدي الا بقرآن لاشبهة فيه في كونه آية تامة والتسمية ليست كذلك لان الصحيح من مذهب الشافعي انها مع ما بعدها الى رأس الآية آية تامة فاورث ذلك شبهة في كونها آية تامة فلا يتأدى بها الغرض المقطوع به وهذا الجواب مبنى على الصحيح من الرواية والا فقد ذكر التمرتاشي في شرح الجامع الصغير انه لو اكتفى بها يجوز الصلاة عند ابن حنيفة رحمه الله لكن الصحيح هو الاول (قوله لشبهة الاختلاف) الفرق بين الخلاف والاختلاف ان الخلاف ما لم يكن مستندا الى دليل والاختلاف ما استند الى دليل ولذا ينفذ القضاء بالحكم في الثاني

لا يقال اذا كانت في التسمية بشبهة يلزم خروجها عند تعريف القرآن بقولهم بلاشبهة مع انها من القرآن على ما هو الاصح من مذهب الامام لانا نقول الشبهة المنفية في التعريف ما هو من جهة النقل ولذا جعلوا قولهم بلاشبهة احترازا عن المشهور وتأكيذا لقوله متواترا ولاشبهة في انعدام تلك الشبهة في التسمية عند الامام والالم يقل بكونها قرآنا واما المذكورة ههنا فليس المراد بها الاما ذكرناه (قوله ولم يجزها الصلاة) على ان الامام التمرتاشي ذكر في شرح الجامع الصغير انه لو اكتفى بها تجوز الصلاة عند ابن حنيفة رحمه الله وان كان الصحيح هو الاول كذا

في الكشف (قوله لشبهة الاختلاف في كونها آية) فانها وان كانت آية تامة عند الامام (دون) لكن الصحيح من مذهب الشافعي رحمه الله انها مع ما بعدها الى رأس الآية آية تامة فاورث ذلك شبهة في كونها آية فلا يتأدى به الغرض المقطوع به كذا في الكشف والتلويح وفيه بحث لان هذا يقتضي ان لا تجوز الصلاة باول كل سورة الى رأس الآية لان الآية التامة على ما ذكره من مذهب الشافعي رحمه الله هو التسمية مع ما بعدها الى رأس الآية

فليتأمل (قوله وانما جازت لقصد التيمن) وهي حينئذ ليست بقرآن لان قيد الحيثية معتبر في تعريفه على ما نبهناك عليه قبل اسطر (قوله الذي هو الرمي لغة) كذا في الكشف وغيره وفي التوضيح لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفهم وهو الظاهر من كلام صاحب الاساس لانه جعل لفظ النوى حقيقة ولفظت الرحي الدقيق مجازاً (قوله رعاية للادب) تعليل للمدول عن اللفظ وقوله لان النظم تعليل لاختيار النظم (قوله جميع الآلى في السلك) المنفهم من كتب اللغة هو عدم اختصاص حقيقة النظم بالآلى قال في القاموس النظم هو التأليف وضم شيء الى آخره وفي الجمال نظمت الحرز نظماً لكن ذلك غير قاصح حينئذ فيما ذكره القوم من ان فيه اشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر فان مدعاهم هو الايهام وكون اكثر استعمال النظم في الآلى كان في ذلك

في كونها آية واما قراءة الحائض والجنب فانما جازت لقصد التيمن كجواز قراءة الحمد لله رب العالمين عند قصد الشكر لا التلاوة (وهو اسم للنظم والمعنى) وفي ذكر النظم دون اللفظ الذي هو الرمي لغة رعاية للادب لان النظم حقيقة جمع الآلى في السلك بحسن الترتيب وفيه تشبيه الفاظ القرآن

دون الاول (قوله) واما قراءة الجنب والحائض فانما جازت لقصد التيمن) جواب سؤال وكل من السؤال والجواب ظاهر * فان قامت لم لا يجوز ان يكون هذا الجواب للشبهة المذكورة ايضا * قلت تلك الشبهة لا يورث هذا الجواز لان المقام مقام الاحتياط فالاحوط هنا تركهما * فان قيل فينبغي ان لا يعتد بقصد التيمن والتبرك جواز تلاوتهما لانه ايضا مناف للاحتياط * قلنا مقارنة القصد لا يورث مجرد الشبهة بل تخرجها عن القرآنية قطعا لانها مما يختلف بالاعتبار وقيد الحيثية لا بد من اعتباره فيما يختلف به بان يراد ان اطلاق اسم المعرف على ما قصد عليه المعرف انما يكون من حيث تحقق هذا التعريف فيه وصدقه عليه فقولنا الحمد لله رب العالمين انما يكون قرآناً لو اعتبر فيه قيود الثلاثة المنزلية والمكتوبية والمقولية بالتواتر فاذا قيل ذلك شكراً لم تكن القيود الثلاثة معتبرة فيه فلم يصدق المحدود وهو القرآن لعدم صدق الحد عليه (قوله في المتن وهو اسم للنظم والمعنى) المراد المنظوم والمعنى القديم كما يلوح من عبارة التلويح * واعلم ان المصنف جعل الكتاب اسماً للنظم والمعنى وصاحب المنتخب جعله النظم والمعنى وبينهما تناف * قال بعض الشراح ولما جعل القرآن بمعنى المقرو قال هو اسم للنظم والمعنى باحتمال الاسم ولم يقل وهو النظم والمعنى كما قاله صاحب المنتخب لان المعنى لما كان صورة عقلية لا يجوز جعله مقرواً فجعل المقرو اسماً له انتهى وفيه نظر لانه على ذلك التقدير يكون اسماً للمعنى وليس اسماً للنظم لان المقرو هو حقيقة النظم لاما هو اسم له فتأمل (قوله) وفي ذكر النظم دون اللفظ الى آخره) فان قلت كما ان اللفظ يطابق على الرمي فكذا النظم يطابق على الشعر ففي كل منهما سوء ادب فينبغي الاحتراز عن كل منهما * قلنا اطلاق النظم على الشعر ليس بالنظر الى الاصل بل بالنظر الى العارض فان حقيقة جمع الآلى في السلك ثم استعماله في الشعر مجازاً لاقتضاه الى حسن ترتيب لتحصيل الوزن بخلاف اللفظ فانه حقيقة في الرمي ابتداء فكان استعمال النظم اولى رعاية للادب و اشارة الى تشبيه كلمات القرآن بالدرر ففيه استعارة لطيفة * ولقائل ان يقول المشبه به لا بد ان يكون اعلى مرتبة من المشبه في وجه الشبه حتى يصح التشبيه ولا يمكن القول بهذا في هذا المقام فالاولى في تعليل المدول عن اللفظ الى النظم

(قوله فيكون ذلك تعريفا لخاص القرآن) ممنوع وما ذكر انما يفيد كون التعريف بتقريب خاص القرآن لا الاقتصار عليه وقد قيل كان حق هذه المباحث ان تؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كان مباحث النظم به اليق والصق فذكر عقيبها قال المصنف رحمه الله في شرح منتخب الاخسكتي بعدما ذكر نكتة الاشارة للنظم على اللفظ ولا يشكل علينا ذكر اللفظ في تعريف الخاص والعام لان ذكر التحديد ﴿٤٤﴾ لا يختص بالقرآن انتهى (قوله فالاولى

ان يقال اطلاق النظم واللفظ جائز على السواء) فيه ان المصنف رحمه الله قال في شرح منتخب الاخسكتي ان مشايخنا رحمه الله انكروا اطلاق اسم اللفظ على القرآن بان يقول قائل لفظ القرآن هذا وفلان يلفظ بالقرآن والتوقيف ورد بالقراءة والتلاوة لا باللفظ الموهوم بمعناه الموضوع له انتهى قال الرضى في شرح الكافية واللفظ خاص بما يخرج من الفم من القول فلا يقال لفظ الله كما يقال كلام الله وقوله انتهى ولا يذهب عليك ان الفرق المذكور انما هو في المكتوبة في المصاحف لا المعنى القائم بذاته تعالى الا ان يجعل اطلاقه

بانفس الجواهر وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لانه تعريف للخاص وغيره مطلقا لان حيث انه من القرآن فرعاية الادب فيه غير لازمة كذا في شرحي المنار افاضة الانوار وجامع الاسرار * ولقائل ان يقول المصنف قال اولاً وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم النظم والمعنى الى ثمانين قسماً ومن جملة ذلك الخاص والعام فعرف كل واحد منهما باللفظ فيكون ذلك تعريفا لخاص القرآن لا محالة فالاولى ان يقال اطلاق النظم واللفظ جائز على السواء لان كلامنا في المكتوب في المصاحف

رعاية الادب فقط (قوله وانما ذكر اللفظ الى آخره) جواب سؤال بان يقال قد قاتم في ذكر النظم دون اللفظ رعاية للادب وهذا لا يتم لانه ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره فلو كان العدول من اللفظ الى النظم لما ذكرتم لم يذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لانهما من اقسام القرآن فتقرير الجواب ظاهر من الشرح * وقوله مطلقا اي سواء كان من الكتاب او السنة (قوله كذا في شرحي المنار افاضة الانوار وجامع الاسرار) افاضة الانوار وجامع الاسرار بدل كل من كل من شرحي * والانوار للشيخ اكل الدين شارح الهداية * وجامع الاسرار للكافي شارح الهداية ايضا (قوله ولقائل ان يقول) اعتراض على ما ذكر في هذين الشرحين * وحاصله ان يقول ما ذكرتم من جواب السؤال المقدر لا يتم اذ لا نسلم انه تعريف للخاص المطلق بل تعريف لخاص القرآن لان النظم هو المقسم والمقسم انما يتناول اقسامه لا غير فلم يتم توجيه العدول من اللفظ الى النظم لرعاية الادب * ويمكن ان يقال التوجيه المذكور صحيح وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لان المراد منه المفردات لا المركبات فلا يصح استعمال النظم فيه بل بتعيين استعمال اللفظ لشموله المفرد والمركب بخلاف النظم لاخصه بالمركب كما سنذكره (قوله فالاولى ان يقال اطلاق اللفظ والنظم جائز الخ)

(قوله بانفس الجواهر) بفتح الفاء اي بتفسيها لا باشدها نفاسة اذ لا دليل عليه او بضمها (يعنى) فيما قيل اي بها نفسها (قوله فيكون ذلك تعريفا لخاص القرآن) انما يتم هذا اذا كان تقسيم المصنف تقسيماً لنظم القرآن ومعناه وهو ممنوع لاطلاق قوله وانما يعرف احكام الشرع عن تقييد الاحكام المتعلقة بالقرآن وكون هذا الاطلاق قاضياً يكون ضمير اقسامها عائداً الى النظم والمعنى مراداً بهما مطلقهما على الاستخدام لان نظم القرآن ومعناه خاصة مع ان الانفع اعتبار التقسيم لمطلقهما (قوله فالاولى) من ان اللفظ مساو للنظم في جواز الاطلاق على نظم القرآن

على الكلمات المكتوبة لكونها مما يتلفظ بها الانسان وان لم تكن ملفوظة بالقياس اليه تعالى كما فعلوه في تعريف الكلمة ثم الظاهر ان ما يتضمن اطلاقه في حقه تعالى على نوع سواء ادب لايجوز اطلاقه ولذا قال المصنف رحمه الله فيما نقلنا عنه ان مشايخنا انكروا اطلاق اسم اللفظ على القرآن فلا يرد عليه ما اورده بعض الافاضل في حاشيته على التلويح حيث قال بعد ما نقل الكلام المذكور من الشارح ولا يذهب عليك ان منشأ قوله فالاولى عدم الوقوف على ان الكلام ﴿ ٤٥ ﴾ في رجحان النظم على اللفظ في هذا المقام لافي عدم صحة اللفظ

فيه (قوله لا المعنى القائم بذات الله تعالى) فيه ان المذكور فيما سبق من توجيه العـدول عن اللفظ الى النظم برعاية الادب ليس مبناه على ان يراد بالقرآن ذلك حتى يفيد منه كيف وحينئذ اطلاق النظم ايضا غير جائز (قوله ولم يرد به) ابتداء كلام ولا تعلق له بما قبله (قوله لان المعنى لا يكتب) وقد ذكر في تعريف القرآن المكتوب في المصاحف (قوله بل نظم دال على المعنى) الحاصل ان المعنى مأخوذ فيه بطريق القيدية لا بطريق الجزئية وهذا كما جعل فخر الاسلام رحمه الله العمل مأخوذ في علم الفقه لا بطريق الجزئية اذ المركب من

لا المعنى القائم بذات الله تعالى ولم يرد به ان النظم والمعنى جزآن من القرآن لان المعنى لا يكتب بل يراد ان النظم كما يعتبر في القرآنية يعتبر المعنى ايضا وليس نظما مهمل بل نظم دال على المعنى * لا يقال المتشابه قرآن وليس له معنى

يعنى ذلك انما يكون باللفظ الحادث فلا فرق بين اطلاق اللفظ والنظم والحاصل ان مراد القوم بالنظم في هذا المقام هو اللفظ حيث يقسم الى الخاص والعام والمشارك ونحوه لان الموصوف بها هو اللفظ دون النظم واختيارهم النظم عليه رعاية للادب نظرا الى الاصل كما بيناه قريبا مع ما في النظم من حسن الاستعارة والاشارة الى مناسبة الالفاظ وتناسق المعاني بخلاف اللفظ وانما قيدنا بهذا المقام لان النظم يطلق ويراد به الشعر او المعنى المصدري او اللفظ المرتب المعاني المتناسق الدلالات فليساها على السواء في حد ذاتهما فاطلاق الشارح التسوية فيه التأمل الا ان يقال مراده التسوية ههنا (قوله لا المعنى القائم) ظاهره انه لو كان كذلك لكان اطلاق النظم متعينا دون اللفظ وفيه بحث لانه كما لا يصح اطلاق اللفظ على المعنى القديم كذلك لا يصح اطلاق النظم على جميع اطلاقاته عليه وانما يطلق على اللفظ الحادث المؤلف لكن ذكر في شرح العقائد ان الكلام النفسى يعبر عنه بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف والجواب انه مجاز من باب تسمية المدلول باسم الدال وانما قال لان كلامنا في المكتوب الخ لان غرض الاصوليين الاستدلال بالقرآن على الحكم الشرعى وذلك انما يكون باللفظ الحادث الدال على المعنى القديم دون المعنى القديم المجرد والتحقيق ان القرآن اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم وبين اللفظى الحادث المؤلف فيكون حقيقة فيهما (قوله ولم يرد به) ابتداء كلام لا تعلق له بذلك الاول (قوله بل نظم دال على المعنى) يعنى المراد بقولهم انه اسم للنظم والمعنى انه اسم للنظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا صفة للفظ الدال على المعنى للمجموع اللفظ

العلم وغيره لا يصدق عليه العلم بل جعله مأخوذا فيه بطريق القيدية

كيف وانه بمعنى الرمي لاقه على ما قرره آنفا نعم ولو اطلق لفظ اللفظ على الامر القائم بذات الله تعالى على القول بانه معنى غير لفظ او معنى ولفظ لا ترتيب فيه مع انه لا يطلق على واحد منهما لفساد اطلاقه عليه لكان فيه سوء ادب لكن هذا لا ينافي سوء الادب في اطلاقه على النظم الدال على ذلك المعنى من حيث هو دال عليه غاية ما في الباب ان يكون سوء الادب في اطلاقه على ذلك المعنى

(قوله وفيه رد على من زعم ان المعنى المجرد قرآن) اى فى قولهم اسم للنظم والمعنى حيث ذكر النظم ايضا فان مؤدى هذه العبارة على ما بينا اما جزئية المعنى اوقيدية وايا ما كان يحصل بها الرد المذكور اما على الاول فلان القرآن ان يكون حينئذ هو مجموع النظم والمعنى لا مجرد المعنى واما على الثانى فلان القرآن يكون حينئذ هو النظم الدال على المعنى وليس المراد كون الرد بخصوصية هذا **٤٦** التعبير فلا يرد عليه ان ذلك

يحصل ايضا بان يقال القرآن اسم للنظم الدال على المعنى فان تعيين الطريق ليس من دأب المناظرة ولا حاجة حينئذ فى الجواب الى ما قيل المراد رد ذلك على وجه يتضمن توجيه القول المشهور للامام ابى حنيفة رحمه الله كما هو اللائق ولذلك عدل عما هو الظاهر وهو قولنا هو النظم الدال على المعنى فانه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلائم غرضه رحمه الله فانه مستبعد جدا (قوله وهو مذهب ابى حنيفة) هو ايضا داخل فى الزعم (قوله فقال وهو اسم للنظم والمعنى) يعنى عند الامام ابى حنيفة رحمه الله ايضا (قوله الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما فى الصلاة) اى فى حالة المعجز والاختيار اقوى (قوله وهو مذهب ابى حنيفة) ليس

ولكن انقطع رجاء معرفته قبل يوم القيامة وفيه رد لمن زعم ان المعنى المجرد قرآن وهو مذهب ابى حنيفة ولهذا جواز القراءة بالفارسية فى الصلاة من غير عذر مع ان قراءة القرآن فرض فيها فقال وهو اسم للنظم والمعنى الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما فى الصلاة واقام العبارة الفارسية مقام النظم كما قال

والمعنى ومقصود المشايخ من قولهم هو اسم للنظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشى من قول ابى حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية فى الصلاة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة وهذا معنى قوله وفيه رد لمن زعم الخ* فان قيل القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفع ذلك ايضا قلنا نعم الا انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلائم غرض ابى حنيفة رحمه الله والمقصود توجيه كلامه* فان قيل لا وجه لكونه ركنا فضلا عن كونه ركنا اصليا لما عرف من ان معنى النظم والمعنى النظم الدال على المعنى فيخرج المعنى بالضرورة* قلنا لما كان المقصود من وضع اللفظ افادة المعنى كان المعنى هو المقصود واللفظ وسيلة اليه فاعتبر كيفية اللفظ نظرا الى الظاهر والمعنى نظرا الى الحقيقة ولرجحان الحقيقة على الظاهر اعتبر المعنى ركنا اصليا (قوله وفيه) اى فى قوله وهو اسم للنظم والمعنى (قوله وهو مذهب ابى حنيفة رحمه الله) متعلق لمن يزعم لانه ابتداء كلام ولو قال عند ابى حنيفة رحمه الله لكان اظهر فتأمل (قوله فقال) اى المصنف هذه الفاء تسمى فاء الفصيحة لكونها تفصح عن شرط مقدر والتقدير اذا كان كذلك وهو ان بعضهم زعم ان المعنى المجرد قرآن فقال وهو اسم للنظم والمعنى اى فى قول علمائنا جميعا ردا لذلك الا ان ابى حنيفة رحمه الله لم يجعل النظم ركنا لازما فى جواز الصلاة خاصة بل اعتبر المعنى فان مبنى النظم على التوسعة والحاصل ان سقوط لزوم النظم عند ابى حنيفة رحمه الله رخصة اسقاط كسح الخف ورخصة الاسقاط لا يختص بالعذر كما قيل وفيه بحث لانا لان سلم كون هذه الرخصة رخصة اسقاط بل رخصة ترقية وتخيير كيف ولو كان كذلك لما جاز العمل بالعزيمة فان من احكام رخصة الاسقاط ان يأم العامل بالعزيمة كما فى المسافر المتيمم ولا يشرع غسل الرجل للماسح على الخف

هذا من كلام الشارح ليكون معنى الادب فى حقه بل هو من جملة مقالة الزاعم بدليل قول (مادام) صاحب التحقيق ومنهم من اعتقد انه اسم للمعنى دون النظم وزعم انه مذهب ابى حنيفة رحمه الله (قوله فقال وهو اسم للنظم والمعنى) اى فقال المصنف ردا لذلك الزاعم (قوله الا انه الخ) كالاستدراك بل يمكن عما قبله

صاحبه في حالة المعجز لانها حالة المناجاة مع الرب والاصح انه رجع عن هذا القول

مادام متخففا وههنا ليس كذلك اذ لو قرىء بالعربية يجوز ويسقط الفرض بالاجماع بل هو اولى لسلامته عن الخلاف فتأمل وفي قوله في حق جواز الصلاة اشارة الى ان فيما سواه من الاحكام كوجوب اعتقاد كون النظم منزلا وحرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة المداومة والاعتقاد على القراءة به النظم لازم كالمعنى * فان قيل على قول المتأخرين يجب سجدة التلاوة اذا تلاها بالفارسية ويحرم مس مصحف كتب بالفارسية للجنب والحائض وقراءة القرآن بالفارسية عليهما فقد جعل النظم غير لازم ومن ذلك ايضا فلا يصح قول الشارح في حق الصلاة * قلنا الشارح بنى كلامه على رأى المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن الاصلى وهو المعنى قيل الخلاف في الفارسية لا غير لانها قريبة من العربية في الفصاحة فاما القراءة بغيرها فلا يجوز بالاتفاق والصحيح ان الخلاف فيما عد العربية مطلقا (قوله والاصح انه رجع عن هذا القول) كما روى نوح بن مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا لانه وصفه بالعربي * قيل فيه نظر لان الرجوع ان ثبت عن ابي حنيفة رحمه الله فلا حاجة الى الاستدلال وان لم يثبت فلا يفيد قوله لانه وصف المنزل بالعربي لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه في زبر الاولين وقوله بلسان عربي ليس بقاطع في تعلقه بنزل لجواز تعلقه بالمتذرين ولئن سلم فبالنظر اليه لا يجوز القراءة بالفارسية وبالنظر الى قوله تعالى (اني زبر الاولين) يجوز واعمال الدليلين ولو بوجه اولى من اعمال احدهما فيحمل قوله تعالى (اني زبر الاولين) على حالة الصلاة لانها حالة المناجاة والاشتغال بنظم خاص يذهب الرقة ويحمل الاول على تقدير تعلقه بنزل على غير حالة الصلاة * واقول الرجوع لم يثبت يقينا بل نقله واحد من العلماء وان كان هو الاصح فاحتيج بالضرورة الى بيان وجه كل من القول اولا والرجوع تانيا واما قوله لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه في زبر الاولين فضعيف لانا سلمنا انه وصفه بكونه في زبر الاولين لكن لا بمعنى كونه معناه فيها لان ذكر القرآن الذي هو عبارة عن النظم الذي هو دال على المعنى واردة مجرد معناه خلاف الظاهر ولذلك قال صاحب الكشاف وقيل ان معانيه فيها ثم قال وليس بظاهر بل الظاهر ان ذكره مثبت في الزبر فانه وان كان مجازا لكنه لشهرته كاد يلحق بالحقيقة اذ يقال فلان في دفتر الامير ولا يفهم منه الاثبوت ذكره فيه ومنه قوله تعالى (وكل شئ فعلوه في الزبر) فان الثابت في دواوين الحفظة ليس نفس الاعمال بل ذكرها فاضمحل بذلك ما ذكره بقوله ولئن سلم

(قوله لانها حالة المناجاة مع الرب) والمناجاة تحصل بالمعاني والضمير في لانها للصلاة

(قوله لانه يلزم منه احد الامرين) لانه امان يكون المعنى ﴿ ٤٨ ﴾ المجرد قرآنا فيلزم البطلان المذكور

كما روى نوح بن مريم هكذا لانه يلزم منه احد الامرين اما بطلان تعريف القرآن لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف او جواز الصلاة بدون القرآن لانه اسم للنظم والمعنى المتعلقة بالقرآن (وانما تعرف احكام الشرع) اي الاحكام الثابتة في الشرع

الح (قوله لانه يلزم منه بطلان تعريف القرآن الح) تقريره ان الامام بعدما لم يجعل النظم لازما في حق الصلاة واقام العبارة الفارسية مقامه لا يخلو اما ان يكون العبارة الفارسية قرآنا اولا فان كان الاول بطل تعريف القرآن لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف ولا منقولة عن الرسول وان كان الثاني يلزم جواز الصلاة بلا قراءة واللازم باطل والجواب انا نختار الاول واللازم انما يلزم ان لو لم يعتبر الامام الفارسية خلفا للنظم وليس كذلك لانه اقام العبارة الفارسية مقام النظم المكتوب المنقول فجعل النظم مرعا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا فيدخل الفارسية في التعريف ونختار الثاني واللازم المذكور انما يلزم ان لو تعلق جواز الصلاة بقراءة القرآن المحدود وليس كذلك بل هو متعلق بمعناه ويحمل قوله تعالى (فاقرأ ما تيسر) على وجوب رعاية المعنى بدون النظم لدليل لاح له * فان قيل يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والحجاز اذ القرآن حقيقة النظم العربي المنقول مجاز في غيره * اجيب بانه محال لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في الحجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى كذا ذكره بعض المحققين ولك ان تقول الزيادة على الكتاب بالقياس لا يجوز لانها في معنى النسخ والجواب ان الزيادة انما تلزم اذا كان اللفظ قطعيا في مدلوله وههنا ليس كذلك لان اكثر اهل التفسير على ان المراد بالقرآن الصلاة لامعناه الظاهر والمعنى والله تعالى اعلم اقيموا ما تيسر من الصلاة ولو سلم ان المراد ذلك فهو عام خص منه البعض وهو مادون الآية وحينئذ يكون ظنيا يجوز تخصيصه بنحو الواحد والقياس واجب الشراح ايضا عن كل واحد من الشقين * اما عن الاول فبان يقال نختار ان يكون قرآنا قوله بطل التعريف قلنا بطلانه لا يضر ابا حنيفة رحمه الله لوجود القرآن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم مع عدم جواز هذا الحد والتعريف بالنسبة الى ما ذهب اليه ان يقال القرآن هو ما نزل به جبرائيل عليه السلام على قلب محمد صلى الله عليه وسلم ولم ينسخ نظمه * واما عن الثاني فبان يقال نختار ان لا يكون قرآنا قوله لزوم جواز الصلاة بلا قراءة قلنا جواز الصلاة لاشتماله على معنى القرآن بطريق الترجمة لا التفسير بالحاقه بالمنصوص عليه دلالة فان وجوب القراءة باعتبار التذكير والترغيب والترجم مثل المنصوص بالنسبة الى اهله فيلحق به ﴿ قوله في المتن وانما تعرف احكام الشرع ﴾ قيل كان الواجب ان يقال وما يتعلق بها لكن لما ذكر

واما ان لا يكون فيلزم جواز الصلاة بدون القرآن وبهذا التقرير يتبين ان قوله لانه اسم للنظم ركيب جدا (قوله بطلان تعريف القرآن) تعليل للرجوع بلزوم ذلك مبنى على تحقق التعريف المذكور في زمن الامام رحمه الله وهو غير ثابت (قوله لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف) وكذا غير منزلة وغير منقولة نقلا متواترا

(قوله كما روى نوح بن مريم) هو ابو عصمة نوح بن مريم بن يزيد بن عبدالله ابن عصمة المروزي عالم اهل مرو قال البرهان الحلي في كتابه الكشف الحثيث فيمن رمى بوضع الحديث وهو نوح الجامع لانه اخذ الفقه عن ابي حنيفة وابن ابي ليلى والحديث عن الحجاج بن ارطاة وغيره والتفسير عن الكلبي ومقاتل والمغازي عن ابن اسحق الى ان قال قال الحاكم وضع ابو عصمة حديث فضائل القرآن الطويل

(قوله اخترزبه عن انقص الح) ٤٩ في منتخب الاخشكتي واقسام النظم والمعنى فيما يرجع الى معرفة احكام

الشرع اربعة وقال صاحب التحقيق في تفسيره واقسام النظم والمعنى اى نظم القرآن ومعناه فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع واخرزبه عمالم يحصل به معرفة الاحكام دون القصص والامثال والحكم وغيرها انتهى ونقله الشارح رحمه الله بعينه الى شرح هذا المتن وان كان بين العبارتين تفاوت ظاهر فى افادت ذلك المرام وحاصله ان فى ذكر احكام الشرع اشارة الى كون المراد باقسامها التماثلة بمعرفة الاحكام فيتضمن الاحتراز عن تقسيمهما الى القصص والعبر والامثال وامثالها وبهذا التقرير يتبين ان الاولى للشارح رحمه الله كان ذكر الكلام المذكور عند قوله واقسامهما لئلا يوهم خلاف المراد ثم انه لا يرد على صاحب التحقيق ما اورده القاآنى حيث قال وهذا لا يكاد يتمشى اذ ما من معنى يستفاد فى الكتاب الا بهذه الطرق سواء كان حكما

المتعلقة بالقرآن اخترزبه عن القصص والامثال والمواظظ الواردة فى القرآن لان نظرهم ليس فيها والمراد من الحكم ههنا المحكوم به وهو ما يثبت بالخطاب كالوجوب والحرمه وغيرها (بمعرفة اقسامهما) اى اقسام النظم والمعنى اورد كلمة انما ردا على من زعم ان المعنى المجرد هو القرآن فيكون معرفة الاحكام موقوفة الاحكام وهى دلالة على العال والاسباب والشروط بالالتزام اختصر الكلام تعويلا على فهم الاذكياء (قوله المتعلقة بالقرآن) اخترزبه عن الاحكام المتعلقة بالسنة فان معرفتها لا تتوقف على معرفة اقسامها (قوله واخرزبه) اى بقوله احكام الشرع الح* لا يقال ليس شئ من القرآن لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحقية وجواز الصلاة وحرمة القراءة على الجنب والحائض من احكام الشرع وهى متعلقة لجميع عبارات القرآن فكيف يصح الاحتراز* لاننا نقول هذه الاحكام وان تعلقت بالجميع لم يثبت معرفتها بالجميع بل يثبت ببعض النصوص من الكتاب والسنة فيصح هذا الاحتراز (قوله والمراد بالحكم ههنا المحكوم عليه) اعلم ان الحكم يطلق فى العرف على اسناد امر الى آخر اى نسبه اليه بالايجاب والسلب وفى اصطلاح الاصوليين على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفى اصطلاح المحققين من اهل المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهذا الاخير ليس مرادا ههنا والظاهر ان المراد بالحكم ههنا المحكوم وهو ما يثبت بالخطاب كالوجوب والحرمه والندب والكراهة والاباحة فهو من الاطلاق المصدر على المفعول كاطلاق الخلق على المخلوق والشرع اما بمعنى الشارع فيكون المعنى محكومات الشارع اى الآثار الثابتة بخطاب الله تعالى او بمعنى الشريعة والدين الحق فيكون المعنى محكومات الدين اى المعانى الثابتة فيه بخطاب الله تعالى ويجوز ان يكون المراد من الحكم خطاب الله تعالى والشرع بمعنى الشارع فيكون المعنى خطاب الشارع ويجوز ان يكون المراد به اثبات شئ الى شئ او سلبه عنه ويؤخذ الشرع بالمعنيين فيدخل المعنى اما الى قولنا انما تعرف ايجابات الشارع وسلوبه بمعرفة اقسامها واما الى قولنا انما يعرف ايجابات الدين وسلوبه التى اثبتها الله تعالى فيه وسلوبها بخطابه بمعرفة اقسامها وعلى كل تقدير هو قصر قلب قصر فيه معرفة الاحكام الشرعية او الدين المشروع المستفاد من الكتاب العزيز على معرفة اقسام النظم والمعنى وقد ادخل المصنف الباء على المقصور عليه عملا بالكثير الغالب (قوله اى اقسام النظم والمعنى) وذلك لان معرفة هذه الاحكام اتى ثبت بالكتاب انما هى بالكتاب وهى تنقسم الى هذه الاقسام فيكون معرفة الاحكام بمعرفة

شرعيا اولا فلا معنى (٤) (شرح المنار) للاحتراز عنه انتهى فان المراد هو الاحتراز عن تقسيم النظم والمعنى الى تلك الامور من حيث هى لا مطلقا فالاندراج باعتبار لا ينافى عدمه باعتبار آخر كما تقرر بين الاقسام

المذكورة ههنا (قوله اما اقسام النظم او المعنى) وهو على ما فهمه بعضهم من بعض اطسلاقات فخر الاسلام على الاقسام الخارجة عن التقسيم الرابع وقد صرح صاحب التوضيح بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالخاص وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ كذا

(قوله وجه الحصر ان الاقسام اما اقسام النظم او المعنى) هذا تقتضى ان تلك الاقسام المسماة باقسام النظم او المعنى اما اقسام النظم او اقسام المعنى فلا يصح قوله وان **٥٠** كان الثانى فهو القسم الرابع

على معرفة المعنى فقط (وذلك) اى اقسامهما على تأويل المذكور (اربعة) وكل قسم منها اربعة ايضا والاقسام كلها مذكورة فى المتن وجه الحصر ان الاقسام اما اقسام النظم او المعنى فان كان الاول فاما بحسب دلالة على معناه او بحسب

الاقسام فيجب معرفة الاقسام لتحصيل معرفة الاحكام لان الحكم فرع التصور ولان معرفة خطاب الله تعالى على وجه يعرف منه مراده لا يمكن الا بمعرفة النظم الدال على المعنى المقصود له تعالى ولا يتم معرفة ذلك النظم والمعنى الا بمعرفة اقسامهما المندرجة تحتها اندراج الجزئيات تحت كليهما التى يتصدق كل منهما على كل قسم من اقسامه صدقا حليا هو هولانهما مقسما هذه الاقسام والمقسم عين اقسامه كانه عينه بالضرورة فلا يتم معرفة احدهما بدون معرفة الآخر بالضرورة فيجب معرفة الاقسام لتحصيل الاحكام (قوله على تأويل المذكور) لان ذلك مفرد مع انه يشير به الى الجمع وهو الاقسام فلذلك قال على تأويل المذكور ليصح مرجع اسم الاشارة ويصح ان يرجع الى الكتاب او القرآن وجرى عليه بعض الشارحين (قوله اربعة) ينبغى ان يقول الشارح فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع (قوله وكل قسم منها اربعة) والاربعة اذا ضربت فى الاربعة يبلغ ستة عشر واربعة اخرى يقابل القسم الثانى كما سيأتى فيكون المجموع عشرين (قوله ووجه الحصر الخ) وقيل فى وجه الحصر ان المفهوم من الكلام لا يخلو من ان يكون راجعا الى نفس النظم فقط او الى غيره والاول هو القسم الاول والثانى لا يخلو من ان يكون راجعا الى تصرف المتكلم او السامع والاول لا يخلو اما ان يكون تصرفه بيان اى القاء معنى الى السامع وهو القسم الثانى او غير ذلك وهو القسم الثالث والثانى هو القسم الرابع وقيل التصرف فى الكلام لا يخلو

لا يحصر الثانى فى قسم واحد كما ترى نعم يصح اذا كان مراده بالاقسام المنحصرة فى اقسام النظم والمعنى الاقسام الستة عشر الحاصلة بالقسم الثانية اذ لا امتراء فى ان ما كان منها اقسام المعنى فهو القسم الرابع المنحل اليها الا ان الظاهر خلافه ثم الحق ان الاقسام الاربعة الامهات انما هى اقسام النظم بالنسبة الى المعنى باعتبار وضعه ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفائه منه عند استعماله فيه ثم كيفية دلالة على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وان النظم بالنسبة الى المعنى ينقسم بالاعتبار الاول الى الخاص واخواته

وبالثانى الى الحقيقة والمجاز واخويهما وبالثالث الى الظاهر والخبى واخواتهما وبالرابع الى الدال بطريق (اما) العبارة واخواته كما اشار الى ذلك بعض المحققين نقلا عن القوم وبهذا يظهر ان ليس القسم الرابع من قبيل المعنى وانما هو من قبيل النظم كما خواته وان تسمية اقسامه استلالات على سبيل التسامح والتجاوز وكون الحكم المفهوم من النص ما يحوظا فى تقسيم القسم الرابع الى اقسام الاربعة لا يقتضى كونه حكما من الاحكام ومعنى من المعانى لجواز ان تبين اقسامه باعتبار كيفية دلالة على ذلك الحكم المفهوم ببيان اقسام ذلك الحكم المفهوم باعتبار كيفية دلالة النظم عليه كما سلكه

استعماله في معناه فان كان بحسب دلالاته فاما ان يعتبر فيها الظهور اولا وان لم يعتبر فهو القسم الاول وان اعتبر فهو القسم الثاني وان كان بحسب استعماله فهو القسم الثالث وان كان الثاني فهو القسم الرابع لانه لا يقسم فيه الا بالحكم وهو معنى مستفاد من النص (الاول في وجوه النظم) قيل وجه الشئ طريقه يقال ما وجه هذا الامر اى طريقه لكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طريق النظم صيغة ولغة

اما ان يكون من المتكلم او السامع فان كان من المتكلم فلا يخلو اما ان يكون في اللفظ او في المعنى والاول اما ان يكون بحسب الوضع او بحسب الاستعمال فالاول هو القسم الاول والثاني هو القسم الثالث وان كان في المعنى فهو القسم الثاني وان كان من السامع فهو القسم الرابع فتأمل (قوله وجه الشئ طريقه الخ) الوجه يطلق على الجهة قال الله تعالى ثم وجه الله وعلى الطريق يقال ما وجه هذا الامر اى ما طريقه (قوله لكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طريق النظم الخ) قلت بل له معنى لان معناه في طرق النظم التي يتوصل بها الى معرفته صيغة ولغة ولا شك في صحة هذا وقيل المراد من الوجوه الاقسام اى في اقسام النظم وهو صحيح وما ذكره الشارح ايضا صحيح لكنه لا يخصص معنى الوجه فيه والظاهر ان يفسر الوجوه في جميع التقسيمات بالجهات والاعتبارات ويراد بها الاقسام الحاصلة بتلك الاعتبارات (قوله صيغة ولغة) اى من حيث الصيغة واللغة قيل هما مترادفان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما قاله بعض المحققين ان الصيغة واللغة عبارة عن الوضع فان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوه حروفه فقط بقريضة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئة بازاء معنى المضى فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرها عن وضع اللفظ * واعلم ان الصيغة والهيئة والصورة الفاظ مترادفة معناها واحد وهي الهيئة الحاصلة للحروف باعتبار تقديمها وتأخيرها وحركاتها وسكناتها وهي صورة الكلمة * فان قلت ما فائدة ذكر الصيغة واللغة بدل الوضع الذي هو اخصر من ذلك * قلت بيان ذلك موقوف على مقدمة وهي ان الوضع نوعان شخصي وهو تعيين اللفظ بازاء المعنى المعين ونوعي وهو قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم بان كل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمعه من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة

في التلويح (قوله قيل وجه الشئ طريقه) القائل صاحب التحقيق وقد قال بعد تفسير الوجه بالطريق والمراد بالوجوه الاقسام وكلامه صريح في ان مراده بالتفسير المذكور هو بيان اصل المعنى لان المراد به ههنا ذلك كما ظنه الشارح رحمه الله واعترض عليه بانه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طرق النظم

صيغة واغة (قوله ولعله يكون بمعنى الجهة) ان اراد حقيقة فليس في كتب اللغة ذلك وان اراد مجازا فلا وجه للتردد ثم الاظهر على ما اختاره الشارح رحمه الله ان يقال استعيرت الوجوه ٥٢ للاعتبارات قصرا للمسافة

ولعله يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار اي في اعتبارات النظم (صيغة واغة) * فان قلت الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة في ذكرها وكان ينبغي ان يقول في وجوه النظم وضما لغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلاة والزكاة وغيرها * قلنا اللغة وان اشتملت على دلالة المادة والهيئة الا ان الصيغة اذا انضمت اليها كان المراد منها دلالة المادة فقط فحينئذ معناه في وجوه النظم هيئة ومادة كقوله تعالى (سبحان الذي اسرى بعبده ليلا) الاسراء هو الاذهاب ليلا الا انه لما ذكر الليل كان الاسراء بمعنى مطلق الاذهاب او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص لشدة اهتمام المتكلم بالخصوص وههنا لما كان للخصوص والعموم زيادة تعلق بالصيغة فان التفرقة بين رجل ورجال خصوصا وعموما تثبت بالصيغة لا بالمادة خصها بالذكر ثم عمم الكلام

فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمضمر والمنسوب وعامة الافعال وسائر المشتقات والمركبات ونحو ذلك مما يكون دلالاته على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ وضع لمعنى فهو عند القرينة المانعة عن ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعمين ومثله مجاز لتجاوز المعنى الاصلى وهذا معنى قولهم المجاز موضوع بالنوع اذا تقرر هذا فنقول الوضع عند الاطلاق لما يراد به الثالث لقصوره بالنسبة الى الاولين فكان الثالث مظنة ان يتوهم عدم ارادة الثاني ايضا لو ذكر الوضع لقصوره بالنسبة الى الاول فتركه دفعا للايهام وانما قدم الهيئة على المادة مع تأخرها عنها في الوجود ولما عرفت من ان اكثر الحقائق دالة على المعنى بالهيئة سيما الامر والنهي اللذان عليهما مدار الاحكام الشرعية فلو ذكر الوضع لم يحصل هذه الفائدة اللطيفة (قوله فمعناه في وجوه النظم) اي في وجوه دلالات النظم كقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده وكقولهم نام فاحتمل وان كان الاحتلام عند الاطلاق يدل على النوم والانزال جميعا الا ان النوم لما انظم اليه ايكانت دلالاته على الانزال لا غير (قوله او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص) وذلك لان الصيغة هي الهيئة واللغة هي المادة والهيئة في نفس الامر (قوله لشدة الخ) يعني فائدة التعميم بعد التخصيص الاشارة الى زيادة اهتمام المتكلم بالخصوص (قوله فان التفرقة بين رجل ورجال خصوصا وعموما تثبت بالصيغة لا بالمادة) فان رجلا يدل بمادته

(قوله كقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا) فيه ان الآية على ما ذكره من قبيل التجريد وما نحن فيه من قبيل ارادة الخاص بالعام والفرق بينهما بين كيف والاول مما يتعلق بمفهوم اللفظ والثاني بمتناوله الا ان يقال المراد اثبات مدخلية انضمام لفظ الى لفظ في اخراج اللفظ الثاني عن ظاهره في الجملة (قوله او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص) هذا على بقاء عموم اللغة على حالها بخلاف ما سبق فانه على نقض العموم و ارادة الخاص منها فيظهر التقابل لكن بقاء العموم من حيث الارادة فيما جعل في قبيل التعميم بعد التخصيص او عكسه محل تأمل (قوله لشدة اهتمام المتكلم بالخصوص) لقد اصاب من تقييده بالشدة فان التخصيص بعد التعميم يعمل بالاهتمام فاذا كان مقارنا بالتقديم يحصل الشدة

الشارح فيما ياتي (قوله اي في اعتبارات النظم) في اقسامه باعتبارات شتى كاعتبارات الخصوص (على) والعموم واخويهما ولعل المراد بالوجوه الاقسام كما جزم به صاحب التحقيق لكونها طرقا موصولة الى معانيها المختلفة (قوله لشدة اهتمام المتكلم بالخصوص) اقول اهتمامه يقتضى التعميم بعد

لا محالة (قوله لم يخرج من الاقسام المذكورة) اى بحسب معانيها اللغوية (قوله والمجاز خارج عن هذه الاقسام) وفيه بحث اذ قد تقرر انه ليس بين الاقسام المذكورة تباين حقيقى وسيجىء من الشارح ايضا والحقيقة والمجاز ايضا كل منهما يتصف بالعموم والخصوص فخروجهما عن التقسيم الاول مطلقا مما لا وجه له وكذلك خروج احدهما دون الآخر على ما اختاره الشارح رحمه الله مع ما فى الثاني من لزوم التحكم ايضا فان الحقيقة ايضا داخلة فى وجوه الاستعمال كالمجاز (قوله وان جعلت موضوعة مبتدأة بوضع الشارع) حتى صارت حقائقها اللغوية ﴿ ٥٣ ﴾ مهجورة به وكانت دلالتها على تلك المعانى حقيقة ايضا

(قوله كانت دلالتها على

ذلك المعنى بالصيغة) فيندرج

فى قوله صيغة ودلالتها

التي كانت لغوية خارجة عنه

حينئذ لانه مجاز بالنسبة

الى الشرع اذ هي لا تدل

بصيغتها على المعانى اللغوية

التخصيص او عكسه لما

فيهما من ذكر المخصوص

مرتين مرة بطريق التعميم

واخرى بطريق التخصيص

الا ان المصنف خصص

اولا لان ايراد المخصوص

بالاسم الخاص اقوى منه

بالاسم العام لاسيما اذا كان

ذاك اولا وهذا تانيا فكان

تعميمه بعد التخصيص

لشدة اهتمامه وان كان

اصل الاهتمام مقتضيا لكل

واحد منهما على السواء فلذا

زاد لفظ الشدة (قوله

والصلاة والزكاة ونحوها الخ)

حاصله الجواب عن الشق الثاني من السؤال وتوضيحه ان الصلاة

وامثالها ان اريد بها فى مخاطبات اللغة معانيها اللغوية كانت دلالتها عليها بالوضع اللغوى وان اريد بها

فى مخاطبات الشرع معانيها الشرعية كانت دلالتها عليها بالوضع الشرعى ومعلوم ان قوله صيغة وانما بمعنى هيئة

ومادة تفصيلا وبمعنى وضعا اجمالا فيندرج فيه ما كانت دلالاته بالوضع الشرعى كما اندرج فيه ما كانت دلالاته

بالوضع اللغوى كالصلاة وامثالها بالتقديرين المذكورين بخلاف ما اذا اريد بها مخاطبات اللغة معانيها

الشرعية او مخاطبات الشرع معانيها اللغوية فانها حينئذ يكون

والصلاة والزكاة ونحوها لم يخرج من الاقسام المذكورة واستعمالها فى المعانى الشرعية مجاز والمجاز خارج عن هذه الاقسام داخل فى وجوه الاستعمال وان جعلت موضوعة مبتدأة بوضع الشارع كانت دلالتها على ذلك المعنى بالصيغة والوضع (وهى اربعة الخاص والعام والمشارك والمؤول)

على ذكر من بنى آدم جاوز حد البلوغ وبهيته على التنكير والوحدة وكذا رجال يفهم منه الذكورية ومجاوزة حد البلوغ بمادته والعموم والتنكير بهيته فلما كان للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة خصها بالذكر ثم عمم الكلام بذكر اللغة الشاملة لها (قوله والصلاة والزكاة ونحوها لم يخرج من الاقسام المذكورة) هذا جواب عن قول السائل وكان ينبغي ان يقول فى وجوه النظم وضعا لغة و شرعا ليدخل فيه مثل الصلاة والزكاة ونحوها وحاصله ان هذا غير محتاج اليه لان ذلك قد اندرج فى كلام الشيخ لانها من حيث الصيغة واللغة لم يخرج عن الاقسام المذكورة واستعمالها فى المعانى الشرعية مجاز بالنسبة الى وضع اللغة كما نص عليه فخر الاسلام وغيره والمجاز خارج عن هذا القسم داخل فى قسم الاستعمال وان اعتبر استعمال الشرع اياها فى معانيها بمنزلة وضع آخر ابتدئ حتى صارت حقائقها اللغوية مهجورة كانت دلالتها على تلك المعانى حقيقيا ايضا حينئذ تدل بصيغتها على تلك المعانى بالوضع كما كانت تدل على المعانى اللغوية بالوضع فكانت مندرجة فى قوله صيغة ودلالتها اللغوية خارجة عنها لانها مجاز بالنسبة الى الشرع اذ هي لا تدل بصيغتها على المعانى اللغوية الا بقراءة فتيين انه لا حاجة الى قوله وضعا لان الصيغة واللغة عبارة عن الوضع ولا شرعا لان الصلاة ونحوها داخلة فى الاقسام المذكورة من حيث اللغة والصيغة ﴿ قوله فى المتن وهى ﴾ اى وجوه

والصلاة والزكاة ونحوها الخ) حاصله الجواب عن الشق الثاني من السؤال وتوضيحه ان الصلاة وامثالها ان اريد بها فى مخاطبات اللغة معانيها اللغوية كانت دلالتها عليها بالوضع اللغوى وان اريد بها فى مخاطبات الشرع معانيها الشرعية كانت دلالتها عليها بالوضع الشرعى ومعلوم ان قوله صيغة وانما بمعنى هيئة ومادة تفصيلا وبمعنى وضعا اجمالا فيندرج فيه ما كانت دلالاته بالوضع الشرعى كما اندرج فيه ما كانت دلالاته بالوضع اللغوى كالصلاة وامثالها بالتقديرين المذكورين بخلاف ما اذا اريد بها مخاطبات اللغة معانيها الشرعية او مخاطبات الشرع معانيها اللغوية فانها حينئذ يكون

الابقرينة (قوله فاما ان يدل على الافراد فهو الخاص) قيل المفهوم منه الخاص الشخصي واما الخاص النوعي كرجل
وانسان فيدل على الاشتراك بين الافراد واجاب عنه بعض الافاضل بان المعنى الواحد اعم من ان يكون شخصا
كزيد او نوعيا كرجل فان دلالة الرجل على الواحد النوعي على الافراد لا على الاشتراك غاية ان ذلك
الواحد النوعي امر مشترك بين الافراد والفرق بين الدلالة على المشترك بين الافراد على الافراد وبين الدلالة
على الاشتراك بين الافراد بين وان اشبهه على ذلك القائل (قوله او على الاشتراك بين الافراد فهو العام) جعله العام
مما يدل على معنى واحد موافق لما في التلويح وفي شرح المصنف رحمه الله لان اللفظ ان وضع لمعنى واحد فيخاص
او لاكثر فان شمل الكل فعام فجل العام مما يدل على اكثر من معنى واحد وهو الموافق لما في الكشف
مجازات فلا يضر خروجها عما نحن فيه بهذا الاعتبار لانها دخلت في وجوه الاستعمال ولقد صرح القماني وغيره
بان النظم لا ينقسم الى الاربعة الاولى باعتبار وضعه ﴿٥٤﴾ واطلقوا الامر نعم ذلك ما اذا كان

لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما ان يدل على
الافراد فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان الثاني فان
ترجع البعض على الباقي

النظم اربعة الخ قيل هذا القسم غير منحصر في الاربعة فان المطلق والمقيد غير هذه
الاربعة وكذا المرفة والنكرة * واجيب بانها داخلة فيها فان المطلق اما عام
او خاص واما مشترك وكذا البواقي وانما يكون غير منحصر ان لو وجد
مطلقا او مقيدا خارجا عن هذه الاقسام ولم يوجد (قوله لان اللفظ اما ان يدل
الخ) ذكر المصنف في وجه الحصر ان اللفظ ان وضع لمعنى واحد فيخاص او
لاكثر فان شمل الكل فعام والاشترك ان لم يترجح احد معانيه وان ترجح
فأول انتهى وفيه شيء فان الترجيح وعدمه انما يكون بعد الاستعمال والكلام
قبله على انه يلزم ان يسمى العين مثلا مشتركا قبل الاستعمال وذلك فاسد قيل
والاولى ان يقال اللفظ اما ان يكون موضوعا للمعنى وضعا متعدد او لا والاول هو المشترك
والثاني ان كان موضوعا للاشياء المتحددة في الحقيقة فعام والا فيخاص هذا وفي
جعل الاول من هذا القسم نظر لانه في بيان دلالة اللفظ نفسه على المعنى بالوضع

الموضع لغويا او شرعيا
وان قيل في وجوه النظم
صيغة ولغة اذ ليس المراد
باللغة ما يقابل الشرع بل
المراد بها المادة كما ان
المراد بالصيغة الهيئة اعم من
ان يكونا للموضوع لغة
او للموضوع شرعا
ويؤيد ذلك قول الشارح
في تفسير قول المصنف
فيما سيحجى ومعانيها
أراد بها ما يفهم من
العبارات لغويا كان او شرعيا
وهل يدعى قاصر
ان الصلاة وامثالها

من الموضوعات الشرعية لايجرى فيها الاربعة الاولى فضلا عن كامل (قوله فاما على الافراد) (من)
ليس المراد به التعيين الشخصي ليلزم ان لا يكون اخاص الاما به وله جزئي منطقي وليس كذلك لما يأتي (قوله فان ترجح
البعض على الباقي فهو المؤول) الترجيح هنا وان كان بعد الاستعمال الا ان الاستعمال غير معتبر في مفهوم المؤول ليلزم
ان يكون من وجوهه التي يعتبر هوى مفهومها نعم هو خارج عند صاحب التوضيح عن اقسام النظم باعتبار الصيغة
واللغة اى باعتبار الوضع مطلقا لانه ليس باعتباره بل باعتبار رأى المجتهد وهي عنده المشترك والخاص والعام
والواسط بينهما اذ النظم باعتبار وضعه ان وضع للكثير وضعا متعدد فمشترك او واحدا والكثير غير محصور فعام
ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه وان كان الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد فيخاص
فالعام عنده لفظ وضع وضعا واحدا للكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فيكون عنده دالا على كثير لا على
واحد يشترك فيه كثير خلافا لاصحاب التردد الذي ذكره الشارح بقوله لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد

والتحقيق (قوله لان معناه اما ان يكون ظاهرا اولاً) الاولى طرح قوله اولاً بان يقول لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل كما في التلويح ﴿٥٥﴾ فان المقصود ههنا هو بيان وجه الانحصار في الاربعة فلو ادرج اقسام

الخفاء في هذا التقسيم ايضا يكون الاقسام ثمانية الا ان يكون الكلام مبنيًا على اختيار الجواب الاول او اكثر الى آخره (قوله والافه والنص) يفهم منه انه ان لم يكن ظهور معناه بمجرد الصيغة بل بها وبشيء آخر خارج عنها فهو النص ويعضده ان المعتبر في النص هو ازدياد وضوحه على الظاهر لمعنى في المتكلم وهو سؤقه الكلام لاجل ذلك المعنى المقصود كما يقال احسنوا الى فلان الذي يفرح بفرحي ويعتم بعلمي فانه نص في الامر بالاحسان ظاهر في بيان محبته ولو قيل ابتداء فلان يفرح بفرحي ويعتم بعلمي كان نصا في بيان محبته فان قلت لا يلائم ذلك قوله بعيد هذا فاما ان يكون خفاؤه لغير الصفة او نفسها الى آخره اذحق العبارة ان يقال فاما ان لا يكون خفاؤه مجرد الصيغة او تكون بمجرد ما فالتالي الخفي

فهو المؤول والافه المشترك (والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم) لان معناه اما ان يكون ظاهرا اولاً فان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل اولاً فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والافه النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والافه المحكم (ولهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها وهي الخفي

من غير نظر الى امر آخر والمأول ليس كذلك فلا يستقيم جعله من هذا القسم وان كان الحكم بعد التأويل مضافا الى الصيغة كما لا يستقيم جعل الظاهر والنص والحقيقة والمجاز منه وان كان الحكم ثابتا بالنظم لانضمام معنى آخر اليها وهو التركيب والاستعمال * فان قلت اذا لم يكن المأول داخلا في اقسام الصيغة واللغة ولم يجز ان يكون خارجا من اقسام الكتاب لوجوده فيه ففي اي قسم يدخل * قلت الاولى ان يكون داخلا في اقسام البيان كالمفسر لان التأويل بيان المراد كالتفسير الا انه بدليل ظني وذلك لا يقدح في البيان فان خبر الاشياء الستة وخبر القعدة بيان للترديد والصلاة وهما ظنيان وامثاله كثيرة ﴿قوله في المتن والثاني في وجوه البيان بذلك النظم﴾ القسم الذي مر بيانه كان في تقسيم النظم نفسه بحسب توحد المعنى وتكثره وهذا القسم في تقسيمه بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وتفاوت درجاته لان المراد من البيان هنا اظهار المتكلم المعنى للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب قيل قوله بذلك النظم اشارة الى الخاص والعام دون المشترك لان البيان لا يحصل بالمشترك ولا يظهر المراد به للسامع واليه اشير في بعض مصنفات الشيخ الامام فخر الاسلام رحمه الله لكن الاضداد المقابلة لهذا القسم لو جعلت من اقسام البيان كما سنبينه يكون الاسم اشارة راجعا الى الجميع قيل الصواب ان يقال في وجوه ما به البيان اذهبه الاربعة ما به البيان لا البيان واجيب بان البيان اسم لنفس البيان الواضح عندهم فان المعنى يتضح عند السامع به فكان هو المبين للمراد فيطلق اسم البيان عليه كيف وقد سمي الله تعالى القران بيانا بقوله عز وجل هذا بيان للناس وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وله شواهد كثيرة من الكتاب والسنة ولئن سألنا ان هذه الاربعة ما به البيان لا البيان لكن يجوز اطلاق البيان عليها بطريق المجاز لما ذكرنا فيكون صوابا خصوصا عند عدم اشتباه المراد ﴿قوله ولهذه الاربعة اربعة تقابلها﴾ انما خص هذا القسم ببيان ما يقابله في قسم على حدة دون غيره لان بيان المقابل لتوضيح

والاول الى آخر ما قال قلت لما كان الغرض من بيان المقابلات بيان مزايده الظهور في تلك الاقسام والظاهر في ادنى درجات الظهور وجب ان يكون ضده ما يكون

من السؤال الآتي ذكره (قوله اجيب بانها داخلة) استشكل بعضهم دخولها في البيان خصوصا بالنسبة الى المتشابه ودفعه المولى الفنارى حيث فسر البيان بقوله اى اظهار المراد بحسب الدلالة الواضحة او الخفية بحكمة الابتلاء باحد الوجهين بمعنى اما بالطلب والتأمل والاستفسار كما في غير المتشابه واما بكنج عنان ذهنهم عن رجاء الوقوف (قوله لان المقصود من ذكر اقسام المقابل تميم بيان الاقسام الاربعة) مستبعد جدا لان لكل منها احكام مخصوصة بها ولا تعلق لها بمقابلاتها اصلا كما سيحى والاظهر انه لا حاجة على تقدير الدخول الى المذرة عن ذلك فان غاية ما يلزم هو تقسيم اقسام البيان ﴿ ٥٦ ﴾ على وجهين لا مرما فاطلقت الاربعة على الحاصلة من كل منها

والمشكل والجمل والمتشابه) لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة او نفسها فالاول الخفي والثاني ان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فهو الجمل والا فهو المتشابه * فان قيل اقسام المقابل لا تخلو اما ان يكون خارجة عن تقسيم البيان او داخلة فان كان الثاني لزم ان يقال الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان الاول لزم ان يقال واقسام النظم والمعنى خمسة * اجيب بانها داخلة ولم يقل ثمانية لان المقصود من ذكر اقسام المقابل تميم بيان الاقسام الاربعة فيكون ذكرها تبعا وقيل انها خارجة عنها ولا يلزم

المعنى فان معرفة الشيء يتأكد بذكر مقابله ويستفيد به زيادة وضوح كما قيل وبضده يتبين الاشياء وهذا القسم لا يخالف بعضه بعضا لان الكل يدل على الظهور ولكن بعضه فوق بعض ومحال ايضا ان يضاد الظاهر من حيث انه ظاهر فاحتاج الى بيان ما يقابله في قسم آخر على حدة بخلاف الاقسام الاخر لان العام يقابل الخاص والمأول يقابل المشترك من وجه وكذا المجاز يقابل الحقيقة والصريح يقابل الكناية وكذا العبارة يقابل الاشارة والدلالة والاقتضاء فلا حاجة فيها الى بيان المقابل في قسم آخر وسنذكر ان هذا التقابل من هذه الاقسام (قوله لزم ان يقال اقسام النظم والمعنى خمسة) اى يجعل المقابل قسما آخر خارجا عن هذا القسم فيكون الاقسام خمسة وقد ذكرها اربعة (قوله واجيب بانها داخلة) لان بيان المتكلم قد يكون ظاهرا وقد يكون خفيا فكان هذا تقسيما للنظم باعتبار ظهور المراد للسامع وخفائه مما يتعلق بالظهور اربعة وما يتعلق بالخفاء اربعة (قوله فيكون ذكرها تبعا) فيه نظر لان القول بالتبعية ينافى القول بالدخول لان التابع غير المتبوع قيل الواو في قوله وهي اربعة للحال

في ادنى درجات الخفاء تحقيقا للمقابلة واقتضى ذلك ان يكون الخفاء في ضده في غير الصيغة والا لازداد الخفاء اذا خفاء الناشئ من الصيغة زائد لاحالة على الخفاء الناشئ من غير الصيغة كما نجد ذلك في الاقسام التي تليه ذكره القاآنى برمته فيندفع به انه اذا كان الخفي ضد الظاهر وظهوره بنفس الصيغة وجب ان يكون خفاء الخفي بنفسها ايضا لا لامر خارج عنها فلا يتلام ما ذكره الشارح في المقامين من المقالين (قوله لانه ان خفي معناه) هذا هو الخفاء اللغوى

الموصوف به المعنى وهو جار في جميع اربعة الخفاء لا الاصطلاحى الموصوف به (والتقدير) اللفظ وهو ما وقع في مقابلة الاشكال وصاحبيه وهذا كما ان قيام ظهور لغويا موصوف به المعنى وهو الجارى في جميع اربعة الظهور واصطلاحيا موصوفا به اللفظ وهو ما وقع في مقابلة التصوصية وصاحبها فلا يلزم اجتماع الخفاء والظهور الاصطلاحيين مع اخواتهما (قوله فيكون ذكرها تبعا) اذا كان ذكرها تبعا لاجل تميم بيان تلك الوجوه المسماة بوجوه البيان المراد بها وجوه الظهور فقط فهي غير داخلة فيها فكيف يعتبر ذكرها تبعا بتقدير دخولها فيها نعم يكون داخلة في وجوه البيان

ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة لان تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة احكام الشرع وبالقسم المقابل لا يحصل معرفة احكام الشرع وانما يحصل به اذا خرج عن حيز الخفاء والاشكال والاجمال واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلا بل داخلا في الاقسام الاربعة (والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكنائية) لانه ان استعمل في موضعه حقيقة والافجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهرا المراد بحسب الاستعمال فهو الصريح

والتقدير والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة كأنها اربعة اضداد من هذا القسم يقابلها فيفهم منه ظاهرا انها اربعة اخرى منه اى من القسم الثاني فيرجع الحاصل الى انها ثمانية لكن لم يقل ثمانية لئلا يكون جامعا بين الاربعة في لفظ واحد مبالغة في رعاية التضاد * واجيب بان جعل هذه الواو للحال غير مستقيم لان العامل في الحال وذى الحال شئ واحد ويشترط ان يكون العامل فعلا او ما يشبهه او معناه وههنا العامل في وهي اربعة عامل معنوى وهو لا يصلح ان تكون عاملا في الحال بوجهه ولان الحال قيد لذى الحال وكأنها يصلح قيد الاربعة اذ كونها اربعة ثابت بدون ذكر هذا القيد ورعاية التضاد ليست بواجبة فان المتضادين قد يتفقان في امر عام كالسواد والبياض يتفقان في اللونية وهاتان الاربعتان متفقتان في البيانية وفي انها اقسام فلم لا يقال انها ثمانية مع ان المتكلم به لا يؤثر في دفع التضاد ولا يوجب نقضا فيه ولا خلل رعايته بل فيه رعاية مع رعاية التبيين والتفهيم ومحافظه الارشاد والتعليم هذا قال بعض الشراح وفي جعل هذا القسم المقابل في قسم البيان نظر لان البيان هو الاظهار وازالة الخفاء على ما عرف فلا يتناول هذا القسم اذ الشئ لا يتناول ما ينساقه فلا يكون هذه الاقسام من قبيل البيان فلا يحتاج ان يقول وهي ثمانية ﴿ قوله والثالث ﴾ اى باعتبار اصل التقسيم والافهو رابعة بالنظر الى الاضداد ﴿ قوله في وجود ﴾ اى في طرق استعمال النظم في باب البيان اى بيان الحكم قيل الصواب ان يقال في وجوه النظم بحسب الاستعمال لان النظم ينقسم الى هذه الاقسام لا الى استعمال والفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان القسم الثاني في نفس البيان وهذا القسم في كيفية استعمال اللفظ في باب البيان وهو يشمل القسم الاول والثاني لان الاول خاص بالمفردات والثاني بالمركبات وهذا القسم مجرى فيها ﴿ قوله والا ﴾ اى وان لم يستعمل في موضعه فهو المجاز فيه نظر لان اللفظ اذا لم يكن مستعملا في موضعه لا يلزم ان يكون مجازا لجواز ان لا يكون مستعملا اصلا واللفظ قبل الاستعمال لا يسمى مجازا كما لا يسمى حقيقة وان يكون غلطا وان يكون

اذا اريد بها وجوهه وجودا وعدمها وهي الوجوه التي يوجد بها البيان او يعدم لكن يلزم على هذا التقدير ذكر انها ثمانية لا اربعة والالزم الكذب ولقد قلنا الشارح في جوابه هذا غيره غافلا عن قول الاكمل بعد سوجه اياه اشعارا بانه لا يرضاه وفيه تأمل

والافهوا الكناية قدم اقسام النظم لان اللفظ مقدم على المعنى (والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد) بذلك النظم (وهي اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وبشارته وبدلالته وباقتضائه) لان مفهومه ان استفيد من المنظوم فان كان مسوقا له فهو الاستدلال بعبارة النص والا فان لم يتوقف صحة النص عليه فهو بالاشارة وان توقف فبالاقتضاء وان استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة وان لم يستفد من المنظوم ولا من المفهوم فهو الاستدلالات الفاسدة وستحجى بيانها

كناية لان الغاط ما استعمل في غير موضوعه لا لعلاقة والكناية ما استعمل في غير موضوعه من غير قرينة فيصدق على كل منهما ان استعمال اللفظ في غير موضوعه مع انه ليس بمجاز كما انه ليس بحقيقة فمن اين يتعين المجاز عند عدم استعمال اللفظ في موضوعه فالاولى ان يقال لان اللفظ اما ان يكون مستعملا فيما وضع له او في غير ما وضع له بقرينة فالاول الحقيقة والثاني المجاز وكل منهما اما ان يكون ظاهرا المراد بحسب كثرة الاستعمال اولا الاول الصريح والثاني كناية (قوله قدم اقسام النظم) وهي القسم الاول والثاني والثالث لان اللفظ مقدم على المعنى اى لان التصرف في اللفظ الموضوع للمعنى مقدم على التصرف في المعنى طبعاً لان المعنى انما يستفاد منه فيقدم وضما ولذا قدم المفرد على المركب (قوله والرابع في معرفة وجوه الوقوف الخ) اى في الطرق التي بها يقف المجتهد على الاحكام الشرعية وهذا القسم ايضا متعلق بالمركبات لان عبارة النص ماسبق الكلام له والاشارة ثابت بنظم الكلام الخ والكلام يقتضى التركيب ولما كان هذا القسم مستفادا من الاقسام المتقدمة اخره عنها قيل الاقسام المتقدمة اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ ذكر النظم في الاقسام المتقدمة فقال في وجوه النظم في وجوه البيان بذلك النظم في استعمال ذلك النظم فتعين هذا القسم للمعنى وكون الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى ظاهرا وكذا كون الاشارة والعبارة لان العبارة وان كانت نظما الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذا الحكم انما يثبت بالمعنى دون النظم نفسه الا ان المعنى لما كان مفهوما في النظم سمي الاستدلال به استدلالا بالعبارة وهو في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فيصلح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق (قوله الاستدلال الخ) الاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار وقيل بالعكس وهو المراد هنا لان المجتهد ينتقل في الدليل الذي هو المؤثر الى المدلول الذي هو الاثر وفي العبارة تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما لم تفد الاقسام بدونه عدمه تسامحا (قوله لان مفهومه الخ) ظاهر هذا ان العبارة والاشارة

(قوله وان توقف فبالاقتضاء) المفهوم منه هو كون الاقتضاء ايضا مما استفيد من النظم وهو مخالف لما في عامة المعتمبات والمذكور فيها هو انه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له بعبارة والاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو بالدلالة والاقتضاء فليتأمل

(قوله لان مفهومه الخ) مخالف لما علمه صاحب التلويح والتحقيق من ان الدلالة والاقتضاء راجعان الى المعنى واخوئهما الى النظم وبه قال الاكمل حيث قال لان المستدل يستدل باللفظ او بالمعنى فالاول ان كان مسبوقا فهو العبارة والافهوا الاشارة والثاني ان كان مفهوما لغة فهو الدلالة والاقتضاء فان كان مفهوما شرعا فهو الاقتضاء والافهوا المتمسكات الفاسدة

(قوله والاستقراء حجة فيه) اي حجة قطعية فيما يمكن ضبطه (قوله وكان المناسب ان يقول الرابع في افادة الحكم) مؤدى ذلك هو ان لا يكون منشأ التسامح مجرد ايراد لفظ معرفة والا فلا وجه للتعرض لتغيير ما ذكر بعده ولا يذهب عليك انه لا وجه حينئذ للاقتصار في بيان التسامح على قوله لان المعرفة صفة قائمة بالعارف ثم انه ان كان يدعى التسامح فيما لو قيل والرابع ٥٩ في وجوه الوقوف فاما ان يكون من جهة لفظ الوجوه

او من جهة لفظ الوقوف ففيه كلام لان كل واحد منهما ليس بمخصوص بهذا القسم اما الاول فظاهر واما الثاني فلان البيان والاستعمال ايضا ليسا بصفة قائمة بالكتاب

(قوله قيل في قوله معرفة تسامح

الح) لا يخفى ان قوله الاول في وجوه النظم صيغة ولغة اشارة الى انه كلي داخل في ضمن هذه الوجوه الجزئية دخول المقسم من جهة المفهوم في ضمن اقسامه وكذا قياس ما بعده فيلزم ان تكون معرفة وجوه الوقوف على المراد من النظم والمعنى اي ادراكها اقساما للرابع وهو قسم مما هو من المدركات اعنى النظم والمعنى فيلزم ان يكون ما هو مدرك منقسما الى ادراكات مخصوصة انقسام ما ليس بصفة الى صفات قائمة بالغير كالوقيل الاسم اما اختلاف

والاولى ان يتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة لان الكتاب مما يمكن ضبط افراده والاستقراء حجة فيه * قيل في قوله معرفة تسامح لان المعرفة صفة قائمة بالعارف وتقسيم الكتاب باعتبار صفة قائمة بغيره لا يستقيم وكان المناسب ان يقول الرابع في افادته الحكم ويمكن ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول (وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس) على حذف المضاف اي معرفة قسم خامس (يشمل الكل) اي الاقسام العشرين السابقة لان كل واحد من الخاص والعام والنص والمجمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب والمعاني والاحكام وضرب

والاقتضاء من اقسام النظم والدلالة من قسم المعنى وهو منافي لما قاله قبل قدم اقسام النظم الح لانه يدل على ان هذا القسم كله خاص بالمعنى كما قاله غيره من سراح الاصول وجعل بعض العبارة والاشارة راجعين الى النظم والدلالة والاقتضاء راجعين الى المعنى (قوله والاولى ان يتمسك فيه الح) اي الاولى ان يضرب عن مثل هذا التكاليف والتقسيمات صفيحا لان بعض هذه الانحصارات غير تام يظهر بادنى تأمل فيتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة قطعا لان الكتاب محصور يمكن ضبط افراده وكما يمكن ضبط افراده كان الاستقراء فيه حجة قطعية * لا يقال الاستقراء لا يفيد التعيين * لانا نقول يفيد اذا كل تاما (قوله قيل في قوله معرفة تسامح الح) حاصله انه عد معرفة وجوه الوقوف في اقسام الكتاب تساهلا لان معرفتها ليست في اقسام الكتاب لكن لما نفذت هذه الاقسام بدون المعرفة والوقوف على معانيها عدت معرفة وجوه الوقوف من اقسام الكتاب تسامحا (قوله ويمكن ان يكون معرفة مصدرا بمعنى المفعول) قلت هو خلاف الظاهر * فان قيل قسم الله تعالى الكتاب الى قسمين محكما ومتشابهها بقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب الآية فيكون هذه التقسيمات مخالفة لظاهر الكتاب * اجيب بان هذه الاقسام موجودة فيه فلا بد من قبولها وبانها اصطلاحات مناسبة وضعت لتمييز لفظ من لفظ آخر بحسب تفاوت الالفاظ في اثبات الاحكام ولا مناقشة فيها على ان النص لا يقتضي الحصر على القسمين لعدم ما يفيد ذلك اذ ليس فيه شيء

الآخر لاختلاف العوامل او عدمه الى اقسام باعتبار صفات قائمة بالغير كالوقيل الاسم اما مختلف لا آخر لاختلاف العوامل او غيره فان هذا صحيح لاشبهه فيه وما سماه الشارح مناسبا فعليه مثل ما اوردته على عبارة المصنف (قوله ويمكن ان يقبل معرفة مصدر بمعنى المفعول) على ان يكون معرفة الوجوه بمعنى الوجوه المعروفة كما قالوا حصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة على ان المصدر

العشرين في الاربعة ثمانون ولكنها ليست بثابتة في الخارج بل انما هي اعتبارات عقلية بل كون الاقسام عشرين انما هو باعتبار العقل اذ جميع القرآن ينقسم على اقسام فباعتبار يشتمل على القسم الاول وباعتبار على القسم الثاني وهلم جرا الى آخر الاقسام فيكون في الحقيقة تقسيمات لا قسميات (وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها) اي مواضع اخذ تلك الاقسام واشتقاقها كما يقال الخاص مأخوذ من قولهم اخص بكذا وقس عليه سائر اسماء الاقسام (وترتيبها) اراد به ان يعرف المستدل الراجح والمرجوح فيقدم الراجح عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر (ومعانيها) اراد بها ما يفهم من العبارات لغويا كان او شرعيا (واحكامها)

من طرق الحصر الا يرى انه لو عطف عليه وآيات اخر مفسرات وآيات اخر محملات لاستقام ولو اقتضى الكلام الاول الحصر على القسمين لم يستقيم العطف عليه كما لو قيل منه آيات محكمات والباقي متشابهات وانما خص القسمان بالذكر لانهما في اعلى درجات الظهور والخفاء (قوله بل انما هي اعتبارات عقلية) اذ ليس للقرآن قسم يشتمل على الخاص والعام والمشارك والمأول وقسم آخر يشتمل على الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها وقسم آخر يشتمل على الحقيقة والمجاز والصريح والكنائية بل جميع القرآن ينقسم الى الخاص والعام والمشارك والمأول باعتبار ثم جميعه ينقسم الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها باعتبار آخر فلا جرم ان يكون لفظ واحد خاصا وظاهرا وخفيا وحقيقة وعبرة مثلا بالنسبة الى حكم واحد ولا يجوز ان يكون عاما وخاصا وظاهرا وخفيا وحقيقة ومجازا بالنسبة الى حكم واحد على انه لو جعل الجميع اقساما مقابلة لكفى فيه الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول وذكر بعض المحققين ان الاقسام في الحقيقة تباع سبعمائة وثمانية وستين قسما وذكر بيان ذلك وما هي الا بالاعتبارات والحيثيات وليست اقساما حقيقة لان قسم الشيء حقيقة ما لا يجتمع مع ذلك الشيء وهذه الاقسام يجتمع بعضها مع بعض وبعضها لا يجتمع كالخاص مع العام (قوله وهلم جرا) قال في القاموس هلم اي تعال مركبة من هاء التنبيه ولم اي ضم نفسك اليها واستعمل استعمال البسيط يستوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث عند الحجازيين انتهى والمعنى هنا جر هذه التقسيمات بهذه الاعتبارات جرا (قوله قس سائر اسماء الاقسام) اي العام مأخوذ من قولهم مظر عام اذا شمل الامكنة والحقيقة فعيلة بمعنى فاعلة من حق الشيء اذا ثبت او بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبتة والمجاز من جاز المسكان يجوزه اذا تعدها وقس باقى الاقسام (قوله كتقديم المحكم على المفسر) وكتقديم المفسر على النص والنص على الظاهر (قوله لغويا كان او شرعيا) اي سواء كان المفهوم

(قوله لا قسميات) فلا يكون اقسام حقيقية بل اعتبارية (قوله اراد بها ما يفهم من العبارات) يريد بالعبارات اسماء الاقسام كالخاص والعام (قوله لغويا كان او شرعيا) كان الظاهر هو الاقتصار على ذكر الشرع كما فعله صاحب الكشاف حيث فسرهما بقوله اي حقائقها وحدودها في اصطلاح الاصوليين وهو الموافق لما في شرح المصنف رحمه الله ايضا ووجه ذلك ان قولهم مواضعها مفسر بالمعنى اللغوية فاذا فسر قولهم معانيها بذلك يلزم بمعنى الفاعل فانهم (قوله من قولهم اخص بكذا) كان الملائم ذكر خصته بكذا ليكون الخاص اما بمعنى الخصوص بكذا نحو ماء دافق اي مدفوق او بمعنى الذي خص نفسه بكذا وهذا كما قيل في المقدمة انها سميت مقدمة بكسر الدال لانها لما اشتملت عليه من الموقوف عليه كانها قدمت نفسها على المقاصد نعم ان سمع خص بمعنى اخص فلا حاجة الى واحد من التأويلين المذكورين

الاستدراك لاحالة (قوله وقوله فسم خامس انما يصح ان لو كان من اقسام القرآن) انما كان الاقسام في قوله واقسام
النظم والمعنى التقسيمات دون حقيقة الاقسام كما صرح به صاحب التحقيق يرتفع الاشكال عن اصله اذ يكون
معنى الكلام حينئذ وبعد معرفة هذه التقسيمات تقسيم خامس غاية الامر ان لا يكون هذا التقسيم
من تقسيمات النظم والمعنى كالتقسيمات الاخر ولا خير فيه (قوله سماه قسما مجازا) ليست الشبهة في تسميته قسما
بل في جعله قسما خامسا فالتعرض له ههنا اشتغال باللاغية قال في التحقيق لم يرد الشيخ بقوله قسم خامس انه
قسم الاقسام الاربعة لانه ﴿ ٦١ ﴾ غير مستقيم بل اراد ان معرفة تلك الاقسام متوقفة على هذا

القسم فيكانه قسم خامس
لها انتهى وهو الاوضح

(قوله بعضها اقسام نظمه
وبعضها اقسام معناه)
هو مثل ما سبق من دليل
الحصر في الاربعة الامهات
وقد عرفت ما فيه ففيه
ما فيه (قوله لما توقف

معرفة تلك الاقسام عليه)
اي على معرفته اقول
في هذا التوقف نظر لانه
ان اراد بمعرفتها معرفتها
بحسب مفهوماتها فلان سلم
انها تتوقف على معرفة
مواضع اشتقاقها ولا
على معرفة الترتيب بين
ما صدقاتها ولا على معرفتها
بحسب مفهومات ما صدقاتها
المشار اليها بقول المصنف
ومعانيها على ما قرره

من كون الحكم قطعا او ظنيا او واجب التوقف فيه * فان قلت الاقسام الاربعة
لاشك انها اقسام القرآن بعضها اقسام نظمه وبعضها اقسام معناه وقوله قسم خامس
انما يصح ان لو كان من اقسام القرآن وليس كذلك * قلنا نعم لانه لما توقف معرفة
تلك الاقسام عليه سماه قسما مجازا والحق ان اطلاق الاقسام على الاربعة ايضا
مجاز لان الاقسام انما يكون مقابلة وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون نظم
واحد خاصا ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا بعبارة النص

﴿ اما الخصاص ﴾

(فكل لفظ) وهو كالجنس متناول للمهملات

من العبارات حقائقها اللغوية او حدودها في الاصطلاح الاصوليين (قوله وليس
كذلك) اي لعدم اشتراك مورد التقسيم فيه اذ لا يحكم على ماخذ الاشتقاق مثلا
بانه خاص او عام لان الاشتقاق ومعرفة الراجح من المرجوح وكون الحكم قطعا
او ظنيا ليس من اقسام القرآن في شيء بل انما يعرف من خارج (قوله والحق
ان اطلاق الاقسام الاربعة ايضا مجاز) لاجابة الى هذا لانه ذكر قبل ان هذه
الاقسام اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج وانما الكلام هنا في قوله قسم
خامس فانه ليس من اقسام القرآن لعدم اشتراك مورد القسمة وصدقه عليها وهو
النظم والمعنى بخلاف الاقسام الاربعة فانها وان كانت تقسيمات لكن مورد التقسيم
مشترك بينها وصادق عليها ففرق ما بين هذا القسم والاقسام الاربعة فان التجوز
فيه اكثر من التجوز فيها ﴿ قوله الخصاص ﴾ هو في اللغة المنفرد من قولهم اختص
فلان بكذا اي انفرد وفلان خاص اي منفرد به وخاصة الناس اهل العلم (قوله
وهو كالجنس) وباقى القيو كالفصل لان الجنس والفصل انما يستعملان في الحائق

الشارح ولا على معرفة احكام ما صدقاتها المشار اليها بقوله واحكامها على مانبه عليه الشارح ايضا وان اراد معرفتها
بحسب ما صدقات مفهوماتها فلان سلم انها تتوقف على معرفة مواضع الاشتقاق ولا معرفة الترتيب ولا معرفة الاحكام
نعم العمل بما صدقات مفهوماتها من حيث هي ما صدقات تلك المفهومات تتوقف على الثلاثة الاخيرة اما على مواضع
الاشتقاق فلا (قوله وهذه ليست كذلك) قلنا هي كذلك لما علمت من ان النظم بالنسبة الى المعنى ينقسم اليها بحثيات
مختلفة واعتبارات شتى هي اعتبار وضعه له واعتبار استعماله فيه واعتبار ظهور المعنى وخفائه منه عند استعماله فيه
واعتبار كيفية دلالة على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان المعنى او خفيا والنظم الواحد انما تكون خاصا ونصا
وحقيقة واستدلالا بعبارة النص بتلك الحثيات المختلفة فهو بحسب حثية غيره بحسب حثية اخرى

والمستعمالات وما يكون دلالاته بالطبع او بالعقل (وضع

الموجودة كالحیوان والانسان ومفهوم الخاص . مفهوم اصطلاحی غیر متصل
فی الوجود * فان قلت اللفظ جنس بعيد لانطلاقه على المهمل المستعمل والقول
جنس قريب لاختصاصه بالمستعمل واستعمال الاجناس البعيدة فی الحدود معيب
عند اهل النظر * قلت انما يؤخذ القول جنسا وان كان قريبا للامتناع من استعماله
فی الرأى والاعتقاد حتى صار كأنه حقيقة عرفية فيه واللفظ ليس كذلك لانه
خاص بما يخرج من الفم قيل خرج باللفظ الدوال الاربع وفيه نظر لان ذكر
الجنس فی الحد انما يكون لبيان اصل الذات وتعيين الماهية لا للاحتراز عن شئ
فان الاجناس اصول الماهيات والفصول متمماتها والاحتراز انما يناسب بعد تعيين
الذات وقد يجاب بانه انما يحترز بالجنس اذا كان اعم من الفصل مطلقا كالحیوان
والناطق فی تعريف الانسان واما اذا كان بينه وبين الفصل عموم وخصوص
من وجه فيجوز الاحتراز به وهو ههنا كذلك لان الموضوع للمعنى قد يكون
لفظا وقد لا يكون واللفظ قد يكون موضوعا وقد لا يكون وتحقيقه ان الجنس
حينئذ يكون له جهتان فبالنظر الى عمومه يفيد اصل الذات كما هو وظيفة
الاجناس وبالنظر الى خصوصه يفيد الاحتراز كما هو شان الفصول والحاصل ان كلا
من الجنس والفصل هنا شامل من حيث عمومه ومخرج من حيث خصوصه وقد
حققنا ذلك فی حاشية المتوسط (قوله والمستعمالات) اراد بها الالفاظ الدالة
بالوضع (قوله وما يكون دلالاته بالطبع) كاخ بفتح الهمزة واخاء المعجمة الدالة
على الوجود واح بفتح الهمزة او ضمها واخاء الهمزة الدالة على وجود في الصدر فان طبع
الالفاظ يقتضى التالفاظ به عند عروض ذلك المعنى له وبهذا الاقتضاء صار هذا اللفظ دالا على
ذلك المعنى اعنى الوجود فيكون الدلالة منسوبة الى الطبع ايضا (قوله او بالعقل)
كاللفظ المسموع من وراء الجدار فانه يدل على وجود لافظه عقلا فان المسموع
من الشاهد يعلم وجود لافظه عقلا بمشاهدة لا بدلالة اللفظ اما المسموع في وراء
الجدار فلا يعلم وجود لافظه الا بدلالة اللفظ عليه عقلا * واعلم ان الدلالة المتعتبرة
عند المنطقين الكلية واما اذا فهم من اللفظ معنى في بعض الاوقات بواسطة قرينة
فلا يحكمون بان ذلك اللفظ دال على ذلك المعنى بخلاف اهل الاصول والعربية
* قوله وضع * الوضع تخصيص شئ باخر ليفهم الثاني عند اطلاق الاول
او احساسه وقيل هو جعل اللفظ دليلا على معنى من المعاني والاول تعريف
للوطن العام وهذا تعريف للوضع الخاص وقد اوضحنا ذلك في حاشية المتوسط
وهو اما لغوي او شرعي او عرفي او اصطلاحى واشاره على الدلالة لكونه
اخص اذ كل موضوع دال ولا عكس ولو قال دال لاحتاج الى قوله بالوضع

(قوله وضع المعنى
واحد) قال فى الكشف
يخرج بقوله واحد المطلق
ايضا على قول من لم يجعل
المطلق خاصا ولا عاما
وهو قول بعض مشايخنا
وبعض اصحاب الشافى
رحمه الله لان المطلق ليس
بمعرض للوحدة ولا
للكثرة لانهما من الصفات
وهو معرض للذات دون
الصفات انتهى والمصنف
رحمه الله ممن جعل المطلق
خاصا كما يدل عليه صريح
كلامه فى الشرح ولعله
لذلك ترك تقييد المعنى
بالواحد واسند اخراج
المشترك الى قوله لمعلوم
ولان المصنف رحمه الله
جعل العام فيما يدل
على المعنى الكثير على ما نقلنا
من شرحه فيما سبق عند
ذكر وجه الحصر فلو قيد
المعنى بالواحد لخرج به
العام فيكون حينئذ قوله
على الانفراد لغوا والشارح
رحمه الله لعدم تنبيه ذلك
فعل ما فعل (قوله وما يكون
دلالاته بالطبع) كدلالة اخ
على الوجود (قوله او بالعقل)
كدلالة اللفظ المسموع
من وراء الجدار على وجود
الالفاظ

(قوله خرج به الجمل) وفي شرح المعنى للقآني هو خارج عن المقسم فلا حاجة الى الاحتراز عنه وقوله معلوم ليس قيدا احترازيا بل بيانا ﴿٦٣﴾ للواقع (قوله والجمل معلوم المعنى في اصل وضعه) وفيه بحث فانه

اذا كان الجمل كذلك فكيف يمكن الاحتراز عنه بقوله لمعنى معلوم ولو نظر الى الظاهر نعم لو لم يكن في خبر قوله وضع حتى يحمل على المعلوم من كل وجه لكان له وجه

لمعنى واحد) خرج به مالم يكن دلالاته بالوضع والمشارك ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر (معلوم) خرج به الجمل لان معناه غير معلوم للسامع قيل لا حاجة الى الاحتراز عنه لان هذا تقسيم بالنظر الى الوضع والجمل معلوم المعنى في اصل وضعه والاجمال عارض بسبب ازدحام المعاني بعوارض الاستعمال لكنه احتراز عنه نظرا الى الظاهر

(قوله لعنى) المعنى مصدر ميمى من العناية ويمكن ان يعبر اسم مفعول مخفف معنى اى المقصود وان يعتبر اسم مكان بمعنى المقصد من عنى يعنى اذا قصد واياها كان فهو لا يطلق على الصورة الذهنية من حيث هي بل من حيث انها تقصد باللفظ وذلك انما يكون بالوضع لان الدلالة اللفظ العقلية اى الطبيعية ليست معتبرة في العلوم كما تقرر في محله فان المعانى هي الصور الذهنية من حيث وضع بازاها الالفاظ وقد يكتبى باطلاق المعنى على الصورة الذهنية بمجرد صلاحيتها لان يقصد باللفظ سواء كان وضع لها الالفاظ ام لا ولا مناسبة له بهذا المقام والمفهوم اعم من المعنى على الاول ومرادف له على الثانى والمراد بالمعنى هنا مدلول اللفظ الوضعى سواء كان جوهر او عرضا (قوله خرج به) ينبى ان يقول وهو كالفصل خرج به مالم يكن دلالاته بالوضع وهو المهملات وما يكون بالطبع والعقل وانما قيدنا سلب الدلالة عن المهمل بالوضع ولم نكتف بعدم الدلالة لان اللفظ المهمل كالمحرف الذى يتخاطب به العامة ودين قديدل على المعنى المحرف عنه بالقرائن وقد يدل على ان من قام به هذا اللفظ حتى اذا كان الالفاظ به وراء جدار الا ان دلالتها على هذين ليست بالوضع فسلب الدلالة عن المهمل مطلقا كما جرى عليهم بعضهم ممنوع (قوله والمشارك ايضا) اى خرج بقوله لمعنى واحد المشترك فانه موضوع لمعنيين او اكثر على سبيل البديل فلا حاجة الى ذكر ايضا فان قيد الوضع خرج به مالا يكون دلالاته بالوضع * وقوله لمعنى خرج به المشارك فهما قيدان يخرز بكل منهما على حدة لا قيد واحد يخرز عن شيئين وكان الاولى ان يقول وضع هو كالفصل الاول يخرز به مالا يكون دلالاته بالوضع ولمعنى واحد كالفصل الثانى خرج به المشارك الى آخره * فان قلت لا يلزم مما قاله في حل العبارة انهما قيد واحد بل هما قيدان احرز بهما عماد كرتة * قلت مسلم لو لم يذكر ايضا لكن ذكرها عين جعلها قيدا واحدا فعدم ذكرها كان اولى (قوله قيل لا حاجة الى الاحتراز عنه) اى عن الجمل بقوله معلوم لان هذا تقسيم بالنظر الى نفس الوضع لا بحسب السامع والقائل والجمل كالربوا معلوم المعنى للواضع عند الوضع وان تعدد لان الوضع تعيين اللفظ بازاء المعنى ومحال ان يضع الواضع لفظا بازاء

(قوله معلوم خرج به الجمل لان معناه غير معلوم للسامع) خالف فيه الاكمل حيث اخرج به المشترك فقال وبقوله معلوم خرج المشترك لانه مادام دائر بين الوضعين لم يعلم منه شىء معين ووافقه في حمل المعلوماتية على المعلوماتية عند السامع والحق انها المعلوماتية عند الواضع لان الكلام تقسيم النظم باعتبار الوضع فقط وان قوله معلوم بيان للواقع لا قيد احترازى وان الجمل خرج عن المقسم كما صرح بذلك كاه القاآنى مشيرا الى ان الجمل اذا خرج عن المقسم ولا ريب في ان المقسم مأخوذ في تعريف قسمه حتى ان حيثية الوضع ملحوظة في تعريف الخاص

لم يحتج الى اخراجه بشى آخر لا يقال قوله معلوم خرج به الجمل نظرا الى الظاهر كما هو منقول في اشرح عن بعضهم لانا نقول اخراجه به يبنى على ارادة المعلوماتية عند السامع وارايتها

وقيل احترز به عن المشترك فانه موضوع لمعنى من المعانى المختلفة على سبيل الابهام على قول والمراد منه ان يكون معلوما من حيث الذات والابهام من حيث الصفات لا ينافيه ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة من قبيل الخاص لكونها اسما لذات مرفوعة ولا ابهام فيه من هذا الوجه وان احتمل ان تكون كفرة او مؤمنة (على الانفراد) صفة لمعنى اى على ان يكون اللفظ متناولا له مع قطع النظر عن ان يكون له افراد

معنى ولا يعلم ذلك المعنى وكذا السامع بعد العلم بالوضع وتعدده نعم مراد الالفاظ من اللفظ عند الاطلاق قد يكون غير معلوم له ما لم تنضم اليه قرينة لكن بين ارادة المعنى ودلالة اللفظ عليه بون بعيد وانما سمي اللفظ خاصا بالاعتبار الثانى دون الاول فالجمل فى اصل وضعه لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر وانما جعل من القسم الثانى لاحتياجه الى البيان (قوله وقيل احترز به الخ) اى بمعلوم عن المشترك فيكون المشترك داخلا تحت الموضوع لمعنى ولم يخرج به الا المهمل ومعلوم هو المخرج للمشارك فانه موضوع لمعنى من المعانى المختلفة على سبيل الابهام على رأى فيكون مبهما من حيث الذات والخاص لا يكون مبهما من حيث الذات (قوله والمراد منه) اى من كون الخاص معلوما الخ هذا دفع سؤال يرد على قوله معلوم وتقريره ان يقال يرد على القيد الثالث قوله تعالى فتحرير رقبة لان الرقبة عندكم خاص معانها مبهما وتقرير الدفع ان يقال مطلق الابهام لا ينافى الخاص وانما ينافيه الابهام فى الذات وهو هنا محال لان الرقبة اسم لذات مرفوعة ولا ابهام فيها من هذا الوجه وان احتملت الابهام من حيث الصفات فى الواقع والابهام فى الصفات لا يقدح لانه بحسب العارض لان الذات فى الخارج لا يخرج عن وصف كالكفر والايمان والصغر والكبر الى غير ذلك ومثله لا يكون قادحا كما فى رجل بخلاف المأول فان ابهامه من حيث الذات لان ذاته غير معلوم لنا قطعاً (قوله صفة لمعنى) يجوز ان يكون حالاً منه او من ضمير المستتر فى معلوم (قوله اى على ان يكون الخ) هذا بيان المراد بالانفراد وبه يندفع ما قيل ان اراد بالانفراد ان لا يكون موضوعاً لمعنى آخر فالعام كرجال ومسلمين ايضا كذلك لان معناه معلوم فهو موضوع له فقط وان اريد ان لا يكون فى معناه كثرة فيلزم ان لا يكون شئ من اسماء الاعداد كالثلاثة والاربعة الى غير النهاية خاصة وهو خلاف الاجماع توضيحه ان معنى الثلاثة لا يوجد فى الافراد كما لا يوجد معنى الزيدية فى اجزاء زيد من اليد والرجل ونحوها فكان هذا التكثير من ضرورة الوجود فلا يعتبر بخلاف معنى الرجولية فانه يوجد بكماله فى فرد من افراد الرجال

الوجه (قوله وان احتمل ان يكون كفرة او مؤمنة) وذلك باعتبار ان الذات لا يخرج عن وصف من الاوصاف لا باعتبار ذات الاسم لانه مطلق والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات

خلاف الظاهر (قوله) مع قطع النظر عن ان تكون له افراد) سواء لم يكن له افراد كالخاص العيني فهو الشخص او كانت له افراد ولكن قطع النظر عن ثبوتها له كالخاص النوعى والجنسى فان قلت من اى قبيل المضمرات مثلا أم من قبيل العيني هي أم من قبيل غيره قلت ان كان كل واحد منها موضوعاً وضماً واحداً بازاء كل خصوصية خصوصية كما عين انا مثلا لكل متكلم وحده وهو مذهب المحققين فهو عيني وان كان موضوعاً لمفهوم كلى يستعمل فى افراده المعينة دونه فقير عيني لكنه حينئذ يكون خاصاً غير مستعمل فى معناه

الموضوع هو له وهو امر غريب نعم ان كان صاحب هذا المذهب قائلاً بان المجاز موضوع وضماً (وتقرير) ثانياً كما هو قول البعض فانه يكون خاصاً عينياً بالقياس الى كل فرد معين لوضعه عنده له ايضا

(قوله لا استبعاد الخ)
 اشارة الى انه لا استبعاد
 في ذكر كل ههنا اذا كان
 الغرض بيان التسمية
 التي يكون للافراد دون
 التعريف الذي يكون
 للحقيقة وبها لا الافراد
 وبها وبالجملة فالغرضان
 متنافيات فلا يليق به
 ان يقول ولهذا عرف
 ابن الحاجب الخ نعم ماورد
 فيه كلمة كل من التعريفات
 فانه مع خروجه عن ان
 يكون تعريفا منهم
 للتعريف كما اشار الى هذا
 السيد الشريف في شرح
 المفتاح حيث قال عند
 ايراد السكاكي كلمة كل
 في تعريف الحقيقة وايراد
 كلمة كل في الحدود شائع
 في عبارة الادباء لان ذلك
 اقرب الى افهام المتعلمين
 واضبط كأنه قيل كل كلمة اريد
 بها كذا فهي حقيقة ولا شك
 انهم يفهمون منه المعنى
 المشترك الصادق على كل
 فرد من الحقيقة اعني
 الكلمة التي اريد بها كذا
 فيحصل حينئذ المقصود
 بالحد مع تقريب الى الفهم
 واشارة الى الضبط انتهى

كالمسلم فانه موضوع لمن له الاسلام وليس فيه دلالة على افراد خرج به العام كالمسلمين فانه
 موضوع لمعنى واحد شامل للافراد لان دلالاته على سبيل الاشتراك كما مر * فان قلت كلمة
 كل مستنكرة في التعريف لانها لا افرادو التعريف للحقيقة * قلنا لا استبعاد اذا كان غرضه
 بيان التسمية وتطبيقه على الافراد لان التسمية للافراد لا للحقائق ولهذا عرف ابن
 الحاجب التوابع بقوله كل ثان باعراب سابقه من جهة واحدة (وهو اما ان يكون
 خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين كإنسان ورجل وزيد)

وتقرير الدفع ان المراد بالافراد ان يكون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث انه واحد
 مع قطع النظر عن ان يكون له في الخارج افراد او لم يكن والمسلمون ونحوه موضوع لمعنى
 لكن لا على الافراد فان افراده منظورة للواضع في الوضع فلا يكون خاصا والثلاثة ونحوه
 موضوع لمعنى واحد على الافراد لانها وضعت لنفس هذا العدد وهو الثلاثة من غير نظر
 الى شيء آخر وتركبه من الافراد لا يقدح في خصوصه ولا يوجب كثرة فيه لانه
 بمنزلة اجزاء زيد وتركبه منها فكان التكثير باعتبار الافراد زائدا على الوجود
 فيعتبر ويمنع الخصوص (قوله فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد) وهذا
 مخالف لتعريف المصنف العام بما تناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول
 لانه يفضي الى عموم المعنى وفيه كلام على ما سيحجى فتأمل * والحاصل ان اللفظ الموضوع
 لمعنى واحد تحته افراد ان قطع النظر عنها حال الوضع فهو الخاص وان التفت اليها
 حالة الوضع وتعلقت الاحكام بها فهو العام (قوله مستنكرة في التعريف) اى
 واقعة في غير موقعها لانها لا حاطة الافراد والتعريف للحقيقة ولهذا كان من شرط
 الحد ان يصح اطلاقه على كل فرد من افراد الحدود لوجود الحقيقة فيه فانك
 اذا قلت الانسان حيوان ناطق يصدق هذا الحد على كل فرد من افراد الانسان
 فاذا قلت الانسان كل حيوان ناطق لا يستقيم اطلاقه على زيد مثلا فانه ليس كل حيوان
 ناطق فيكون ذكرها في التعريف مفضيا الى عدم اندراج شيء من افراد الحدود
 واجيب بان الفقهاء لم يلتفتوا الى اصطلاحات اهل المنطق في الحدود وذكروا
 تعريفات في تصانيفهم يوقف بها على المراد ومعنى اللفظ كما هو اللائق بالفقه
 ولذا لم يبالوا بذكرها في التعريف اذ الضبط يحصل ببيان الافراد كما يحصل
 ببيان الحقيقة * والحاصل ان ذكرها في تعريف الاشياء بحسب الحقيقة في نفس الامر
 مستنكر واما في تعريف الاشياء بحسب الامور الاصطلاحية المطلوب فيها التطبيق
 على افراده فغير مستنكر قال بعض الشراح بل الجواب الصحيح ان يقال لانسان ان هذا
 التعريف لبيان الحقيقة لعدم الجنس والفصل القريين بل للامتيار عن ما عداه
 وذلك غير منافي للتعريف (قوله وهو اما ان يكون خصوص الجنس الخ) وهذا

(قوله لما كان مقصود الفقهاء الخ) يريد به التنبيه على ان المراد بالجنس والنوع ههنا ما في لسان اهل الشرع لا ما هو مصطلح المنطقيين (قوله دون الحقائق) بخلاف اهل المنطق (قوله جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين الخ) وان كانوا متفقين في الحقيقة (قوله جنسا ❦ ٦٦ ❧ خاصة) الكلام في بيان اصطلاح الفقهاء

لما كان مقصود الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقائق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في احكام الشرع جنسا خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم بينهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا فظهر انه امته لم ينعقد البيع واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل * فان قلت

لان معنى الانسان واحد وهو الحيوان الناطق وكذا معنى الرجل واحد وهو انسان ذكر جاوز حد الصغر وكذا معنى زيد واحد وهو الذات المشخصة فاستوت الثلاثة في ان لكل واحد معنى واحد وكون الاولين ذا افراد لا ينافي وحدتها لانها غير منظور اليها فصار الانسان والرجل كزيد لكن خصوص الجنس يخص الانواع وخصوص النوع يخص الافراد وخصوص العين لا يخص غير معناه (قوله جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في احكام الشرع جنسا) كالانسان فانه جنس كلي يتناول افرادا مختلفة وكذا النوع يتناول افرادا متفقة الا ان المعتبر في اصطلاح الفقهاء الاختلاف بحسب المقاصد والاحكام وكذا الاتفاق بحسبها وفي اصطلاح اهل المنطق بحسب الحقيقة ولهذا كان جنسا عند اهل الشرع لتناوله الرجل والمرأة فانهما نوعان مختلفان بحسب الاعراض والاحكام وان اتحدا حقيقة الا ترى ان رجلا يصلح للامامة الكبرى والصغرى والشهادة في الحدود والقصاص فيها دون المرأة وصار الرجل نوعا لاتفاق افراده في ذلك مع ان الانسان نوع من الانواع عند المنطقيين والرجل صنف (قوله حتى ان من اشترى عبدا وظهر انه امته لم ينعقد البيع) استشهدا على تفاوت الحكم بين الرجل والمرأة اذ لو لم يتفاوت الحكم بينهما لانعقد البيع ثم هذا الفرع مبني على اصل وهو ان الاشارة والتسمية اذا اجتمعتا والمشار اليه في جنس المسمى يتعاق الحكم بالمشار اليه وان كان من خلاف جنسه يتعاق بالمسمى كما لو اشترى فصاعا على انه ياقوت احمر فاذا هو احضر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى جنسان فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام في المعدوم * واعلم ان الفقهاء حكموا تارة على الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظرا الى جنس التفاوت بينهما في المقاصد والاحكام فقالوا لو اشترى عبدا فظهر انه امته لا ينعقد البيع مع ان اختلاف النوع لا يمنع لانعقاده وحكموا تارة بكونهما نوعي الانسان نظرا الى اشتراكهما

في الجنس والنوع فالاولى طرح قوله خاصا وكذا من قوله فيما سيجيء نوعا خاصا (قوله حتى ان من اشترى عبدا وظهر انه امته الخ) ذكر هذه المسئلة ههنا غير مناسب لما ذكر صاحب الكشف حيث قال فحكموا تارة على الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظرا لما فحش التفاوت بينهما في المقاصد والاحكام فقالوا لو اشترى عبدا فظهر انه امته لا ينعقد البيع بخلاف البهائم مع ان اختلاف النوع لا يمنع الانعقاد انتهى فانه يظهر منه ان المسئلة فرع لكونهما جنسين لانوعين والكلام ههنا في الثاني لا الاول (قوله واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا) وفي التلويح ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد

لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل (في) بالاحكام (قوله فان قلت الرجل ايضا الخ) كان الاولى في تقرير هذا لمقام ما في الكشف حتى لا يرد السؤال المذكور ولا يحتاج الى ذلك الجواب البارد في دفعه وهو ان الحكم بكون الرجل والمرأة نوعي الانسان انما هو باعتبار اشتراكهما في الانسانية واختلافهما في الذكورة والانوثة

(قوله واللفظ الذي له معنى واحد) بالنصب عطفا على قوله واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين وفي كلام بحث فان ما ذكر في صدر المسألة ٦٧ كونه مقصود الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقائق مما امدخله

في جعل اللفظ الذي له معنى واحد حقيقة عيننا خاصا كالايجزى الا ان يقال المترتب عليه هو مجموع الثلاثة دون كل واحد منهما وايضا ليس الكلام ههنا الا في بيان اصطلاح اهل الشرع في لفظ الجنس والنوع على ما ذكرنا فالاولى الاقتصار في جواب لما على ذكرها فليتأمل ثم ان قوله حقيقة قيد لا وحدة لانه معنى (قوله بهذا الاسم) اي اسم الخاص

(قوله لانه جزء الجزئى) اي جزء جزئيه ولكن اذا كان ذاتيا له كالانسان بالنسبة الى زيد لا كالثوب بالنسبة اليه ولا كالماشى بالنسبة اليه (قوله وحكمه) يطلق الحكم عندنا على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين كمدلول الامر وعلى خطاب الوضع كالخطاب الوارد بسببية الشئ وشرطيته وعلى الاثر الثابت بالشئ كالوجوب الثابت للاول والسببية والشرطية الثابتة بالثاني وعلى الاثر الثابت للشئ

الرجل ايضا مشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم كالمجنون وغيره * قلنا كلامنا بالنسبة الى من له اهلية معتبرة وما ذكرتم من العوارض واللفظ الذي له معنى واحد حقيقة عيننا خاصا كزيد * فان قلت العين اولى بهذا الاسم من غيره لعدم احتمال الشركة فيه فكان بالتقديم اولى * قلنا انما قدم الكلى لانه جزء الجزئى ولا شك في تقدمه طبعيا فقدمه موضعا للتناسب (وحكمه) اي الاثر الثابت للاخص من غير اعتبار المواضع الصارفة عن الحقيقة (ان يتناول المخصوص قطعا) تمييز اي قاطعا

في الانسانية واختلافهما في الذكورة والانوثة فتعريف الجنس بما ذكره الشارح ليس كليا دائما تأمله (قوله كالمجنون وغيره) اي المعتوه والمغفل (قوله العين اولى بهذا الاسم من غيره) يعنى خاص العين اولى باسم الخاص من خاص الجنس والنوع لعدم احتمال الشركة فان معناه الواحد المعلوم الذى لا يشمل غير فرد واحد لانه جزئى حقيقى فكان الواجب تقديمه لانه هو الحقيقة فردا (قوله وانما قدم الكلى لانه جزء الجزئى) اعلم ان الكلى جزء للجزئى غالبا كالانسان فانه جزء لزيد وكالحيوان فانه جزء للانسان والجزئى كل الكلى وذلك لان الجزئى عبارة عن الكلى مع شئ آخر فان زيدا له جزآن الانسانية والشخص فيكون الانسان جزءا لزيد وزيد كلاله لان كلية الشئ بالنسبة الى كلة وجزئيه بالنسبة الى جزئه سواء كان ذلك الجزء حقيقيا كزيد او اضافيا كالانسان فانه جزئى للحيوان والحيوان جزء وله كل تركيب الانسان من الحيوان والناطق وانما قلنا غالبا لان بعض الكليات ليس جزء الجزئيات كالخاصة والعرض العام واذا كان الكلى جزء فقدم وضعا كما هو مقدم طبعيا للتناسب (قوله اي الاثر الثابت للاخص) حكم الشئ الاثر الثابت به اوله مثلا اذا قلت حكم الصلاة سقوط الواجب عن ذمة المكلفين بالاداء في الدنيا وحصول الثواب في الآخرة فمعناه الاثر الذى يترتب على اداء الصلاة هذا (قوله المواضع الصارفة) اي القرائن الصارفة عن ارادة الحقيقة (قوله في المتن ان يتناول المخصوص) اي مدلوله الوضعى لا المخصوص المشهور وهو ما خص منه العام (قوله قطعا تمييز) يجوز ان يكون صفة لمصدر محذوف اي تناول قطعا * اعلم ان القطع يستعمل لمعنيين احدهما ان لا يكون ثمة احتمال اصلا كالحكم الثانى ان لا يكون احتمال ناش عن دليل والثانى اعم من الاول مطلقا لان الاحتمال الناشى عن دليل اخص مطلقا من مطلق الاحتمال لان نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا والمراد بالقطع هنا المعنى الثانى لان الخاص كما يكون للمتواتر يكون لغيره وغير المتواتر الاحتمال فيه قائم فلا يطرده كونه قطعا بالمعنى الاول ويطرده بالمعنى

كالوجوب الثابت للمأمور به والسببية والشرطية الثابتة لسببه وشرطه وهذا هو مراد المصنف بقوله وحكمه (قوله تمييز) الظاهر انه مفعول مطلق كما تقول لا افعله بته ولا افعله البتة اي قطع هو تناول الغير قطعا

(قوله لانه يحتمل بيان التغيير) تعليل لتفسيره البيان بذلك ٦٨ وهذا عند قيام الدليل بطريق

ارادة الغير فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه * فان قلت كيف يثبت القطع مع احتمال المجاز * قلت الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل كالمعدوم ولا يمنع القطع الا ترى ان من لم يقم تحت حائط غير مائل لاحتمال سقوطه يلام واذا كان مائلا لا يلام (ولا يحتمل البيان) اي بيان التفسير لانه يحتمل بيان التغيير

الثاني * فسقط بهذا التقرير ما قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال لان مطلق الاحتمال لا ينافي القطع بالمعنى العام * قيل هذا عند مشايخ العراق والقاضي ابي زيد ومن تابعه خلافا لمشايخ نفس سمرقند * وقيل انه لانزاع في المعنى فان من قال بالقطع لا يقول بالمعنى الاخص لظهور بطلانه اذا احتمل المجاز قائم اتفاقا ولهذا يجوز تأكيده فيكون مراده القطع بالمعنى الاخص اذ الخلاف في المجرى عن القرائن الصارفة والمعنى الاخص فيه قرينة فيكون المراد نفي القطع بالمعنى الاخص فحصل التوفيق بين المذهبين (قوله فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه) المراد بالحكم اسناد امر الى آخر فزيد خاص يوجب الحكم عليه بالعلم وكذا لفظ العلم خاص يوجب الحكم به على زيد على وجه يقطع احتمال ارادة الغير اعني ان زيدا يختص بالعلم ويثبت له دون غيره من نفس اللفظ وان كان الغير عالما لكن نفس اللفظ لا يراد به الغير بل هو المخصوص بذلك (قوله كيف يثبت القطع مع احتمال ارادة المجاز) وذلك لانه ما من لفظ الا ويطرق عليه احتمال ارادة المجاز الا ما استثنى كالحكم وقد علمت ان المراد بالقطع ههنا المعنى الاخص وهو لا ينافي المجاز لان قطعته بالنظر الى اصل الوضع والوضع سابق على الاحتمال الذي يتوقف ثبوت الحقيقة والمجاز عليه فلم يعارضه المجاز ولان المجاز عارض لا يثبت الا بانضمام ارادة واغراض قرينة حالية او مقالية والاصل في العوارض العدم (قوله قلنا الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل كالمعدوم الخ) فهم من هذا الجواب ان الخاص لا ينافيه الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل قيل هذا في غير خاص الكتاب والسنة اذ في الخاص منهما احتمال ارادة المجاز حال الخلو عن القرينة منتف قطعاً والا كان ذلك تجهيلاً لا يقينياً اذ لا يليق بمنصب الشرع ان يطلق لفظاً ينبادر منه معنى بخصوصه ويريد بذلك اللفظ معنى بخلاف ذلك المتبادر من غير قرينة تدل عليه فافهم (قوله الا يرى ان من لم يقم تحت حائط غير مائل الخ) يقم بكسر القاف من اقام يقيم لامن قام يقوم اي لم يمكث تحت الحائط يعني لو قيل لك اقم تحت هذا الحائط وهي غير مائلة فقلت لا اقيم تحتها لاحتمال سقوطها على تلام على ذلك بخلاف ما اذا كانت مائلة فانك لا تلام بل تعذر لانه احتمال ناش عن دليل (قوله اي بيان التفسير) لان من شرطه ان يكون النص محتملاً

المجاز كقوله لهم للجر قانت طالق ننتين وكذا يحتمل بيان التقرير نحو جاءني زيد نفسه كذا ذكره القاتني

(قوله بالعلم عليه) لا بغير العلم لان العلم خاص في معناه ولا على غير زيد لان زيدا خاص في معناه الا ان زيدا عيني والعلم غير عيني (قوله اي بيان التفسير) القرينة على ارادته مع تعدد اقسام البيان ان المطلق ينصرف الى الكامل وبيان التفسير هو الكامل من بين اقسام مطلق البيان حتى جزم صاحب المعنى بان الخاص لا يحتمل زيادة البيان بزيادة لفظ الزيادة لقوة بيان التفسير بالنسبة الى غيره الا انه لم يقتصر على البيان لكون ما ذكره اظهر او نقول القرينة على ارادته ذكر انه يتناول المخصوص قطعاً او لا وذكر كونه بيناً ثانياً اذها تقتضيان انه لا خفاء فيه فهو اذن لا يحتمل البيان الذي هو بيان التفسير لانه ما سيذكره الشارح بيان ما فيه الخفاء ومقاله الاكمل من ان قوله لا يحتمل البيان مهملة

في قوة قولنا البيان لا يحتمل الخاص الذي هو في قوة قولنا بعض البيان لا يحتمل الخاص فهو انما يقتضى (او)

(قوله قلت القول الاول لبيان ٦٩ المذهب) خالف في الاول مشايخ سمر قند واصحاب الشافعي على ما ذكره

المصنف رحمه في الشرح
فتخصيص القول الاول
ببيان المذهب والثاني بنفي
الزعم تحكم ظاهر والاشبه
ان يقال ههنا امر ان كون
الخاص غير محتمل للبيان
لكونه بينا في نفسه وقطع
ارادة الغير عنه ولاخفاء
في تغايرها مفهوما وخارجا
فايرادها في الكلام معا
عما لا يحتاج الى المعذرة
وان كان بينهما استلزام
على ان التعريفات الآتية
بعضها متفرع على كون
الخاص غير محتمل للبيان
كعدم جواز الحاق التعديل

انه لا يحتمل بعض البيان
لانه لا يحتمل بيان التفسير
بخصوصه (قوله لنفي زعم)
من قال لك ان تقول
انه للمبالغة في نفي زعم من
قال لان القول الاول
اذا استلزم الثاني الثاني
لزعمه كفي في نفي زعمه
الا ان يبالغ فيه (قوله
لان البيان اما الخ) هذا
كلام قد فيه القآنى وفيه
انه اذا كان اثبات الظهور
حقيقة البيان وازالة الخفاء
لازمه فحق العيسارة ان
يقال لان البيان هو اثبات
الظهور وازالة الخفاء

* فان قلت هذا الحكم مع الحكم الاول متلازمان لان المقطوع يستلزم عدم احتمال
البيان وكذا بالعكس فاي فائدة في ذكره * قلت القول الاول لبيان المذهب والثاني
لنفي زعم من قال الخاص يحتمل البيان حتى جوزوا الزيادة عليه بخبر الواحد (لكونه
بيناً) لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقته او لازالة الخفاء وهي لازمة
واثبات الثابت او نفي المنفي محال * لا يقال هذا مصادرة على المطلوب

او مشكلا والخاص بين بنفسه فلا يكون فيه اجمال ولا اشكال (قوله لانه
محتمل لبيان التغيير) كانه جواب سؤال تقريره ان يقال المصنف نفي احتمال
البيان مطلقا فلم حملته على بيان التفسير فقط فقال لانه محتمل بيان التغيير يعنى
عند دلالة القرينة لاحتمال المجاز فيه وكذا يحتمل بيان التبديل وبيان التقرير
اذا اريد نفي المجاز * فان قلت اذا كان يحتمل بيان التغيير والتبديل والتقرير
فلم نفي المصنف احتمال البيان مطلقا * قلت المراد نفي احتمال البيان المنافي للقطع
وهو بيان التفسير لان قوله لا يحتمل البيان مهمة في قوة الجزئية لانه في قوة
قولنا البيان لا يحتمله الخاص فلا يراد نفي البيان مطلقا لانه وان لم يحتمل بيان
التفسير ولكنه يحتمل غيره من اقسام البيان (قوله هذا الحكم) يعنى قوله
لا يحتمله البيان مع الحكم الاول وهو قوله يتناول المخصوص قطعا متلازمان
لان تناول المخصوص قطعا مستلزم عدم احتمال البيان وعدم احتمال البيان مستلزم
تناول المخصوص قطعا (قوله والثاني لنفي زعم من قال الخاص يحتمل البيان) كالشافعي
نظرا الى احتمال المجاز (قوله في المتن لكونه بينا) علة لعدم احتمال البيان * وقوله
لان البيان الخ علة لكونه بينا فهو علة العلة وعلة العلة علة وفي جملة عالتنا لكونه بينا تأمل
والاولى ان يجعل علة للكبرى المطوية وتقريرها وكل ما كان بينا في نفسه لا يحتمل
البيان لان البيان الخ فافهم (قوله وهو) اى اثبات الظهور حقيقة اى
البيان (قوله وهي) اى ازالة الخفاء لازمة (قوله واثبات الثابت او نفي
المنفي محال) هذا على طريق اللف والنشر المرتب فاثبات الثابت راجع الى قوله
اثبات الظهور ونفي المنفي راجع الى قوله لازالة الخفاء وبيان ذلك ان الخاص
لما كان بينا وحقيقة البيان اثبات الظهور ولازمه ازالة الخفاء فلو لحق البيان الخاص
يلزم اثبات الثابت وهو الظهور او نفي المنفي وهو الخفاء فكلاهما محال * قيل فيه
نظر لان الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه * واجيب بان المراد
بالمبهم هنا ما لا يفهم منه المراد الا ببيان وهو لا يكون خاصا لان الخاص مادل
على معنى معلوم (قوله لا يقال هذا) اى قول المصنف لكونه بينا مصادرة
على المطلوب وهي جعل المدعى جزءا من الدليل وذلك لان المدعى لا يحتمل البيان

لازمه فاذا كان ظاهرا لاخفاء فيه لم يمكن بيانه والا لزم اثبات الثابت وازالة الزائل وكلاهما محال

وبعضها على كون موجب قطعيا كبطان التأويل بالاطهار في آية التبرص (قوله لان المدعى عدم احتمال البيان) يريدان البيان في المدعى هو البيان في الخارج بخلافه في الدليل كما يدل عليه قوله والدليل كونه بينا في نفسه ولا يريد مدخلية لفظ الاحتمال في دفع المصادرة حتى يرد عليه انه لو كانت ﴿ ٧٠ ﴾ العبارة لايبين لكونه بينا لا يكون

فيه مصادرة ايضا (قوله هذا تفريع لما ذكره) لا يحتمل البيان كان الظاهر عدم الاقتضار عليه بل يذكر كون موجب قطعيا ايضا كما فعله السراج الهندي وغيره فان بعضها من التفريعات الآتية كبطان التأويل بالاطهار في آية التبرص مما التعلق به بعدم احتمال البيان بل هو متفرع على كون موجب الخاص قطعيا كما صرح به في التلويح وغيره (قوله والاستواء في القومة) اي من الركوع (قوله وهو الميلان عن الاستواء) وزاد عليه فخر الاسلام قوله بما يقطع اسم الاستواء وهو الظاهر

لان المدعى عدم احتمال البيان والدليل كونه بينا في نفسه (فلا يجوز) هذا تفريع لما ذكره من قوله ولا يحتمل البيان (الحاق التعديل) اي الطمانينة في الركوع والسجود والاستواء في القومة والجلسة بين السجدين الثابت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاعرابي صلى في المسجد وترك التعديل قم فصل فانك لم تصل بيانا (بامر الركوع والسجود) وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا (على سبيل الفرض) كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي لان قوله واركعوا خاص معلوم معناه وهو الميلان عن الاستواء وكذا السجود معلوم معناه وهو وضع الجبهة على الارض ولا يحتمل البيان

فالبيان جزء من المدعى وقد جعله جزءا من الدليل بقوله لكونه بينا في نفسه فاخذ البيان فيهما ويلزم من جعل المدعى جزءا من الدليل اثبات الشيء بنفسه وهو محال اذ الدليل يكون غير المدعى فدفع الشارح هذا الاعتراض بان المدعى عدم احتمال البيان اي هذا المجموع هو المدعى ودليله لكونه بينا في نفسه فلا يكون مصادرة على المطلوب لان المدعى ليس جزءا من الدليل فتأمل (قوله هذا تفريع لما ذكره) وتقريره الخاص لا يحتمل البيان وكل ما لا يحتمل البيان لا يجوز الحاق البيان فالخاص لا يجوز الحاق البيان به دليل الصغرى انه بين في نفسه ودليل الكبرى ان البيان اما اثبات الظهور وهو حقيقة او ازالة الخفاء وهي لازمة وكلاهما باطل لان الخاص بين في نفسه فيؤدي الى اثبات الثابت او ازالة المزال وهما محال (قوله اي الطمانينة في الركوع والسجود) اي القرار فيها بمقدار تسيحة (قوله والاستواء في القومة) اي من الركوع (قوله وهو قوله صلى الله عليه وسلم لاعرابي صلى في المسجد وترك التعديل ارجع فصل فانك لم تصل) هذا حديث متفق عليه من حديث ابي هريرة رضى الله عنه (قوله كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي) ومالك واحمد وخالفهم ابو حنيفة ومحمد فانهما قالا بالوجوب في الركوع والسجود على رواية الكرخي واما على رواية الجرجاني فسنة واما القومة والجلسة فسنتان عندهما باتفاق المشايخ وفائدة الخلاف تظهر في جواز الصلاة بدونه فعندها اذا لم يأت بالتعديل يجزيه وعندهم لا يجزيه (قوله وهو الميلان) اي معناه اللغوي الميلان يقال ركعت النخلة اذا مالت وركع البعير اذا طأطأ

(قوله لان المدعى عدم احتمال البيان) اي اثبات الظهور وهو الا ان قوله لان الحاق الطمانينة الخ ممنوع وكيف تكون ملحقة على سبيل الوجوب بامرها المقتضى للفرضية وهي انما وجبت نظر الى دليل وجوبها من غير الحاق

لها بشي نعم هل ملحقة بهما نفسها لتكثيرها في الفرضية الذي هو امرها خلافا لابي (رأسه)

يوسف والشافعي رضى الله عنهما وقد اشار المصنف الى نفي مذهبهما بما ذكره الا انه قال بامرهما لا بهما ولو محال الى ان ذلك الاحاق على سبيل الفرض ثم قال على سبيل الفرض تصريحا بعد التلويح نظرا منه الى مقام الذكي ثم

ومن الحق التعديل به فجعله فرضا يكون زائدا على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز
 *فان قلت هب انه لا يمتثل البيان باعتبار المعنى اللغوي لكن لم لا يجوز ان يكون
 المراد هو الركوع الشرعي وهو محتاج الى البيان * قلنا لان سلم ان كل معنى شرعي
 يحتاج الى قيد زائد على اللغوي ولئن سلمناه لكنه احتمال لم ينشأ عن دليل
 وقد تقدم هجرانه * وقيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاق الطمانينة بامر الركوع
 والسجود على سبيل الوجوب جائز نظرا الى دليله

رأسه وركع الشيخ اذا انحنى من الكبر (قوله يكون زائدا على النص بخبر
 الواحد وذا لا يجوز) لانه يكون نسخا لاطلاق القاطع بالظني وهو ممنوع
 عندنا * ولقائل ان يقول سلمنا انه لا يصلح بيانا لهما لكن انما يلزم النسخ ان
 لو لم يصح ان يكون ذلك بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة
 وهو ممنوع * ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يخلو اما ان يكون بيانا للصلوة او الركوع
 او السجود ولا سبيل الى الاول والا يلزم ان يكون التعديل واجبا على حاله
 واللازم باطل اذ الاتي بالركوع مع التعديل مثالات بغرض واحد وان طوله
 اجماعا فتعين الثاني وهو المطلوب وقد علمت انه لا يصلح بيانا لهما (قوله
 وهو اي الركوع الشرعي محتاج الى البيان) اي لاحتياج المعنى الشرعي على
 قيد زائد على اللغة (قوله وائن سلمناه) اي ان كل معنى شرعي يحتاج الى
 قيد زائد على اللغوي لكنه اي احتياج معنى الشرعي الى قيد احتمال لم ينشأ
 عن دليل وفيه تأمل (قوله لان الحاق الطمانينة بالركوع والسجود على سبيل
 الوجوب جائز) حتى تنقض الصلاة بدونه ويأثم بتركه ولكن لا تبطل لان
 الحكم يثبت بقدر دليله كما هو منزلة اخبار الاحاد واذا صحت مع ان تمة الخبر
 تفيد عدم توقف الصحة عليه وهو قوله صلى الله عليه وسلم وما انتقصت
 من هذا شيئا فقد انتقصت من صلاتك اخرج هذه الزيادة ابو داود والترمذي
 والنسائي في حديث المسمى صلاته وجه افادته عدم التوقف تسميتها صلاة والباطلة
 ليست بصلاة ولانه وصفها بالنقص والباطلة انما توصف بالانعدام فعلم انه
 صلى الله عليه وسلم انما امره بالاعادة ليؤديها على غير كراهة للفساد وما يدل
 عليه ايضا لو لم يكن هذه الزيادة تركه صلى الله عليه وسلم اياه بعد اول ركعة
 حتى اتم ولو كان عدمها مفسدا لفسدت باول ركعة وبعد الفساد ولا يخل المعنى
 في الصلاة وحينئذ يجب حمل قوله صلى الله عليه وسلم فانك لاتصل على الصلاة
 الخالية عن الاثم على قول الكرخي وعلى المسنونة على قول الجرجاني والاول
 اولى لان المجاز حينئذ في قوله لم تصل يكون اقرب الى الحقيقة ولان المواظبة

(قوله يكون زائدا على
 النص بخبر الواحد) من زاد
 متعديا والمفعول محذوف
 اي زائدا شيئا (قوله
 وائن سلمناه) لكنه احتمال
 لم ينشأ من دليل وفيه تأمل
 (قوله على سبيل الوجوب)
 هو على رواية الكرخي
 واما على رواية الجرجاني
 فبطريق الاستناد وحكم
 صاحب الهداية باولوية

(وبطل شرط الولاية) بكسر الواو وهو ان يتتابع في افعال الوضوء بحيث لا يحذف في خلاله عضو قبل اتمامه مع اعتدال الهواء وهو شرط صحة الوضوء عند مالك لانه عليه السلام واظب عليه ولو جاز تركه لفعله مرة تعليماً للجواز (والترتيب) وهو شرط عند الشافعي لقوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه

دليل للوجوب وعن شمس الأئمة السرخسي من ترك الاعتدال تلزمه الاعداد وحينئذ فقول ابن حجر في شرح البخاري هذا الحديث يرد على الحنفية وليس لهم جواب اصلا ليس بظاهر ومن المشايخ من قال يلزمه الاعداد بكون الفرض هو الثاني ولا اشكال في وجوب الاعداد اذ هو الحكم في كل صلاة ادت مع كراهة التحريم ويكون جابراً للاول لان الفرض لا يكرر وجعل الثاني فرضاً يقتضي عدم سقوطه بالاول وهو لازم ترك الركن لا الواجب * اللهم الا ان يقال ان ذلك امتنان من الله تعالى اذ تحسب الكامل وان تأخر عن الفرض لما علم سبحانه انه سيوقعه * واقائل ان يقول كيف جوز ابو يوسف هذه الزيادة على الكتاب بحبر الواحد وهو ممنوع عنده ولهذا قال بعض المحققين ينبغي ان يحمل قول ابى يوسف انها فرض على الفرائض العلمية وهي الواجبة فيرفع الخلاف وفيه نظر * ويمكن ان يجاب بان خبر الطمانينة اشتهر عنده والزيادة تجوز بالمشهور وفيه شيء اذ يقال انما ثبت ابو يوسف فرضية التعديل بفعله صلى الله عليه وسلم لانه صلى الله عليه وسلم ماصلي الا مطمئناً والصلاة كانت حجة وفعله صلى الله عليه وسلم وقع بيانا للاجمال فيكون فرضاً الا ما اخرج بدليل كالقعدة الاولى والفاحة واما الطمانينة فلم يوجد الدليل اخرج لها عن الفرضية فتأمل * قوله في المتن وبطل شرط الولاية وهو من اضافة المصدر الى المفعول والمعنى خرج عن الصحة ان يكون الولاية شرطاً في صحة الوضوء (قوله وهو اي الولاية الخ) هذا يخالف تفسيره في شرح المجمع فانه قال الولاية هو ان يغسل الثاني قبل جفاف الاول في هوا معتدل وهذا هو المشهور في تفسير الولاية وقيل هو ان لا يشتغل بين العضوين بعمل غير الوضوء (قوله وهو شرط عند مالك) وابن ابى ليلى والشافعي في القديم (قوله لانه صلى الله عليه وسلم واظب عليه) واخرج ابن ماجه والطبراني والبيهقي عن ابى بن كعب ان النبي صلى الله عليه وسلم توضع على سبيل الموالة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله تعالى صلاة امرء حتى يضع الطهور مواضعه) الحديث ذكر السمحاني في الاصطلاح واستدل به الرافعي في الشرح غير ان النووي ضعفه وقال غير معروف وزاد الدارمي ولا يصح وقال ابن حجر لا اصل له وقال فخرجوا احاديث الرافعي

(قوله عند مالك) وابن ابى ليلى والشافعي في قوله القديم (قوله لانه عليه الصلاة والسلام واظب عليه) يعني ان البيان ههنا عندهم بفعال النبي صلى الله عليه وسلم (قوله وهي شرط عند مالك) وفي الكشف هو مذهب اصحاب الظواهر وقيل هو قول مالك فجزم الشارح الى مقام الغبي (قوله لفعله) اي لفعلي تركه اي لتركه

كلمة ثم للترتيب (والتسمية) وهو شرط عند مالك لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسلم الله تعالى (والنية) وهو ان يقصد بوضوئه استباحة الصلاة وهي شرط عند الشافعي لقوله عليه السلام الاعمال بالنيات (في آية الوضوء) وهي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الآية لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤوسكم خاصان معلوم معناها وهو الاسالة والاصابة واشترط هذه الاشياء بهذه الاخبار يكون زيادة على النص ونسخاله فيبطل

لا وجود له في الروايات (قوله وهي شرط عند مالك) هذا ليس معروفا من مذهب مالك وانما المعروف انها شرط عند احمد وتركها لا يضر كذا في العيون (قوله صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم يسلم) رواه ابو داود وابن ماجه والترمذي والحاكم عن ابى هريرة بلفظ لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله تعالى واخرجه الدارقطني عن ابى هريرة رضى الله عنه بلفظ ماتوضاً من لم يذكر اسم الله تعالى (قوله وهو ان يقصد بوضوئه استباحة الصلاة) الاولى ان يقول وهو ان يقصد بقلبه ما لا يصح الا بطهارة او رفع الحدث ليشمل مس المصحف والطواف عند الشافعي والسلام عند البعض بخلاف ما ذكره فانه خاص بالصلاة فقط (قوله وهي شرط عند الشافعي) وكذا عند مالك واحمد (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات) الحديث متفق عليه من حديث عمر واما الفاظه فانما الاعمال بالنيات وبالنية والعمل بالنية والاعمال بالنية واما الاعمال بالنيات كما في الكتاب فقال النووي لم يصح اسناده ونظر بعضهم فيه اذ قد رواه كذلك ابن حبان والحاكم وابو حنيفة في مسنده (قوله معناها) اى الغسل والمسح معلوم وهو اى المعنى الاسالة فى الاول والاصابة فى الثانى (قوله ونسخاله) هو عطف تفسير وذلك لان النص لاطلاقه يقتضى جواز الغسل والمسح فى آية الوضوء على اى وجه حصل والتقيد بهذه الاشياء يزيل اطلاق الجواز وهو حكم شرعى فكان نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد وهو لا يجوز * فان قيل حديث الاعمال بالنيات مشهور والزيادة بالمشهور جائزة عندكم فهلا علمتم به * قلنا ان شهرته متنوعة بل هو غريب وليس سلماً انه مشهور لكنه متروك الظاهر كما سيجىء فأنحط عن رتبته فلم يعمل به * واعترض باشتراط النية فى التيمم مع ان النص باطلاقه يقتضى الجواز على اى وجه حصل * واجيب بان النية فيه انما ثبت بالنص لاغيره لان التيمم ينهى عنها او هو القصد لغة والنية هى القصد واستشكل بان ذلك انما يستقيم ان لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس الامر كذلك بل هى عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلاة وهذا اخص منه والعام لا دلالة له على

بذلك ليس كما ينبغي (قوله)
لقوله عليه الصلاة والسلام
الاعمال بالنيات) فان قيل قوله
عليه الصلاة والسلام انما
الاعمال بالنيات مشهور
والزيادة بالمشهور جائزة
عندكم فهلا علمتم به قلنا
قلنا انه وان كان مشهوراً
لكنه متروك الظاهر كما
سيجيء فأنحط عن رتبته فلم
يعمل به كذا فى الشرح
الاكمل (قوله لان قوله
فاغسلوا وجوهكم وامسحوا
برؤوسكم خاصان معناهما)
فيه تسامح والاطهر لان
الغسل والمسح (قوله)
زيادة على النص نسخ له
اذا النص باطلاقه يقتضى
جوازها على اى وجه
حصل والتعليق بهذه الاشياء
يزيل اطلاق الجواز وهو
حكم شرعى فكان نسخا
بحكم الكتاب بخبر الواحد

(قوله قلنا لو قلنا بالوجوب الخ) قيل وفيه بحث اذا لمانع من الحكم بان واجبه احط رتبة من واجبها وفيه ان اعتبار
المراتب للوجوب غير معهود في الشرع (قوله لزم التسوية بين الاصل والفرع) كان الاظهر ان يقال لزم التسوية بين
التبعين مع ثبوت التفرقة بين الاصلين على ما في الكشف او يقال يلزم التسوية بين فرع الفرع وفرع الاصل كافي الكافي
وحينئذ لا يرد النظر المذكور ايضا (قوله ولقائل ان يقول) ٧٤ هو دفع للنظر الوارد على الجواب

المذكور فيكون ابقاءه لكن
قوله فالوجه ركيك جدا
ثم ان النظر المذكور منشؤه
هو قول المجيب لزم التسوية
بين الاصل والفرع اذا المراد
منهما هو الصلاة والوضوء
فقوله وليس الكلام فيهما
بل في حكمهما غير مفيد نعم
لو قرر الجواب على ما في
الكشف لكان له وجه
(قوله فان النذر بالطمأنينة
منفردة الخ) لا يذهب عليك
ان هذه العبارة قاصرة
في اثبات المدعى من وجهين
فليتأمل (قوله كالتصوص
المفسرة) لم يرد الشارح
بالنص النص المصطاح فلماذا
(قوله لزم التسوية بين الاصل
والفرع) اراد بهما مكمل
الصلاة والوضوء لانهما
مكملان اصل وفرع فهما
اصل وفرع وعلى هذا
يرد الاعتراض الآتي
ويحتمل ان يكون المراد
بهما نفس الصلاة والوضوء

* فان قلت فلم ما اوجبتم النية واخواتها في الوضوء كما اوجبتم التعديل في الصلاة *
قلنا لو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما في مكمل الصلاة لزم التسوية بين الاصل
والفرع فقلنا بالسنية اظهارا للتفاوت وفيه نظر لظهور التفاوت من وجه آخر
فان الوضوء لا يلزم بالنذر وبالشروع والصلاة تلزم بهما كذا قاله الشراح *
ولقائل ان يقول هذا التفاوت بين الوضوء والصلاة وليس الكلام فيهما بل في
مكمليهما ومكملها لا يلزم بالنذر ولا بالشروع فان النذر بالطمأنينة منفردة
عن الصلاة غير ملزم * فالوجه ان يقال الادلة السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت
والدلالة كالتصوص المفسرة او المحكمة والسنة المتواترة وقطعي الثبوت ظني
الدلالة كالايات المؤولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاديث ومفهوماتها
قطعية وظني الثبوت ظني الدلالة كاتى مفهوماتها ظنية فبالاول يثبت الفرض
وبالثاني والثالث الوجوب وبالرابع السنة او الاستحباب ليكون ثبوت الحكم
بقدر دليته فخير التعديل

الخاص فكيف يستفاد ذلك منه ويمكن ان يقال لان سلم ان القصد هنا عام بل هو خاص
بدلالة الفاء الدالة على السببية فقيموا للصلاة والقصد للصلاة عين النية (قوله
فان قلت الخ) تقرير السؤال ان يقال لم لا اوجبتم النية والولاء والترتيب
والتسمية في الوضوء كما قلتم بوجوب التعديل والفاخرة في الصلاة مع ان كلا منهما
يثبت بخبر الواحد وتقرير الجواب ان الوضوء احط رتبة من الصلاة لكونه شرطا تابعا لها
فلو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما قلنا في مكمل الصلاة يلزم التسوية بين فرع الفرع
وفرع الاصل وفيه بحث اذا لمانع من الحكم بان واجبه احط رتبة من واجبها كفرضيته
بالنسبية الى فرضها ذقوة المتبوع ليست كقوة التابع (قوله ولقائل ان يقول الخ) هذا
وارد على النظر واذا سقط النظر ثبت الجواب سالما وقد علمت انه لا يتم فكان الاولى
للشارح ان يبين ضعف الجواب ثم يقول فالوجه ان يقال الخ فتنبه لذلك (قوله
ومكملها الخ) هذا وجد في بعض النسخ وهو عطف تفسير وفي بعضها
او مكملهما فيكون في ذكر حكمهما نظر وقد عرفت ظهور التفاوت بين

فيكون المراد انا لو قلنا بالوجوب في المكملين لزم التسوية بين المكملين في وجوب مكمليهما وهما (المكملين)
اصل وفرع فالتسوية بين الاصل والفرع غير لا ثقة (قوله كالتصوص) اي القرآنية لا مطلقا (قوله والسنة
المتواترة) اي المفسرة او المحكمة لا مطلقا (قوله وبالرابع السنة او الاستحباب) اقول اذا كان ثبوت الحكم
بقدر دليته باعترافه واذان حكمان متفاوتان فكيف يثبت بدليل واحد احدهما

قيدته بالمفسر والمحكم بخلاف
صاحب الكشف حيث
اكتفى بقوله كالنصوص
المتواترة ثم ان قوله المتواتر
صفة للنصوص لانه محكمة
لفساد المعنى ووقع في بعض
النسخ والسنة المتواترة
وفيه تأمل (قوله والامر
للاجوب) وهو خاص قطعي
في مدلوله ومثله لو كان قطعي
الثبوت يثبت به الفرض
لانقطاع الاحتمال عنه فاذا
كان ظني الثبوت يثبت به
الاجوب (قوله واما خبر
النية فلا يدل على وجوبها
لانها الخ) وفي الكشف ان عدم
القول بوجوب النية لكون
خبرها عن القسم الرابع
لان معناه امان ثواب الاعمال
او اعتبار الاعمال على
ماستعرفه فيكون مشترك
الدلالة انتهى (قوله
والوضوء ليس بعبادة) فيه
اشارة الى ان الكلام في الوضوء
الذي هو مفتاح الصلاة واما
الذي هو قرينة فيفتقر الى
النية بخلاف اذ بها تتميز
العبادة عن العادة على
ما صرح به صاحب التلويح

من القسم الثالث لانه عليه السلام امر بالاعادة ثلاثا فقال الاعرابي قم فصل فانك
لم تصل والامر للوجوب * واما خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب
في العبادات والوضوء ليس بعبادة وكذا خبر التسمية لان مثله يستعمل لني الفضيلة
المكملين من غير هذا الوجه فتفطن (قوله فخبر التعديل من القسم الثالث) فيه
شئ لانه يحتمل نفي الكمال كما يحتمل نفي الاصل ولا قطع مع الاحتمال ويحجب بانه
صرح بالنقصان في تلك الزيادة التي ذكرناها في حديث المسح وهو معنى نفي الكمال
اذ هو لازم ترك الواجب لا السنة (قوله والامر للوجوب) اي ومثله لو كان
يقتضي قطعي الثبوت يثبت به الفرض لانقطاع الاحتمال فاذا كانت ظنية يثبت به
الاجوب (قوله لانها انما تجب في العبادات) المراد بالوجوب الفرض ونفي
الفرضية لا يستلزم القول بالسنة فالاولى ان يقال وخبر النية من القسم الرابع
لانه احتمل ان يكون معناه ثواب الاعمال او اعتبارها فتكون مشترك الدلالة
* ولقائل ان يقول صاحب الهداية قد استدلل بقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال
بالنيات على كون النية شرطا في الصلاة فيظهر بذلك ان كون خبر انما الاعمال
بالنيات من قبيل ظني الثبوت والدلالة كما ذكره المصنف في الكشف ليس كذلك
فانه لو كان من ذلك القبيل لما صح استدلال صاحب الهداية على كون النية
شرطا في الصلاة وصاحب الهداية تبع في ذلك القبيل شمس الأئمة في مبسوطه
ويمكن ان يجاب بان هذا الحديث مشهور والزيادة بالمشهور على الكتاب على
سبيل الفرض جائزة وان كانت مشتركة الدلالة فصنع شمس الأئمة وصاحب
الهداية ظاهرا لانه جار على قواعد الاصول والمصنف جعله من اخبار الاحاد
التي مفهومها ظني فيكون من القسم الرابع الذي يثبت به السنة دون الواجب
(قوله وكذا خبر التسمية) اي يدل على وجوبها والظاهر ان المراد
بالوجوب الفرض كما مر وهذا لا يناسب المقام لان الكلام في ادخال هذه الاشياء
في القسم الرابع من حيث السنة فبقي دلالة اخبارها هذه الاشياء على الفريضة
لا يدل على المطلوب فالاولى ان يقول ما ذكرناه اولاً ثم يقول وكذا خبر التسمية
الى آخره ويمكن ان يقال المراد بالوجوب الثبوت وال لزوم اعم من ان يكون
قطعي او ظنيا لان الواجب نوعان قطعي وظني فالواجب اعم والفرض اخص
ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص لانه اذا انتفى الحيوان ينتفى الانسان والفرس
فيلزم من نفي الوجوب نفي الفرض والواجب المصطلح (قوله لان مثله يستعمل
لني الفضيلة) لقائل ان يقول قد قاتم في قوله عليه السلام لا صلاة الا بالفاتحة محمول
على نفي الفضيلة مع انكم قاتم بوجوبها فلم قاتم هنا بسنية التسمية * ويمكن ان يقال

وكذا دليل الولاية وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل على الترك اذا الاصل عدم الوجوب الا يرى ان النبي عليه السلام واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض بما روى انه عليه السلام نسي مسح رأسه فتذكره بعد فراغه فمسحه ببخل كفه (والتطهارة) اي بطل شرط الطهارة (في آية الطواف) وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق اي القديم لانه اول بيت وضع للناس قال الشافعي الطهارة شرط في طواف الزيارة لقوله عليه السلام ألا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وقلنا شرطيتها باطلة لان الطواف خاص معلوم معناه وهو الدوران

خبر التسمية معارض بقول صلى الله عليه وسلم من توضأ وسعى كان طهورا لجميع اعضاءه ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء فلم يبق قطعي الدلالة وفيه نظر فان هذا حديث ضعيف لانه انما يرد به عن الاعمش يحيى بن هشام وهو متروك ولذا قال بعض المحققين مقتضى النظر وجوب التسمية في اوضوء غير ان سخنة لا يتوقف عليها لان الركن انما يثبت بالقاطع وبهذا يتدفع ما قيل من ان المراد به نفي الفضيلة لئلا يلزم نسخ آية الوضوء يعني الزيادة عليها بخبر الواحد فانه انما يلزم بتقدير الافتراض لا الوجوب (قوله الا يرى انه صلى الله عليه وسلم واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان) وذلك لان اوجوب التسمية بالمواظبة المقرونة بعدم الترك اما مطلق المواظبة فلا يفيد الوجوب ومواظبته صلى الله عليه وسلم على الولاية كانت مع الترك احيانا كما في المضمضة والاستنشاق وهذا دليل السنية فيكون من القسم الرابع (قوله وخبر الترتيب معارض) بما روى انه صلى الله عليه وسلم نسي مسح رأسه فتذكره بعد فراغه فمسحه ببخل في كفه لم اقف على هذا فيما بايدنا من كتب السنة ولعله من التصرف واخرج الطبراني في الاوسط عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نسي مسح رأسه فذكر وهو يصلي فوجد في لحية بلا فليأخذ منه ويمسح برأسه فان ذلك تجزيه وان لم يجد فعليه الوضوء والصلاة وفي مسند سهل بن سعد انهم بالكذب والله اعلم (قوله لانه اول بيت وضع للناس) علة لتسميته بالقديم (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم ألا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان) كذا رواية الفقهاء واخرج الترمذي والحاكم والدارقطني والبيهقي من حديث ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وتحمجه ابن خزيمة وابن حبان وله طرق مرفوعة وموقوفة (قوله لان الطواف خاص معلوم معناه) وهو الدوران بالبيت وهو يتحقق من المحدث كما يتحقق من الطاهر

في مباحث النسخ (قوله يدل على رجحان الفعل على الترك) يانه ان يفسر رجحان الفعل على الترك ههنا بما لا يشمل الوجوب ليصح التعيين بقوله اذا الاصل عدم الوجوب كما لا يخفى (قوله الا يرى ان النبي صلى الله عليه وسلم) تصوير لما يتضمنه الكلام من عدم دلالة المواظبة على الوجوب

(قوله لانه يخرج عن العهدة بادنى الخ) ان اراد به الخروج عن العهدة عندنا فممنوع كيف والمفروض عند احنابنا انما هو ربيع الرأس وان اراد عند الشافعي رحمه الله فغير مفيد وكان الاولى ان يقول وامكن العمل به بحمله على الاقل اتيقنه كما في شرح الهداية للشيخ اكل الدين ثم ان الاظهر ان يقال ادنى ما يطلق عليه اسم المسح كما في سائر الكتب (قوله قدره الشافعي رحمه الله بثلاث شعرات) كذا في الهداية وفي شرح الوقاية لصدر الشريعة ٧٧ ❦ المفروض في مسح الرأس عند الشافعي رحمه الله ادنى ما يطلق عليه

اسم المسح وهو شعرة او ثلاث شعرات (قوله فبقى ذلك لبعض محملا) قيل عليه الشارح يستشكل القول باجمال الآية فيما يأتي فكيف يختار ههنا انها محملة انتهى ولا يذهب عليك ان الكلام ههنا في آية المسح وفيما يأتي في آية الطواف فاین هذا من ذلك (قوله اولان ذلك يحصل بغسل الوجه) اجاب عنه الشافعي رحمه الله بان عدم تأدى الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبنى على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب كذا في التسليم (قوله واقائل ان يقول لاناسم الاجمال من حيث

بالبیت فلا يكون موقوفا على الطهارة ولا يجوز ان يكون خبر الطهارة بيانا له لانه ليس بمجمل * فان قات النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد الدوران بالبیت بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداءه من الحجر الاسود * قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا مدخل لها في معنى الطواف واجماله كان بالنسبة الى الاشواط والابتداء فالتحقق خبر العدد والابتداء بيانا له واجماله بهذا الوجه لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر كما في مسح الرأس فانه مجمل بحسب مقداره وغير مجمل بحسب محله * لا يقال المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان وامكن العمل به لانه يخرج عن العهدة بادنى ما يطلق عليه اسم البعض * لانا نقول قدره الشافعي بثلاث شعرات كذا قاله الامام السرخسي ولكنه مدفوع لان من مسح برأسه بثلاث شعرات لا يقال انه مسح برأسه عادة فيبقى ذلك البعض محملا اولان ذلك يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب ذلك على حدة * واقائل ان يقول لاناسم

(قوله فلا يكون موقوفا على الطهارة) لان الحكم بانه متوقف على الطهارة كما قاله الشافعي رحمه الله لا يكون عملا بالكتاب لانه ساكت عن اشتراطها (قوله فان قات النص مجمل الخ) اي وادا كان محملا جاز ان يتحقق خبر الطهارة بيانا له (قوله واجماله) اي نص الطواف بهذا الوجه وهو العدد والابتداء (قوله لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر) فهو مجمل من حيث العدد والابتداء غير مجمل من حيث الطهارة واجمال النص بوجه لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر لا اختلاف الجهة (قوله فيبقى ذلك البعض محملا) حاصله ان الآية محملة في حق مقدار المسح وحديث المغيرة المتحقق بيانا وهذا ضعيف لانه لا ينطبق عليه حد المجمل وحديث المغيرة لا يدل على ان مادون الربع لا يكون فرضا مع ان الشارح رحمه الله يتشكل القول باجمال الآية فيما يأتي فكيف يختار انها محملة ههنا وسيأتي في محله الله اعلم (قوله فلا يحتاج الى ايجاب ذلك على حدة) يمكن ان يجاب عن ذلك في طرف الشافعي بان يقال عدم

العدد) لان الامر لا يقتضي التكرار اجيب عليه بان منشأ الاجمال من حيث العدد على ما صرح به صاحب الكشف وغيره هو ورود الامر بصيغة التفعّل فانها للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاسراع في المشي فالتحقق خبر العدد بيانا به

تارة والآخر اخرى لا بد لهذه الدعوى من دليل (قوله لانا نقول قدره الخ) حاصله اناسم انه يخرج عن العهدة بادنى ما يطلق عليه اسم البعض اي بمسحه لان ادناه مقدر عند الشافعي بما لا يقال في حق ما سحجه انه مسح

لانه يصلح لبيان اجماله ولا يخفى ان ذلك غير متوقف على كون الامر للتكرار كيف ولو عبر بالماضي او المستقبل او الامر والصفات لكان ذلك كما كان في ههنا انه لو كان باب الفعل يقتضى الاجمال لكان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا محملا وليس كذلك اجماعا وتمسك القآنى في هذا المقام بقول صاحب الهداية في رد قول مالك رحمه الله في طواف القدوم بان قوله وليطوفوا لا يقتضى التكرار مردود لان معناه لا يقتضى تكرار الطواف المبين ههنا وهو بان يكون الطواف المقدر بالسبعة واجبا مرتين (قوله ولا نسلم الاجمال من حيث المبدأ) لان تعين ٧٨ الحركة زائد على ماهيتها فيبانه

الاجمال من حيث العدد لان الامر لا يقتضى التكرار ولا نسلم الاجمال من حيث المبدأ والاولى ان يقال ثبت العدد وتعين المبدأ بالاخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة على الكتاب (والتأويل) اى بطل تأويل الشافعي رحمه الله القروء (بالاطهار في آية الترتيب) وهى قوله عز وجل والمطافات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء يعنى ليربصن المطلقات المدخولات بهن من ذوات الاقراء مدة ثلاثة

تأدى الفرض بما حصل من ضمن غسل الوجه مبنى على فوات الترتيب وهو شرط عنده الا ان ذلك المقدار لا يجزى عن المسح وايضا كل ما يدخل تبعا لغيره يعتبر فرضا فى شئ من الطهارة (قوله لان الامر لا يقتضى التكرار) ولا يحتماه فلا يكون النص محملا من حيث العدد حتى يلحق خبر العدد بياناه وقد يقال احتما التكرار مستفاد من صيغة الفعل لان باب التفعّل للمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاسراع فى المشى فالتحقق خبر الواحد بيانا وهو قد يحاب بانه لو كان باب التفعّل يقتضى الاجمال لكان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا محملا وليس كذلك اجماعا سلمنا ان فى ذلك بالنسبة الى العدد لكن لا نسلم الاجمال بالنسبة الى المبتداء فلا يصلح خبر الابتداء بيانا له (قوله والاولى ان يقال الخ) يعنى لما ثبت انه لا اجمال فى الآية فالاولى ان يقال ثبوت العدد وتعيين المبتداء بالاخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة لا باخبار الاحاد وناقيل ان يقول لو ثبتنا بالخبر المشهور لكانا فرضين لا يجوز تركهما لان الزيادة بالمشهور يقتضى الفرضية مع انهم قالوا ان الاشواط الثلاثة الاخيرة تجبر بالدم اذا تركها والفرض هو الاربعة الاول ولهذا تجبر بالدم ويفسد الحج بتركها وكذا يجوز البداية من غير حجة الحجر الاسود فتأمل (قوله والتأويل) يقرء بالرفع عطفا على فاعل بطل كما فعله الشارح والبواقى مجرورات لعطفها على المضاف اليه وهو الولاء (قوله يعنى ليربصن الى آخره) يشير الى ان لفظ الآية خبر

من باب بيان الاوصاف لبيان الذات فلا يتحقق الاجمال به والا كان الخاص خصوص النوع او الجنس مجازا وقد اجيب عنه بان الامر كذلك الا ان الاجمال ههنا انما حصل لتابعه الاجماع على ان الابتداء من محل معين هو المراد بالطواف ولم يجوز واحد منهم الابتداء من اى موضع كان وقالوا الابتداء من غير الحجر مكروه او فاسد حيث علم به ان حقيقة الحركة من حيث هى وكيفما تحققت غير مرادة بل حركة اعتبار تعين مبدأها (قوله والاولى ان يقال ثبت العدد وتعين المبدأ الخ) بخلاف الطهارة فانها ثابتة بخبر الواحد (قوله بالاخبار المشهورة) وفى الكشف بالاحاديث المتواترة (قوله اى بطل تأويل)

اشار به الى ان التأويل مرفوع لعطفه على فاعل بطل بخلاف البواقى فانها مجرورات لعطفها على (ومعناه) المضاف اليه (قوله يعنى ليربصن) يريد التنبيه على كون يتربصن خبرا فى معنى الامر على ما صرحوا به (قوله المدخولات بهن من ذوات الاقراء) لما دلت الآيات والاخبار ان حكم غيرهن خلاف ما ذكر كذا فى تفسير برأسه عادة فبقى ذلك البعض الذى يقال فى حق مسجحه انه مسح برأسه عادة محملا وفى شرح المجمع للشارح ان بعض الرأس المفروض مسجحه مقدر عنده باقل ما يطلق عليه اسم بعض الرأس ولو كان على شعره (قوله لا نسلم الاجمال من حيث العدد) قد جاءت صيغة التفعيل من

القاضي (قوله حمل الشافعي القرء على الاطهار) وهو مذهب زيد بن ثابت وابن عمر وعائشة رضي الله تعالى عنهم وما اخترناه من حمل **٧٩** القرء على الحيض هو مذهب الخلفاء الراشدين وابي

الدرداء رضي الله عنهم (قوله والحيض مؤنث) كذا في نسخ هذا الشرح واكثر نسخ سائر الشروح لكن الموجود في نسخ الكشاف الحيضة وهو الصواب اذ الحيض ليس من المؤنثات السماعية فانها محصورة وليس فيها لفظ

الحيض واختصاصه بالنساء لا يقتضى ذلك كما لا يخفى الا ان يدعى كون الحيض جمعا جنسيا للحيضة كالتمر للثمرة وجواز اعتبار التذكير والتأنيث في مثل هذا الجمع يكفي في المقام لكنه محل كلام مع ما في قوله والحيض مؤنث من عدم الملازمة لحمل الكلام على ذلك

الطواف للتكثير في الفعل بنص من علماء التصريف نحو طوف زيد فلا يبعد ان يكون صيغة التفعّل منه لذلك ايضا فيكون فيها حينئذ ما يشعر بالاجمال من حيث العدد نحو تجرعه اى شربته جرعة بعد جرعة (قوله والحيض مؤنث) لم اقف على تأنيثه

قرء * والقرء مشترك يستعمل في الطهر والحيض حمل الشافعي القرء على الاطهار مستدلا بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان اللام تجيء بمعنى الوقت كقولك آتيك لصلاة الظهر اى وقتها فيكون وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو كان المراد من القرء الحيض يكون الطلاق واقعا في حالة الحيض وليس كذلك لانه بدعة وليس مأمورا به وبان الهاء في الثلاثة تدل على ان الاطهار مرادة من القرء لان الطهر مذكور والحيض مؤنث وتأنيث العد عكس التوانيث والجواب عن الآية بان اللام فيه للعاقبة كما في قولهم * ادوا للموت وابنوا للخراب * اوبان المراد من قوله لعدتهن لقبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها

ومعناه الامر اى ليربصن المطاقت المدخولات بهن في ذوات الاقراء ثلاثة قرء اى معنى ثلاثة قرء على انها مفعول به او مدة ثلاثة قرء على انها ظرف وقيل هو على باب والمعنى حكم المطلقات ان يربصن ثلاثة قرء وقرء جمع كثرة والموضع موضع قلة فكان الظاهر ان يقول ثلاثة اقراء واختلاف في تأويله فقيل وضع جمع الكثرة في موضع جمع القلة مجازا وقيل لما جمع في المطلقات اى بلفظ جمع الكثرة لان لفظ كل مطلقة تربصن ثلاثة اقراء من قرء (قوله والقرء مشترك يستعمل في الطهر والحيض) حمل الشافعي القرء على الاطهار وهو مذهب زيد بن ثابت وعبدالله بن عمر وعائشة رضي الله عنهم وحملناها على الحيض وهو مذهب الخلفاء الراشدين وابي الدرداء رضي الله عنهم والشافعي في الترجيح (قوله يكون الطلاق واقعا في حالة الحيض) اى لكونه مأمورا به على هذا التقدير واللازم باطل بالاجماع لانه بدعة فالملزوم مثله (قوله وبان الهاء في الثلاثة الخ) تقريره ان الهاء علامة التذكير في مثل هذا العدد يقال ثلاثة رجال وثلاثة نسوة والحيضة مؤنثة والطهر مذكور فدلت الهاء على ان المراد من القرء الاطهار (قوله والجواب عن الآية الخ) كان الاولى ان يذكر هذا الجواب بعد ان يذكر الدليل لنا لان الجواب عن دليل الخصم لا يكون الا بعد اقامة دليلنا (قوله بان اللام) الاولى عدم ذكر الباء في الموضعين كما فعل في قوله وعن الثاني ان الحيض (قوله فيه) اى في قوله تعالى لعدتهن كما في قوله * لدوا للموت وابنوا للخراب * وكما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فيكون المعنى فطلقوهن ليكون عاقبة طلاقهن العدة (قوله اوبان المراد من قوله لعدتهن لقبل عدتهن) حاصله ان اللام على هذا تكون بمعنى الوقت داخلة على مضاف

ولكن على تذكيره في قول صاحب النهاية تحيضت المرأة اذا قدمت ايام حيضها تنتظر انقطاعه (قوله كما في قولهم لدوا للموت) الذي نعرفه انه من قول الشاعر له ملك ينادى كل يومه لدوا للموت وابنوا للخراب وان جازان الناس كانوا

(قوله بدليل قراءة ابن عباس وطلقوهن لقبيل عدتهن) وفي الكشاف وفي قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم في قبل عدتهن (قوله كذا روى عن الزهري وقتادة) في شرح المعنى لسراج الدين الهندي رحمه الله وقال الزهري وقتادة يطلقها لقبيل عدتها انتهى وعبارة الشارح رحمه الله توهم ان المروى عنهما ايضا القراءة المذكورة فليتأمل (قوله وفي الكشاف معنى الآية مستقبلات لعدتهن) كقوله * آيته لليلة بقيت من المحرم * اى مستقبلات لها (قوله ولا استبعاد في تسمية شئ واحد الخ) لو كان بقوله وعن الثاني ان الحيض وان كان مؤنثا فالقرء مذكر فلما اضيف الثلاثة الى القرء روى ❦ ٨٠ ❦ جانب التذكير لكان اظهر

واخصر وتسمية شئ واحد باسم المذكر والمؤنث ليس مظنة انكار للخصم حتى يتعرض لنفي استبعادها كيف وكون القرء مشتركا بين الطهر والحيض متفق عليه بيننا وبينهم وانما الشان في الترجيح (قوله كالحنطة والبر) كذا في الكشاف واعترض عليه ابن كمال باشا في حواشي التلويح بان البر جمع مفردة البرة والحنطة مفرد وجمعه حنط كذا في الصحاح وما غرد الامسالة الجوهري في قوله الحنطة البر ولا يذهب عليك ان صحة التمثيل المذكور غير متوقفة على الترادف وان البر ليس بجمع صيغى

بدليل قراءة ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فطلقوهن لقبيل عدتهن كذا روى عن الزهري وقتادة وفي الكشاف معنى الآية مستقبلات لعدتهن وعن الثاني ان الحيض وان كان مؤنثا فالقرء مذكر ولا استبعاد في تسمية شئ واحد باسم المذكر والمؤنث كالحنطة والبر فلما اضيف الثلاثة الى المذكر روى علامة التذكير وقلنا هذا باطل لان الثلاثة خاص لعدد معلوم فلو حمل القرء على الاطهار انتقص عن الثلاثة لانها

محذوف على ان الاضافة للبيان (قوله بدليل قراءة ابن عباس) وروى ايضا سفيان عن عمرو بن دينار ان ابن عباس قرأ فطلقوهن عدتهن وقال الزهري وقتادة فطلقها لقبيل عدتها وروى طاوس عن ابيه قال حد الطلاق ان يطلقها قبل عدتها قلت وما قبل عدتها قال طهر من غير جماع فدل ان العدة في الحيض (قوله في الكشاف معنى الآية مستقبلات لعدتهن) لان الطلاق سابق على العدة (قوله وعن الثاني ان الحيض الخ) تقريره ان يقال ان الهاء وان دلت على تذكير المعدود لا يدل على خصوص الاطهار دون الحيض لجواز ان يكون دخولها نظرا الى لفظ قرء فانه لفظ مذكر وضع للدم المخصوص كما وضع لانقطاعه فيما مل معه العدد معاملة مع المعدود فالقرء والحيضة اسمان لمسمى واحد وهو القرء من الحيض غير ان القرء يدل عليه بدون التاء والحيضة بها ولا يبعد ان يكون لمعنى واحد اسمان مذكر ومؤنث يجري على كل منهما احكامه اللفظية عند ذكره على ان المانع ان يمنع تأنيث الحيضة بناء على ان الحيض من اسماء الاجناس التي يفرق بينها وبين واحدها بالتاء كتمر وتمر وما لا وحدة والمرء لا يكون للتأنيث (قوله وقلنا هذا باطل) هذا شروع

بل جمع جنس كالتمر للتمرية يتناول القليل والكثير فيتوارد البر والحنطة على شئ واحد لا محالة (في)

(قوله فاما اضيف الثلاثة الى المذكر روى علامة التذكير) وفي شرح المعنى لسراج الدين الهندي لان عادة العرب شاعت في ان المعدود اذا كان مؤنثا واللفظ مذكرا وبالعكس فوجهان لكن اعتبار اللفظ عندهم اولى انتهى وفيه بحث فان ما نحن فيه ليس من هذه المسئلة في شئ وانما هي فيما اذا ذكر لفظ الشخص مثلا مراد به المرأة او لفظ النفس مراد بها الرجل (قوله وقلنا هذا باطل) قيل كان الاولى

يتمنون به وحده (قوله وعن الثاني الخ) اذا كانوا يذكرون الشئ ويؤنثونه معبر عنه بلفظ واحد كقريش يلاحظ فيه معنى القبيلة تارة والحي اخرى وكالصوت وعلى تأنيثه قوله سائل نبي اسد ما هذه الصوت فلان يذكروه ويؤنثونه معبرا

تقديم هذا على الجواب ليرتبط الكلام (قوله لانه اذا طاقها في الطهر) كما هو الطلاق الشرعي (قوله يجعل الشافعي رحمه الله ذلك الطهر) محسوبا من العدة وكل من فسر القرء بالاظهار على ذلك الا ابن شهاب من اصحاب المالك فانه لم يحسبه منها **حج** ٨١ **هـ** (قوله لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين) والالزم

انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتمال على ثلاثة اطهار واكثر بحسب الساعات وهذا وقع لما عسى ان يورد من ان ذلك انما يكون اذا لم يكن بعض الطهر طهرا وهو ممنوع (قوله وطاقة فيها) قيل اي في الحيضة وفيه انه لا حاجة الى التأويل المذكور لان الحيض مؤث على ما زعم الشارح

عنه بافظين اولى (قوله وبعض الثالث) هذا ثالث اعتبار اول حقيقة (قوله لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين) دفع لما يقل من ان الانتقاص عن الثلاثة انما يلزم ان لو لم يكن بعض الطهر طهرا وهو ممنوع وكان الالاق الاوضح ان يقول وان كان بعض الطهر طهر افليس بطهر شرعا عند الشافعي اذ هو عنده اسم لمجموع ما يتخلل بين الدمين ولهذا لا تنقض

اذا طلقها في الطهر يجعل الشافعي ذلك الطهر محسوبا من العدة فتكون العدة قرئين وبعض الثالث لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين فيكون رد النص الكتاب فلو حان على الحيض وطاقت فيها لا يكون تلك الحيضة محسوبة بالاتفاق فيكون الاقراء ثلاثة كاملة * فان قلت الثالثة كما لا يحتمل المقصود لا يحتمل الازيد واذا حمل القرء على الحيض يلزم الازيد لانه لو طلقها في الحيض لم يحسب تلك

في ترجيح ما ذهبنا اليه من ان المراد بالقرء والحيض وابطاله ما قاله الشافعي ولا يخفى عدم ارتباط الكلام وكان الاولى تقديم هذا على الجواب كما قلناه (قوله وطاقت فيها) اي في الحيضة فتأمل (قوله لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين) جواب سؤال توجيهه انا لان سلم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق تكون العدة قرئين وبعض الثالث لا ثلاثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة وتقرير الجواب ان الطهر لا يخلو اما ان يكون اسما للمجموع او اسما للقليل والكثير لاسيلا الى الثاني والاليميق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضى شيء من الثالث من غير توقف على انقطاعه بل يلزم انقضاءها بطهر واحد او اقل لاشتماله على ثلاثة اطهار نظرا الى الساعات وذلك خلاف الاجماع فتعين الاول فيلزم الانتقاص * فان قيل المراد لاهذا ولا ذاك بل طهر انقطع بالحيض وهذا لان الطهر امر ممتد والامور الممتدة لا تدخل تحت العدد الا بانتهائها وانقطاعها بالاضداد كالحركة والسكون وحينئذ لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحدة وانما يلزم ان لو كان كل بعض منه طهرا منتهيا بالحيض وظهر الفرق بين الاول والثالث لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع * اجيب بان دخول الامور الممتدة تحت العدد كما يتوقف على انتهائها تتوقف على ابتدائها فانه كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذاك ومن ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان (قوله فيكون الاقراء ثلاثة كاملة) والحمل على ما يوافق

العدة عنده بطهر واحد (٦) (شرح المنار) على ان له ابعا ثلاثة هي ثلاثة اطهار هذا وقد صرح القاتني بانه قد ثبت ان الطهر لغة اسم لما يتخلل بين الدمين اي لمجموعه قال ولهذا لا تنقض العدة بطهر واحد اي عند الشافعي

رحمه الله (قوله قلنا ذلك البعض لما لم يحتسب من العدة الخ) وتقريره ان الحيضة لما لم يكن متجزية لكونها اسما لما تخلل بين الطهرين من الدم شرعا الغينا ما يقع فيه الطلاق والا يلزم مضي بعض العدة قبل الطلاق مع انه معقب له فبالضرورة يلزمها تربص اربعة حيض وقد يقال في الجواب انه يجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت تمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ومثله جائز في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جمعت قرئين ضرورة (قوله قلنا الاشهر عام الخ) اعترض عليه صاحب الترجيح بان الخاص كما هو قطعي في معناه كذلك **٨٢** العام قطعي فيما انتظمه فان

انصرف السؤال عنه بوجه اتاه بوجه آخر انتهى وقد يقال في الجواب نزل بعض الشهر منزلة كله كما يقال رأيتك سنة كذا وانما رآه في ساعة منها وفي كشف الكشاف انه اذا شرع في الثالث ساغ الاطلاق شائما في نحو قولهم ابن ثلاث سنين وابن تسع سنين وهو مطرد في عرف العرب والمجم وذلك لان الزائد جعل فردا ثم اطلق على المجموع اسم العدد الكامل ويمكن الجواب ايضا بان ماهو القطعي في مدلوله الخاص من حيث هو خاص من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا

الحيضة فيكون التربص بثلاثة قروء وبعض قراء * قلنا ذلك البعض لما لم يحتسب من العدة لم يكن العدة الاثلاثة قروء * فان قلت قد جاء النقصان عن الثلاثة في قوله تعالى الحج اشهر معلومات فان المراد شهران وبعض الثالث وادنى الجمع ثلاثة * قلنا الاشهر عام

المكتاب اولى من الحمل على ما يخالفه (قوله قلنا الخ) تقرير الجواب ان هذه الزيادة تثبت ضرورة وجوب التكميل فلا يعابها وذلك لان الحيضة الواحدة لا تجزى والعدة محتملة مثل هذه الزيادة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جمعت قرئين ضرورة * ولك ان تقول في تحمل النقصان ايضا ضرورة وهي ان لا يلزم تطويل العدة على ان هذا المحذور الذي يلتزمونه يندفع بان يرجح الطهر ولا يحتسب الطهر الذي طمقت فيه من العدة * اجيب بان تحمل النقصان وان كان فيه ضرورة لكنه لم يعهد مثله في العدة بخلاف الزيادة على ما مر وتطويل العدة محذور بعد التكميل بدليل وجوبها على من امتد ظهرها وبان قوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ينافي ذلك لان اثر الرق في التنصيف لا في التغيير (قوله فان قلت قد جاء النقصان عن الثلاثة الخ) هذا وارد من جهة الشافعي تأييدا لما قاله والزاما لنا بانه يصح النقص عن الثلاثة وبيان ذلك ان اقل ما يطلق عليه الجمع ثلاثة مع انه اطلق هنا لفظ الجمع واراد به شهران وبعض الثالث فكأنه قال ثلاثة اشهر والمراد شهران وبعض الثالث فكذا هنا يجوز ان يراد من ثلاثة قروء قرآن وبعض الثالث فيصح انقضاء العدة بطهرين وبعض ولا يلزم ابطال العمل بموجب النص (قوله الاشهر عام) يعني وكلامنا انما هو في الخاص والعام يجوز ان يراد بعضه وفيه نظر لان اخص الخصوص في العام اذا كان جمعا

فلا يحمل القروء على الاطهار لعدم القرينة الصارفة عن حمل الثلاثة على مدلولها بخلاف (ثلاثة) الاشهر فان وضعها بالمعلومات قرينة صارفة عن ارادة الحقيقة فان المراد بها هو شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة ويمكن

(قوله قلنا الاشهر عام يجوز ان يراد بعضه) اقول ظاهره يقتضي انه عام مخصوص ولا يخفى انه اذا خص العام فانما يكون المراد بعض افراده لا بعض افراده مع جزء من الفرد الاخر كما يريد هنا شهران وبعض الثالث فالحق ان قوله اشهر من المجاز لكونه كما قالوا من قبيل التغليب والقرينة ما ورد في الحديث من بيان ان زمن الحج شوال وذو القعدة وعشر

يجوز ان يراد بعضه (ومحللية الزوج الثاني) اى كون الزوج الثانى مثبتا للحل الجديد ثابت (بحديث العسيلة لا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره) ونقيره موقوف على تقرير مسألة مختلف فيها وهى ان رجلا اذا طلق امرأته واحدة او اثنتين فانقضت عدتها فتزوجت باخر فطلقها وانقضت عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابى حنيفة وابى يوسف يعود بثلاث طلقات ويهدم الزوج الثانى الطالقة والطاقتين كما يهدم الثلاث وعند محمد وزفر والشافعى تعود بما سبق من الطلقات ولا يهدم الزوج الثانى مادون الثلاث وهذا الخلاف مبنى على ان الزوج الثانى فى الطلقات الثلاث مثبت للحل الجديد عندها وغاية للحرمة الغليظة عندهم فمن ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج الثانى محملا فالاولى ان يكمل الحل فى الطالقة والطاقتين فيملكها الزوج الاول بالطلقات ومن ذهب الى الثانى قال الحرمة لا تثبت الا فى الطلقات فلا يكون للزوج الثانى حكم الا فى الطلقات لا فى الطالقة والطاقتين * واذا عرفت هذا فنقول احتج محمد وزفر والشافعى بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره

تخرج الجواب المذكور فى الشرح ايضا على ذلك اذ العام كالخاص فى الحكم المذكور ويكون العرض لكونه عاما بيان للواقع لعدم تاتى ذلك لو كان خاصا فيندفع اعتراض صاحب الترجيح عنه (قوله يجوز ان يراد بعضه) اى على طريق المجازية بنصب القرينة الصارفة عن الحقيقة كما فى قوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله تعالى وقالت الملائكة والمراد جبريل عليه السلام لا بطريق التخصيص فلا يرد عليه ما قيل وفيه نظر لان اخص الخصوص فى العام اذا كان جمعا ثلاثة ولا يجوز التخصيص بعده كما سيحىء (قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له) والمراد منه الطالقة الثالثة بالاجماع

ثلاثة ولا يجوز التخصيص بعده كما سيحىء فالاولى ان يقال هذا السؤال انما يرد ان لو قال ثلاثة اشهر (قوله) ونقيره موقوف على مسألة مختلف فيها) اعلم ان الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا فى مسألة الهدم فقال عبدالله بن مسعود وابن عباس وابن عمر رضى الله عنهم وطء الزوج الثانى يهدم حكم ماضى من الطلقات واحدة كانت او اثنتين او ثلاثة وبه قال ابو حنيفة وابو يوسف وقال عمر وعلى وابن كعب وعمران بن الحصين وابو هريرة رضى الله عنهم لا يهدم مادون الثلاث وبه قال محمد وزفر والشافعى واحمد ومالك وهذا الخلاف مبنى على ان الزوج الثانى اما غاية للحرمة الثابتة فى الطلقات الثلاث مثبت حلا جديدا أم هو غاية للحرمة الثابتة بها فقط فعند الاولين هو مثبت للحل وعند الآخرين هو غاية للحرمة (قوله) فمن ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج الثانى محملا (اى فى الطلقات الثلاث) (قوله) فالاولى ان يكمل الحل فى الطالقة والطاقتين (اى بطريق الدلالة لانه لما كان محملا فى الحرمة الغليظة ففى الخفيفة اولى لنقصان الحل الثابت للزوج من غير المحلل بعد الطلاق لانها كانت تحل له بعد اثنتين واذا طلقها طالقة او طالقتين ثم عادت لا تحل له الا بعد طالقة واحدة فى الاول فقط فاذا كمل الحل ملكها الزوج الاول بالطلقات الثلاث (قوله) فيملكها الزوج الاول بالطلقات (البناء صلة يملك لاسببية) (قوله) فلا يكون للزوج (اى لثانى حكم فى الحل اى فى الطلقات الثلاث) (قوله) احتج محمد وزفر والشافعى بقوله تعالى فان طلقها (المراد منه الطالقة الثالثة بالاجماع والمراد بالنكاح

(قوله فالقول بانه مثبت للحل كما قال به ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما ٨٤ ❦ الله يعني فمن جعل الزوج

فالله تعالى جعل الزوج الثاني غاية للحرمه الثابتة بالطلاق الثالثة فكلمة حتى موضوعة للغاية وهي غير مؤثرة في الحل بل منهيّة للحرمه فقط وانما ثبت الحل بعدها بالسبب السابق وهو كونها امرأة اجنبية فالقول بانه مثبت للحل ليس عملا بالكتاب ولا بيانا له لان حتى خاص معلوم معناه وهو النهاية بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضى ان يكون الزوج الثاني غاية للحرمه الغليظة وكونه غاية للحرمه الغليظة يقتضى ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة واحدة اذلا وجوده للغاية قبل وجود المغني وجعله مثبتا للحل الجديد يقتضى خلافه فيكون ابطالا * لا يقال نفس الزوج لا يصلح ان يكون غاية اذ الاصابة شرط بالاجماع لان الاصابة زيدت على النص بالحديث المشهور فيكون الزوج الثاني مع الاصابة غاية * فاجاب المصنف عنهم بان محليّة الزوج الثاني تثبت

التزوج اى تزوج زوجا غيره اى رجلا اجنبيا وسماه زوجا باعتبار ما يؤل اليه كتسمية الغيب خرا (قوله فالله تعالى جعل الزوج الثاني غاية للحرمه الثابتة بالطلاق) اى بسبب الطلاق الثالثة (قوله وهي اى الغاية غير مؤثرة في الحل) لان الغاية لا تأثير لها في اثبات ما بعدها بل هي منهيّة للحرمه فقط فاذا انتهى المغني ثبت الحكم فيما بعده بالسبب السابق كافي الايمان الموقفة ينتهي الحرمة الثابتة بها بالغاية ثم ثبت الاباحة بالسبب السابق وكافي الصوم تنتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم ثبت الحل بالاباحة الاصلية فكذا ههنا يكون اصابة الزوج الثاني منهيّة للحرمه ثم ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن اسباب الحرمة * لا يقال الحل الاول قد اضمحل بضده وهو الحرمة فلا بد من ان يثبت حل آخر اضمحل به الحرمة لاستحالة عود الحل الاول * لانا نقول نحن لانكر ذلك ولكن انما ثبت بالسبب الذي ثبت به الاول وهو كونها من بنات آدم لابل الزوج الثاني الذي هو غاية لان اضافة الحكم الى السبب الذي ظهر اثره مرة اولى من اضافته الى سبب آخر لم يظهر اثره اصلا (قوله فالقول بانه) اى الزوج الثاني مثبت للحل كما قال به ابو حنيفة وابو يوسف ليس عملا بالكتاب (قوله اذلا وجوده للغاية قبل وجود المغني) لان غاية الشيء بمنزلة بعضه وبعض الشيء لا ينفصل عن كله اذلا انفصل لا يكون بعضه فيلغو قبل وجوده ولهذا لو قال اذا جاء رأس الهلال فوالله لا اكلم فلانا حتى استشير الى فاستشاره قبل مجيء رأس الشهر لا يعتبر في البر حتى لو كلفه حنث لان الاستشارة غاية للحرمه الثابتة باليمين فلا يعتبر قبلها واذا لم تعتبر كان وجودها كعدمها فكان وجود الزوج الثاني في هذه الحالة كعدمه (قوله لا يقال نفس الزوج لا يصلح ان يكون غاية) يعنى في الحرمة الغليظة (قوله فاجاب المصنف

الثاني مثبتا حلا جديدا بقوله صلى الله عليه وسلم لعن الله المحال والمحال له فقد الحق بالنص خبر الواحد بطريق البيان ولا يجوز ان يكون بيانا لعدم الاجمال فيه (قوله بل كان ابطالا) قال في التحرير لا وجه له لان عدم التحميل ليس مما صدق عليه مدلول حتى يلزم ابطاله بالخبر فهو اثبات مسكوت الكتاب بالخبر (قوله وهي غير مؤثرة في الحل) فيه تسامح (قوله وكونه غاية) اى للحرمه الغليظة (قوله لا يقال نفس الزوج لا يصلح ان يكون غاية) يعنى فيكون النص متروك الظاهر فلا يستقيم التمسك به (قوله بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة) (قوله فيكون الزوج الثاني مع الاصابة غاية) فكانه قيل هذه الحرمة مغية بالتزوج والاصابة فيصح التمسك به (قوله فاجاب المصنف عنهم بان محليّة ذى الحجّة) (قوله لان الاصابة زيدت على النص بالحديث المشهور) هو حديث

بحديث العسيلة وهو ما روى انه عليه السلام قال لامرأة رفاعة وقد طلقها

عنه الخ) حاصله انه يقول ماذا كرت من عدم العمل بالكتاب انما يلزم ان لو اثبتنا صفة التحليل وكونه مثبتا حلا جديدا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وليس كذلك بل انما اثبتنا ذلك بنحو مشهور يجوز بمثله الزيادة لا بالنقص فلا يرد ماذا كرتتموه وهذا على قول الجمهور من ان المراد بالنكاح العقد حيث اضيف الى المرأة لانها في مباشرة العقد كالرجل فصحت اضافته اليها فاما اضافة الوطء فلا يضاف اليها حقيقة لانها محل للوطء فكانت موطوءة لا واطئة وانما سميت زانية لتمكنها من الزنا وقيل المراد بالنكاح الوطء عملا بالحقيقة وحملا للكلام على الافادة دون الاعادة اذ العقد استفيد باطلاق اسم الزوج على ان اسناد النكاح بمعنى الوطء الى المرأة وان كان مجازا فهو مجاز واحد سائغ باعتبار التمكين كاسناد الزنا اليها بخلاف النكاح اذا حمل على العقد فانه يكون مجازا ولفظ الزوج مجاز ايضا مع ما يتكرر به من معنى الزوج المستفاد من النكاح فيكون في الكلام مجازان واعادة ومجاز واحد وافادة خير من مجازين واعادة وحينئذ يكون الايلاج ثابتا باشارة النص كما انه ثابت بالسنة واختار بعض مشايخنا رحمه الله هذا القول لقلة المجاز * ويمكن ان يقال الحمل على العقد صحيح وان كان مجازا لكنه مجاز اقرب الى الحقيقة على ان اضافة النكاح بمعنى الوطء اليها غير مسبوقة في كلامهم ولو جاز واطئة ان يسمى واطئة باعتبار التمكين لجاز ان يسمى المركوب راكبا وهو خلاف اللغة واما اضافة الزنا اليها فليس بطريق المجاز بل انه اسم لتمكين الحرام كما في الوطء الحرام واثبت ان النكاح هنا بمعنى التمكين لا يحصل المقصود لان الحل ثابت بالوطء الذي هو فعل الزوج ولا يلزم من التمكين الوطء وهذا الجواب صحيح ان كان المراد بالتمكين هو المطاوعة المطلقة وان كان المراد به المطاوعة بالباشرة فليس بصحيح لان ذلك يستلزم الوطء لاحالة * لا يقال مجرد دعوى شهرة الحديث لا يكفي بل لا بد من البيان * لانا نقول يكفي في شهرة الحديث قول العلماء المتقدمين وتلقيهم له بالقبول والعمل به وكان على المصنف ان يقول وانما ثبت الوطء والمحلية بحديث العسيلة لا بقوله تعالى حتى تنكح لان المراد بالنكاح عنده العقد كما هو قول الجمهور * لا يقال هذا الحديث لا يثبت المدعى في المتنازع فيه وهو صورة الهدم بل انما ثبت ذلك في صورة الحرمة الغايظة * لانا نقول يثبت بطريق الدلالة لان ما يثبت اصل الحل ووصفه فلان يثبت وصفه اولى (قوله وهو ما روى انه صلى الله تعالى عليه وسلم) الحديث رواه الجماعة الا ابا داود من حديث عائشة رضي الله تعالى عنها ولفظه جاءت امرأة رفاعة القرطبي الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقالت كنت عند رفاعة فطلقني

الزوج الثاني ثبت بحديث العسيلة) لا يقال ان ذلك في صورة الحرمة الغايظة لان ذلك محل والمحال لا تدخل في التعليل لانه لو دخل لانسد باب القياس لان محل الاصل غير محل الفرع كذا في جامع الاسرار ثم ان في كلام الشارح اشارة الى ان قول المصنف هذا جواب سؤال مقدر على ما مهد من المساعدة من ان الخاص لا يحتمل البيان فلا يزداد عليه وان لم يثبت عليه صريحا كما فعله سائر الشراح (قوله لامرأة رفاعة) هو بكسر الراء وبالفاء والعين المهملة

العسيلة (قوله وهو) اي ذلك الرد الذي هو العدد حالة حادثة بخلاف الحالة الاولى المردود اليها

(قوله ثم نكحت بعبد الرحمن بن زبير) ذو بفتح الزاء وكسر الباء بلا خلاف وكان عبد الرحمن صحابيا والزبير قتل يهوديا في غزوة بنى قريظة (قوله الا كهديبة ثوبى) هذب الثوب بالضم ٨٦ وبالضمين خيوطه في اطرافه

واحدته هديبة يقال له بالتركي سحج والتشبيه من جهة الاسترخاء والضعف (قوله فاذا وجد الذوق وجد العود) قال في الكشف لان حكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها وهو امر حادث لانه لم يكن قبل ولا بد له من سبب وقد ثبت بعد الدخول فيضاف اليه ثم قال وعبارة بعض الشروح ان العود هو الرد الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقا ولم يبق فيكون فعل الزوج الثاني مثبتا للحل الذي عدم لانه حدث بعده انتهى ولا يذهب عليك ان في كلام الشارح خلطا لاحد التقريرين بالآخر (قوله وهو حالة حادثه) اي الرد الى الحالة الاولى (قوله لا بسبب السابق) قيل هو معطوف على قوله بحديث العسيلة اي المحلية ثبت بحديث العسيلة لا بالسبب السابق انتهى وهو غلط صريح لفظا

ثلاثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة وقالت ما وجدته الا كهديبة ثوبى فقال صلى الله تعالى عليه وسلم اتريدين ان تعودى الى رفاة قالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقى من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك غي عليه الصلاة والسلام عدم العود بذوق العسيلة فاذا وجد الذوق وجد العود والعود رد الى الحالة الاولى وهو حالة حادثه لا بالسبب السابق لانه كان ثابتا

فتزوجت بعده بعبد الرحمن بن الزبير بفتح الزاء لا غير وان مامعه مثل هديبة الثوب فتبسم عليه الصلاة والسلام وقال اتريدين ان ترجى الى رفاة قالت نعم قال عليه الصلاة والسلام لا حتى تذوقى من عسيلته ويذوق من عسيلتك وفي لفظ البخارى كذبت والله يارسول الله انى لانقضها نقض الادم ولكنها ناشزة تريد ان ترجع الى رفاة قال عليه الصلاة والسلام فان كان كذلك لم تحصل له حتى يذوق من عسيلتك (قوله بالعنة) العنة عدم القدرة على الجماع لمرض او كبر او سحر او عدم الوصول الى البكر دون الثيب او الى بعض النساء دون بعض (قوله اتريدين) هو مقول قول النبي عليه الصلاة والسلام (قوله والعود رد الى الحالة الاولى) فتعود بثلاث تطبيقات فيه بحث لصدق حقيقة العود قبل الزوج الثاني لو قال بعد الطلقة او الطائقتين بالتحليل زوج اتريدين ان تعودى الى فلان صدق حقيقته وان كان العود لا الى ما يملك به ثلاثا فالخاصل ان العود الى عين الحالة الاولى محال فالمراد العود الى شبهها وذلك يصدق بمجرد ملك النكاح والحل لانتفاء اشتراط عموم وجه الشبه (قوله لا بالسبب السابق) معطوف على قوله بحديث العسيلة اي المحلية ثبت بحديث العسيلة لا بالسبب السابق وهو قولهم المنغيا ينتهى بالغاية والعمل بالسبب السابق ليس بمطر دبل فيه تفصيل وهو ان سبب الحرمة ان كان يحتمل التوفيق كان الحل بالسبب السابق كما قالوا في الاكل والشرب فان سبب الحرمة هو الامساك وهو موقت وان كان غير محتمل له يثبت بالسبب الجديد كالذى نحن فيه فان سبب الحرمة هي الطلقات الثلاث وهي تقتضى حرمة مؤبدة الا اذا طرء عليه ما يبطله وهو الزوج الثاني (قوله لانه كان ثابتا) اي السبب السابق كان ثابتا وهو كونها من بنات آدم (قوله والذوق علة للعود الخ) طريق اخرى في وجه الاستدلال بالحديث وتوجيهه انه صلى الله تعالى عليه وسلم عاق العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق وتعليق الحكم بالمشتق دليل على انه مأخذ الاشتقاق هو العلة فيكون الذوق علة للعود وهو حادث فيثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول (قوله

ومعنى (قوله لانه كان ثابتا) والعود لم يكن ثابتا بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة (لم) وسببه كونها من بنى آدم الا ان حكمه تخلف باعراض الحرمة فاذا انتهت امكن ان يقال

ثبت بالحل السابق (قوله فتلك الحالة لا تكون الخ) قيل اى الحالة الاولى وفيه تأمل (قوله ولو كان ثبوت الحل بالسبب السابق لم يكن الزوج الثانى محملا) هذا مصادرة فان المطلوب ههنا هو اثبات كونه محملا بعدم كون ثبوت الحل بالسبب السابق فاذا ثبت عدم المذكور بتسمية النبي صلى الله عليه وسلم اياه محملا يكون مصادرة لاحالة والصواب ان يجعل الحديث المذكور جوابا آخر عن النقض الوارد بان يقال انما يلزم ما قلتم ان لو اثبتنا محليته ٨٧ ﴿﴾ الزوج الثانى بقوله تعالى حتى تنكح زوجا وليس

كذلك بل ثبته بقوله

عليه الصلاة والسلام

لعن الله المحلل والمحلل له

كما في سائر الكتب (قوله

لعن الله المحلل والمحلل له)

الاول بكسر اللام

والمراد به الزوج الثانى

والثانى بفتح اللام

والمراد به الزوج الاول

(قوله كالتيس المستعار)

هو الذكر من الغنم وقد

يستعيره الناس لاستيلاد

(قوله في قوله لعن الله المحلل

والمحلل له) قال القاتنى انه

من الاحاد وانه وان كان

منها ولكن لا يخالف

مقتضى الكتاب فيجوز

العمل به فيما سكت عنه

الكتاب اشارة منه الى

ان مقتضى الكتاب كون

الزوج الثانى منها للحرمه

الغليظة واما كونه مثبتا

للحل الجديد فامر هو

والعود لم يكن ثابتا فتلك الحالة لا تكون الا حلا جديدا والذوق علة للعود
فيتثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول فيكون الزوج
مثبتا للحل الذى عدم فتعود بثلاث طلقات ولو كان ثبوت الحل بالسبب السابق
لم يكن الزوج الثانى محملا وقد سماه النبي عليه السلام محملا في قوله لعن الله المحلل
والمحلل له * فان قلت ما معنى لعنهما * قلت معنى اللعن على المحلل لانه نكح على
قصد الفراق والنكاح شرع للدوام فصار كالتيس المستعار واللعن على المحلل له

والعود لم يكن ثابتا) فيحدث به الحل اذ هو السبب الظاهر واطراف الحكم الى السبب
الظاهر الاولى (قوله فتلك الحالة) اى الحالة الاولى لا يكون الا حلا
جديدا لان حدوث السبب يستلزم حدوث المسبب (قوله في قوله لعن الله
المحلل والمحلل له) رواه ابن ماجه من حديث عتبة بن عامر ورواه النسائى
واحمد والترمذى من حديث ابن مسعود بلفظ لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم
المحلل والمحلل له (قوله لانه نكح على قصد الفراق الخ) قلت قد استدل بهذا
الحديث فى الفروع على كراهة اشتراط التحليل بالقول لان عمومها غير مراد
اجمعا والا لشمل المتزوج بتزويج رغبة فقالوا اذا تزوجها بشرط التحليل
بان يقول تزوجتك على ان احلك له او تقول هي فهو مكروه كراهة التحريم المنتهضة
سببا للعقاب لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل له فان الزيلعي رحمه الله
فى التخرىج استدل بهذا الحديث على كراهة النكاح المشروطة به التحليل وظاهره
التحريم كما هو مذهب احمد لكن يقال لما سماه محملا دل على صحة النكاح لان المحلل من يثبت
الحل فلو كان فاسدا مما سماه انتهى وظاهره انه اعتراض ثم جوابه اما الاعتراض
فمنشاؤه عدم معرفة اصطلاح اصحابنا وذلك انهم لا يطلقون اسم الحرمة الاعلى
منع ثبت بقطعي فاذا ثبت بظنى سموه مكروها وهو منع ذلك سبب للعقاب

سأكت عنه فيجوز العمل بهذا الحديث فيما سكت عنه لكون هذا الحديث غير مخالف لمقتضاه ويكون القول
بإثباته للحرمه الغليظة عملا بخاص الآيه والقول بإثباته للحل الجديد عملا بخاص الحديث كما حصل عن هذا
الكشف فيما يأتى عن عبارة الكشف ومن قال انه اذا كان غاية للحرمه الغليظة لم يهدم الطلقة والطلقتين فانها
حكم بذلك لعدم اطلاعه على دليل محليته بعد الثلاث حتى لو اطلع عليه لثبت عنده انه محلل بعدها ثم بعد ما دونها
بالطريق الاولى وظهر هدمه لما دونها وبهذا التقرير يتقرر الامر الآتى لما يورده الشارح من ايراد التنافي

لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار خساستهما لان الطبع
السليم ينفر عن فعلهما لاحقيقة اللعن لان النبي عليه السلام ما بعث لعانا قال
صاحب الكشف تحليله لاينافي كونه غاية لجواز ان يكون مثبتا للحل ومنهيا
للحرمة فالتقول بالتحليل ليس بترك العمل بخاص بل عمل بخاصين الى هنا
كلامه * ولقائل ان يقول عدم المناقاة منافي لوضع المسئلة لان الزوج الثاني اذا
كان مثبتا للحل يهدم الطائفة والطائفتين واذا كان غاية للحرمة لا يهدمهما وتنافي

واما الجواب فكلامه يقتضى تلازم الحرمة والفساد وليس كذلك اذ قد يحكم
بالصحة مع لزوم الاثم في العبادات فضلا عن غيرها هذا ثم قالوا ولونوياء اى اشترط
التحليل ولم يقولوا فلا عبرة به ويكون الرجل مأجورا لقصد الاصلاح فيحمل
قول الشارح على قصد الفراق على ما اذا اشترطه بالقول اما اذا نوياء لم يستوجبا
للعن على ان بعضهم انه مأجور وان شرطه بالقول لقصد الاصلاح وتأويل اللعن
عندهؤلاء اذا شرط الاجر على ذلك * فان قلت لم يستدل الشارح على مسئلة
الكتاب بهذا الحديث دون حديث العسيلة لانه صريح في كون الزوج مثبتا للحل
لان المحال هو الميثب للحل * قلت لان الاستدلال به لا يتم على قول ابن يوسف
رحمه الله لانه يحمل هذا الحديث على شرط الحل او طالبه كما تقرر في الفروع
لاعلى مثبتة **(قوله لانه صار سببا لمثل هذا النكاح)** والمسبب شريك المباشر
في الاثم والثواب **(قوله والمراد منه اللعن الخ)** الواو هنا بمنى اولانه جواب
آخر وهو الاشبه بالفرض من اللعن **(قوله اظهار خساستهما)** اما خساسة المحال
فلمباشرة مثل هذا النكاح بدليل قوله صلى الله عليه وسلم **ألا انبئكم بالتيس**
المستعار رواه ابن ماجه واما خساسة المحال له فلمباشرة ما ينفر عنه الطبع السليم
من عودها اليه بعد مصاحبة غيره اياها واستمتاعه بها لاحقيقة اللعن اذ هو ليس الايق
بمنصب الرسالة في حق الامة لانه لم يبعث لعانا **(قوله بل عمل بخاصين)** يعنى
خاص الكتاب وهو حتى في انتهاء الحرمة وخاص السنة وهو العود في اثبات الحل
الكامل وهذا اولي مما قاله محمد وزفر والشافعي من ان الميثب للحل هو الاباحة
الاصاية لخاص السنة فيلزمهم الغاؤه مع امكان العمل به وعدم مناقاة الخاص
الكتاب والاعمال اولي من الاهمال **(قوله ولقائل ان يقول الخ)** هذا وارد على مقاله
صاحب الكشف ونقيرره ان يقال قد اخرجت المسئلة بهذا عن موضوعها فان موضوعها
ان من اثبت الحل بحديث العسيلة فقد زاد على خاص الكتاب بخبر الواحد فيكون الجواب
الصحيح ان الحديث المشهور يزداد بمثله على الكتاب لاحاد لاخراج هذا الخاص عما زيد
عليه بالخبر وادخله فيما عمل فيه بخاصي كتاب وسنة وكيف وقد جعل الزوج الثاني

الغنم **(قوله بل عمل بخاصين)**
خاص الكتاب وهو حتى
في انتهاء الحرمة وخاص
السنة وهو العود في اثبات
الحل الكامل وهذا اولي
من اهدار احدهما كما فعله
المخالف في المسئلة **(قوله**
ولقائل ان يقول عدم
المناقاة الخ) هذه مغالطة
منشأها الغفول عن
تحقيق المقام كيف لا
ومن قال بكونه مثبتا
للحل لا يمكنه انكار
كونه غاية للحرمة لدلالة
صريح الآية عليه **(قوله**
واذا كان غاية للحرمة
لا يهدمهما) المراد به هو
ان كونه غاية للحرمة
من حيث هي غاية من غير ان
يدل شئ آخر على الهدم
لا يقتضى ذلك ولا يدل
عليه لانه لا يجمع الهدم
ويقتضى عدمه كما زعمه
الشارح حيث بنى
الاعتراض عليه والفرق
بين عدم الدلالة على
الهدم والدلالة على عدم
الهدم واضح والمراد
ههنا هو الاول دون

اللازم يدل على تنافي الملزومات * فان قلت الحل ثابت في الطائفتين فلو كان الثاني محلا يلزم اثبات الثابت * قلنا لان سلم لزومه لان الثاني اثبت حلا لم يكن قبله لان حله كان ناقصا وهو اثبت حلا كاملا * العسيلتان كنايةتان عن العضوين وفي ذكره بصيغة التصغير اشارة الى ان غيبوبة الحشفة كافية في الاحلال

منهيا للحرمة الغليظة فيقتضى عدم هدم الطائفة والطائفتين كما قال به محمد وزفر والشافعي وجعله مثبتا للحل فلا يقتضى ذلك كما قال به ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله وتنافي اللوازم تقتضى تنافي الملزومات * واجيب بان المسئلة من باب المناقضة والجواب من باب الممانعة غير ان ما اجاب به صاحب الكشف من الممانعة اسح مما اجاب به غيره منها لان منع احادية الحديث بمجرد دعوى الشهرة غير كاف بخلاف منع الزيادة باظهار اعمال خاص للحديث فيما لم يعمل فيه خاص الكتاب بما ذكر من الدليل لانه اقطع لعرق النقض على ان المنظور اليه في الجواب هو مفهوم حتى وهو الغاية ومفهوم العود وهو الرجوع الى ما كانت عليه من الحل لا كون الزوج الثاني مثبتا للحل ومنهيا للحرمة ليتوهم تنافيهما التنافي لوازمهما على ان لو اردنا التقرير على ذلك لما ضرنا التنا في المذكور لجواز قيام الحثيات المنافية بالحل الواحد لعدم الاعتداد بخصوص المحال فتأمل ﴿ قوله فان قلت الحل ثابت في الطائفتين الخ ﴾ تقريره لان سلم ان الزوج الثاني محلل في المتنازع فيه لانه لو كان كذلك للزم اثبات الثابت وهو محال لان الحل ثابت لان زواله متعلق بالثالث فقبله لا يثبت منه شيء لان اجزاء الحكم لا يتوزع على اجزاء العلة ﴿ قوله قلنا لان سلم لزومه ﴾ اي لزوم اثبات الثابت الخ حاصله ان الحل الذي يثبت به الزوج الثاني غير الحل الذي كان قبله وذلك لان الحل الذي كان قبله ناقصا يزيله الطائفة والطائقتان والحل الذي يثبت به الزوج الثاني حل كامل لا يزيله الطائفة والطائقتان بل الثالث فكان مثبتا لما ليس بثابت والحل اي المرأة ان لم يقبل اصل الحل يقبل ثبوت وصف الكمال بان يملك تجديده بعد الطائفة والطائقتين وما صالح سببا لاصل الشئ صالح سببا لوصفه قال بعض المحققين وفيه بحيث اذغاية ما يفهم من كلام الشارح لا يزيد على انه مثبت لمجرد الحل وكون الحل على وجه المذكور ليس من مفهومه وثبوت كذا في صورة الحرمة الغليظة ليس منه بل باتفاق الحال وهو انه محل ابتداء فيه الحل لاستيفاء الزوج ماله من الطائقتين بثلاثة قبله وحيث ابتداء بثبوت الحل كان ثلاثا شرعا فظهر ان القول ما قاله محمد وباقي الائمة الثالث ﴿ قوله العسيلتان كنايةتان ﴾ العسيلة تصغير عسلة وهي القطعة من العسل كنى بها عن حلاوة الجماع لما روى عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال العسيلة الجماع ﴿ قوله اشارة الى ان غيبوبة الحشفة كافية ﴾ قلت بل الشرط الايلاج بشرط كونه عن قوة نفسه فلو اوج

الثاني (قوله العسيلتان كنايةتان عن العضوين) لكونهما مظهرتا الانتداز كذا في الكشف وهو موافق لما في الاساس لكن ما ذكر ههنا من نكتة التصغير لا يناسبه اذ من الظاهر انه لا مدخل لتفسير العضوين في ذلك وفي طلبه الطلبة قال العتيبي ان العسيلة كناية عن حلاوة الجماع وقال الشيخ اكل الدين رحمه الله هو تمثيل لاصابة حلاوة الجماع ولذته ثم قال وقد صغرت اشارة الى القدر الذي تحل به يعني ان تلك الحلاوة وان تات يثبت الحل ولقد اجاد قدس سره فيما افاد والله تعالى ولي

الرشاد (قوله سواء هلك المال في يد السارق او استهلكه) اما اذا قطع والعين قائمة بيده فيجب ان يرد الى صاحبها لبقائها على ملكه لان السرقة لم يزل عن ملكه فقد وجد المسروق منه عين ماله ومن وجد عين ماله فهو احق ثم ان انتفاء الضمان بالاستهلاك هو الظاهر من مذهب ابي حنيفة رحمه الله وروى الحسن عنه انه

يجب الضمان لان الاستهلاك فعل آخر غير السرقة (قولانها مختلفان حكما) الظاهر في التقرير ان يقال وقال الشافعي رحمه الله يجتمعان لان الله تعالى امر بالقطع وهو خاص في مدلوله ولم ينف الضمان لا صريحا ولا دلالة ولا هو من ضروراته لانها مختلفان حكما الخ كافي شرح الاكمل وغيره ما خوزا من الكشف والشارح رحمه الله قصد تلخيص الكلام فاخل بالمرام ويمكن توجيهه بان يقان قوله يجتمعان يدل التزاما على كون القطع غير ناف للضمان بوجه فيصالح ان يكون هذا تعليلا له بذلك الاعتبار (قوله لان الضمان لجبر المحل الخ) كذا في الشرح الاكمل وصاحب الكشف جعله من الاختلاف مقصودا وهو الظاهر (قوله لم يكن عاملا بهذا الخاص) حيث

وفي ذكر الذوق لطيفة وهي ان الانزال غير مشروط لانه شيع (وبطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا) اعلم ان القطع في السرقة مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك المال في يد السارق او استهلكه وقال الشافعي يجتمعان لانها مختلفان حكما لان الضمان لجبر المحل والقطع للزجر وسببا لان سبب القطع الجنابة على حق الله تعالى وسبب الآخر الجنابة على حق العبد ومحلا لان محل احدها اليد ومحل الآخر الذمة فمن قال القطع يوجب انتفاء الضمان لقوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه لم يكن عاملا بهذا الخاص

الشيخ الكبير الذي لا يقدر على الجماع لا يقوته بل بمساعدة اليد لا يحلها الا اذا انتشر وعمل والصغير الذي لا يجامع مثله اولى لانه لا يجد لذة اصلا بخلاف من في آله فطور واو لجها فيها حتى التقى الختانان فانها يحل به وخرج المجهوب الذي لم يبق له شيء يوجب به فانها لا تحل بسحقه وفي المبسوط ان كان المجهوب لا ينزل لا تحل ولا يثبت نسب الولد منه وفي التحرير لو كان مجبوبا لم تحل فان حبلى وولدت حلت للاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد ويشترط كونه في المحل بينين حتى لو جامعها وهي مفضاة لا تحل ما لم تحبل (قوله وهو ان الانزال غير مشروط) خلافا للحسن البصري فانها لا تحل عنده حتى ينزل حملا للعسيلة عليه ومنع بانه تصدق معه ومع الايلاج وانما هو كمال (قوله اعلم ان القطع مع الضمان لا يجتمعان) الاصل من مذهبن ان عشرة لا تجامع مع عشرة * القطع مع الضمان * والجد مع النفي * والقصاص مع الكفارة * والخدم مع العقر * والمتعة مع المهر * والتميم مع الوضوء * والحيض مع الحمل * والعشر مع الخراج * والصدقة مع الزكاة * والفدية مع الصوم فخكم السرقة عندنا قطع بنفي الضمان عن السارق حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع او بعده او استهلكه لا يضمن وهذا ظاهر المذهب المفتي به وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يضمن اذا استهلكه (قوله لانها) اي القطع والضمان مختلفان حكما وسببا ومحلا واستحقاقا فان مستحق القطع هو الله تعالى ومستحق الاخذ هو العبد واذا اختلف من كل وجه لا يقتضى ثبوت احدهما ثبوت الآخر ولا انتفائه فامكن اعتبارهما معا حكما للسرقة وقد دل الدليل على ثبوت الضمان وهو عموم مفهوم قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى تؤدي فيجب القول به (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم لا غرم للسارق بعد ما قطعت يمينه) قال الشيخ الاسلام ابن حجر لم نجده

جعل القطع في الآية جميع الموجب ومع نقل العصمة يكون بعضه ولو لا هذا الاعتبار لما ورد (بهذا)

الايراد لان اثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد غير محذور كذا في فصول البدائع للمولى الفناري

(قوله فقد اتيتم بما ايتتم) من ترك العمل بالخاص وهو الموافق لما في الشرح المصنف رحمه الله وتفسيره بالزيادة على النص بخبر الواحد ليس كما ينبغي اذ يلزم منه ان لا يكون لا يراد هذا البحث ههنا تقريبا اصلا وتحقيق ذلك ان المسائل المذكورة ههنا البحث عنها والنظر فيها بجهتين الاولى هي انه هل فيها ترك للعمل بالخاص اولا والثانية هي انه هل فيها زيادة **٩١** على النص بخبر الواحد اولا ولذا اورد صاحب التوضيح اكثر المسائل المذكورة

وهو قوله تعالى فاقطعوا الآية لانه لا ينبغي عن بطلان العصمة بل زائد اعليه بخبر الواحد فقد اتيتم بما ايتتم اشار المصنف رحمه الله الى جوابه بقوله وبطلان العصمة يعني سقوط عصمة المال يثبت باشارة قوله تعالى جزاء لان الجزاء في الاطلاقات الشرعية اذا استعمل في العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى

بهذا اللفظ والذي في النسائي من طريق المستور بن ابراهيم عن عبدالرحمن بن عوف رفعه لا يغرم صاحب سرقة اذا اقيم عليه الحد وقال بعده هذا منقطع لا يثبت ورواه الدارقطني وقال المستور لم يدرك عبدالرحمن وكذا البزار والطبراني في الاوسط وكذا نقل ابن ابي حاتم في العمل وقال منكر وقرر عليه البيهقي في المعرفة ويجاب بان ائمتنا قد عملوا بهذا الحديث واستدلوا به فدل ذلك على صحته لان القاعدة عندنا ان المجتهد اذا عمل بدليل من السنة وطعن الخصم لا يلتفت الى قوله لان المجتهد بذل وسعه في ذلك وكذا لا يلتفت الى قول المحدثين من انه ضعيف او غير صحيح لان ذلك اصطلاح حادث نشأ من طول الطريق **(قوله وهو قوله تعالى فاقطعوا)** اذ هو لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة والادلالة على نفي الضمان وانقطاع العصمة اصلا ولا هو من ضروراته لاختلافهما اسما وهو ظاهر قوله بل زائد عليه بخبر الواحد لا يخفى ان هذا الاستدلال الزامى لانه يقول بجواز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد **(قوله فقد اتيتم بما ايتتم)** اي جئتم بما منعتم وهو الزيادة على النص بخبر الواحد **(قوله ثبت باشارة قوله تعالى جزاء)** يعني سقوط عصمة المال يثبت باشارة نص مقرون بالقطع وهو قوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا لنتجه ما قلتم واول الكلام يتوقف على آخره في اثبات الحكم وتقدير موجهه **(قوله يراد به ما يجب حقا لله تعالى)** على الخلوص وحقه على الخلوص حقه حرمه هي له على الخلوص فالجزء المطلق لهتك حرمه هي له على الخلوص بالحرمة التي هي له على الخلوص **يكون الفعل حراما اما لذاته** كسرب الخمر لالغيره كسرب عصير العنب فالجزء المطلق يكون لما حرم لذاته

فانه صادق على طواف لا طهارة فيه وطواف فيه طهارة بل نفي الضمان حكم آخر غير مندرج تحت الاول ثبت بالحديث **(قوله فقد اتيتم بما ايتتم)** لنا ان نقول لان سلم فقد عملنا بخاص الآية في حق القطع وبخاص هذا الخبر في حق انتفاء الضمان وهذا الخبر وان كان من الاحاد ولكن لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه الكتاب على ما مر في حديث لعن الله

المذكور (قوله ولان الجزاء مصدر جزى بمعنى كفى) كذا في اصول فخر الاسلام وقال في الكشف فعلى هذا يكون الهمزة اصلية وهو غير ظاهر لانه مصدر جزى يجزى يقل جزيته بمصنوع جزاء فاما كونه مهموزا فما وجدته في كتب اللغة التي عندي وعلل الشيخ وقف عليه انتهى واعترض على ذلك ابن الهمام في التحرير بوجه آخر وهو انه ليس ماهو بمعنى الكافي جزاء للمصدر الممدود بل الجزء من الاجزاء والجازى من الجزء وهو الكفاية

المحلل والمحال له (قوله ولان الجزاء الخ) ظاهره يقتضى ان ما قبله دليل مستقل والامر كذلك الا انه مبنى على مقدمة مشهورة تركها الشارح لشهرتها وهي ان العصمة واحدة وهي العصمة لحق العبد ومستلزم بالضرورة حيث اشهر ان العصمة واحدة لتحويلها اليه تعالى الا ان الشارح ترك ذكر تحويلها اليه تعالى للزومه بالضرورة لما ذكره مع ما اشتهر من ان العصمة واحدة ولذا الحق القائل ما ذكره الشارح ببيان انه اذا كان القطع حق الله على الخصوص كانت ﴿ ٩٢ ﴾ الجنابة واقعة على حقه تعالى

الى ان قال ومن ضرورة ذلك تحويل العصمة من جانب العبد الى الله تعالى عند فعل السرقة والعصمة واحدة اى والحال انها واحدة ثم قال فتى تحولت الى الله تعالى لم يبق للعبد حق فلم يحب الضمان لكن قال بعد ذلك فان قلت لانسلم ان العصمة واحدة بل المال معصوم لحق الله تعالى لوجود النهى فيجب القطع ولحق العبد لبقاء

في مقابلة فعل العبد ولان الجزاء مصدر جزى بمعنى كفى وهو يدل على ان القطع لاغيره ومادامت العصمة باقية على حالها لا يكون الفعل حراما لذاته فلا يثبت الجزاء المطلق والجزاء المطلق ثابت بالنص فقد تحولت العصمة بالضرورة متى تحولت اليه لم يبق للعبد حق والتحقق في حقه بما لا قيمة له كعصير المسلم اذا تخمر فلا يجب الضمان رعاية للحق لانتقال حقه وقد استوفى بالقطع ما وجب لحق الله تعالى فلا يجب عليه شىء آخر ووجوب الرد حال قيام المسروق لا يدل على بقاء العصمة كالتخمر المغصوبة للمسلم تستترد وان لم يكن معصومة له فالرد للمالك للعصمة والضمان للعصمة للمالك * لا يقال فعليه لاقى عصمتين عصمة الله تعالى لكون الحال محترما لحقه لوجود النص فيجب القطع وعصمة العبد لانه محترم لحقه لبقاء حاجته اليه فيجب الضمان كما في قتل المسلم خطأ وشرب خمر الدمى فانه يجب الدية مع الكفارة والحد مع الضمان * لانا نقول الجنابة ههنا متحدة لان محلها العصمة وهي واحدة وقد تحولت الى الله تعالى (قوله ولان الجزاء المصدر جزى الخ) الجزاء اما ماخوذ

حاجته اليه فيجب الضمان كما في قتل الصيد المملوك في الحرم فانه يجب الجزاء مع القيمة (من) قلت الدليل على انها واحدة انا لانجد القطع يجب الا بمال معصوم حقا للعبد وقد اوجب الله تعالى القطع به لنفسه تحقيقا لصيانه وانتقلت تلك العصمة اليه كما ذكرنا فلم يبق عصمة للعبد يضاف الضمان اليها بخلاف جزاء الصيد فانه لا يجب بالجنابة على حق العبد بل على الحرم بدليل انه يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذا لم يصر حقه مقتضيا به وجب الضمان ولقائل ان يورد عليه فيقول سلمنا انا لانجد القطع يجب الا بما ذكر لكنه لا يلزم من ذلك وحدتها لم لا يجوز ان يكون ذلك القطع بعصمة ثانية هي العصمة لحق الله تعالى لوجود النهى ولو لحاجة العبد الى بقاء حقه وحينئذ تسقط المقدمة المشهورة ويسقط دليل الشارح الاول المبني عليها كالثاني لاعتراف الخصم بان سببا لقطع الجنابة على حق الله تعالى مع القول بان سبب الضمان امر آخر على ما مر فان قلت نحن نستدل بما لا يتنى على المقدمة المشهورة وهو ما نقله الشارح الهندي عن شمس الأئمة من ان لفظة الجزاء اشارة الى الكمال فيكون القطع كل الموجب فلو اوجبنا معه

(قوله ولا يكون ذلك الا بكامل الجناية) لئلا يزيد الجزاء على الجناية (قوله لانه مباح نظرا الى ذاته) وذلك اعظم شبهة في سقوط الحد فلا يجب معها الحد كما لا يجب بالغصب فيؤدي الى انتفاء القطع وهو ثابت نصا واجماعا (قوله فلو بقيت العصمة في المال ^{صحة} ٩٣ من جهة العبد لا يكون حراما لعينه) لان العصمة من جهة العبد

انما تقتضي الحرمة لغيره
فلا يجتمع مع العصمة الله
الضمان لزم نسخ ما ثبت
بالنص قلت للخصم ان
يقول نعم هو كل الموجب
ولكن في مقابلة الجناية
على حق الله تعالى واما
الضمان فكل الموجب في
مقابلة الجناية على حق
العبد الا انه لم يذكر في الآية
لان السارق غاصب وحكم
الغصب وهو الضمان معلوم
من دليل آخر واعلم ان
تسمية القطع جزاء تدل
لغة على كماله في الزجر
ومنشأ ذلك على ما ذكرنا
انه من جزى المعتل اللام
بمعنى قضى اى احكم واتم
او من جزأ المهموز بمعنى
كفى وما كان كافيا وتاما
فهو كامل والحق انه اذا
كان من جزى بمعنى قضى
فليس قضى حينئذ بمعنى
احكم واتم وان جاء قضى
بهذا المعنى في قوله وهو عليهما
مسرودتان فضاها داودا*
وضنع السواغ تبع* ذمعى

جزاء كامل كاف للسرقة ولا يكون ذلك الا بكامل الجناية وهي انما تكمل اذا كانت واقعة على حق الله تعالى لانها جنائية من جميع الوجود والجنائية على حق العبد جنائية من وجه لانه مباح نظرا الى ذاته وانما حرم حفظه على المالك فوجب نقل العصمة الى الله تعالى ليكون حراما لعينه فلو بقيت العصمة في المال من جهة العبد لا يكون حراما لعينه * فان قلت لو انتقل العصمة الى الله تعالى يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر * قلنا من شرط القطع ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة

من جزاء بالهمزة اى كفى وعلى هذا يكون الهمة اصلية او من جزى بالياء اى قضى وهو الاتمام فعلى هذا يكون اصله جزا غير انها قابلت الفا لوقوعها بعد الالف خامسة متطرفة وكل من المعنيين يدل على ان القطع جزاء كامل وكما الجزاء يستدعى كمال الجناية ومع بقاء العصمة حقا للعبد لا يكون الجناية كاملة فلا بد من انتقال العصمة الى الله تعالى لتصير الاضافة والحرمة كاملتين وفيه نظر (قوله فلو بقيت العصمة في المال من جهة العبد لا يكون حراما لعينه) بل لغيره وهو حق المالك فيبقى مباحا بالنظر الى ذاته كالمغصوب للغاصب فيؤدي الى انتفاء القطع للشبهة وهو ثابت نصا واجماعا فيكون ما يؤدي الى انتفائه منتفيا * لا يقال لانسلم ان هذه الشبهة مسقطه للقطع وانما يستقيم ذلك ان لو كانت الشبهة التي لا يمكن الاحتراز عنها معتبرة في دره الحد كهذه الشبهة وليس كذلك * لانا نقول الحدود مما تدرى بالشبهات ولا نسلم ان هذه شبهة لا يمكن الاحتراز عنها بل يمكن الاحتراز عنها بالطريق الذي قلناه فتأمل * فان قيل لو انتقلت العصمة الى الله تعالى انتقالا صار الفعل به حراما لعينه ولم يبق حقا للمالك فكان ينبغي ان يكتفى في السرقة بالثبوت المجرد عن الدعوى كسائر حقوق الله تعالى مثل الزنا وشرب الخمر * قلنا يلزم ذلك في حالة الاقرار على ما في البدائع من ان السارق اذا اقرانه سارق من فلان الغائب قطع استحسانا ولا ينتظر حضوره وتصديقه واما في حالة البينة والاقرار على الراجح فلان القطع وان كان حدا من حدود الله تعالى الا انه مترتب على تحقق السرقة وهي من باب الخاصات المالية والدعوى فيها شرط (قوله لانه) اى المال او حق العبد (قوله يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر) فانه لا يقطع مع انتقال العصمة الى الله تعالى واللازم وهو عدم القطع منتف ههنا

قولهم جزاء الله خيرا قضاء الله ما سلف كما ذكر صاحب عمدة الحفاص فاذا اردت معنى الكفاية همزت وعن الراغب ما يقتضى وجود معنى الكفاية في جزى المعتل اللام وذلك انه قال الجزاء ما فيه الكفاية من المقابلة ان خيرا فخير وان شرا فشر يقال جزيته كذا وبكذا قال الله تعالى ذلك جزيناهم بما كفروا

تعالى لتناف بينهما (قوله والحرم ليس كذلك) فعدم الحكم لعدم شرطه بخلاف المال المسروق فقد كان معصوما قبل السرقة
حقا للعبد ومفتقرا الى الصيانة فوجب القطع لوجود شرطه كذا في الكشف (قوله وليس من ضرورة انتقال
العصمة انتقال الملك الى الله تعالى) لانه لاسائبة في الاسلام كيف **٩٤** **٩٤** **٩٤** وانه يستلزم اثبات الثابت

اذ جميع الاشياء ملكه
ثم الاظهر ان هذا الكلام
مستأنف لا تعلق له بما ذكر
قبيله من السؤال والجواب
والغرض منه دفع ما عسى
ان يورد من انه ينبغي على ما
ذكر ان يتحول الملك الى الله
تعالى حتى لم يبق للمالك حق
الاسترداد وان كان المسروق
قائما بعينه (قوله وامتنع القطع
مع ان المقصود من النقل
تحقيق القطع لا ابطاله
(قوله كالعصر اذا تخمر
اي كالعصر للمسلم اذا كان
بعد السرقة خمرا فانه
لا يبقى للعبد بالسرقة منه
عصيرا حق فيه فلم يجب
الضمان رعاية لحقه لانتقال
حقه اليه تعالى (قوله
حال انعقاد السرقة كان
الاظهر ان يقال حال
انعقاد السرقة موجهه
للاقطع كافي الكشف وغيره
(قوله ولكن انما يتقرر
دفع للماعسى ان يقال لما كان
انتقال العصمة حال انعقاد
السرقة ينبغي ان يسقط

حقا للعبد والحرم ليست كذلك وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك
الى الله تعالى لانه لو انتقل اليه لصار مباحا وامتنع القطع والمسروق مملوك
للملك ولهذا لو وجد قائما بعينه فله ان يسترده وعصمته انتقلت الى الله تعالى
فانتقال العصمة دون الملك مشروع كالعصر اذا تخمر يبقى مملوكا ولم يبق
معصوما فصارت محرمة العين لله تعالى * اعلم ان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة
ولكن انما يتقرر هذا اذا قطع لان ما يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء فان قطع
تبين ان الحرمة كانت لله فلا يجب الضمان وفي المبسوط سقوط الضمان في الحكم
اما فيما بينه وبين الله فيفتى بالضمان فيما روى عن محمد فان لم يقطع تبين انها
كانت للعبد فيجب الضمان * فان قلت القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول

فالملزوم مثله وهو انتقال العصمة (قوله والحرم ليس كذلك) اي ليس
حقا للعبد فعدم الحكم لعدم شرطه (قوله وليس من ضرورة انتقال العصمة
انتقال الملك) جواب سؤال بان يقال ينبغي ان يتحول الملك الى الله تعالى ايضا
حتى لو لم يبق للمالك حق الاسترداد وان كان المسروق قائما لانه كان العصمة شرط
لكون السرقة موجبا للقطع فالملك كذلك اذا لقطع في غير الملك فهالانتقل الملك
كالعصمة * وتقرير الجواب انه لو انتقل الملك الى الله تعالى لصار مباحا لان ملك الله
تعالى لا يوصف بالعصمة بل بالاباحة فلو قلنا بانتقال الملك الى الله تعالى لبطلت العصمة
اصلا وفي بطلانها بطلان الجنائية والمقصود من النقل تحقيقها لا ابطالها فامتنع القول
بانتقال الملك بخلاف العصمة فان انتقالها انما يثبت لكمال الجنائية وانها واقعة
على المال فيتحول ما هو من اوصاف المال وهو العصمة لانها عبارة عن كونها
حرام التعرض فاما الملك فصفة المالك اذ هو عبارة عن القدرة على المحل
فلا ينتقل لان الملك ليس بمحل للجنائية فتأمل (قوله اعلم ان العصمة تنتقل
حال انعقاد السرقة) موجبة للقطع لمساس الحاجة الى الحفظ في تلك الحالة
ولتصير الفعل اما لعينه مضمونا بالعقوبة الزاجرة (قوله ولكن انما يتقرر
الح) دفع لما يقال قد قائم بان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة موجبة للقطع
ومقتضاء سقوط الضمان عند ذلك سواء قطع او لم يقطع فما بالكم اسقطتموه بالقطع
واتيتموه بسقوطه وتقرير الدفع انما قلنا بالانتقال يقع القطع حدا لله تعالى وما كان
حدا لله تعالى تمامه بالاستيفاء فالانتقال تمامه بالاستيفاء وما لم يتم الانتقال لا يسقط الضمان

الضمان عند ذلك سواء قطع او لم يقطع (قوله فان لم يقطع بين انها كانت للعبد) (توسيط (لانه)

مانقل عن المبسوط بين هذا وبين قوله فان قطع تبين مما لا يظهر وجهه والظاهر انه سهو من قلم النسخ

هذا كلامه ولا تعلم في القرآن فعل الجزاء الا معتل الامم كما تلا وكقوله تعالى ليجزى الذين آمنوا فجعله

يسقوط العصمة ابطال حقه * قلت ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل
معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمين * فان قلت قد يوجد
العصمة بالاملاك فانه لو سرق مال الوقف من المتولى يجب القطع والاملاك فيه
لاحد * قلنا لا نسلم فان الوقف باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب

(قوله ففيه تكميل معنى

الحفظ عليه) لان من تصور
ان السارق يقطع يمينه
يرتدع عن السرقة فتبقى
الاملاك محفوظة في ايدي
ملاكها وهذا يرجع الى
ما تقرر عندهم من ان
العبرة في الاشياء للمعاني
دون الصور كما في القصاص
فانه سمي حياة وان كان
فيه افناء صورة (قوله
فان الوقف باق على ملك
الواقف حكما وعليه
الفتوى كذا في الكشف

منه اولى (قوله ففيه تكميل

معنى الحفظ عليه) لان القطع
انفي للسرقة اي من الضمان
كما يقال القتل انفي للقتل
اي من اعطاء الدية فاذا
قطع لم يعد الى سرقة
غير ماسرقة في غالب العادة
واذا ضمن قرب عقلا
ان يعود الى سرقة ماسرقة

لانه اذا لم يتم كانت العصمة لحق العبد باقية واذا كانت باقية لحق العبد كان الضمان
لازما عملا بتحقيق اصل السبب وهو حق العبد وعدم تمام العارض وهو الانتقال بحق
الرب (قوله فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمين) قد يقال هذا اذا اقتصر
على الضمان اما اذا وجب معه القطع فلا شك ان الحفظ بهما اتم ويوجب مما قاله
بعض الشراح الاصح ان القطع اصابة حقوق الناس وفيه ضرر على السارق
لما فيه من انواع عضوه فلا يضم اليه ضرر آخر وهو الضمان لئلا يجتمع عليه
ضرران الدمع ضرر واحد وهو خارج عن موضوع المجازاة واما الضرر الخاص
اللاحق لرب السرقة باسقاط الضمان فمجبور بالنفع العام وهو كمال الحفظ عليه
وعلى سائر الناس بالقطع والنفع العام يحمل له الضرر الخاص وانما لم يسقط
بالقطع باسقاطهم لان المقصود للزجر وشرع القطع في حقهم ازجر وامنع
او لعدم تصور اجتماعهم على الاسقاط * لا يقال لو كان القطع لمصاحبة العامة لكان
الشرط طلب شخص مامنهم لا خصوص طلب المسروق منه * لانا نقول لما كانت
السرقة من باب الخاصات المالية اشترط في ثبوتها لا يترتب عليها من القطع طلب
من له يد حافظة على المال المسروق وفي الكافي وهذا اختيار المالك القطع واما اذا قال
انا اضمنه لم يقطع عندنا (قوله في المبسوط الخ) حاصله ان سقوط الضمان
انما هو في القضاء والحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى فيقضى بالضمان ليخرج
من الخلاف فيضمن ديانة لا قضاء محترزا عن شبهة الخلاف (قوله فان قلت
قد يوجد العصمة الخ) هذا نشأ من قوله من شرط القطع ان يكون المسروق
معصوما قبل السرقة حقا للعبد فقال السائل قد يوجد القطع ولم يوجد شرطه
اذ ليس مال الوقف ملكا لاحد فعلى ما قلت ينبغي ان لا يقطع لعدم المالك مع
انه يقطع ومحصل الجواب بالمنع والتسليم يعني لا نسلم ان مال الوقف ليس ملكا لاحد
بل هو على ملك الواقف حكما فقد وجد الشرط ولئن سلمنا انه ليس على ملك
الواقف لكن مرادنا بالملك التعلق بحق الغير سواء كان ذلك الغير مالكا حقيقة
اولا كمتحقق الوقف لكن مرادنا بالملك اعم من الملك حقيقة او حكما لان الملك
ليس شرطا في العصمة لعينه بل لغيره حتى نشترط حقيقة بل انه متعلق بحق الغير

اليه واثن سامعنا فالملك شرط في العصة لالعينه بل لانه متعلق حق الغير ليصير خصما ومال الوقف كذلك (ولذلك) اى لكون الخاص قطعيا في معناه (صح ايقاع الطلاق بعد الخلع) وقال الشافعي لا يصح لان الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده تمسك المصنف بقوله تعالى فان طلقها وهو معطوف على ما قبله وهو فان خفتم الا يقيا حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ومعنى الآية ان علمتم او ظننتم ايها الحكماء ان لا يقيم الزوجان حقوق الزوجية فلا اثم على الزوج فيما اخذه ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع لكونه اقرب يعنى فان طلقها بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فواجب صحته بعده فمن

قوله ولذلك صح ايقاع الطلاق الخ * اعلم ان المصنف كما اورد من قبل الخصوم فروعا يترأى انا خالفا فيها الاصل المذكور وهم قد عملوا به فيها واجاب عنها واورد عليهم فروعا خالفوا فيها الاصل المذكور وعلمنا فيها ولا جواب اهم عنها فقال ولذلك ومرجع الاشارة الى تناول الخاص المخصوص قطعا وعدم احتماله البيان وقوله صح ايقاع الطلاق بعد الخلع * اعلم ان المختارة يلحقها الطلاق عندنا خلافا للشافعي حتى لو ان رجلا قال لزوجته خافتك عن عصمتي وقد بقي شيء من عدد الطلاق ثم قال لها وهي في العدة انت طالق مثلا صح ذلك منه ووقع هذا الطلاق على المرأة ونقص به العدد وان لو كان وزال به الملك ان لم يكن ولم يصح عند الشافعي بل يكون لغوا **قوله** لان الطلاق لازلة ملك النكاح * هذا القول ممنوع فان الطلاق الرجعي لا يزول به الملك فالاولى ان يقول في تعريف الطلاق هو رفع القيد الثابت شرعا بالنكاح **قوله** تمسك المصنف الخ) الاولى والاحسن ذكر معنى الآية ووجه الاستدلال بها عند قول المصنف عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد كما هو طريق المزج لان فائدة المزج ذكر حل العبارة عقيبتها **قوله** ومعنى الآية) يعنى قوله تعالى فان خفتم الا يقيا حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به **قوله** فلا اثم على الزوج فيما اخذ وما على المرأة فيما افتدت به) حتى لا يكون دفعها اسرافا ولا اخذه ظالما **قوله** وصل الطلاق بالافتداء بالمال) وذلك لان الفاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الوصل والتعقيب فيقتضى وصل الطلاق بالافتداء فيصح الطلاق بعد الخلع وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اى ثنتان ثم ذكر افتداء المرأة بقوله تعالى فان خفتم الا يقيا حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وفي تخصيص فعل المرأة ههنا

(قوله لان الطلاق لازلة ملك النكاح) هذا ممنوع لان الطلاق الرجعي واقع ولا يزول الملك بالاجماع كذا في الشرح الاكمل (قوله وهو الخلع يعنى ان المراد به ذلك ههنا بدليل سبب النزول فانها نزلت في خلع وقع بين جميلة بنت عبدالله بن ابي وزوجها ثابت بن قيس وكان اول من خلع في الاسلام والا فالافتداء بالمال اعم من الخلع ومن الطلاق على مال (قوله) لكونه اقرب تعليل لوصل الطلاق بالافتداء لا بقوله الطلاق مرتان (قوله يعنى فان طلقها بعد المرتين الاظهر ههنا ان يقان يعنى فان طلقها بعد الخلع فان ما ذكره انما يناسب وصل قوله فان طلقها بقوله الطلاق مرتان لا بالافتداء بالمال والكلام فى الثانى دون الاول فالفسير لا يطابق المفسرون امكن تصحيحه بحمل كلامه على ما سيجىء فى الجواب من ان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء

(قوله لم يرد به حقيقة التثنية بل التكرير كما في لبيك) هذا هو ما اختاره صاحب الكشاف ومن تبعه ومختار القوم ان التثنية على حقيقةها وعليه قول الشارح رحمه الله فيما سبق يعني فان طلقها بعد المرتين وقد اعترض ابو حيان على صاحب الكشاف في تفسيره بان التثنية التي يراد بها التكرير لا يقتصر تكريرها على اثنتين ولا على ثلاثة بل يدل على التكرير مطلقا فقولهم لبيك اجبت اجابة بعد اجابة فما زاد ٩٧ وقد نقله ابن كمال في حواشيه على التلويح على وجه

القبول ويمكن ان يجاب عنه بان الاقتصار ليس بحسب دلالة اللفظ فلا يقدح في ذلك (قوله يعني فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة اخرى) لا يذهب عليك ان هذا التفسير غير ملائم لكون التثنية

او غيره (قوله بل التكرير كما في لبيك) قيل ممنوع والا لكان قوله فان طلقها مجملا ولم يتعين ارادة الطلقة الثالثة منه اللهم الا ان يقال تبعيتها لان اقل ما يحصل به التكرير الطلقتان وهو متعين لا دليل على ما وراءه فالاولى ان يكون التثنية على بابها لا يقال فيلزم ان يكون التطليق الشرعي على الجمع لانا نقول لو طلقها طلقتين بلفظ واحد لم يصدق انه طلقها مرتين بل انه طلقها مرة واحدة طلقتين لا يقال فيلزم جواز تطليقها مرتين مرة واحدة

ابطال الطلاق بعده لا يكون عاملا بالخاص وهو الفاء * اعترض عليه بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان المذكور في عامة التفاسير انها متصلة بقوله تعالى الطلاق مرتان يعني التطليق الشرعي تطليقة بعد اخرى على التفريق دون الجمع لانه بدعي لم يرد به حقيقة التثنية بل التكرير كما في لبيك يعني فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة اخرى واستوفى نصابه ولان موجب الفاء الترتيب في الذكر وهو لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروعية والا لما يتصور الطلقة الثالثة قبل الخلع

تقرير فعل الزوج فيما سبق من قوله تعالى الطلاق مرتان لانه لما جمع بينهما في قوله تعالى يقا ثم خص جانب المرأة مع انها لا تختص بالافتداء الابطال الزوج كان بيانا لضرورة ان فعل الزوج في هذه الحالة اي في حالة الخلع هو الذي تقدر فيما سبق في اول الآيات وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوع الطلاق اعني الطلاق بغير مال والطلاق به وهو الافتداء فصار كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما يروى ذلك عن الشافعي وان كان الصحيح من مذهبه خلافه لئلا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق قال الله تعالى فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فيدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع بموجب الفاء (قوله فن ابطال الطلاق بعده) او وصل قوله تعالى فان طلقها باول الآيات وهو قوله تعالى الطلاق مرتان لا يكون عاملا بالفاء بل فيه فساد التركيب لما فيه من العدول عن العطف على الاقرب الى العطف على الابعد مع توسط كلام اجنبي بينهما على تقدير ان يكون قوله تعالى ولا يحل لكم الخ كلاما معترضا مستقلا واردا في بيان الخلع غير متصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه عامة المفسرين من ان الافتداء منصرف الى الطلقتين المذكورتين والمعنى لا يحل لكم ان تأخذوا في الطلقتين شيئا ان لم يخافا ألا يقبها حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله تعالى الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء ويتم المطلوب فتأمل (قوله واعترض عليه) اي على الاستدلال برواية ودراية (قوله لان المذكور) هذا اعتراض الرواية (قوله ولان موجب الفاء الخ) هذا اعتراض الدراية (قوله

ومرة اثنتين بلفظ واحد مع (٧) (شرح المنار) جواز اربعة بمقتضى فان طلقها لانا نقول العبرة باقل ما تحصل به المرتان حيث لا دليل على ما وراءه على ما مر وانما هو الطلقتان بلفظين (قوله والا لما يتصور الطلقة الثالثة قبل الخلع) ناظر الى ترتيبها عليهما بفاء فان خفتم وقوله ولما صار الخ ناظر الى كليهما فان قلت قوله وكل ذلك مخالف للاجماع يقتضى تصور الطلقة الثالثة قبل الخلع وهو لا يكون بعدها اصلا قلت اراد بقوله قبل الخلع بدون الخلع بقريته قوله فيما سيجيء واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع فغير لازم ومثل ذلك

للتكرير (قوله ولما تصور الخلع قبل الطلقتين) عملا بموجب الفاء في قوله فان خفتم الايقيا حدود الله (قوله واجيب عنه بان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء) لو عكس لكان انساب (قوله ثم رتب على الافتداء الثالثة) يعنى بقوله فان طاقها (قوله وهذا لم يقل به احد) اى كون موجب الفاء الترتيب في الذكر وفيه بحث فان الفاء العاطفة لا تجمل قد تفيد كون المذكور بعدها كلاما مرتبا على ما قبلها في الذكر كقوله تعالى ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين ﴿ ٩٨ ﴾ وقوله تعالى واورثنا الارض نتبوء

من الجنة حيث نشاء فعم اجر العاملين فان ذكر ذم الشيء او مدحه يصح بعد جرى ذكره على ما صرح به الرضى وغيره الا ان يقال ان ذلك على طريق المجاز والكلام في حقيقة الفاء ولا وجه للعدول عن المعنى

ولما يتصور الخلع قبل الطلقتين ولصار عدد الطلاق اربعة لان الطائفة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتب على الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع * واجيب عنه بان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين لانه لم يذكر تطليق آخر من جهة الزوج فكأنه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به في الطالقين المذكورين ثم رتب على الافتداء الثالثة وذلك يفيد جواز وقوع الطلاق عقب الخلع فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اربعة وموجب الفاء التعقيب والوصل في الوجود لا الترتيب في الذكر وهذا لم يقل به

وكل ذلك (الاشارة من قوله والالما يتصور الى آخره) (قوله واجيب عنه بان اتصاله) اى قوله تعالى فان طلقها هذا جواب اعتراض الرواية (قوله فكأنه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به في الطلقتين المذكورين ثم رتب على الافتداء الثالثة) وتوجيهه ان قوله تعالى الطلاق مرتان يحتمل ان يكون بطريق الخلع او بغيره فتبين بقوله فيما افتدت به جوازه بطريق الخلع فكأنه قال فان طاقها بعد الطلقتين الخاليتين عن الخلع والافتداء دالتين كالتاها او احدهما خلع وافتداء وبه يتم المقصود ايضا وهو صحة ايقاع الطلاق بعد الخلع ويندفع ما قيل من انه لو كان الفاء للتعقيب لازم من مشروعية الطائفة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على مال الزيادة على الكتاب وترك العمل بالفاء في قوله تعالى فان طلقها لان التعقيب على ما حققناه من التعميم في الطلقتين فبقى الزيادة والفاء على انا لوقلنا بان تعقيب الثالثة على الطلقتين مقيد بكونهما او احدهما خانقا وافتداء لكانت مشروعيتهما بعدها حالتين عن الخلع والافتداء ثابتة بالاجماع والخبر المشهور ولا ضرر في اثبات كل بدليل (قوله فلا يلزم ان يكون الطلاق اربعة) لان الافتداء بيان للطالقتين وذكر في الكشف لان الله تعالى ذكر الطائفة الثالثة بعموم و بغير عوض فلا يلزم تربع الطلاق لاطائفة ثالثة فتأمل (قوله) وموجب الفاء التعقيب والوصل (هذا جواب عن اعتراض الدراية) (قوله وهذا لم يقل به احد)

قوله قبل الطلقتين اى ولما تصور الخلع بدون الطالقتين السابقتين عليه ويجوز ان يكون على بابه لتصورهما بعده بقاعدة ان الصريح يلحق البائن الا ان ما مر انساب واشمل فهو اكمل (قوله واجيب بان اتصاله الخ) اقول اذا كان متصلا بالافتداء وكان الافتداء غير خارج عن المرتين كان حاصل هذا الاتصال هو الاتصال بالمرتتين اللتين لم يخرج عنهما الافتداء اما بان كان فيهما او بان كان

في احديهما لا الاتصال بالمرتتين مطلقا اذ هو حاصل الاتصال بقوله الطلاق مرتان لافادته (الاولى) جواز وقوع الطائفة الثالثة بعد المرتين اللتين لم يخرج عنهما الافتداء او خرج بتقدير الخوف او عدمه كافادة الاتصال بالافتداء جواز وقوعها بعد المرتين اللتين لم يخرج عنهما الافتداء خاصة وبهذا يظهر فساد قول الشارح في تقرير الاتصال بالافتداء يعنى فان طلقها بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه اذ لا يصلح ذكره على ما فيه من قصور التعميم على ما عرفت الا في تقرير الاتصال الآخر كما لا يخفى (قوله وهذا لم يقل به احد)

الحقبي بعد ما يمكن تصحيح الكلام بالحمل عليه (قوله واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع
فغير لازم الخ) لما كان جواب قول المعترض ولما يتصور الخلع قبل الطلقتين منهما منه اكتفى به ولم يتعرض
لجوابه على الاستقلال (قوله فان قلت على ما ذكرتم) من ان الافتداء منصرف الى الطلقتين (قوله لا يكون
المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي) لان الخلع طلاق بائن (قوله وقد اتفق المفسرون على ان المراد به
الرجعي) فيه كلام فان صاحب **٩٩** الكشاف اورد ذلك بقيل اشارة الى ضعفه (قوله قلنا

انه رجعي على تقدير عدم
الاخذ) وعلى تقدير الاخذ
فلا وفيه بحث فان المحذور

اي لم يقل احد بان موجب
الفاء الترتيب في الذكر وان
جاءت ايضا عند بعضهم
للترتيب في الذكر دون
الوجود وبالجملة فوجبها
التعقيب في الوجود لا
الترتيب فيه والا فهو
حاصل في ثم وحتى ولا
الترتيب في الذكر والا فهو
كما جزم به صاحب التلويح
حاصل في جميع حروف
العطف (قوله واما الانحصار
فمن اين يفهم) يشير الى انه
لا يفهم انحصار جواز
الطلقة الثالثة فيما كان بعد
الخلع كما لا يفهم انحصار
احتياج الزوج الاول
الى التحليل بعدها فيما
كان بعده ايضا وهذا

احد واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع فغير لازم لان غاية ما يفهم من ذلك جواز
وقوع الطلقة الثالثة بعد الخلع واما الانحصار فمن اين يفهم * فان قلت على ما ذكرتم بقولكم
لان الافتداء ليس بخارج عن الطلقتين لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي
وقد اتفق المفسرون على ان المراد منه الرجعي * قلنا انه رجعي على تقدير عدم الاخذ

الاولى ان يقول لان هذا الخ لان المقام التعليل ومرجع الاشارة كون الفاء
للترتيب في الذكر فقط لان الفاء انما هي للترتيب في الوجود والا فالترتيب
في الذكر حاصل في جميع حروف العطف (قوله) واما عدم تصور الطلقة الثالثة
بدون الخلع الخ) جواب عن قوله والا لما تصور الطلقة الثالثة قبل الخلع وهو
من تمة جواب اعتراض الدراية (قوله لان غاية ما يفهم من ذلك) اي من
كون الفاء للتعقيب والوصل في الوجود ولم يتعرض الشارح للجواب عن قول
المعترض والا لما يتصور الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى
فان خفتم والجواب ان الخلع ليس مرتبا على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور
عقيب الفاء ليس نفس الخلع حتى يلزم ترتيبه على الطلقتين فقط بل انه على تقدير
الخوف لا جناح في الافتداء * قيل لا يصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق وانما يلحقه
صريح الطلاق لان المذكور في الآية هو الطلاق على مال لا الخلع * واجيب بان الآية
نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع
لانه قد يكون بصيغة الطلاق على مال وقد يكون بصيغة الخلع فيدل على المطلوب
لعمومه فلان سلم ان المذكور فيها هو الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع على مال لا الخلع
بل اعم وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في الافتداء بصيغة الخلع طلاق
على مال ام لا حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق
(قوله فان قلت على ما ذكرتم) اي من ان الافتداء منصرف الى الطلقتين
وان المراد بهما الطلاق بطريق الخلع فلا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي
لان الخلع طلاق بائن واللازم باطل لاتفاق المفسرين على ان المراد منه الرجعي

كله يبني على القول باتصال فان طاقها بقوله الطلاق مرتان لآية الافتداء اذ لا وجه له كيف وقد
اعترض على قائله بان معنى الآية حينئذ يكون فان طاقها بعد الخلع فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ولا يكون
فيه دلالة بان الزوج الاول يحتاج الى التحليل بعد الطلقة الثالثة مطلقا اي سواء كانت بعد الخلع او لا
والامة قد اجتمعت على استفادة ذلك من هذه الآية وبهذا الاعتراض يظهر ان الامة قد اجتمعت ايضا
على استفادة جواز وقوع الطلقة الثالثة

الذي ذكره السائل انما هو مخالفة اجماع المفسرين ولا يذهب عليك ان ذلك لا يندفع بما ذكره فان معنى تفسيرهم الطلاق بالرجعي هو تقييده بذلك والتوزيع المذكور يأتي عنه (قوله من فوضت امرها الى وليها) اي اذنت في التزويج بلا مهر ثم ان من هنا وفي قوله و بفتحها من فوضها موصولة والتأنيث باعتبار المعنى ولا يذهب عليك كونها جارة على ما هو المتبادر في مثله لمكان قوله وزوجها بلا مهر فليتأمل (قوله و بفتحها الخ) كذا في جميع المعبرات لكن المطرزي قال في المغرب ١٠٠ ❦ ومن روى بفتح الواو على معنى ان

وليها زوجها بغير تسميته المهر ففيه نظر انتهى

وعلى تقدير الاخذ فلا * ولقائل ان يقول هذا البحث مبنى على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى ابو رزين العقيلي ان النبي عليه الصلاة والسلام سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح باحسان فلا بد ان يكون قوله فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح بالطلقة الثالثة فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فحينئذ لا يكون في الآية دلالة على شرعية الطلاق عقيب الخلع فالاولى ان يتمسك بما رواه ابو سعيد الخدري عن النبي عليه الصلاة والسلام المختلعة يلحقها صريح الطلاق مادامت في العدة (ووجب مهر المثل بنفس العقد) اي بمجرد بلا تأخير (في المفوضة) عندنا وهي بكسر الواو من فوضت امرها الى وليها وزوجها بلا مهر و بفتحها من فوضها

مطلقا منها فن قال بانه لا يستفاد منها الاجواز وقوعها بعد الخلع فاما اجواز وقوعها لا بعده فمسكوت عنه فقوله مخالف لاجماع الامة (قوله فحينئذ لا يكون في الآية دلالة الخ) قلنا ممنوع لان قوله فان طلقها وان كان بيانا لحكم الشرع وهو الطلقة الثالثة الا انه بيان لحكمه بعد المرتين بعد بيان انهما على وجه الافتداء كلا او بعضا او عدمه فيكون بيانا لحكمه بعد الخلع او عدمه فان قلت انما المذكور في الآية الطلاق على مال لا الخلع اجيب بما في التلويح من انها نزلت في الخلع لافيه فيصح التمسك بها في ان الخلع يلحقه الصريح

وتقرير الجواب يؤخذ مما حققناه من التعميم في الطلقتين فتنبه لذلك (قوله ولقائل ان يقول الخ) هو كلام ظاهر جلي ليس بحثا من عند الشارح كما ترى بل المحققون ذكروه برد دليل وعبارتهم فيه واعلم ان هذا البحث مبنى على ذلك الخ (قوله فالاولى ان يتمسك الخ) ويرد دليل الشافعي لانه قياس في مقابلة النص على ان قوله ان الطلاق لازالة ملك النكاح ممنوع لان الطلاق الرجعي واقع ولا يزول به الملك بالاجماع (قوله في المفوضة) التفويض التسليم وترك المنازعة واستعمل في النكاح بلا مهر او على ان لامهرا لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا يصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي لعدم الولي بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجه من غير تسمية مهر وعلى ان لامهرا لها تزوجه ان كانت من اهل الاذن او الصغيرة التي سلم الاب نكاحها من الزوج كذلك كذا في شرح الاصول وفي الحقائق لا يتصور ذلك في صبية او مجنونة اذ ليس لاحد اسقاط مهرهن (قوله وهي بكسر الواو الخ) حاصله انه يجوز في المفوضة كسر الواو وفتحها على انه اسم فاعل او اسم مفعول كما ذكره الشارح واما الامة المزوجة بلا مهر فلا يسمى الامفوضة

(قوله فالاولى الخ) انما اعتبره اولى لعدم انتهاض الآية عنده دليلا على ما ذكره الا على التقدير (بالفتح)

الاولى ثم المراد بصريح الطلاق في هذا الحديث الرجعي ولو طلقة نائمة الا ترى انهم اخذوا الصريح في مقابلة البائن وهو ما ليس برجعي فكان المراد به الرجعي حتى قال الزيلعي في شرح قول النسفي رحمه الله والبائن يلحق الصريح لا البائن الا اذا كان معلقا اما كون البائن يلحق الصريح فظاهر لان القيد الحكمي باق من كل وجه لبقاء الاستمتاع فاشار الى انه

(قوله وعند الشافعي رحمه الله وجوبه) اي وجوب المهر مطلقا ولذا قال اما بالتسمية ولو قال وعند الشافعي وجوبه بالوطء لكان اظهر واخصر اما الثاني فظاهر واما الاول فلان الكلام في وجوب مهر المثل في المفوضة (قوله وفائدة الخلاف تظهر في المفوضة) في التهذيب للامام محي السنة انه ان زوج الاب الصغيرة او المجنونة مفوضة او الاب زوج البكر البالغة دون رضاها مفوضة ففي انعقاد النكاح قولان اصحهما يصح ويجب مهر المثل بالعقد انتهى فالاحوط ان يقيد المفوضة ههنا بما عدا الصورتين ليصح اطلاق قوله فيما سيجيء وعند الشافعي لا يجب (قوله فعندنا يجب المهر) اي مهر المثل (قوله وعند الشافعي لا يجب) اي شيء (قوله ويجب المتعة) وفيه خلاف مالك والمتعة ثلاثة اثواب من كسوة مثلها وهي درع وحمار وما حفة وهذا التقرير مروى عن عائشة وابن عباس رضى الله تعالى عنهم كذا في الهداية وفي العناية ان المتعة تجب عندنا في موضعين قبل الدخول عند عدم التسمية وعند التسمية الفاسدة كما لو سمي خنزيرا او خرا (قوله قلنا هذا ليس بقياس) اي التنصيف بالطلاق قبل الوطء واجيب عنه في الكافي بان المسمى معلوم يمكن تنصيفه بخلاف

اراد بالصریح الرجعي لاخذه في مقابلة البائن وان كان في الاصل مقابلا للكنساية عندهم وكان قد جعل من لحوق الصريح البائن لحوق ﴿ ١٠١ ﴾ الثالثة الخاص فعلم ان الثالثة عنده رجعية ومعلوم انها رجعية

في نفسها اذ هي لولا ما عرض عليها من استيفاء النصاب بها رجعية فكان المراد بالصریح ما كان رجعيا ولو في نفسه لا ما لم يكن كناية ولو بانثنا وان كان الصريح بمعنى ما ليس بكناية اعم عندهم

وليها الى الزوج بالامهر وعند الشافعي رحمه الله وجوبه اما بالتسمية او بالوطء وفائدة الخلاف تظهر في المفوضة اذا مات احد الزوجين قبل الدخول فعندنا يجب المهر عليه وعند الشافعي لا يجب لقول ابن عباس في المفوضة حسبها الميراث والامهر لها واذا دخل بها يجب مهر المثل اتفاقا وان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا ويجب المتعة * فان قلت لما وجب مهر المثل بالعقد وجب ان ينصف بالطلاق قبل الوطء * قلنا هذا ليس بقياس وانما يعرف بالنص والنص ورد في المسمى دون بالفتح (قوله ويجب المتعة) ذكر في العناية لان المتعة يجب عندنا في موضعين

من البائن وغيره وبهذا يظهر ان اعتبار الثالثة رجعية بالنظر الى نفسها امر لا يقدر فيه انتقاء الرجعة بعدها بالاجماع ولقد اعتبرها من قبيل الرجعي صاحب الحقائق حيث قال فيما نقله عن مفتي الروم الرجعي هو صريح الطلاق بعد الدخول غير مقرون بالثلاث ولا بالعوض عربيا كان او فارسيا ولو اعتبرها بائنة لقال غير مقرون بالثلاث ولا مكملاتها (قوله وعند الشافعي رحمه الله وجوبه) اي مطلقا في المفوضة وغيرها اما بالتسمية او بالوطء اي حيث لا تسمية كما فيها ومعلوم ان للعقد مدخلا في وجوبه عنده لا عندنا لقولنا بوجوبه لمجردة ولذا قال المصنف بنفس العقد ولم يقل بالعقد وان صح (قوله وعند الشافعي لا يجب) اي لا يجب مهر المثل في مسألتى موته وموتها قبل الدخول فينتجه ان ما ذكره بعدم الاثر على تقدير صحته غير مثبت لمهر المدعى (قوله والنص) ورد في المسمى دون غيره فلا ينصف غيره الذي هو مهر المثل ولكن تجب المتعة خلفا عنه لانه وجب بالعقد ولهذا كان لها ان تطالبه بجميعه قبل الدخول بها كما ذكره الزيلعي وغيره ثم بالطلاق قبل الدخول يسقط ووجبت المتعة خلفا عنه لما ان ما وجب بالعقد كان على شرف السقوط حتى يدخل بها فيتقرر بالدخول ورجح الزيلعي انه يسقط نصفه ويجب نصفه بطريق المتعة حيث قال ثم بالطلاق قبل الدخول يسقط نصفه وقيل كله ويجب النصف بطريق

مهر المثل (قوله ارادة ان تبتغوا النساء) ذكر الارادة تقرير للمعنى لبيان الاحتياج اليها في جواز حذف اللام اذ لا يشترط في حذفها مع ان وان كون المفعول له فعلا لفاعل الفعل الممثل مثل جئتكم ان تكرمني (قوله ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم) اي على الاشتمال وعلى هذا يلزم تقدير مفعول تبتغوا ضميرا يعود اليه كما في العجبي زيد حسنه واما التقدير الاول فالمفعول المقدر ﴿ ١٠٢ ﴾ هو لفظ النساء على ما

صرح به اهل التفسير وفي الكشف ان الاجود حينئذ ان لا يقدر بالمفعول ووجهه مذکور في شرحه للامارة التفتازاني قدس سره (قوله والابتغاء هو الطلب بالعقد) اراد بالعقد العقد عند النكاح خاصة وان كانت مطابقة ينتظم عقد الاجارة ايضا وكأني لم يصرح به تعويلا على قرينة التقابل والتعليل بقوله تعالى غير مسالحين ويحتمل ان يريد به عقد النكاح وعقد البيع كليهما على ما افصح عنه البيضاوي في تفسير الآية حيث قال ارادة ان تبتغوا النساء باموالكم بالصرف في مهورهن او اثمانهن ثم ان في تفسير الشارح الابتغاء بذلك قصر المسافة والواضح ان يفسر الابتغاء بالطلب ثم يقال والطلب بالعقد المتع (قوله فيكون ان تبتغوا

غيره) وكان المهر مقدرًا شرعا غير مضاف الى العبد عندنا وقال الشافعي تقديره مفوض الى رأى العاقدين كما كان البديل مفوضا الى رأيهما في البيع والاجارة (عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد * ان تبتغوا باموالكم) لما فرغ من المسائل ذكر الادلة عقيبها على صنعة اللف والنشر قوله فان طلقها متعلق بقوله صح وقدمر بيانه وان تبتغوا متعلق بقوله وجب يعنى بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور فيكون ان تبتغوا مفعولا له ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والتمتع

قبل الدخول عند عدم التسمية كما هنا وعند التسمية الفاسدة كما لو سمي لها خيرا او خنزيرا * فان قلت ينبغي ان ينصف مهر المثل في مسألة المفوضة كالمسمى * قلنا التصيف في المسمى ممكن لانه معلوم يمكن تنصيفه وفي مهر المثل ليس بممكن لانه مجهول لا يمكن تنصيفه كذا في الكافي * فان قلت فكان ينبغي ان ينصف المتعة بالطلاق قبل الدخول * قلت المتعة قائمة مقام مهر المثل فلما لم ينصف مهر المثل لكونه مجهولا لا ينصف المتعة بالطلاق وان كانت معاومة نظرا الى وصف الاصل لا الى وصف الحلف (قوله ارادة ان تبتغوا) انما قدروا الارادة دون ان يقول ابتغواكم باموالكم لان الارادة لازمة للطلب لا تنفك عنه ولان المفعول له شرط ان يكون قابلا فلذا اول بقاى (قوله ويجوز ان يكون بدلا) لك ان تقول شرط البديل ان يحل محل المبدل منه وهذا ليس كذلك والجواب انه لا يشترط ذلك على الصحيح كما في قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن * فان قلت من اى الابدال * قلت هو بديل الاشتمال والعاقد محذوف تقديره ان تبتغوها (قوله والابتغاء هو الطلب الخ) حاشا ان الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب والباء حرف خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الاصاق وقد تعلق المال بالابتغاء وهو الطلب بالعقد الصحيح فلا ينفك المال عن الطلب بالعقد الصحيح ومن ضروراته وجوب المال بنفس العقد الصحيح فالقول بتراخي وجوب المال عن الابتغاء الى زمان استيفاء المطوب وهو الدخول

مفعولا له) ولكن بتقدير الارادة المراد بها ارادته تعالى كما في يريكم البرق خوفا وطمعا (كما قال) في من يجعله على معنى ارادة خوفكم وطمعكم ونظيره بين الله لكم ان تضلوا اي كراهة ان تضلوا ولك ان تقدر لام الجر قبل ان تبتغوا ولكن الاسهل ان تجعله بديل اشتمال مما وراء ذلكم اي واحل لكم غير ذلك المذكور مما حرم عليكم من الحراز وما احل لكم مما ملكت ايمانكم من الاماء ان تبتغوه اي ذاك الغير

يقع كما في الكشف (قوله لقوله تعالى غير مسأحين) والسفاح الزنا من السفح وهو صب المني فانه الغرض منه (قوله والمراد منه العقد الصحيح الخ) اشارة الى دفع ما عسى ان يورد على ما ذكر بالعقد الفاسد فان الحكم فيه ليس وجوب المهر بنفس العقد عندنا ايضا مع ان مطلق العقد يعمه ووجه الدفع هو ان حكم العقد الفاسد يختص عن عموم الآية بالاجماع ١٠٣ الوارد فيه (قوله اذ لا يجب المهر بنفس العقد) كذا

في التلويح وقال ابن كمال باشا ان هذا التعايل لا يخلو عن مصادرة لان الكلام في بيان وجوب المهر بنفس العقد فالتمسك به في تعاليل ما ذكر في ذلك البيان مصادرة على المطلوب انتهى وهو مدفوع لان ذكر تلك المقدمة ليس الاثبات اعتبار قيد الصحة في العقد وليس اعتبار ذلك لبيان وجوب المهر بنفس العقد فيما نحن بصدده وتوقف ذلك البيان عليه حتى يكون مصادرة بل لامر آخر كما نبهنا عليه كيف وجوب المهر بنفس العقد في المفوضة منهم من الآية سواء قيد العقد بالصحيح ارفعهم للصحيح والفساد فليتأمل على ان المذكور ههنا هو عدم وجوب المهر بنفس العقد الفاسد والمسمى هو وجوب المهر بنفس العقد في المفوضة

لقوله تعالى غير مسأحين والمراد منه العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخي الى الوطء فيجب المال عند العقد عملا بالباء الموضوع للاصاق * فان قلت المفهوم من الآية ان العقد المشروع هو الماصق بالمال فيلزم ان لا يكون العقد الذي

كما قال الشافعي لا يكون عملا بنحو من كتاب الله تعالى هذا ما فهم من كلام فخر الاسلام وفيه نظر والاولى ان يقال الابتغاء انما يكون بالعقد الصحيح لقوله تعالى غير مسأحين ولا شيء من العقد الصحيح غير ماصق بالمال واعترض لقوله تعالى باموالكم فلا شيء من الابتغاء غير ماصق بالمال ونكاح المفوضة ابتغاء فلا يصح بالاصاق مال * واعترض بان التمسك بهذه الآية في المفوضة لا يستقيم لان فيها دلالة على كونه مشروعاً بالمال وليس فيها انى كونه مشروعاً بالمال بل ذلك مسكوت عنه وقد قام الدليل على مشروعيته بالمال وهو قوله تعالى فاكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله وانكحوا الايامى منكم والمصاق يجري على اطلاقه والمقيد على تقييده * واجيب بان المطاق يحمل على المقيد في الحكم الواحد والحادثة الواحدة بالاتفاق كما في كفارة اليمين بالصوم وهنا كذلك فيجب حملها على المقيد بالمال وفيه نظر اذ لان سلم اتحاد الحكم بل هو عين النزاع فالصواب ما مضينا من تركيب القياس فانه يستلزم نفي كونه مشروعاً بالمال واما قول ابن عباس فمارض بتارواه الخمسة من حديث علقمة ان ابن مسعود رضى الله عنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها مهراً ولم يمسه حتى مات فردد هم قال اقول فيها برأى فان كان صواباً فمن الله تعالى وان كان خطأً فمن الشيطان ان لها مهر امرأة من نساءها لا وكس ولا شطط وعايها العدة ولها النيراث فقام معقل بن سنان الاشجعي فقال اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضاه فبنا في بزوع بنت واثق حين مات زوجها هلال بن امية الاشجعي كما قضيت ففرح عبد الله بن مسعود فرحاً شديداً حيث وافق قضاءه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم قال البيهقي جمع روايات هذا الحديث اسانيداً صحاح وماروى عن علي رضى الله تعالى عنه انه قال لا تقبل رواية معقل بن سنان فانه اعرابى بوال على عقبيه قال ابن المنذر لم يصح مثل هذا عن علي رضى الله تعالى عنه (قوله اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعاً بل يتراخي الى الوطء) لان العقد لما فسد فسد ما في ضمنه من المسمى فيجب مهر المثل لانه لموجب الاصل وهو انما يجب اذا ووطئها

وهو من العقود الصحيحة فين تلك المقدمة والمدعى تغاير من وجهين (قوله عملاً بالباء الموضوع للاصاق) وهي مجاز في غيره ترجيحاً للمجاز على الاشتراك فيكون خاصاً في ذلك (قوله فان قلت المفهوم من الآية الخ) لو اخذ ذكر هذا السؤال وجوابه عن قوله فمن اخر وجوب المهر الخ لكان اولى كما لا يخفى (قوله ان العقد المشروع هو الماصق بالمال) في الحصر

كلام (قوله نفى فيه المهر) كما اذا تزوجها على ان لا مهر لها (قوله سواء سمياه او نفياه) او سكتا عنه وانما سكت عنه لانفهام حكمه من صورة النفي

من حرائر او اماء (قوله لمعارضته نص الكتاب) ١٠٤ اي لمنافاته اياه في الحكم

نفى فيه المهر مشروعا وقد حكمت بصحة ذلك * قلت لانسلم اللزوم لان المهر لا ينفى بنفيه فيكون المال ثابتا عند العقد سواء سمياه او نفياه فمن اخر وجوب المهر الى الوطاء فقد خالف النص وبطل مذهبه * فان قلت ثبت في الحديث ان النبي عليه الصلاة والسلام قال زوجتكها بما معك من القرآن فعلم ان المهر ليس بمقدر بالمال * قلت هذا خبر الواحد وهو غير مقبول لمعارضته نص الكتاب او يقال الباء للسببية لا للمعاوضة (قد علمنا ما فرضنا عليهم) هذا متعلق بقوله وكان المهر مقدر * وجه التمسك ان الفرض خاص موضوع لمعنى التقدير فيجب ان يكون المهر مقدر الا انه في تعيين المقدار يحمل فلحق البيان بقوله عليه الصلاة والسلام لا مهر اقل من عشرة دراهم واما كونه

وان لم يعارضه شرعا والا فما كان ظنى الثبوت كيف يعارض قطعيته ولا بد في المعارضة بين الحجيتين شرعا مع المناقاة بين حكميهما من ان تتساويا في القوة والا لم تحقق المعاناة بينهما لانها لا تحقق بين القوى والضعيف بل يترجح القوى عليه كالتواتر بترجح على الآحاد فاعلمه (قوله لا للمعاوضة) يعضده على ما في تبين الحقائق انه قال بما معك ولم يقل بتعليم ما معك (قوله فوجب ان يكون المهر مقدر) ان اراد ان بمجرد ماصر من كون الفرض خاصا في التقدير ووجب ان يكون المهر مقدر شرعا فمنوع اذ وجوب ذلك انما هو كون فرضنا من حيث اشتماله على اسنادا هو خاص في التقدير الى الشارع وكون اسناد الفعل الى فاعله حقيقة

ولم يجب بالخلوة والصحيحة لان التمكن فيه منتف شرعا اذ لكل واحد من المتعاقدين فسحة قبل الدخول بغير حضرة صاحبه واما بعد الدخول فليس لكل منها فسحة الا بحضرة صاحبه وفي الخلاصة المراد من المهر في الفاسد العقر وهو مقدار ما يجب اجرة لزناها لو كان حلالا وهذا الخلاف العقد الصحيح فانه يجب المسمى بالعقد ويكمل بالخلوة فالخلوة في الصحيح قائمة مقام الوطاء للتمكن منه بخلاف الفاسد (قوله وقد حكمت بصحة ذلك) كما لو تزوجها على ان لا مهر لها وهذا بخلاف البيع فانه يبطل بنفي الثمن وقيل يفسد كالسكوت عنه * والفرق ان الثمن في البيع ركن بخلاف المهر فانه لاظهار شرف المحل للصحة العقد (قوله زوجتكها بما معك من القرآن) رواه البخاري ومسلم في حديث سهل بن سعد الساعدي وليس فيه دلالة على ان القرآن جعل مهرا ولهذا لم يشترط ان يعلمها وانما قال بما معك اي بسبب ما معك من القرآن (قوله فلحق البيان بقوله عليه الصلاة والسلام لا مهر اقل من عشرة دراهم) رواه الدارقطني من حديث جابر وفيه بشر بن عبيد وحجاج بن ارطاة وهما ضعيفان عند المحدثين لكن البيهقي رواه في طرق وضعفها في السنن الكبير والضعيف اذا تعدد طرقه صار حسنا لغيره فيحتاج به ذكر النووي في شرح المهذب وما صح ان يحتج به يبين به الجمل ويعضده ما رواه البيهقي وابن عبد البر عن علي رضي الله تعالى عنه قال اقل ما يستحل به المرأة عشرة دراهم * اعلم ان الفقهاء والشارح جعلوا في الفروع هذا الحديث بيانا للمال في قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم * ولقائل ان يقول لانسلم الاجمال في الآية بل انما تقتضى وجود المال مطلقا

في صدوره عنه خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع وان اراد ان بمجرد ذلك ووجب (قاتعيين)

ان يكون المهر مقدر كما لو قيل قد علمنا ما فرضوه على انفسهم فسلم الا انه لا يلايم ذلك الاستدراك بقوله الا انه الخ وانما يلايم وجوب كون المهر مقدر شرعا لما استعرفه من مفصل تعريف

مقدرا شرعا فلان الكناية في قوله تعالى فرضنا لذات المتكلم فدل ذلك على ان متولى التقدير هو الشارع فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا للنص لاعاملا به واعترض عليه باننا لانسلم ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك لانه يحجب بمعنى القطع

فالتعيين اخص زيادة عليه بخبر الواحد واتم تمنعونه (قوله فلان الكناية) المراد بها الضمير في فرضنا لان الكناية عند الاصوليين ما استتر المراد به ولا يفهم منه الابقرينة لفظية او معنوية كالفاظ الضمائر نحو انا وانت وهو فانها لا تميز بين اسم واسم الابقرينة تنضم اليها من تكلم او خطاب او غيبة وسيأتي تفسير الكناية في اصطلاح اهل البيان * والفرق بينها وبين المجاز على كل من الاصطلاحين في محله ان شاء الله تعالى (قوله فدل ذلك على ان متولى التقدير هو الشارع) لان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حديث اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو موضوع الاسناد (قوله واعترض عليه الخ) اى على التمسك بالآية في ان الفرض خاص موضوع لمعنى التقدير الخ وحاصله اننا لانسلم ان الفرض خاص بل مشترك بين الايجاب والقطع والبيان والتقدير ولو سلمنا ذلك لكن لانسلم انه خاص في التقدير بل هو حقيقة في القطع كما قال صاحب الكشاف في سورة النور اصل الفرض القطع وكذا غيره من ائمة اللغة ثم نقل الى الايجاب والتقدير لان الفرض مقطوع به وكذا المقدر مقطوع به عن الغير فكان مجازا فيهما على ان محله على الايجاب هنا اولى بقريته كلمة على فانها صلة الايجاب لاصلة التقدير وبقريته عطف المملوكات على المنكوحات فالايجاب يستقيم في حق الاماء كما يستقيم في حق الازواج وامام معنى التقدير فلا يستقيم في حق الاماء ولهذا فسرا ئمة التفسير الفرض هنا بمعنى الايجاب قال صاحب الكشاف معنى قد علم انه ما يجب فرضه على المؤمنين في الازواج والاماء * وتقرير الجواب ان العلماء اجمعوا على ان حمل اللفظ المستعمل في عدة معان على الحقيقة والمجاز اولى من محله على الاشتراك لمصالح المجاز ومفاسد الاشتراك وان التبادر من علامات الحقيقة ولفظ الفرض مع ورود استعماله فيما ذكر من المعاني قد غلب في معنى التقدير دون غيره والغلبة تبادر الى الذهن دون غيره وما يتبادر اليه الذهن دون غيره كان حقيقة فيما يتبادر فيه دون غيره فلفظ الفرض حقيقة في التقدير دون غيره وبه قال الاصوليون واما التعدية بعلى والعطف فلتضمنه معنى الايجاب اذ اللازم من تقدير الشرع ايجابه على ان بعضهم وان محله في الآية على الايجاب لكن لا يكون محله ذلك قاضيا على من محله فيها على التقدير لان احدا لهما لا يفضى على الآخر مع اننا لو سلمنا ان المراد به الايجاب يحصل المطلوب ايضا اذ يصير التقدير قد علمنا ما فرضنا على الازواج من المهر وغيره وكل معلوم مقدر عند الله فيكون المهر مقدر عند الله

بالاولوية (فمن لم يجعل المهر مقدارا شرعا) وهو الشافعي رحمه الله فانه قال كل ما يصلح ثمنا في البيع يصلح مهرا حتى لو تزوج امرأة بخمسة دراهم كانت الخمسة مهرا عنده وعندنا يجب عشرة دراهم (قوله لانه يحجب بمعنى القطع) او قال لانه يحجب ايضا لكان احسن لثلايتوهم اخرج التقدير عن معانيه فانه خلاف

المراد (قوله لانه يقال اوجب عليه ولا يقال قدر عليه) الظاهر منه هو الاستدلال بذلك على تعددية الفرض بمعنى الايجاب بعلى وعدم تعددية الفرض بمعنى التقدير بها وهذا لا يكاد يصح اذ قد صرح الرضى وغيره من المحققين ان مثل ذلك موكل الى اختيار العرب فانهم قد يخصصون احد المتساويين فى المعنى بحكم لفظى دون الآخر من ذلك تعددية عرف الى مفعول واحد وعلم الى مفعولين مع انهما مترادفان على المختار ولو قال لانه يقال فرض عليه اى اوجب ولا يقال فرض عليه بمعنى قدر على ما فى الكشف وغيره لكان اصوب (قوله وبقرينة قوله وماملكت ايمانهم الخ) اجاب عنه المولى الفناى بان المقدر فى الاماء الاعواض لا النفقة والكسوة غير ان تقدير العوض لم يبين اصلا فافترق المهر وعوض الامة اعنى الثمن فى جواز القلة انتهى وهو موافق لما فسرت به الآية فى تفسير التيسير حيث قيل اى ما اوجبتنا من المهور فى امك فى ازواجهم ومن العوض فى ايمانهم (قوله لانه غالب الاستعمال) يعنى بحيث يستغنى الحمل عليه عن القرينة (قوله لان قرينة واحدة فى المجاز كافية وفى المشترك يحتاج لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة) كذا وقع فى بعض المعتمرات ١٠٦ ❦ لكنه مشكل لان قرينة المشترك

انما هى الارادة لا للدلالة ولا يذهب عليك ان الارادة لا تتعاقب الا بمعنى واحد فلا معنى لاحتياجه الى تعدد القرائن وكأ انه مأخوذ من كتب الشافعية وهم يقولون بعموم الجممل (قوله لانه غالب الاستعمال) فيه هذا القدر لا يكفى فى انه حقيقة فيه فقد صرح السيد الشريف

يقال فرض الخياط الثوب وبمعنى البيان كما قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضاها اى بينها وبمعنى الايجاب بل فى الآية حمله على الايجاب اولى بقرينة قوله تعالى عليهم لانه يقال اوجب عليه ولا يقال قدر عليه وبقرينة قوله تعالى وماملكت ايمانهم فان نفقة الاماء وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى التقدير لا يستقيم فى حقهن لانه لم يقدر على الموالى للاماء شىء * ويمكن ان يجاب عنه بان الفرض حقيقة فى معنى التقدير لانه غالب الاستعمال فيه لاسما فى الشرع يقال فرض القاضى النفقة اى قدرها وسمى الفرائض فرائض لكونها سهاما مقدرة واذ ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز فى المعانى الباقية لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى لان قرينة واحدة فى المجاز كافية وفى المشترك يحتاج لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة وهو مجمل فى حقنا فباحق الحديث المذكور بالتزام الشق الثانى وما امتنع بيانا

قدس سره فى شرح المفتاح بان الاستعمال الغالب يستدل به على الوضع والاصالة اذا لم يكن ثمة (كما هو) معارض ولذا كان الاصل فى اذا القطع لغلبة استعمالها فى المقطوعات كغلبة استعمال ان فى المشكوكات (قوله لان قرينة واحدة الخ) فيه بحث اذ وحدة القرينة فى المجاز الذى له معنى واحد مجازى مسلمة واما كثرتها فى المشترك فممنوعة اذ هو انما يستعمل فى معنى واحد يقام عليه قرينة واحدة لا اكثر منها واما انه يستعمل فى معنيه او معانيه فلا فوجه ان يعامل بان المجاز اغلب من المشترك والحمل على الاغلب اولى او بان ذا المعنيين من الالفاظ ان اعتبر معناه الآخر مجازيا لم يحتاج الا الى قرينة واحدة لاحدها وهو المجازى او حقيقيا ايضا احتيج الى قرينتين لكليهما فكان اعتبار مجازا فى الآخر اولى من اعتباره مشتركا بينه وبين غيره وعلى هذا القياس ما كان ذا معان احدها حقيقى كالفرض على ما قرره الشارح من انه حقيقة فى معنى التقدير مجاز فى الثلاثة الباقية الا ترى ان معانيه الاربعة لا يحتاج بهذا التقدير الى قرائن اربعة لاستغناء معنى التقدير عن القرينة بخلافها بتقدير الاشتراك فانها يحتاج اليها كلها هذا وان تعدد المعانى المجازية للفظ الواحد قابل يحتمل كنبه عليه الشارح الهندى

المشترك فليتأمل (قوله وفيه بحث لان حرف العطف الخ) ولا يذهب عليك ان ما ذكره مما صرح الزمخشري بجوازه وجرى عليه في مواضع في الكشاف والآية المذكورة انما ذكرت ههنا مثالا له لاشهادا ودليلا لجوازه حتى يفيد منع كونها من هذا القبيل فيما نحن بصدده ايضا فتعرض الشارح للبحث عن كون الآية من هذا القبيل او الاشتغال بما لا يعنيه في المقام (قوله لان السجدة بمعنى الانقياد موجودة في جميع الناس لا في كثيرهم) قد يمنع ذلك اذا المراد بالانقياد اطاعة بما ورد في حقه من الامر تكليفيا كان او تكوينيا على وجه ورد به الامر ولا يذهب عليك ان الكفار لاسيما المتكبرين منهم لاحظ لهم من ذلك ثم ان هذا المحذور لا اختصاص له بكون حرف العطف بمثابة تكرار ﴿ ١٠٧ ﴾ الفعل بل هو مقتضى وجود حرف العطف مطلقا فيلزم من ذلك ان يكون حاصل بحثه الاستشكال في معنى الآية لا الاعتراض على ما ذكره الشراح فالاناسب ان يقتصر في البحث على ذكر الشق الثاني من الترديد (قوله وفي الثاني يلزم الحذف من غير دليل) ممنوع قال في الكشاف وانما رفته بفعل مضمرب يدل عليه قوله يسجد ونعم ما قال من قال اذا جازا ضمائر المتغير لفظا ومعنى في * علقتهما تبنا وماء باردا * فلان يجوز هذا اولى (قوله فيراد من الضرب الاول السفر) يقال ضرب في الارض ضربا اذا سار

ولانسلم ان قوله تعالى وما ملكت ايمانهم قرينة على انه بمعنى الايجاب لان الواو بمثابة تكرار الفعل فكأنه قال قد علمنا ما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم فيكون الفرض المقدر النائب عنه الواو بمعنى الايجاب والمذكور بمعنى التقدير كما في قوله تعالى ألم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس لان معنى السجود المذكور الخضوع ومعنى المقدر في كثير من الناس وضع الجبهة وهذا حقيقة وذاك مجاز كذا قال الشراح * وفيه بحث لان حرف العطف اما ان يكون بمثابة الفعل السابق من حيث اللفظ والمعنى اعني يسجد بمعنى الانقياد واما ان يكون بمثابة من حيث اللفظ والعاملية لا من حيث المعنى والاول غير جائز لعدم امكانه في بعض المعطوفات لان السجدة بمعنى الانقياد موجودة في جميع الناس لا في كثيرهم وفي الثاني يلزم الحذف من غير دليل اذ لا يقال زيد يضرب وعمر وعلى معنى يضرب عمر وفيراد من الضرب الاول السفر ومن الثاني استعمال آلة الضرب * ويمكن ان يجاب عنه بان عدم قولهم لانعدام القرينة على ان المراد من الضرب الاول السفر ومن الثاني استعمال آلة الضرب والآية ليست كذلك لان فيها قرينة على ان المراد من السجدة الاولى الانقياد ومن الثانية وضع الجبهة واما صلة عليهم

كالموسلم ان المعلوم ليس بمقدر لكان ما اوجبه الله تعالى على الأزواج من المهر غير معلوم فيكون مجازا ايضا فالحق به الحديث بيانا (قوله ويمكن ان يجاب عنه) اي عن البحث المذكور بيانا كما اننا لو سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر لكان ما اوجبه الله تعالى على الأزواج من المهر وغيره غير معلوم بالتزام الشق الثاني وانما امتنع العطف في المثال المذكور

في ابتغاء الرزق (قوله واما صلة عليهم) اشارة الى دفع ما ذكره المعترض

فكيف يعتد به (قوله لان السجدة) يعني الانقياد موجودة لم يرد بالانقياد امثال اوامر التكاليف ونواهيها لعدم صحته في غير المكلفين وانما اراد امثال حكم التكوين والتسخير او مطلق اطاعة اعم من هذا وذاك (قوله لان فيها قرينة) على ان المراد من السجدة الاولى الانقياد ومن الثانية وضع الجبهة اما القرينة على الاول فقوله والشجر والدواب واما القرينة على الثاني فقوله وكثير من الناس واذا ورد مثل * علقتهما تبنا وماء باردا * اي وسقيتها ماء باردا مع تخالف الفعل الملفوظ والمقدر لفظا ومعنى فلان يرد مثل تلك الآية وفيه تخالفهما

من ان حمله على الايجاب اولى بقريته قوله عليهم ولا يذهب عليك ان ما ذكر من اعتبار التضمنين انما يصحح للتصحيح فاندفاع ما قاله المعترض من وجه الترجيح بذلك محل تأمل (قوله ويمكن ان يقال سلمنا ان المراد به الخ) وانت خبير بان ذلك عدول عما ذكره اصحابنا واستدلال على المطلوب بوجه آخر فلا تعلق له بما نحن بصدده ومحل ذكره ليس ﴿ ١٠٨ ﴾ الا كتب الفروع (قوله وغير ذلك

فالتضمنين معنى الايجاب * ويمكن ان يقال سلمنا ان المراد به الايجاب لكن المطلوب حاصل على ذلك التقدير ايضا لانه يصير التقدير قد علمنا ما اوجبنا على الازواج من المهر وغير ذلك وكل معلوم مقدر فيكون مقدر عند الله تعالى وذلك مجمل في حقنا فيبينه النبي عليه الصلاة والسلام بالحديث المذكور ولئن سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر فما اوجب الله تعالى غير معلوم وذلك مجمل فيبينه النبي عليه الصلاة والسلام ﴿ ومنه ﴾ اي من الخاص ﴿ الامر ﴾

(وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل) احترز بالقييد الاول عن الفعل والاشارة وبالقييد الثاني عن الدعاء والالتماس فان قوله افعل بهذين الوجهين لا يكون امرا وقيد بالسبيل اشارة الى ان العلو في الواقع ليس بشرط

لعدم القرينة والآية ليست كذلك لوجود القرينة (قوله وغير ذلك معلوم) في هذه العبارة ثلاثة اوجه لانه ان قرئ وغير ذلك بالرفع على الابتداء ومعلوم خبره فلامعنى لهذا الكلام وان قرئ بالجر عطف على المهر فظاهر لكن يبقى قوله معلوم سواء كان بالرفع او بالجر لامعنى له فالاولى ان يقول وغير ذلك بالجر وكل معلوم عند الله مقدر الخ كما ذكرنا (قوله بالحديث المشهور) لاجابة الى التقييد بالمشهور لان خبر الواحد يجوز فيه البيان مع ان هذا الحديث خبر واحد فلامعنى لدعوة الشهرة وفي بعض النسخ بالحديث المذكور وهو الاولى اللهم الان يقال اراد بالمشهور ما اشتهر على السنة الناس لالمشهور المصطاح ﴿ مباحث الامر ﴾

(قوله احترز بالقييد الاول عن الفعل والاشارة) وحديث النفس والكلام النفسى فانه لا يطلق عليه القول في هذا الاصطلاح وخرج بالقائل ما يصدر عن الطير وبغير نفس القائل وبملاوة السبيل وهو قصد الطريق والاعتبار ما يصدر من غير قصد كما في الجنون والاعماء والنوم والسهو (قوله وبالقييد الثاني عن الدعاء والالتماس) اعلم ان الصيغة الدالة على طلب الفعل دلالة وضعية ان قارنت الاستعلاء فهو امر وان قارنت التساوى فهو الالتماس وان قارنت الخضوع فهو سؤال ودعاء (قوله وقيد بالسبيل اشارة الى ان العلو في الواقع ليس بشرط) بل الشرط عد الامر

وكل معلوم مقدر (كذا في النسخ الموجودة عندنا ومن زعم ان العبارة وغير ذلك معلوم وقع فيما وقع (قوله بالحديث المذكور) كذا في النسخ الموجودة عندنا ومن زعم ان العبارة بالحديث المشهور قال ما قال ﴿ مباحث الامر ﴾ (قوله اي من الخاص)

لانه لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد وهو طلب الفعل (قوله وبالقييد الثاني عن الدعاء والالتماس) فان الاول على سبيل التضرع والثاني على سبيل التساوى (قوله لا يكون امرا) يعنى عند الاصوليين واما عند اهل العربية فكل ذلك امر (قوله وقيد بالسبيل اشارة الى ان العلو في الواقع ليس بشرط) خلافا للمعتزلة ولا يذهب عليك انه لا مدخل لقييد

معنى فقط اولى (قوله وقيد بالسبيل الخ) يفهم

من ظاهره انه لو قال استعلاء كما قال صاحب التنقيح لم يكن في ذلك اشارة الى ان العلو ليس بشرط (نفسه) وهو فاسد لان الاستعلاء اعم من ان يكون معه علو او لا وفي الاقتصار على اشتراطه من غير ذكر السبيل اشارة الى ان العلو ليس بشرط نعم لو قيل على سبيل العلو بمعنى على سبيل العلو وان لم يكن ثمه علو نحو قول ابن الحاجب

السبيل في حصول تلك الاشارة بل هي انما تفهم من لفظ الاستعلاء لان معناه طلب العلو وعد الامر نفسه عاليا سواء كان عاليا في نفس الامر اولا الا يرى انه لو اسقط لفظ السبيل من البين وقيل وهو قول القائل لتغيره استعلاء لكانت الافادة كما كانت ولو قيل عد الامر نفسه عاليا على ان ما هو معنى الاستعلاء امر معنوي لا يمكن الاطلاع عليه وانما المدار تحقق ذلك بحسب الظاهر فلهذا اتى المصنف رحمه الله بلفظ السبيل لكان له وجه (قوله والمراد بقوله افعال ما يكون مشتقا على طريقة افعال) كذا في كتب القوم والظاهر ان ليس مرادهم خصوص هذه الطريقة بل نوعها على ما نبه عليه بعض الافاضل وهو طريقة اشتقاق الامر ﴿ ١٠٩ ﴾ من المصدر مطلقا فيتناول امر الزيدات وامر

الغائب فلا يرد عليه النظر وكان تفسير الشيخ اكمل الدين لها بقوله يعني القاعدة المشهورة في استخراج الامر من المضارع لترويح نظره (قوله وفيه نظر لخروج الخ) هذا ايضا مذكور في الشرح الاكمل وكذا قوله والاصوب ان يقال الخ وما ذكره من قبيل النظر من كلمات القوم ذكره الشيخ في شرحه واورد عليه النظر المذكور ثم قرر رأيه على ما ذكره بقوله والاصوب الخ فما فعله الشارح ههنا خارج عن دائرة الانصاف

في تعريف الفاعل على جهة قيامه به اي وان لم يكن

حتى ان صدر افعال من هو ادنى حالا من المأمور على وجه الاستعلاء يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب والمراد بقوله افعال ما يكون مشتقا على طريقة افعال وهي القاعدة المشهورة في استخراج الامر من المضارع كذا في الشرح الاكمل وفيه نظر لخروج الامر

نفسه عاليا سواء كان عاليا في نفس الامر أم لا (قوله حتى ان صدر افعال ممن هو ادنى حالا من المأمور على وجه الاستعلاء يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب) والحق وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه فماذا تأمرون مجازا اي يشيرون لان قولهم ارجه واخاه وارسل لم يكن على سبيل الاستعلاء لانهم ما كانوا مستعلين عليه فهو في قوة تشير بكذا * ولقائل ان يقول بعد تسليم ان المعتبر في الاستعلاء كما اختاره اكثر الاصوليين هو ان المعرف هو الامر الذي يجب امثاله فلا يجب ذلك الا اذا كان الامر اعلى رتبة من المأمور في نفس الامر (قوله وهي القاعدة المشهورة في استخراج الامر من المضارع) وهي ان تحذف حرف المضارعة ويعامل آخر الباقي معاملة المضارع المجزوم فان كان ما بعد حرف المضارعة متحركا نطق به على ما هو عليه نحو دحرج وان كان ساكنا زيدت همزة وصل مضمومة ان كان عين الفعل مضمومة ومكسورة فيما سواه نحو اقتل اضرب اعلم واما كرم ونحوه بفتح الهمزة امرا فبناء على الاصل المرفوض فافهمه وحينئذ فلا يرد قم ودحرج وصل ونحوه لانه ليس المراد خصوص صيغة افعال بل المراد ما كان مشتقا على طريقة افعال فيكون ذكر افعال في التعريف على سبيل التمثيل دون التقييد وفيه تأمل (قوله وفيه نظر) وجه النظر انه اذا كان المراد من الامر الامر بالصيغة وهو ما اخذ من المضارع فيرد امر الغائب فانه امر وليس مشتقا من

نمى قيام به لكان في ادراج السبيل اشارة الى ما ذكر فان قلت اذا فهم ان العلو ليس بشرط لو قيل استعلاء فامعنى على سبيل الاستعلاء قلت الاضافة فيه بيانية ولو قيل على سبيل العلو قصدا الى المعنى الذي ذكرناه لكان فيه ايها ان الاضافة فيه بيانية وان العبرة بالعلو ليس الا وكان الشارح اعتبر الاستعلاء بمعنى العلو اعتمادا على قول الجوهرى واستعلى الرجل اي علا وهو خلاف ما هو المشهور من اختلافهما الا ترى الى تفسير مثل التفتازاني قول صاحب التنقيح استعلاء بقوله اي على طريق طلب العلو وعد نفسه عاليا وقول مثل السبكي وان كان من الشافعية ايضا ولا يعتبر فيه

(قوله خرج بهذا) اى بقيد افعال على اى تفسير كان (قوله **حجج** ١١٠ **و** وكذا القول يطابق) بمعنى المقول

وحينئذ يكون افعال بدلا
عن القول (قوله والانشاء

الفائب عن التعريف والاصوب ان يقال مراده من افعال ما يدل على طلب فعل
ساكن الآخر خرج بهذا قول من قال لمن دونه اوجبت عليك ان تفعل
كذا * اعلم ان الامر يطلق على نفس الصيغة افعال صادرة عن القائل على
سبيل الاستعلاء وعلى نفس التكلم بالصيغة وكذا القول يطابق بمعنى المقول
وبمعنى المصدر ويمكن تطبيق التعريف المذكور على الاعتبارين لكن
كونه بمعنى المقول اولى لان الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء

اى فى الامر عاوفافهم (قوله
والاصوب ان يقال) بل
الاصوب ان يقال ما يطلب
على طلب الفعل بالوضع
مطابقا معربا كان او مبني
لثلا يدخل نحو كتب
عليكم الصيام ولثلا يخرج
نحو استقيموا وقموا ونحو
لينفق ذو سعة من سعته
(قوله لكن كونه بمعنى
المقول اولى) اقول بل
هو متعين فى هذا المقام
لانه جعل الامر من
الخاص بقوله ومنه
الامر فيكون مقولا لا اقولا
على ان الامر والنهي قسمان
من الانشاء وهو قسم
من الكلام وهو قسم من
القول بمعنى المقول وان
شئت قلت وهو قسم من
اللفظ بمعنى الملفوظ فيكون
ايضا مقولا لا اقولا واعلم
ان هذا التقدير مبنى على ان
المراد بالانشاء الكلام
الذى ليس لنسبته خارج
تطابقه او لا تطابقه وقد يقال
كما ذكره التفزازانى
فى مختصره على ما هو فعل
التكلم وهو القاء مثل
هذا الكلام ويكون كل
من الامر والنهي قسما منه

المضارع بل هو صيغة على حدة فينتقض التعريف به فلا يكون جامعا ولذا قال
بعضهم لا بد من زيادة قيد آخر وهو ما يقوم مقام افعال ليندرج الامر من غير
العربية وسائر صيغ الامر (قوله والاصوب انه يقال مراده الى آخر)
يعنى فيكون ذكر افعال للتمثيل وفيه نظر لان التعريف لا يقصد به التمثيل
والمراد لا يدفع الايراد والحاصل انه ليس مراده هذه الصيغة على الخصوص
بل المراد من افعال ما دل على طلب فعل ساكن الآخر ليشمل سائر
صيغ الامر (قوله خرج بهذا) اى بقوله افعال اوجبت عليك ان تفعل
كذا او اطلب منك فعل كذا او اوجب عليك فعل كذا فان ذلك كله طلب تحصيل
الفعل ممن هو دونه بالقول وليس بامر قال العلامة النسفى وبه ظهر ضعف قولهم
ان طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء لورود هذه الصيغة عليه لصدق الحد عليها
واجيب بانه انما توجه هذا عليهم ان لو لم يكن مرادهم بذلك طلب الفعل بالقول الموضوع
له وهو ممنوع والصيغ التى ذكرت غير موضوعه لا طلب بل هى اخبار عن الطلب بالانشاء
(قوله لكن كونه بمعنى المقول اولى) قال بعض الشراح المراد بالقول معناه
المصدرى لا المقول كما خطر ذلك فى بعض الاذهان لان ذلك صيغة الامر كما صرح به
صاحب المفتاح وصاحب الكشاف والامام الرازى ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء
فعل غير كلف على جهة الاستعلاء وارىد بالاقتضاء ما يقوم بالنفس من الطلب لان الامر
بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة سميت به مجازا لدالاتها عليه واحترز بغير كلف
عن النهى ويرد عليه نحو اكلف ولا تكلف اللهم الا ان يراد غير كلف عن الفعل الذى
اشتقت منه صيغة الاقتضاء وايضا اذا كان القول بمعنى المقول يكون هذا التعريف
مناسبا لمذهب المعتزلة لانهم لما انكروا الكلام النفسى لزمهم ان يجدوا بالكلام
اللفظى فقالوا الامر عبارة عن قول القائل الخ امام مذهب اهل السنة فالامر فى الحقيقة
هو المعنى القائم فى النفس فيكون قوله افعال عبارة عن الامر لاحقيقة الامر
ذكره صاحب البدائع وابن الحاجب ويمكن ان يجاب بان بحث الاصولى ليس
فى الكلام النفسى وانما يبحث عن المتكلم وقولهم انه مناسب لمذهب المعتزلة

بل كونه مقولا ولا مطلوباً به بل قولاً طلباً ويكون هو قسماً من القول ولكن بالمعنى المصدرى (قلنا)

قسم من اللفظ) وفيه بحث لان الانشاء كما يطابق على الكلام الذي ليس لنسبته خارج تطابقه اولا كذلك يطلق على فعل المتكلم اعنى ألقاء الكلام الانشائي كالاخبارى على ما صرح به العلامة التفزازانى فى شرح التلخيص فما ظنه صالحا لترجيح كون القول بمعنى المقول ليس كذلك ولو استدل على ذلك بقول المصنف رحمه الله ومنه الامر لكان اسلم ووجه ذلك ان الخاص من اقسام اللفظ لا محالة وما يصح ان يجعل من اقسام اللفظ ليس الا الامر ﴿ ١١١ ﴾ بمعنى الصيغة كما لا يخفى (قوله وان اراد اصطلاح اهل

الاصول فغير مانع لان صيغة افعال على طريق الاستعمال (الح) قال فيما سبق والاصوب ان يقال ان مراده من افعال ما يدل على طاب فعل ساكن الآخر ولا يذهب عليك ان ما استعمل فى التهديد والتعجيز خارج حينئذ عن التعريف بقيد الطلب فايراد هذا الايراد بعد ذلك مستدرك جدا ويؤيد ما سبق ما فى ايضاح المنفصل وهو ان افعال علم جنس لكل ما يدل على طلب الفعل من لغة العرب كفعل ويفعل لكل مبنى للمفعول من الفعلين ثم ان قول من قال فى الجواب عن هذا الشق من هذا السؤال ان التعريف على قول من يرى من الاصوليين ان

قسم من اللفظ * ولقائل ان يورد عليه بانه ان اراد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعال عندهم امر سواء كان على طريق الاستعمال او غيره وان اراد اصطلاح اهل الاصول فغير مانع لان صيغة افعال على طريق الاستعمال قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لانه لم يستعمل للطلب قدم الامر لان ما يجب على المكلف اولا الايمان وهو بالامر

قلنا سلمناه من الحيثية التى ذكرتم فاما من حيثية ان الامر من قبيل الخاص وهو من اقسام القرآن وهو عبارة عن النظم والمعنى وبحث الاصولى ليس الا فيه فهذه الحيثية يليق بالفقهاء والاصوليين لانهم يثبتون الاحكام بنظم القرآن المتلو دون النفسى ﴿ قواعدهم ولقائل ان يورد عليه الح) يمكن ان يجاب عن الاولى بان احد الاصطلاحين لا يقتضى الآخر على انه من الحقائق الاصطلاحية فلا يبعد تعريفه باعتبار اصطلاح خاص وان لم يجز مثله فى الحقائق اللغوية والعرفية ومن الثانى بان التعريف على قاعدة من يرى من الاصوليين ان الامر حقيقة فى الوجوب مجاز فيما عداه فلا يرد النقص عليه بما ذكر مما هو مجاز عندهم فتأمل * لا يقال لا يرد على الطرد الصادر عن الساهى والنائم والمجنون ونحوه مع انه يسمى امرا * لانا نقول التقييد بعلاوة السبيل اخرج ذلك لانها قصد الطريقة والاعتبار المذكور وهو عدا الامر بنفسه عاليا ﴿ قوله قدم الامر لان ما يجب على المكلف اولا الايمان ﴾ قيل ما يجب على المكلف المعرفة وقيل النظر وقيل القصد والاول الاصح وقيل لا خلاف فان اول واجب خطابا ومقصودا المعرفة واول واجب اداء واشتغالا القصد الى النظر والتحقيق ان اول واجب المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار التى هى الايمان لامطلق المعرفة والنظر والقصد مقدمتان لهما لان النظر يتوقف على القصد والمعرفة على النظر وقيل قدم الامر لان معظم التكليف ثبت بالامر وقيل لان ما ثبت بالامر اشرف

الامر حقيقة فى الوجوب مجاز فيما عداه فلا يرد عليه النقص مما ذكر مما هو مجاز عندهم مبنى على عدم فهم المراد (قوله قدم الامر) يعنى على النهى (قوله وهو الامر) يريد به قوله تعالى

لا بمعنى المقول (قوله وليست بامر) ممنوع اذ هى قد استعملت فى المراد منها وهو طلب الفعل ولكن مرادا به ما يتبادر منها من التهديد وغيره فيثبت منع التعريف المذكور وهو اطراده قال ابن الهمام بعد ذكر تعريف المعتزلة وهو قول القائل لمن دونه افعال وابطال طرده بالتهديد وغيره مدفوع بظهور ان المراد مراد به ما يتبادر

آمنوا (قوله يعني يختص المراد من الامر) المراد من الامر في هذا المقام هو الاسم يعني امر والمذكور فيما سبق هو المسمى ففي قول المصنف رحمه الله اما تسامح او استخدام ولا يفرنك مافي الافاضة ههنا وهو اى ماهو المراد بالامر يوجد بصيغته فقط سواء كان ذلك واجبا او ندبا او غيره ولهذا لا يكون الفعل واجبا لان الوجوب يصاح مرادا بالامر انتهى فان له مفسد منها ان مايراد به هذه الاشياء ليس الا بصيغته لاحالة فاذا كان محل النزاع هو مايراد بالصيغة ١١٢ لما كان لاستدلال المخالف على

المدعى باطلاق لفظ الامر على الفعل وجه صحيح ولما احتجنا في التنصيص عنه الى ان يقال انه مجاز بل الظاهر حينئذ ان نقول انه ليس من محل النزاع ومنها ان مؤدى ما ذكره هو عدم صحة الاستدلال بفعل النبي صلى الله عليه وسلم على التدب والاباحة ايضا وهو خلاف الاجماع (قوله حتى لا يستفاد الوجوب) تفريع على اختصاص المراد بالصيغة بقى ههنا اشكال وهو ان الاختصاص المذكور ظاهره منتقض بمثل قوله تعالى كتب عليكم الصيام وقوله والله على الناس حج البيت فانه يفيد الوجوب وليس بصيغة الامر الا ان يقال الاختصاص اضافي والغرض نفي كون الفعل

(ويختص مراده) يعني يختص المراد من الامر وهو الوجوب (بصيغة) افعال (لازمة) لذلك المراد حتى لا يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة * اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لا بالمعنى به كالمترادف وقد يكون على العكس

لان العبادات والايمان ثابتان به والشرف من اسباب التقديم وقيل لان الامر اول مرتبة ظهر لتعلق الكلام الازلى اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب كن على ماهو المختار فيكون مقدما على سائر التعلقات ﴿قوله بصيغة افعال﴾ حذف الشارح التنوين من صيغة و اضافها الى افعال وليس هذا طريقة المزج وكان الاولى ان يقول بصيغة هي افعال محافظة على بقاء التنوين ﴿قوله حتى لا يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة﴾ في هذا الحصر نظر اذ الوجوب يستفاد من اخبار الشارع كما في قوله تعالى كتب عليكم الصيام وقوله تعالى والله على الناس حج البيت وغيرها نحو احل الله البيع فهذه كلها اخبار وقد افادت الوجوب والجواب ماقاله صدر الشريعة في التوضيح اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان الخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع تعالى عن ذلك والمأمور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجوب المأمور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا انتهى فعلى هذا الحصر المذكور في عبارة هذا الشارح انما هو بالنسبة الى حقيقة الامر والله اعلم وقال في التلويح المحكوم في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن ذلك فوجه افادته للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والتفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه ﴿قوله اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لا بالمعنى به﴾ يعني يكون اللفظ مقصورا على المعنى بحيث لا يتجاوز الى معنى آخر اما المعنى فيتجاوز الى لفظ آخر ﴿قوله كالمترادف﴾ المترادف ان يكون معنى

موجبا على ماهو محل الخلاف واما الجواب عنه بانه اخبار يراد به الامر مجازا فلا يكاد يصح (اللفظين)

لان ذلك انما يتصور في مثل قوله تعالى والمطلقات يترصن وقوله والوالدات يرضعن اولادهن واما كون جميع ذلك من هذا القبيل فما لم يقل به احد ولا مقتضى له (قوله كالمترادف) لاعلى اطلاقه

منه يعني من الامر (قوله اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى الخ) ادخل الباء على المقصور

بل اذا لم يكن مشتركا كالعين بالنسبة الى الميزان فانهما مترادفان وليس اللفظ مختصا بالمعنى فان للعين معان اخر (قوله كالمشترك) هذا ايضا ليس على اطلاقه ولقد احسن صاحب الكشف حيث قال بعض الالفاظ المشتركة (قوله تعرض المصنف رحمه الله لهما) ويحتمل ان يكون مراده التنبية على اختصاص المعنى بالصيغة فقط فيكون قوله لازمة تأكيداً لذلك قال في الكشف بعد ما ذكر هذا الوجه وهو الذى يدل عليه ظاهر اللفظ انتهى ويؤيد ذلك اقتصار المصنف رحمه الله على ذكر التفريع لاختصاص المعنى بالصيغة فقط وما ذكر في بعض الشروح من ان قوله وموجبه الوجوب تفريع على اختصاص جانب اللفظ بالمعنى ١١٣ لا يساعده سياق الكلام على ان المصنف رحمه الله عنونه

في الشرح بقوله فصل في موجب الامر ثم ان معنى لزوم الصيغة على

عليه لانه احد المترادفين مقصور على معناه واحد معني المشترك مقصور على لفظه دون العكس فيهما (قوله لجانب المعنى) بقوله ويختص مراده بصيغة وجانب اللفظ بقوله لازمة اذا كانت الباء داخلة في عبارة المصنف على المقصود عليه كما في عبارة الشارح السابقة لم يكن قوله لازمة اشارة الى اختصاص الصيغة بمراده وقصرها

كالمشترك وقد يكون الاختصاص من الجانبين * ولما كان الاختصاص ههنا من الجانبين تعرض المصنف رحمه الله لهما لجانب المعنى بقوله ويختص مراده بصيغة وجانب اللفظ بقوله لازمة وقدم الاول لانه هو المقصود من هذا الباب

بلفظين واحدا كيث واسد فلفظ اسد مختص بالحيوان المقترس وهو ليس مختصا به بل هو مدلول للفظ ليث وغضنفر وغير ذلك (قوله) وقد يكون على العكس (اي بان يكون المعنى مختصا باللفظ فيكون المعنى مقصورا على اللفظ بحيث لا يتجاوز الى لفظ آخر اما اللفظ فيتجاوز المعنى الى معنى آخر (قوله كالمشترك) اي كالعين مثلا فان المراد من العين نفس الذهب مثلا فانه مختص بلفظ العين وهو غير مختص بالذهب بل يطلق عليه وعلى غيره كالباصرة والينبوع وغير ذلك (قوله) وقد يكون الاختصاص من الجانبين (اي يكون المعنى مختصا باللفظ واللفظ مختصا بالمعنى فيكون كل منهما مقصورا ومقصورا عليه كالالفاظ المتباينة مثل الانسان والفرس (قوله) ولما كان الاختصاص ههنا (اي اختصاص لفظ الامر مع معناه من الجانبين لان الامر من الالفاظ التي اختصت بمعانيها واختصت بمعانيها بها (قوله لجانب المعنى) اي اختصاص المعنى بالصيغة وهو بدل بعض من كل (قوله وجانب اللفظ) اي اختصاص الصيغة بالمعنى (قوله وقدم الاول) اي اختصاص المعنى باللفظ لانه هو المقصود اي لان

عليه بمعنى انها لا تفيد (٨) (شرح المنار) الاياه لما ان شأن الملزوم من حيث هو ملزوم ان يكون مقصورا على اللازم بالاضافة الى تقيضه كزيد المقصور على الكاتب بالقوة بالاضافة الى الاكاتب بالقوة فالصواب ان يقال ان المصنف رحمه الله ادخل الباء على المقصور نحو واختص بوا (٢) ليستفاد قصر الصيغة على مراده ووضعها بلزومها اياه لتستفاد ملزوميتها لها فيستفاد قصرها عليها وبهذا التقرير على هذا التقدير يظهر ان قوله حتى لا يكون الفعل موجبا ملصق في المعنى بما قرب من قوله لازمة لانه بعد من قوله ويختص مراده بصيغة كما ظن ثم القصر المستفاد من قوله لازمة اضافي بالاضافة الى الفعل ان كان مراده بالصيغة صيغة افعال والا افراد الامر وهو الوجوب ليس بحيث لا يستفاد الامنها لاستفادته ايضا من نحو كتب عليكم الصيام وحقيقى ان كان مراده بها مطلق الصيغة وهو مطلق القول المقابل للفعل ويعضده انه لو اراد صيغة افعال لم ينكر ولم عرف التعريف العهدى فافهمه

(٢) قوله نحو واختص بوا آه انى بهذه العبارة لتمثيل قصر الصيغة وهي عبارة ابن الحاجب في الكافية في بحث المنادى فلينبه قاله مصححه

هذا التقدير انه لا بد من وجود تلك الصيغة لتحقق ذلك المراد (قوله وفيه رد على من زعم) اي في كلام المصنف هذا وهو من جهة قوله لازمة فلا يرد ما قيل ان الظاهر عود الضمير الى الاول لكنه لا يصح من جهة المعنى وعوده الى قوله لازمة خلاف الظاهر من حيث العربية وان صح من حيث المعنى (قوله الذي ليس بسهوا ولا طبع) اذ الايجاب في جميع **١١٤** ذلك اجماعا وينبغي ان يخرج

ايضا عن محل النزاع ما كان يجب اتباعه من افعاله عليه الصلاة والسلام اجماعا مثل ما وقع بيانا لمجمل الكتاب * فان قلت في كلام المصنف رحمه الله نظر لانه اطاق القول في الفعل وهو مخصوص * قلنا انه اتى بمهملة في قوة الجزئية كذا في الشرح الاكمل وفيه نظر والاشبه ان يقال ان محل النزاع معهود فيما بينهم فالمصنف رحمه الله ترك التقييد تعويلا عليه (قوله مثل وجوب التهجد) الظاهر ان المراد بوجوبه هو المواظبة عليه كما يواظب على الواجب لان الدلائل كلها قطعية في حقه عليه

(قوله وفيه رد الخ) سوق العبارة يقتضي ان الرد بمفاد قوله او لا ويختص مراده بصيغة بناء على

وفيه رد على من زعم ان الامر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة (حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي رحمه الله) فانهم ذهبوا الى ان فعل النبي عليه السلام الذي ليس بسهوا ولا طبع مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا به مثل وجوب التهجد موجب ومرجع الخلاف الى اطلاق لفظ الامر على الفعل

المقصود هنا بيان اختصاص الوجوب بصيغة افعال (قوله وفيه رد) اي في قول المصنف لازمة رد على قول من زعم من الواقفية بمن قال بان الامر من الالفاظ التي اختصت معانيها بها لا التي اختصت بمعانيها لان الامر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد بالاشتراك اللفظي وفي قوله يختص مراده بصيغته رد قول من قال من اصحاب مالك والشافعي ان صيغة الامر وان كانت مختصة بالوجوب لكن ليس الوجوب مختصا بها بل انه كما يستفاد منها يستفاد من غيرها وهو الفعل وليس الضمير في قوله وفيه رد راجعا الى الاول لانه لا يفي بالرد على ما لا يخفى وانما يفي بالرد اذا عاد الى لازمه كما قررناه لكن عوده الى لازمه خلاف الظاهر من حيث العربية وان صح من حيث المعنى والظاهر عوده الى الاول لكنه لا يصح من جهة المعنى لذلك (قوله حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي) هذا نتيجة قوله يختص مراده بصيغة وانما لم يذكر المصنف نتيجة اختصاص اللفظ بالمعنى لانه ليس خلافا معتادا به بخلاف الاول قيل في كلام المصنف نظر فانه اطاق القول في الفعل وهو مخصوص واجيب بانه اتى بمهملة وهي في قوة الجزئية اقول وعلى هذا التقدير لا يخلو ايضا كلامه عن تسامح لانه لا يعلم موضع الخلاف من موضع الوفاق (قوله ولا مخصوصا به الخ) ولا بيانا لمجمل الكتاب مثل قطعه يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما ويتمه الى المرفقين فانه بيان لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم والحاصل ان ما كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب اجماعا وما كان بيانا لمجمل يجب اتباعه

ان البناء فيه داخل على المقصور عليه على نهج عبارة الشارح السابقة مع انه انما يكون (اجماعا)

مفاده بتقدير دخولها فيه على المقصور وهو الصواب على ما مر (قوله ولا مخصوصا به) ولا بيانا لمجمل مثل قطعه يمين السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما كذا في التحقيق في اقتصاره على ما ذكره خليل بين كيف لا وان ما كان سهوا او طبعا او خاصا به فغير موجب اجماعا وما كان بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا ومحل الخلاف انما هو ما كان غير ذلك كله كانه عليه في التلويح

الصلاة والسلام (قوله اذ لا خلاف بيننا وبينهم في ان الامر اسم لما هو موجب الخ) وكذا في ان الصيغة
المخصوصة يسمى امرا على الحقيقة فيحصل به الايجاب (قوله هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا) والقائلون
بالاطلاق اختلفوا فيما بينهم ١١٥ فذهب بعضهم الى الاشتراك اللفظي وبعضهم الى

الاشتراك المعنوي وعبارة
الشارح رحمه الله
تنظم كليهما (قوله لقوله
تعالى الخ) للمخالفين
مقامان احدهما الاصل
وهو ان الفعل امر
والثاني متفرع عليه وهو
ان فعل النبي عليه الصلاة
والسلام الايجاب فهذا
الاستدلال على الاول
وقوله وتمسكوا استدلال
على الثاني * فان قلت
اي حاجة الى الاحتجاج
على الفرع بعد اثبات
الاصل * قلت فيه تنبيه
على انه مع ابتناؤه على
الاصل وثبوته بادلة
ثابت بدليل مستقل كذا
في التلويح (قوله اي
فعله) والاصل في الاطلاق
الحقيقة (قوله لان
الموصوف بالرشد هو
الفعل) سيجيء في الجواب
منعه (قوله وعندنا
لا يطلق) اي حقيقة

(قوله اذ لا خلاف

الخ) فيه نظر لان

مثل كتب عليكم الصيام موجب وليس الامر اسماله عندنا ولا عندهم اللهم الا ان يقال ان مراده بالموجب
الموجب وضعاً ومثل كتب عليكم الصيام غير موجب وضعاً كما سينبه هو عليه فكان الاولى ان يقول
في ان الامر موجب كما بين

اذلا خلاف بيننا وبينهم في ان الامر اسم لما هو موجب وان الوجوب لا يستفاد
الا من الامر وانما الخلاف في ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا
ف عندهم يطلق لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لان الموصوف
بالرشد هو الفعل وعندنا لا يطلق تمسكوا بان النبي عليه السلام شغل عن اربع
صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلي فجعل المتابعة

اجماعا وما ليس كذلك فهو محل النزاع (قوله فعندهم يطلق) الامر على
الفعل ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب بعضهم الى الاشتراك اللفظي كالعين وبعضهم
الى الاشتراك المعنوي كالحیوان بين الانسان والفرس والانسان بين افراده
(قوله لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد) وقوله تعالى وامرهم شوري
بينهم اي فعلهم وقوله تعالى وتنازعتم في الامر اي فيما تقدمون عليه من الفعل
وقوله تعالى اتعجبين من امر الله اي صنعه والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يجوز
بطريق المجاز لعدم الاتصال بينهما صورة ومعنى لان الامر للطلب ومعنى
الفعل تحقق الشيء والاتصال بينهما بوجه واثن سلم جوازه مجازا فالحمل على
الحقيقة اولى (قوله وعندنا لا يطلق) اي الامر على الفعل حقيقة بل انما
يطلق حقيقة على القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه وعلى الفعل
مجازا اذ لو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاختلاله
بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح
على الاشتراك لكونه اكثر وابلغ (قوله تمسكوا) اي القائلون بان الفعل
موجب الخ والحاصل ان هنا مقامين احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني
متفرع عليه وهو ان فعله صلى الله عليه وسلم الايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله
تعالى وما امر فرعون برشيد ونحوه واحتجوا على الفرع بقوله صلى الله عليه وسلم صلوا
الحديث * فان قيل اي حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل * فالجواب ان
فيه تنبيه على انه مع ابتناؤه على الاصل وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل (قوله
بان النبي صلى الله عليه وسلم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق) الحديث
اخرجه الترمذي والنسائي من طريق ابى عبيدة بن عبد الله بن مسعود عن ابيه
وقال الترمذي ابو عبيدة لم يسمع من ابيه وعد العشاء من الفوائت عن وقتها المعتاد
وفي الباب عن ابى سعيد حبسنا يوم الخندق عن الظهر والعصر والمغرب والعشاء

لازمة فثبت ان فعله موجب (للمنع عن الوصال) هذا اشارة الى متمسك العامة وهو ما روى انه صلى الله عليه وسلم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم بقوله عليه الصلاة والسلام ايكم مثلى ابي ايت عند ربي يطعمني ربي ويسقيني فدل ان فعله ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم (وخلع النعال) وهو ما روى انه عليه الصلاة والسلام كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على القائلين نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك فقال ان جبرائيل اخبرني ان فيهما قدرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قدرا فليمسحه وليصل فيهما هذا دليل على ان الفعل غير موجب والا لما انكر عليهم كذا في الكشف وجامع الاسرار * ولقائل ان يقول

الحديث اخرجه النسائي وابن ماجه (قوله عن الوصال) هو استدامة الامسك عن المفطرات الثلاث ليلا ونهارا من غير ان يخللها فطر (قوله وهو ما روى انه صلى الله عليه وسلم) الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر وابي هريرة وعائشة وانس وانفرد به البخاري من حديث ابي سعيد (قوله وهو ما روى انه عليه الصلاة والسلام كان يصلي باصحابه) الحديث اخرجه ابوداود واحمد والحاكم وابن خزيمة وابن حبان من حديث ابي سعيد الخدري (قوله والا) اي لو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم لكنه انكر عليهم فلا يكون موجبا اذ لو كان موجبا لصار كأنه امر بالوصال وخلع النعال ثم انكر عليهم الوصال والخلع وهذا تناقض باطل وانعم ما قال الغزالي رحمه الله انهم لم يتبعوه في جمع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم تصر مخالفتهم في البعض دليلا (قوله ولقائل ان يقول الخ) يجب بان دعوى الخصوصية مردودة بحديث ابي هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم لما نهى عن الوصال قابوا ان ينتهوا واصل بهم يوما فيوما ثم يوما ثم رءوا الهلال فقال لو تأخر الهلال لنردكم كالمسكك لهم حين ابوا ان ينتهوا وفي حديثه لو بدلنا الشهر لو اصلنا وصالا يدع المتعمقون بمعقهم فلو كان الوصال خصوصية له لما واصل بهم بل كان يخبرهم بها كما اخبروا بغيرها كيف وقد روى احمد في مسنده من حديث ابي امرة بشير بن الخصاصية قالت اردت ان اصوم يومين مواصلة فمنعني بشير وقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال وقال انما يفعل ذلك النصراني وبه علم ان وصاله صلى الله تعالى عليه وسلم وان كان وصالا صورة لم يكن وصالا في الحقيقة لوجود السقي والاطعام اما حقيقة او معنى يخاق ما يشاء عنهما من شيع وروى له وبه علم ايضا ان التعلل بهما انما هو للاعلام بان النهي الاشفاق عليهم خاصة ولذلك قال لو اصلت وصالا يدع المتعمقون بمعقهم

(قوله انه صلى الله عليه وسلم واصل) اي صام بصوم الوصال وهو ان لا يفطر ليلا ونهارا (قوله بقوله عليه الصلاة والسلام ايكم مثلى ابي ايت عند ربي يطعمني ربي ويسقيني) يجوز ان يكون ذلك حقيقة الطعام والشراب كما ثبت ذلك لمن دونه من الاولياء بطريق الكرامة ويجوز ان يكون ذلك كناية عما يتقوى به الروح من القرية والمشاهدة والانس بذكره وطاعته وغير ذلك قال بعضهم * وذكر كرك للمشتاق خير شراب * وكل شراب دونه كسراب * (قوله ان فيهما قدرا) هو بفتحين خلاف النظافة

عبارة التحقيق (قوله ولقائل ان يقول الخ) حاصله ان الانكار لم يكن لنفس المتابعة ايلزم ان لا يتابع في شيء من افعاله فلا يكون ما هو محل الخلاف منها موجبا بل للمتابعة فيما لا يبلغ فيه بالاتفاق وهو ما كان من

(قوله لم يكن للمتابعة) اي لها من حيث هي هي وقد يجاب عنه بان الانكار لو كان لامر زائد لما انكر بل بين تحقق العلة والخصوص كذا قيل (قوله كان مخصوصا به) وهو خارج عن محل النزاع كما سبق (قوله علم الانكار باخبار جبرائيل عليه السلام) لا مدخل لخصوصية اخبار جبرائيل في الحكم المذكور فكان الاولى ان يقال بوجود القدر في تعاليه وهو ايضا مخصوص به في تلك الحالة فيتم المقصود (قوله وكيف يجوز الانكار على نفس الاتباع وقد امرنا به بقوله تعالى فاتبعوني ﴿١١٧﴾ الخ) لم لا يجوز حمل الاتباع في الآية على الاتباع في الاقوال

وان كان ظاهرا عاما توفيقا بين الادلة (قوله وايضا هذا الدليل مشترك الالتزام الخ) يمكن ان يجاب عنه باننا لانسلم ان المتابعة مبنية على فهم الوجوب لم لا يجوز ان يكون مبنية على فهم الندب لاعتقادهم ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم قرينة ولئن سلمنا ذلك فلان سلم انهم فهموه من الفعل بل من قوله عليه الصلاة والسلام صلوا كما رأيتموني اصلي مثلا (قوله اي الامر سبب الفعل) ويكون اطلاق الامر عليه مجازا بعلاقة السببية وقد يقال شبه الداعي الى الفعل بالامر فسمى الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر ولا يذهب عليك انه وجه آخر غير ما ذكره المصنف

الانكار لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به عليه الصلاة والسلام ولهذا علم بقوله يطعمني ربي ويسقيني وكذا في خلع النعال علم الانكار باخبار جبرائيل عليه الصلاة والسلام وهو كان مخصوصا به عليه الصلاة والسلام وكيف يجوز الانكار على نفس الاتباع وقد امرنا به بقوله تعالى فاتبعوني يحبك الله وايضا هذا الدليل مشترك الالتزام بان يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما اتبعت الصحابة وفهمهم الاتباع دليل لهم (والوجوب استفيد من قوله عليه الصلاة والسلام صلوا كما رأيتموني اصلي لا بالفعل) اذ لو كان الفعل موجبا لما كان الى الامر حاجة هذا جواب عن تمسكهم بالحديث (وسمى الفعل به) اي بالامر (لانه سببه) اي الامر سبب الفعل فهو مأمور به فليل له امر تسمية للمفعول بالمصدر هذا جواب عن تمسكهم بالآية لكنه جواب تسليمي لانه كان له ان يمنع ويقول

كان المعلوم ان الاختصاص في النزاع المسبب عن وجود الاذى واما اختصاصه باخبار جبرائيل عليه الصلاة والسلام فهو لاختصاص هذه الواقعة (قوله ايضا هذا الدليل مشترك الالتزام) كما قال ان نهيته يدل على ان الفعل ليس بموجب يقال ان متابعتهم له تدل على انهم فهموا من فعله اياها اما الوجوب وفهمهم في ذلك حجة فيعمل به ويجاب بانه لو دلت متابعتهم على فهمهم الوجوب لوجب كل ما تابعوه فيه وهو باطل بالاجماع وما لزم منه الباطل فهو باطل وما كان باطلا وجب الغاؤه فهذا الاحتمال يجب الغاؤه (قوله) والوجوب استفيد من قوله الى آخره (هذا تقرير جواب عن استدلالهم عن الفرع يعني وجوب الاتباع في الصلاة ثبت بقوله صلوا لا بالفعل فلموجب هو القول لا غير اذ لو كان الفعل بنفسه موجبا لما احتج الى قوله صلوا بعد قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول كما لا يحتاج قوله افعلوا كذا الى شيء آخر يوجب الامتثال به (قوله) لكنه جواب تسليمي لانه كان له ان يمنع الى آخره)

رحمه الله فالشارح لم يصب في قوله فهو مأمور به فقيل له امر تسمية للمفعول بالمصدر حيث خلط احد الوجهين بالآخر والحق بيان كلام المصنف رحمه الله ما لا يتعلق به بوجه من الوجوه (قوله هذا جواب عن تمسكهم بالآية) وهي قوله تعالى

خصائصه ﴿قوله لانه سببه﴾ هذا يقتضى ان تسميته بالامر تسمية للمسبب باسم السبب لان

وما امر فرعون برشيد لا يقال المراد من امر فرعون فعله وامره كيف يكون سببا لفعله وانما يكون سببا للفعل غيره فحينئذ لا يحسن بناء المجاز على السببية لاننا نقول هو مبني على ما ذهب اليه كثير من البيانين من انه يكفي للمجاز بعلاقة السببية اطلاق السبب على جنس المسبب كما اذا قلت رعيثا الغيث و اردت به مطلق النبات وان لم يحصل بالمطر (قوله لان الرشيد بمعنى الصواب الخ) وهذا اولى مما قيل انه ملكة يصدر بها عن الشخص ما يوافق الشرع ويقابل السفه وكان ذلك يكون بالفعل يكون بالقول ايضا فانه اصطلاح حادث للفقهاء ولا ينبغي تفسير كلامه القديم به ثم ان الامام قال في المحصول الاظهر ان المراد بالامر القول ووصفه بالرشيد مجازا من باب وصف الشيء بوصف لصاحبه

ضمير به في قوله وسمى الفعل به يعود الى الامر مرادا به لفظه وفي لانه في قوله لانه سببه يعود اليه مرادا به المقول المخصوص الذي هو الفعل على طريق الاستخدام في قوله * فسقى الغضا والساكنيه وان هم * شبهوه بين جوانحي وضلوعى * وتسمية الفعل به باعتبار انه اسم للقول المخصوص الذي هو قول افعل وان كانت صحيحة ايضا الا انها باعتبار الاولى هي المناسبة لما عليه المصنف **١١٨** من جعل الامر قسما من

لانسلم ان المراد من الامر الفعل بل المراد منه القول لان الرشيد بمعنى الصواب طريق ارباب المناظرة المنع ثم التسليم اى يمنع قول الخصم ويرده ثم يسلمه ويدفع ما يرد عليه وهو اقوى في الرد وحاصل المنع ان يقال لانسلم ان المراد من الامر في الآية الفعل بل المراد به القول لان الرشيد بمعنى الصواب وهو مما يصلح ان يقع صفة للقول والفعل ولا صارف يصرف لامر عن حقيقة وهو القول الى مجازه وهو الفعل وكذا ان اخذ الرشيد باعتبار انه ملكة يصدر بها عن الانسان ما يوافق الشرع لا يمتنع اطلاقه على القول كما لا يمتنع على الفعل فلا اختصاص له ايضا بقول ولا فعل والترجيح للحقيقة واثن سلمنا ذلك ان المراد من الامر فيها الفعل فاطلاق الامر على الفعل مجاز بطريق اطلاق السبب على المسبب لان الامر سبب وجوب الفعل فالعلاقة السببية وهي بعض علاقات المجاز والمجاز خير من الاشتراك وبهذا يخرج الجواب عن الآيات الاخرى * واعلم ان ما ذكره المصنف انما هو جواب عن قال بالاشتراك

الخاص الذي هو من قبيل المقول وان كان قول افعل ادخل في السببية من افعل نفسه ويجوز على خلاف ما عليه المصنف رحمه الله من ان تكون تسميته به تسمية للمفعول بالمصدر والشارح قد خلط بحسب ظاهر عبارته احد الوجهين بصاحبه ولو ذكر او موضع فاء فهو مأمور به لم يختلط فان قلت ليس من ضرورة

الفعل ان يكون مأمورا فوجه تسميته امر باعتبار انه مأمور به قلت نعم ليس من ضرورته (اللفظي) ذلك ولكننا نقول شبه الامر الداعي الى الفعل بالامر والفعل بالمأمور به ثم وقعت التسمية المذكورة كما سمي المشؤن اى المقصود بالشأن مصدر شأنت اى قصدت وبالجملة فالامر مجاز عن الفعل باى وجه كان من الوجهين المذكورين وبمجازيته عنه لقول الشافعية الآن لتبادر القول المخصوص منه الى الذهن دونه نحو وشاورهم في الامر اى في الفعل الذي تعزم عليه (قوله لان الرشيد بمعنى الصواب) فالقول متصف به كالفعل اعلم ان الرشيد هو المهتدى كما ان الغوى هو الضال قال تعالى لعالمهم يرشدون اى يهتدون فرشيد في الآية ان اريد به الصواب مجازا فالقول يوصف به كالفعل حقيقة وان اريد به المهتدى حقيقة فهو يوصف به مثله مجازا على طريق وصف الشيء بوصف صاحبه فدعوى ان المراد من الامر في الآية الفعل ممنوعة على كل من التقديرين لا على الاول فقط على انه قد جزم الامام في المحصول بان الاظهر ان المراد منه فيها القول لما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوه فيما امرهم به بنساء منه على ان الامر في هذه الآية المتقدمة هو القول لا كما في قوله تعالى ولا تطيعوا امر المسرفين اى المسرفين في امرهم الذي هو فعل

(قوله الا ان الامر بمعنى الفعل يجمع الخ) استدراك على كون اطلاق الامر على الفعل مجازا وبيان ذلك ان المخالفين قالوا ان اختلاف الجمع في لفظ واحد باعتبار معنيين مختلفين يدل على انه حقيقة في كل واحد منهما فان العود بمعنى الخشب يجمع على عيدان وبمعنى اللهو على اعواد وقد جمع الامر بمعنى الفعل على امور وبمعنى القول على اوامر فيكون الامر حقيقة فيهما وقال صاحب الكشف لاتهم فيه لان الامور جمع الامر بمعنى الشان والصفة لا بمعنى الفعل والاعواد والعيدان كلاهما جمع عود مطلقا كذا في الصحاح انتهى ثم ان من ❦ ١١٩ ❦ العجب استدلال صاحب المغنى باختلاف الجمعين على

مذهبتنا كما استدلت به المخالفون على مذهبهم (قوله لكنه غير مستقيم لان امرا على صيغة الخ) هو ايضا مذكور في الكشف فنسبة ما ذكره القوم الى صاحب الكشف وايراد ما اورده ذلك المحقق على كلام القوم في صورة الرد على نفسه خارج عن دائرة الانصاف (قوله اللهم الا ان يجعل الخ) المهود في الكلام المصدر باللهم كونه دفعا لما ذكر قبله من المحذور وذلك ليس كذلك فلو قال بل الظاهر كونه جمعا لا امرة لكان اولى ومع ذلك لا يصحح هذا استدلال المخالف على مذهبهم باختلاف الجمعين لان

فالقول متصرف به كالفعل واثن سلم ذلك فاطلاقه مجاز لانه سببه الا ان الامر بمعنى الفعل يجمع على امور وبمعنى القول على اوامر كذا في الكشف لكنه غير مستقيم لان امرا على صيغة فعل لا يجمع على فواعل البتة اللهم الا ان يجعل اوامر جمع امرة كأن صيغة افعل جعلت امرة مجازا وعلى هذا التأويل جمع نهى على نواه ويمكن ان يقال يجوز ان يكون اوامر جمعا

اللفظي ولم يجب عن قال بالاشتراك المعنوي والجواب عنه انه لو كان مشتركا بينهما معنى لمافهم منه عند الاطلاق القول عن لان مسماه اعم ولا دلالة للعام على الخاص كما دلالة للحيوان على الانسان فاذا اتى الاشتراك عن الامر اتى الايجاب عن الفعل لانه من لوازمه (قوله الا ان الامر بمعنى الفعل الى آخره) جواب عن سؤال مقدر بان يقال اذا كان الامر يطلق على القول والفعل فهل بين الامر بمعنى القول وبينه بمعنى الفعل فرق في اللفظ ايضا فاجاب بان الفرق حاصل باعتبار الجمع لان الامر اذا اريد به الفعل يجمع على امور لا غير وان اريد به القول يجمع على اوامر على غير واحد على غير قياس كرهط وراهط واختلاف الجمعين بحيث يختص كل واحد منهما بمعنى واحد يدل على اختلاف المعنيين وحينئذ لا يخلو اما ان يكون لفظ الامر حقيقة فيهما بالاشتراك اللفظي ومجازا فيهما او حقيقة في الفعل مجازا في القول او بالعكس لا سبيل الى الاول لان الاشتراك خلاف الاصل ولا الى الثاني والثالث لان عقاد الاجماع على خلافه فتعين الرابع وهو المطلوب * فان قيل التفرقة بين الجمعين دليل على كون كل واحد منهما حقيقة اذا مجاز لا يفارق الحقيقة في الجمع * قلنا لان سلم ذلك الا ترى ان اليد تجمع على ايدي اذا اريد بها النعمة وعلى ايدي اذا اريد بها الجارحة مع انه مجاز في احدها وحقيقة في الآخر (قوله لكنه غير مستقيم

محل النزاع هو لفظ الامر (قوله جمع امرة) وفواعل يكون جمع فاعلة اسما وصفة ككواكب وضوارب (قوله كأن صيغة افعل جعلت امرة مجازا) قال في القاموس الامر ضد النهي كالامرة على فاعلة فاذا ثبت الامرة

الاسراف (قوله الا ان الامر الخ) اى لكن الامر يختلف جمعه باعتبار هذين المعنيين الحقيقي والمجازي كما يختلف جمع بعض الالفاظ باعتبار معنييه الحقيقيين نحو قوله * اتانى وعيد الحوص من آل جعفر * فيا عبد عمرو لو نهيت الاحوص * حيث جمع احوص صفة على حوص واحوص عاما على احوص واقصد جزء

بمعنى الامر في اللغة ينبغي ان يستغنى عن التكلف المذكور ويجعل ﴿١٢٠﴾ الاوامر جماعها كما لا يخفى (قوله

لامر مبنيا على غير واحد نحو اراهط في رهط ﴿وموجبه﴾ اي موجب الامر المطاق (الوجوب بالندب) كما ذهب اليه بعض الفقهاء كقوله تعالى فكاتبوهم متمسكين بانه لطلب الفعل فلا بد من ترجيحه على الترك فادنى الترجيح الندب (والاباحة) كقوله تعالى فاصطادوا لان الامر يقتضى حسن المأمورية ومن ضرورته التمكن من الاقدام وذلك بالاباحة (والتوقف) كما ذهب اليه طائفة من ان الامر مشترك بين هذه الثلاثة لانه يستعمل في هذه

(اي موجب الامر المطاق) يعنى الجرد عن القرينة الدالة على الوجوب او عدمه (قوله كما ذهب اليه بعض الفقهاء) وعليه ابو هاشم وعامة المعتزلة وهو احد قولى الشافعى رحمه الله (قوله كما ذهب اليه طائفة من ان الامر مشترك بين هذه الثلاثة) قال فى التحقيق قال بعض الواقفية هي مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد بالاشترك اللفظى وقيل بين الثلاثة غير التهديد كذلك وقيل بالمعنى وقيل بين الايجاب والندب بالاشترك اللفظى وقيل بالمعنى وقال ابو الحسن الاشعري والقاضى الباقلانى والغزالي ومن ابن الهمام مجواز اختلاف جمع لفظ واحد باعتبار معنيه مطلقا حتى منع ملازمة من استدل على ان الامر ليس بحقيقة فى الفعل بانه لو كان حقيقة فيه للزم اتحاد الجمع وهو منتف مع اختياره انه مجاز فيه (قوله من ان الامر مشترك بين هذه الثلاثة) اراد المشترك اللفظى كما هو

الى آخره) مناقشة ظاهرة مسبوق بها ﴿قوله وموجبه﴾ لما فرغ من بيان ماهو المدلول الحقيقى للفظ الامر شرع فى بيان ماهو المدلول الحقيقى لسماء اعنى صيغة افعل * واعلم ان صيغة الامر ترد لمعان للوجوب والندب والاباحة والتهديد والارشاد والاكرام والامتنان والاهانة والتسوية والتعجب والتكوين والاحتقار والابخار والتسخير والتعجيز والتمنى والتسديد والدعاء الا انهم اجمعوا على ان صيغة افعل مجاز فيما عدا الاربعة الاول وكان المصنف يرى التهديد ايضا من جملة ذلك ولذا لم يذكره ثم اختلفوا فيه فذهب بعض الواقفية الى انها مشتركة بين المعانى الاربعة بالاشترك اللفظى ونقل ذلك عن الاشعري فى بعض الروايات وابن شريح وبعض الشيعة وذهب بعضهم الى انها مشتركة بين الثلاثة الاول بالاشترك اللفظى وقيل بالمعنى وقد يكون نظر المصنف فى ايراد الثلاثة دون التهديد الى هذا وذهب بعضهم الى انها مشتركة بين الاولين فقط بالاشترك اللفظى وقيل بالمعنى وقال بعضهم لا ندري اهي حقيقة فى الوجوب او الندب او فيهما وعلى ما ذهب اليه هؤلاء لاحكامه اصلا بدون القرينة الى التوقف مع اعتقاد ان ما اراد صاحب الشرع منها حق لانها مجتمعة لادحام المعانى وحكم الجملة التوقف الا ان التوقف عند البعض فى نفس الموجب وعند البعض فى تعينه وذهب جمهور العلماء الى انها حقيقة فى احد الثلاثة الاول من غير اشراك ولا اجمال مجازا فيما عداه ثم اختلفوا فى تعينه فذهب جمهور الفقهاء وجماعة من المعتزلة الى انه الوجوب وذهب جماعة الفقهاء والشافعى فى احد قوليه وعامة المعتزلة الى انه الندب وذهب بعض اصحاب مالك الى انه الاباحة (قوله فادنى الترجيح الندب) هذا فاسد لان الموضوع للشيء محمول على الكمال منه لانه ثابت من كل وجه دون الناقص منه لانه ثابت من وجه دون وجه والكمال من الطلب ما لا يكون فيه رخصة الترك وذلك فى الوجوب دون الندب (قوله وذلك بالاباحة) لاشك ان القائمين بالاباحة يقولون ان الامر لطلب الفعل ايضا وحينئذ يرد عليهم ماورد على القائمين بالندب من جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب

المتبادر من اطلاق لفظ المشترك وقيل بالاشترك بينهما معنى وهو ان يكون حقيقة فى الاذن (المعقول)

تبعهم لا يدري انها حقيقة في الوجوب فقط او في الندب فقط او فيهما معا بالاشترك فعلى قول هؤلاء جميعا لاحكام له اصلا بدون القرينة الا التوقف انتهى فتخصيص الشارح مذهب الاشتراك بين الثلاثة بالذكر في صدد بيان التوقف ليس كما ينبغي اذ الظاهر تعميم التوقف لجميع هذه المذاهب ليكون كلام المصنف رحمه الله تعالى اعم فائدة (قوله قلنا هذا فاسد لان الصحابة امتثلوا الخ) لا يقال ذلك لما شاهدوا من الاحوال لا بصيغة الأمر لان من كان غائبا منهم عن مجلسه اشتغل به كما بلغه صيغة الامر حسبما اشتغل به من كان حاضرا ومشاهدة الحال لا توجد في حقهم (قوله ولو لم يكن موجبا) وعبارة شمس الأئمة رحمه الله تعالى ولو لم يكن موجب هذه الصيغة معلوما وهو الاظهر لان الكلام ههنا في ابطال التوقف فقط ودلائل الوجوب سيأتي

الشامل لها (قوله من غير ترجيح احدها) لم يرد انتفاء ترجيح احدها بالقرينة ترجيح ما هو المراد من معاني المشترك على غيره بل انتفاء **﴿ ١٢١ ﴾** ترجيحه ترجيح المعنى الحقيقي على المجازي بالقرينة او العكس

بالقرينة **﴿ ١٢١ ﴾** قوله سواء

كان بعد الحظر او قبله **﴿ ١٢١ ﴾**

هذا مشكل بعد قوله

وموجبه الوجوب على

ما عليه الشارح من ان

المراد موجب الامر

المطلق وهو المجرد عن

القرائن كلها ما كان بعد

الحظر لا يكون ذا اطلاق

وتجرد عنها لان الورود

بعد قرينة على ان المقصود

رفع الحظر والتحريم

وهو اما بالاباحة كما اختاره

المعاني من غير ترجيح احدها والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا صدر امر لابد ان يتوقف فيه ما لم يوجد قرينة تعين احدها * قلنا هذا فاسد لان الصحابة امتثلوا امر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من غير توقف ولو لم يكن موجبا لطلبوا دليلا آخر للعمل به (سواء كان بعد الحظر او قبله) يعني موجبه الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا بعد المنع او قبله

المعقول (قوله ولو لم يكن الامر موجبا لطلبوا دليلا آخر للعمل به) لا يقال انما عرفوا ذلك بما شاهدوا من الاحوال لا بصيغة الامر لان من كان غائبا منهم من مجلسه اشتغل به كما بلغه صيغة الامر حيث اشتغل به من كان حاضرا او مشاهدة الحال ولا توجد في حق من كان غائبا ثبت ان موجبه الوجوب (قوله موجبه الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا بعد المنع او قبله) يعني للدلائل الآتية فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره وفيه نظر لان تلك الدلائل انما تدل على الامر المطلق واما الوارد بعد الحظر فوروده قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب زيادة لا بد لها من دليل والجواب انه لا يجوز

بعضهم وهو ما قواه صاحب التلويح او بها ان اعترض الحظر عاينها وبالوجوب ان اعترض الحظر على الوجوب كما اختاره ابن الهمام في تحريريه قال في التلويح بعد ذكر دلائل تدل على الوجوب بعد الحظر لعدم تفرقها بين ما ورد بعده وغيره ما لفظه ولقائل ان يقول الدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود دفع التحريم لان المتبادر الى الذهن هو حاصل بالاباحة والوجوب او الندب زيادة لها من دليل وقال في التحرير الحق ان الاستقراء دل على انه بعد الحظر لما اعترض عليه فان اعترض على الاباحة كما صطادوا فلها او على الوجوب كما غسلت عنك الدم وصلى في حديث فاذا ادبرت الحيضة فاعسلي عنك الدم وصلى فله فانختر ذلك هذا كلامه بمزيد ايضاح فافهمه واعلم ان قول المصنف رحمه الله سواء كان بعد الحظر او قبله لما كان ردا على من زعم ان موجبه الوجوب قبله وفاقالنا والاباحة بعده خلافا لنا قدم فيه بعد على قبل وان كان الظاهر ان يكون قبل قبل وبعد بعد اهتماما

(قوله فانهم قالوا موجه في اغلب الاستعمال) ليس في كلام المحققين تقييد قول ذلك البعض بمنهم المصنف رحمه الله تعالى حيث قال في الشرح وقال بعض اصحاب الشافعية انه للإباحة بعد الحظر على انه ركيك من جهة المعاني ايضا وفي التحقيق احتج من قال انه يفيد الاباحة بان هذا النوع من الامر للإباحة في اغلب الاستعمال وكان الشارح رحمه الله رام تليخيص كلامه فاختلف بمرامه (قوله قلنا الاباحة ما فهمت من الامر بل من قوله تعالى الخ) وفيه كلام لان هذا المنع انما يفيد ان لو كان المراد من هذا ﴿ ١٢٢ ﴾ الامر حينئذ الوجوب لا الاباحة

ولا يخفى انه خلاف النص والاجماع ولو جعل قوله تعالى احل لكم قرينة لحمل الامر في قوله تعالى فاصطادوا على الاباحة ويكون الفرق بينه وبين الجواب الآتي من جهة خصوص القرينة ان كان اظهر ثم ان المراد بالطيبات في الآية الذبح على اسم الله تعالى وقوله

هذا رد لقول بعض اصحاب الشافعي فانهم قالوا موجه في اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا * قلنا الاباحة ما فهمت من الامر بل من قوله تعالى قل احل لكم الطيبات وما علمتم

ان يكون الورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود الاباحة والامساك ان يراد من الامر بعد الحظر الوجوب لامتناع الجمع بين قرينة المجاز والمعنى الحقيقي لكن التالي باطل بدليل قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم الآية وغيره من النصوص الواردة بعد الحظر الدالة على الوجوب فالقصد مثله (قوله هذا رد لقول بعض اصحاب الشافعي) اي ممن قال بالوجوب قبل الحظر وبالاباحة بعده * واعلم ان من قال بان موجب الامر التوقف او النذب او الاباحة قبل الحظر فكذلك يقول بعده من قال بان موجه الوجوب قبل الحظر فماتهم على ان موجه الوجوب بعده ايضا وذهب طائفة من اصحاب الشافعي الى ان موجه الوجوب قبل الحظر وبعده الاباحة كذا في التحقيق وفي بعض نسخ اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحا ثم ورد حظه معاق بغاية او بعلة او بشرط فالامر الوارد بعد زوال ماعاق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لان الصيد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله تعالى فاصطادوا اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله وان الحظر وارد ابتداء غير معال بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه وذكر بعض المحققين ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطابق بعد الحظر الاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للنذب بما ذهب اليه البعض والانزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة فليتأمل (قوله كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا) وكقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا وقوله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم كنت نهيتكم عن الختم والمزفت والنقير فانتبدوا فيها ولان الحظر المتقدم قرينة

بشان الرد عليهم (قوله وبعده الاباحة) اي وموجه في اغلب الاستعمال بعده الاباحة فهو على هذا القول لها حقيقة قال المحلى من الشافعية لتبادرها الى الذهن في ذلك اقلية استعماله فيها حينئذ والتبادر علامة للحقيقة قال وقال القاضي ابو الطيب والشيخ ابواسحق الشيرازي والسمعاني

والامام الرازي للوجوب حقيقة كافي غير ذلك وغلبة الاستعمال في الاباحة لاتدل (دالة) على الحقيقة فيها هذا كلامه وما يأتي من قول الشارح والاستعمال مشترك الى آخره ففيه ان لا خصم ان يقول بموجه ويدعى ان ما جاء للوجوب بعد الحظر فعلى غير الاستعمال الاغلب

وما علمتم في تقدير وصيدهما علمتم (قوله والحظر السابق لا يصلح دليلاً الخ) هذا جواب عما ذهب اليه المخالفون
 لاعن استدلالهم على ذلك بقوله تعالى واذا حملتم فاصطادوا بخصوصه فتوسط ذلك بين الجواب عن
 الاستدلال المذكور منعا وتسليما ليس كما ينبغي ويمكن توجيهه بان يراد بالحظر السابق الحظر السابق
 في المثال المذكور فيكون جوابا آخر عن الاستدلال به لخصوصه فليتأمل (قوله شرعنا) اي ليعود منفعة الى
 العباد (قوله بان ائمتنا على الترك) ١٢٣ كذا في النسخ الموجودة عندنا وزعم بعض الناظرين

في المقام ان العبارة لاننا ائمتنا
 فقال هو تحريف من
 الكتاب وصوابه ولكننا
 ائمتنا انتهى ثم ان قوله
 وصوابه ولكننا ائمتنا خطأ
 كما لا يخفى (قوله فيعود
 الامر على موضوعه
 بالنقض) وموضوع الامر
 ههنا هو كونه مشروعاً
 لنا وحاصله انقلاب المنفعة
 بالمفردة ويوضحه ان كل امر
 شأنه ذلك لا يثبت
 الوجوب وان لم يتقدمه
 الحظر كالكتابة عند المدائنة
 والاشهاد عند المباينة

(قوله) لانه كما جاز الانتقال
 من المنع الى الاذن (حقه
 ان يقول الى الاباحة لان
 الخصم لا يقول الا بالانتقال
 اليها بخصوصها الى الاذن
 الشامل لها واغرها على ما مر
 (قوله والاستعمال مشترك)
 اي بين ما هو بعد الحظر

من الجوارح والحظر السابق لا يصلح دليلاً عليها لانه كما جاز الانتقال
 من المنع الى الاذن جاز ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك فانه جاء بعد
 الحظر للوجوب كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين واتن
 سلمنا انها فهمت من الامر لكن كلامنا في الامر المجرد عن القرائن وما ذكرت
 فيه قرينة على عدم الوجوب وهي ان الاصطيات شرع لنا ولو وجب لكان علينا
 لاننا بان ائمتنا على الترك فيعود الامر على موضوعه بالنقض (لانتفاء الخيرة
 عن المأمور بالامر) هذا دليل لقوله وموجبه الوجوب وهو قول عامة العلماء

دالة على ان المقصود رفع الحظر لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة
 والوجوب والندب زيادة لا بد لها من دليل (قوله) كقوله تعالى فاذا انسلخ
 الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين (وقوله عز وجل ولكن اذا دعيتم فادخلوا وكلام
 للحائض والنفساء بالصلاة والصلاة بعد زوال الحيض والنفاس والامر بالصلاة بعد
 زوال السكر وكلامه بالقتل في شخص حرام القتل بالاسلام او الذمة بارتكاب اسباب
 موجبة للقتل من الحرب والردة او قطع الطريق وكلامه بالحدود بسبب الجنائيات
 بعدما كان الايذاء محظوراً وهذه الاوامر كلها تفيد الوجوب وان كانت بعد الحظر
 لان مقتضى الوجوب قائم وهو صيغة دالة على الوجوب ولم يتفاوت صيغة الامر
 قبل الحظر وبعده فلا يتفاوت حكم وهو الوجوب فثبت ان الحظر المتقدم لا يصلح قرينة
 لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصلح قرينة
 لصرف النهي الوارد بعده عن التحريم الى الكراهة بالاتفاق وانما فهمت
 الاباحة فيما ذكروا من النظائر بقرائن غير الحظر المتقدم والكلام في المجرد على
 انها امثلة جزئية لا تثبت بمثلها القواعد الكلية (قوله) لاننا ائمتنا بالترك تحريف
 من الكتاب وصوابه ولكننا ائمتنا بالترك (قوله) فيعود الامر على موضوعه
 بالنقض (وذلك لان الاصطيات واخواته انما شرعت حقاً للعبد فلو وجبت
 لصارت حقاً عليه وهي نقيض المشروع ولهذا لم يحمل الكتابة عند المدائنة
 والامر بالاشهاد عند المباينة على الايجاب وان لم يتقدم الحظر كما يصير حقاً علينا بعدما

الاباحة وما هو بعده للوجوب بدليل الآية المذكورة مع ما علم من آية واذا حملتم فاصطادوا فلا يصح تخصيصه بعده
 بالاباحة هذا وانت تعلم ان الخصم ان يقول نعم يصح ذلك حملاً على الاعم الاغلب كيف لا وان لم ادع الكلية ولكن الاغلبية
 وان يقول انا احمل عليه ما لم يعلم انه ليس منه كآية فاقتلوا المشركين فان الامر فيها للوجوب لعدم تجرده عن قرينة
 بخلاف ما تجرد عن قرينة غير الاباحة مما ورد بعد الحظر فهو الاباحة حملاً على الاعم الاغلب لتعينه للحمل عليه
 (قوله شرع لنا) بدليل قوله تعالى احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح

فانهم الميوجب بالاجماع وان ورد الامر بهما ابتداء قال الله تعالى اذا تدانتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه واشهدوا فانهم الميوجب بالاجماع اذا تبايعتم (قوله وهو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذا امرتك) اي ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى نقيضه (قوله فانه ورد في معرض الذم على المخالفة) وفي التلويح الاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك ما الزمتني السجود فالى م اللوم والانكار وما قيل من ان القائل ان يقول كون الامر ههنا للوجوب انما عرف بقرينة الذم والكلام في الامر المطلق مندفع بان القرينة انما تقدر في كون الامر مطلقا ان وجدت حين ورد الامر وقرينة الذم ههنا ليس كذلك (قوله فعلم ان لا اختيار للمأمور) المراد بالاختيار المنفي هو الاختيار الناشئ من التخيير كما يكون في الندب والاباحة فلا ينافي التكليف والتعرض لانتفاء الاختيار في تقرير الاستدلال بهذه الآية مبنى على ما وقع فيه الشارح من تفسير النص الوارد لانتفاء ١٢٤ الخيرة بها والحق في ذلك

مانقلناه عن التلويح (قوله) وقيل المراد بالنص قوله تعالى وما كان لمؤمن من الحق كان الظاهر الاقتصار على هذا الوجه فضلا عن تأخيريه وتصديره بصيغة التمريض كما في سائر الشروح حتى في شرح المصنف وجعل الآية السابقة دليلا آخر على المدعى غير متعاق بانتفاء الخيرة ولفظ المصنف في المتن ايضا كالصريح في ان المراد ذلك وبالجملة تفسير النص

(بالنص) وهو قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذا امرتك بعد قوله اسجدوا لآدم فانه ورد في معرض الذم على المخالفة فعلم ان لا اختيار للمأمور في فعل ما امر به وهو دليل الوجوب وقيل ان المراد بالنص قوله تعالى وما كان

شرع حقا لنا (قوله) وهو قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذا امرتك الخ (اي ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والاذم والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والافلا ان يقول انك ما الزمتني السجود * فان قيل هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وخصابه * قلنا اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذا امرتك دون ان يقول اذا امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا * ولقائل

المذكور بالاية الاولى دون الثانية غير موجه عقلا وتقاليم ان القضاء في الآية عبارة عن الحكم (ان يقول)

(قوله وقيل ان المراد بالنص قوله تعالى الخ) نبه على ضعف هذا القول الذي ارتضاه الاكمل في شرحه بايراد كلمة قيل مع ان حمل النص على هذه الآية المشتملة على لفظ الخيرة اولى لكونها الصق بعبارة المص المشتملة عليه ايضا وادل على ما ذكره من انتفاء الخيرة على المأمور بالامر مطلقا بخلاف الآية الاولى فانها انما تدل على انتفائها عن ابليس المأمور بامر السجود خاصة لولا قوله اذا امرتك حيث لم يقل اذا امرتك بالسجود وان كان هو المراد بل اطلاق للتنبية على ان هذا الانكار التوبيخي انما توجه اليه من حيث تركه امتثال امر السجود لكن لا من حيث انه امر بالسجود بل من حيث انه امر وايضا في اطلاق قوله اسجدوا من غير قرينة مع قوله اذا امرتك من غير ان يقول امر وجوب اشعار بما هو المدعى من ان الامر المطلق للوجوب وبهذا يندفع ان هذه الآية انما تشعر بكون الامر بخصوصية السجود للوجوب ولا نزاع لاحد في ان الامر يستعمل للوجوب وانما النزاع في كونه حقيقة له

(قوله اي امر النبي صلى ﷺ ١٢٥ ﷺ الله عليه وسلم) لانه المقصود بالذكر كما يشهده سياق

لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم
(واستحقاق الوعيد لتاركه) بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
اي امر النبي صلى الله عليه وسلم ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فالله تعالى
خوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب في الآخرة بسبب
مخالفتهم الامر لان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا يكون في مخالفة
الامر خوف الفتنة الا اذا كان المأمور به واجبا * فان قلت قوله تعالى عن امره
ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضي ان يكون مخالف كل امر مأمورا بالحذر
* قلت انه عام لانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر عنه وجواز
الاستثناء علامة العموم * فان قلت يجوز ان يراد بمخالفة الامر انكار حقيقته
فلا يدل على وجوب اتيان المأمور به * قلنا موافقة الشيء عبارة عن تقرير
مقتضاه ومقتضى الامر هو اتيان المأمور به ومخالفته تركه واما اعتقاد
حقية الامر فانما هو موافقة الدليل الدال على حقيقته لا موافقة الامر * فان قلت
هذا انما يتم على تقدير وجوب الحذر وهو عين النزاع * قلنا المفهوم من الآية التهديد

ان يقول كون الامر هنا للوجوب انما عرف بقريضة الذم والكلام في الامر المطابق
فتأمل (قوله) وقيل ان المراد بالنص قوله تعالى وما كان يؤمن الخ) هذا هو المناسب
للمقام والمعنى ما صح للمؤمنين والمؤمنات اذا حكم الله ورسوله حكما ان يختاروا
من امرها شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة في جميع اوامرهما بدليل
وقوع الامر نكرة في سياق الشرط والضمير في لهم مؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما
بالوقوع في سياق النفي وغلبة المذكر وفي امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم
واذا انتفت الخيرة عن المأمور تعين الوجوب (قوله) واستحقاق الوعيد
لتاركه) هذا استدلال آخر على المطلوب (قوله) لان تعليق الحكم بالوصف
المراد بالحكم اصابة الفتنة وبالوصف المخالفة (قوله) مشعر بالعلية) اي بعالية الوصف
للحكم (قوله) فان قلت قوله تعالى عن امره الخ) تقريره ان الامر في الآية مطلق
فلا يفيد الا كون امر واحد للوجوب (قوله) فلا يقتضي ان يكون مخالف كل امر مأمورا
بالحذر) بل المأمور بالحذر هو المخالف لامره الخاص وهو ما يذكر معه قريضة للوجوب
فلا تدل الآية على ان جميع الاوامر للوجوب فلا يتم المطلوب اذ النزاع في كون بعض
الواو امر للوجوب (قوله) لانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر
عنه) بان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني واذا جاز الاستثناء
منه كان عاما لان جواز الاستثناء معيار العموم (قوله) فان قلت هذا) اي الدليل الذي
ذكرتموه انما يتم على تقدير ان يكون الحذر واجبا وهو عين النزاع فيكون استدلالا

الآية ويحتمل ان يكون
الضمير لله فان الامر له
في الحقيقة كذا في تفسير
القاضي (قوله) فلا يقتضي
ان يكون مخالف كل امر
مأمورا بالحذر) مع ان
المطلوب لا يحصل الا بذلك
لان كون بعض الاوامر
للاجوب مما لانزاع فيه
(قوله) قلت انه عام) لانه
مصدر مضاف من غير
دلالة على مفهوم ومجرد
ما ذكره الشارح من
وجود علامة العموم فيه
بدون التعريض لما يدل
عليه لا يسمن ولا يغيى
من جوع (قوله) واما
اعتقاد حقية الامر فانما
هو الخ) فيكون انكار حقية
الامر هو مخالفة الدليل الدال
على حقيقته (قوله) قلنا
المفهوم من الآية التهديد
(قوله) قوله تعالى عن امره ليس
بعام) كأن كان الوجه تركه عن
وان يقول في الجواب لانه
يجوز استثناء كل واحد من
افراده عنه ليتناسب المستثنى
والمستثنى منه (قوله) فان قلت
هذا انما يتم الخ) اقول توضيح
السؤال ان يقال هذا انما
يتم على تقدير وجوب

حاصله منع توقف تمام الاستدلال على التقدير المذكور في السؤال وقد يجاب ايضا تارة بأنه لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقريئة السباق وانه لامعنى ههنا للندب والاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وتارة بان الحكيم لا يطلب الحذر عن شيء وان لم يوجبه الا لان فيه توقع مكروه ولا يتوقع ذلك الا لكونه تركا للواجب (قوله لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل هو الامر الخ) وفي اصول فخر الاسلام وكذلك دلالة الاجماع حجة لان من اراد طاب فعل لم يكن في وسعه ان يطلبه الا بلفظ الامر والمصنف رحمه الله حذا حذوه في الشرح فبيان الشارح دلالة الاجماع بذلك تفسير للكلام بما لا يرتضيه صاحبه لكن ما ذكره فخر الاسلام لا يدفع قول من ﴿ ١٢٦ ﴾ قال بالندب الا ان يكون مراده

الطلب على آكد الوجوه او لا يلتزم استقلال كل واحد من الأدلة في دفع جميع اقوال المخالفين

والحاق الوعيد عليهم فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما ليلحق به الوعيد (وكذا دلالة الاجماع) لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل هو الامر فيكون الطلب كاملا لان الاصل في كل شيء الكمال وكل الطاب انما يكون اذا لم يرخص الطاب في ترك المأمور به اذ لو رخص لم يكن طالبا من كل وجه وهذا الاجماع يدل على ان موجب الامر الوجوب وانما قال دلالة الاجماع لان الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس المدعى وانما يدل

الحذر بقوله تعالى فايحذر الآن وهو عين محل النزاع واول المسئلة وقد اجاب عنه صاحب التلويح بجوابين احدهما انه لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقريئة السباق وبقريئة انه لامعنى ههنا للندب او الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وثانيهما وهو الاقرب عنده والمختار عند الشارح

بمحل النزاع فلا يفيد المطلوب اذ للخصم ان يقول لان سلم ان الامر بالحذر ان يكون للوجوب لجواز ان يكون الاباحة او الندب وتقرير الجواب انه لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقريئة السباق وانه لامعنى ههنا للندب او الاباحة لان استحقاق العذاب بترك الواجب لا بترك المباح والمندوب والاقرب ما قال الشارح من ان المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحق الوعيد فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركه للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد (قوله لانهم اجمعوا على ان الموضوع الخ) وايضا قد اجمع اهل العرف واللغة على ان من يريد طاب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بصيغة افعل فيدل على انه يطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم تنزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير تكبير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ (قوله لان الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس المدعى) وهو ان الامر

ان المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحق الوعيد بها فيجب ان تكون مخالفته (للوجوب) حراما وتركه للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد وحاصلهما لان سلم ان هذا انما يتم به على التقدير المذكور لجواز ان يتم على تقدير آخر هو ان المفهوم من الآية التهديد الخ حتى لو كان نظم الآية هكذا فالخالفون عن امره محذرون ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم لتم ذلك ايضا سلمنا انه انما يتم على التقدير المذكور لكننا لان سلم ان وجوب الحذر بالامر المذكور عين محل النزاع واول المسئلة اذ محله انما هو وجوب الفعل بالامر المطلق لا وجوب الحذر بالامر به المقيد بقريئة الوجوب (قوله لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل هو الامر) وضعه له على وجه يكون استعماله في كل من قسميه الوجوب والندب من حيث انه طلب للفعل استعمالا حقيقيا قد عزاه المحلى من الشافعية الى ابي منصور الماتريدي منا (قوله فيكون الطاب كاملا) ممنوع اذ لا يدرك العقل منه انه موضوع

(قوله وما ذكرت اخبار عن الطلب) لوقال اخبار عن الايجاب والطلب كافي الكشف لكان اظهر (قوله اي الدليل العقلي) قال المولى الفنارى يعنى بالمعقول الاستفاد من موارد اللغة لا الدليل العقلي لان البحث لغوي انتهى والظاهر ان مراد من فسر به بالدليل العقلي ايضا ذلك لا المعنى المشهور (قوله كالماضى والحال والاستقبال) يريد بالعبارة المختصة بالحال صيغة المضارع مجردة وبالمختصة بالاستقبال صيغة المضارع داخلية عليه السين اوسوف كما هو مذهب الفقهاء (قوله مختص بعبارة) الباء داخلية على المقصور حتما والا لا يفيد المطلوب (قوله فلان توضع له عبارة) يعنى مختصة به ثم ان ما ذكره الشارح رحمه الله تفسيراً للمعقول في اثبات اختصاص الصيغة بالايجاب هو ما جعله فخر الاسلام والمصنف رحمه الله عليه في الشرح دليلاً لعكسه

للطلب الا انه موضوع للقدر ١٢٧ المشترك بين الوجوب والندب كيف وان الطلب كما قال

الهندي في شرح المغنى ترجيح الفعل على الترك فان قلت هو انما ذكر ان طائفة ذهبت الى انه موضوع للطلب المشترك بينهما ثم قال وهو ترجيح الفعل على الترك فلم يفسر به الا الطلب المشترك بينهما لا الطلب مطلقا فجاز ان يتبادر من لفظ الطلب في بيان ما اجمعوا عليه الطلب على سبيل الوجوب كما يتبادر من لفظ الوجود عند الاطلاق الوجود الخارجى مع انه يقال الوجود المشترك بين الخارجى والذهنى هو المنقسم اليهما قات لا نسلم بل هو تفسير للطلب

عليه * فان قلت لانسلم الاجماع لان غير الامر ايضا يدل على الطلب ولهذا لوقال الشارع اوجبت عليك او اطاب منك يثبت الوجوب * قلنا كلامنا في الموضوع للطلب وما ذكرت اخبار عن الطلب لاموضوع له (والمعقول) اي الدليل العقلي وهو ان كل مقصد من مقاصد الفعل كالماضى والحال والاستقبال مختص بعبارة والايجاب اعظم مقاصد الفعل لانه مناط الثواب والعقاب فلان توضع له عبارة كان اولى

للاجوب اذ لو انعقد عليه لما وقع الاختلاف فيه وانما انعقد على محل آخر وبدلالة ذلك ثبت المدعى لان الدلالة تعمل عمل الصريح اذ لم يوجد ما يخالفها والمراد بدلالة الاجماع هي كون الاجماع بحيث اذا لوحظ محله من المجمع عليه دل على المطلوب (قوله وما ذكرت اخبار عن الطلب لاموضوع له) لكن قد يراد به الانشاء ويصير كناية عن الامر فيثبت به الالتزام بطريق الاقتضاء وصار معناه اوجبت عليك لاني امرتك به فتأمل (قوله كالماضى والحال والاستقبال الخ) مراده بالصيغة المختصة بالاستقبال نحو اضرب وبالحال نحو يضرب وهذا بناء على ان المضارع حقيقة في الحال عند الفقهاء حتى لو قال كل مملوك املاك فكذا يتناول ما يملكه في الحال لا ما يملكه هكذا في الجامع الصغير (قوله والايجاب اعظم مقاصد الفعل) مراده قبل النقل من الوجود الى الوجوب لان المراد بالايجاب في الشرع شغل الذمة بالواجب والفعل مترخ

مطلقا ووصفه اياه بالاشراك بينهما ليس الا لبيان ان شأنه ذلك وهذا كما اشار الى انه موضوع للاذن المشترك بين الثابتة عند بعضهم فوصف الاذن باشتراك بينهما ليس الا لبيان ان شأنه ذلك ولذلك جزم المحلى فان القدر المشترك بينهما هو الطلب قائلاً بان للطلب قسمين الوجوب والندب وان الوجوب هو الطلب الجازم كالايجاب نقول منه وجب كذا اي طلب بالبناء للمفعول طلباً جازماً (قوله وما ذكرت الخ) العبارة المحررة ان يقال وما ذكرت اختبار بالايجاب او بالطلب وضعاً لا موضوع لان اشارة الطلب (قوله فلان توضع له عبارة كان اولى) اعادة العبارة نكرة تقتضى ان تكون الثانية غير الاولى فيستفاد من هذا الكلام والذي قبله ان كلا من مقاصد الفعل كالفعل الماضى نحو ضرب وفعل الحال كيضرب على رأى من جعل مثله حقيقة في الحال وحده وجعل

فيمسبوق وقال ههنا الدليل المعقول ان تصاريف الافعال وضعت لمعان على الخصوص فصار معنى الماضي حقا لازما
 الادليل وكذا الحال فكذلك صيغة الامر لطلب المأمور به فيكون حقا لازما به على اصل الوضع (قوله وهي
 الامر) لانه اذا وجب ان يكون له صيغة مفردة فتلك الصيغة اما ان تكون افعل او غيرها وبطل الثاني اجماعا
 فتعين الاول كذا في شرح المصنف رحمه الله فلا حاجة الى ما قيل المدعى ليس الاختصاص ذلك بالصيغة وانما تعينت
 صيغة الامر بملاحظة ما تقدم من ان الامر يدل على الطلب والاصل فيه الكمال وذلك بالايجاب كما زعمه
 بعض الناظرين في المقام (قوله فان قلت هذا اثبات اللغة الخ) يوهم كون ذلك بحتم الغويا لكن قوله
 لانه مناط الثواب والعقاب لا يلائمه لان ما يكون كذلك انما هو الايجاب الشرعي لا اللغوي (قوله وهو باطل)

الافعال الثلاثة منقسمة على الازمنة الثلاثة وفعل الاستقبال كضرب امرا مختص بعبارة وان الايجاب مختص
 بعبارة رابعة وذلك بين الفساد اللهم الا ان يكون مراده ان كلا من مقاصد الفعل الثلاثة التي هي الاخبار الماضي
 والاخبار الحالى والاخبار الاستقبالي مختص بعبارة بمعنى انه لا يستفاد الامنها غاية ما في السبب ان الاول عبارة
 والاخيرين كليهما عبارة هي المضارع على رأى من جعله مشتركا بين الحال والاستقبال ولا شك ان الايجاب اعظم
 مقاصد الفعل فلان توضع له عبارة اخرى بتلك المثابة لاعظميةه ١٢٨ كان اولى من ان لا يكون له عبارة

اصلا كما هو مذهب اهل
 الاباحة والندب القائلين
 بان الايجاب بالقرينة
 المقارنة لصيغة افعل
 او يكون له عبارة بتلك
 المثابة لكنها ليست
 باخرى كما لو كان المضارع

وهي الامر * فان قلت هذا اثبات اللغة بالقياس وهو باطل

الى اختيار المكلف (قوله وهي الامر) فيه شيء لان هذا الدليل انما
 يقتضى اختصاص الايجاب بمطلق الصيغة لا بصيغة الامر والجواب اذ المدعى
 ليس الاختصاص ذلك بالصيغة وانما تعينت صيغة الامر بملاحظة ما تقدم من ان الامر
 يدل على الطلب والاصل فيه الكمال وذلك بالايجاب (قوله هذا اثبات
 اللغة بالقياس وهو باطل) مراده اثبات اللغة ابتداء من غير تقدم وضع قاعدة

مشتركا بينه وبين الاخبارين الحالى والاستقبالي اما الاول فللحذر من ان يكون الايجاب (كناية)

مقصدا لعبارة له واما الثاني فللحذر من ان يكون هو اعظم مقاصد الفعل مع ان العبارة الدالة عليه مشتركة بينه
 وبين غيره والاصل عدم الاشتراك لعدم اصالة الاشتراك وبهذا يظهر سقوط مذهب اهل الاباحة والندب
 وكذا مذهب القائلين بالاشتراك بين الوجوب وبينهما لانه اذا بطل اشتراك صيغة ليست باخرى بما مر بطل اشتراك
 صيغة اخرى جزما (قوله هذا اثبات اللغة بالقياس) اعلم ان معظم اصحابنا واصحاب الشافعي ذهبوا الى انه لا مدخل
 للقياس في اثبات اللغة وذهب بعض الشافعية وبعض اهل العربية الى مدخلية فيه وتحرير موضع الخلاف من الوفاق
 انهم اتفقوا على انه لا يجري في العلم كزيد لانتفاء الجامع فيه مع انه لا بد من معنى جامع بين المقيس والمقيس عليه
 ولا في الصفة كالعالم لوجوب اطرافها في كل محل وجد فيه مفهومها وضعا وكون اطلاقها عليه بالوضع دون القياس ولا
 في اسم الجنس كالرجل لانتفاء الجامع فيه ايضا الا ترى ان الرجل موضوع بازاء آدمي ذكر جاوز حد الصغر من غير
 تعيين لفرد وان كل من وجد فيه هذا المعنى اطلق هو عليه بالوضع وان قولهم هذا سيبويه لنحوي غير سيبويه
 فعلى المجاز باطلاق سيبويه على حافظ كتابه او علمه او تقدير مثل سيبويه في علمه وموضع الخلاف انما هو
 الاسم الموضوع لمسمى مستلزم لمعنى هو مدار التسمية كالخمر الموضوع للنبي من ماء العنب اذا غلا
 واشتد وقذف بالزبد فان مسماه هذا مستلزم لما هو مدار تسميته بالخمر من تخمير العقل وهو تغطيته فن جوز
 القياس في اللغة جوز اطلاق ذلك الاسم على مسمى آخر وجد فيه ذلك المعنى

اراد باثبات اللغة بالقياس هو اثباتها ابتداء من غير تقدم وضع قاعدة كلية من اهل اللغة فلا ينسب في القياس اللغوي كقولهم كل اسم فاعل من الثلاثي المجرد على وزن فاعل ومن افعال على وزن مفعول (قوله قلت القياس لا يثبت عدم اصالة المشترك) الظاهر ان اثبات ذلك غير كاف في المقام فان الادلة المذكورة ليست الا ادلة كون موجب الوجوب والجواب عنه يحتاج الى التمهيد كما يظهر ﴿ ١٢٩ ﴾ بادنى تأمل (قوله وقد يقال الخ) اى في الاستدلال

الا ان الواضع لم يسمعه به لوجود الجامع بين المسحيين كالبيد الخمر للعقل ومن لا فلا وبهذا التقرير يظهر ان اللغة انما لا تثبت عند المعظم بالقياس الذي هو التمثيل والافكار كثير من الاحكام اللغوية يثبت بالقياس الذي هو الاستقراء لحذف عامل المفعول المطابق قياسا في المواضع المذكورة في كافيته ابن الحاجب مع انه من المانعين لاثبات اللغة بالقياس الذي هو التمثيل ولقد صرح الاصفهاني في شرحها بان مراده بالقياس ثمة الاستقراء لا التمثيل الذي هو محل الخلاف وان القياس يطلق عليهما وعلى الضابط الكلي الذي يعلم بطريق الاستقراء (قوله القياس لا يثبت عدم اصالة المشترك)

قلت القياس لا يثبت عدم اصالة المشترك لا لاثبات اللغة وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك * وقد يقال الامر متعدد لازمه الا يتمر فالامر لا يتحقق بدون الا يتمر كما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل الوضع لكن لو كان الوجود لازما للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وصار ما حقا بالجمادات وهو باطل فنقل الشارع الوجود الى الوجوب

كلية والا فلا شك في ثبوت القياس اللغوي لان القياس ثلاثة شرعي ولغوي وعقلي والمراد باللغوي ان يضع الواضع قاعدة كلية يندرج تحتها جزئيات كان يقول مثلا اسم الفاعل مدل على حدث وصاحبه فانه يندرج تحته ضارب وشارب وحاجب وغيرها (قوله القياس لا يثبت عدم اصالة المشترك لا لاثبات اللغة) يعنى اثبتنا نفي كون الامر مشتركا بين الايجاب والندب والاباحة بالقياس على اختصاص كل مقصد من مقاصد الفعل بعبارة لان الايجاب من مقاصد الفعل فيختص بعبارة على ان بعضهم جوز اثبات اللغة بالقياس ولكن الاصح منه اذ اللغة انما تستفاد من الواضع هكذا قالوا وفيه شيء فان المدعى اختصاص الايجاب بصيغة الامر ونفي استفادته من غيرها ان المدعى ان الامر مختص بالوجوب ونفي اشتراكه بين الثلاثة حتى يستقيم قولهم ان المراد نفي كونه مشتركا بين الايجاب والندب والاباحة فتدبره ويمكن ان يجاب عنه بانه اذا ثبت اختصاص صيغة بالايجاب ثبت نفي الاشتراك بين الثلاثة بطريق اللزوم لان الاختصاص ينفي الاشتراك (قوله ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك) اى استحقاؤه بالوعيد لا يقال لو كان المأمور به معصية فانه لا يستحق الوعيد بتركها لغة لانا لان سلم وانما يستحقه شرعا وهو غير مفيد سلمنا انه يلزم لغة لكن المعصية لما خرجت بدليل وجب فيما وراءها حمل كلامهم على ظاهره (قوله وقد يقال) هذا الاستدلال بطريقة اخرى من جهة المعقول على كون الامر للوجوب تقريرها ان امر فعل متعدد لازمه يتمر بمعنى امثل ووجود المتعدى بدون لازمه محال فتقتضى

اعلم ان ذلك القياس انما هو (٩) (شرح المنار) لا يثبت ان الامر للايجاب على وجه لازم منه عدم الاشتراك بينه وبين غيره لاعظميته واصالة عدم الاشتراك لعدم اصالة الاشتراك على ما مر لانه لا يثبت عدم اصالة الاشتراك او عدم اصالة المشترك كما زعم (قوله لا لاثبات اللغة) لان في اثباتها بالقياس على ما علمت من تحرير المراد به اطلاق اسم المقيس عليه على المقيس وفيما نحن فيه اطلاق فعل آخر عليه (قوله وقيل المعقول الخ) يدل على ان موجب الامر الوجوب لغة وقد اختلف في قولهم الامر للوجوب امسئلة شرعية هي لانه وجوب شرعي اولغوية لانه لغوي قال ابن الهمام وهو الوجه اذ لا خال

بالمعقول (قوله والمراد بقولنا الامر حقيقة في الوجوب) اشارة الى الجواب عما يرد من ان الامر حينئذ يكون حقيقة في طلب الوجود و ارادته مجاز في الايجاب ولا يلزم ذلك كون موجه الوجوب كما هو المدعى وتقرير الجواب ظاهرا وفي فصول البدائع وحين منع الاختيار لزوم الوجود ﴿ ١٣٠ ﴾ عادة وشرعا استعمل الامر

لانه مفض الى الوجود قضاء لحق اللفظ بالقدر الممكن والمراد بقولنا الامر حقيقة في الوجوب الحقيقة الشرعية لا اللغوية لان الوجوب ليس الا بحسب الشرع وفيه نظر اما اولا فلا أن الخلاف في صيغة الامر نحو افعل وغيره لافي لفظ الامر فلا يكون الدليل واردا على المدعى واما ثانيا فلا أنه لا يخلو اما ان يراد به اللازم الحقيقي او اللغوي لاسبيل الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء الايتمار

القياس ان لا ينفك الايتمار عن الامر كما لا ينفك الاجتماع عن الجمع والانجراح عن الجرح والانكسار عن الكسر لكن لو كان الوجود لازما للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وهو باطل لان للعبد نوع اختيار نفيًا للجبر واستحقاقا للشواب بالاقدم على الايتمار مختارا او العقاب بتركة كذلك فنقل الشارع الوجود الى الوجوب تحاميا عن الجبر فبقى الوجوب المفضى الى الوجود في ذمة المكلف جبرا من غير اختيار منه على وجه لا بد للمكلف من الاتيان بموجبه شرعا حتى يستحق العقاب بتركة وهذا اولى من القول بتراخي وجود اللازم هنا الى زمان اختيار المكلف تحاميا عن الجبر لما يلزم عليه من التناقص على ما لا يخفى (قوله والمراد بقولنا الامر حقيقة في الوجوب الشرعية) هذا جواب سؤال بان يقال قد قلتم ان الشارع نقل الوجود الى الوجوب فلم يكن الامر حقيقة في الوجوب بالوضع مع انهم قالوا الامر حقيقة في الوجوب فاجاب بان المراد الحقيقة الشرعية اذ الحقيقة على ثلاثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية (قوله فلان الخلاف في صيغة الامر) لافي لفظ الامر بل الخلاف في حقيقة الامر وانتم قد اقمتم الدليل على لفظ الامر حيث قلتم ان امر متعد لازمه ايتمر فلا يكون الدليل واردا على المدعى اللهم الا ان يقال اذا صدرت هذه الصيغة عن الحكيم يصدق عليه انه امر به فعلى هذا يكون الدليل واردا على المدعى لكن للواقفية ان يقولوا لا نسلم صدق ذلك بل نتوقف حتى يأتي البيان فان ظهر ان المراد منه الوجوب يقال امرني او الندب يقال ندبني او التهديد يقال هددني وعلى هذا فقس (قوله لا يخلو اما ان يراد به اللازم الحقيقي) اي الذي ينتفي الملزوم بانتفائه او اللازم اللغوي وهو الذي في مقابلة المتعدى لاسبيل الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء الايتمار في حق الكفار فانه متحقق

للووجوب المفضى اليه لغة وشرعية فهو حقيقة فيه من الحيتين (قوله اللازم الحقيقي) اي الذي ينتفي الملزوم بانتفائه (قوله او اللغوي) يريد به ما يقابل المتعدى (قوله لاسبيل الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء الايتمار) قد اجاب عنه المحققون بان الايتمار لازم الامر في الاصل وتحقق الامر

فان الايجاب لغة الاثبات والالزام وايجابيه سبحانه وتعالى ليس الالزامه واثباته على مخاطبين لطلبه الحتم فهو من افراد اللغوي واستحقاق العقاب بالترك ليس جزء المفهوم بل مقارنة بخارج عقلي او عادي لامر كل من له ولاية الالزام وهو حسن عقاب مخالفة الى آخر ما قاله (قوله لان الوجوب ليس الا بحسب الشرع) مبني على ان استحقاق العقاب بالترك جزء مفهومه وهو

ممنوع لما مر (قوله فلا يكون الدليل واردا على المدعى) اللهم الا ان يقال اذا صدرت هذه الصيغة (في حقهم) عن الحكيم يصدق عليه انه امر بها فيكون واردا عليه كذا قال القاتني (قوله واما ثانيا الخ) حاصله منع ان الايتمار الذي اذا لزم الامر بمعنى صيغة افعل كان الامر للوجوب لازم حقيقي وهو ما لا ينفك عن الشيء او لغوي وهو المطاوع

عند انتفائه انما هو من جهة نقل الشرع له من الوجود الى الوجود لانه يتضمن تراخي الايتار الى حين اختياره وجاز ان لا يختاره بخلاف الكسر مع الانكسار فلا يقال كسرته فلم ينكسر لعدم تخلل الاختيار بينهما وبذلك يظهر ان المطاوع على قسمين قسم يجوز تحافه وذا فيما يتخلله الاختيار وقسم لا يجوز وذا فيما لا يتخلله (قوله ولا الى الثاني لانا لانسلم ان الايتار بمعنى الخ) كذا في شرح المغنى للقائى وفيه ان معنى منع ذلك بعد ما ثبت عن ائمة اللغة غير موجه وعليه كلام الزمخشري في الاساس غاية الامر ان يكون ذلك مخالفا لما هو المشهور في المطاوعة من كون الفعل المطاوع متحصلا لتحصيل الفعل المطاوع له وكم من شيء في لغة العرب يكون كذلك (قوله بل بمعنى صيروته مأمورا) دفعه بعض الافاضل بان الاثر المطلوب بالامر ليس المأمورية بل الوجود وحين منع الاختيار لذلك استعمل للوجوب المفضى اليه ثم انه قد ذكر في كشف الكشاف في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين ان حقيقة امرته فأتى وجه الامر اليه فتوجه ثم استعمل في الامتثال مجازا فعلى هذا لم لا يجوز ان يقال ان مراد فيخر الاسلام بكون الايتار بمعنى الامتثال لازم الامر هو ذلك الاستعمال ١٣١ لا اصل اللغة فلا يرد عليه شيء (قوله كيف وان

الايتار بمعنى الامتثال ليس بلازم بل هو متعدد) اجاب عنه صاحب الكشف بانا لانكسر ذلك لكن ما هو متعد الى مفعول واحد قد يكون لازما بالنسبة الى ما هو متعد الى مفعولين لازومه على الفاعل والمفعول الواحد وعدم تعديه الى المفعول الآخر فيصالح

يقال امرته فلم يأتى ولا الى الثاني لانا لانسلم ان الايتار بمعنى الامتثال لازمه بل بمعنى صيروته مأمورا كالكسر لازمه الانكسار بمعنى صيروته منكسرا كيف وان الايتار بمعنى الامتثال ليس بلازم بل هو متعدد يقال ايتار امر فلان اى امثله

في حقهم بدون الايتار منهم ولهذا صح ان يقال امرته فلم يأتى كما يقال امرته فأتى ولا يصح كسرته فلم ينكسر ولا الى الثاني لانه متعدد اذ يقال ايتار زيد عمرا واجيب عن الشق الاول بان الايتار لازم اى للامر في الاصل كما ذكرنا من ان المقصود منه حصول الفعل كما ان الغرض من الكسر الانكسار الا انه لو بقي كذلك لسقط الاختيار من المأمور فنقله الشارع من الوجود الى الوجوب وعن الثاني بانا لانكسر ذلك لكن ما هو متعد الى مفعول واحد

ان يكون لازما اى مطاوعا لما هو متعد الى مفعولين كما يقال علمته القرآن فعلمه والامر متعد الى مفعولين الى احدهما بنفسه والى الآخر بالياء يقال امرت زيدا بكذا فيصالح ان يكون الايتار لازما له (قوله يقال ايتار امر فلان اى امثله) كذا في الكشف وغيره وفيه بحث لان ككون ايتار متعديا في هذا الاستعمال لا يفيد شيئا اذ من شيء يكون متعديا ولازما فيجوز ان لا يكون ايتار جاريا على امرته جريان المطاوع على المطاوع له متعديا بل الظاهر هو ذلك اذ لا شبهة لاحد في صحة قولهم امرته فأتى وذكر المفعول معه غير مسموع ولا مقتضى لالتزام الحذف ولعل هذا المنع اولى في الجواب مما نقناه سابقا عن صاحب الكشف من ان تسميته لازما انما هي بالنسبة فانه

لغيره لان ذلك هو الايتار بمعنى الامتثال وهو ينفك عن الصيغة المذكورة حيث تحقق بدونه لانه يقال امرته فلم يأتى بمعنى لم يمثل ولا يكون هو مطاوعا للفظ الامر لما مر ايضا من انه يقال امرته فلم يأتى بمعنى لم يمثل بل يكون المطاوع له الايتار بمعنى صيرورة المأمور مأمورا وهذا لا يلزم من لزوم لفظ الامر ان يكون الامر للوجوب لانه لا ينافى عدم الامتثال وكيف يكون الايتار بمعنى الامتثال لازم لفظ الامر لغة كالانكسار اللازم للفظ الكسر لغة وانه متعد والانكسار لازم هل قياسه عليه الا قياس مع الفارق وقوله بمعنى صيروته منكسرا خطأ

غير معهود (قوله كما لو اريد من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان الخ) وقال في الكشف وليس هذا كالعام اذا اريد به بعضه فانه حقيقة فيه لانه موضوع لشمول جمع من المسميات للاستغراقها عندنا والشمول موجود في البعض والكل حتى ان من شرط الاستغراق فيه يقول انه مجاز في البعض ايضا ﴿ ١٣٢ ﴾ وكذا لفظ الانسان موضوع بازاء

معنى الانسانية وبالعمى او الشلل لا ينتقض ذلك المعنى بخلاف الامر فانه موضوع للطلب المانع من النقيض والندب مغاير له لاحالة انتهى وقال بعض المحققين ان الحقيقة القاصرة على اصطلاحهم هو الشيء المستعمل في بعض المعنى الفئات بعض اجزائه الغير المحمولة مع تمام مسماه كما في الامثلة المذكورة اذ لا ينتقض مسمى الانسان

والصواب ان يقال بمعنى صيرورته مكسورا (قوله كما لو اريد بالعام بعضه) لا يقال هذا على اطلاقه ليس بجيد اذ ربما يكون العام الذي اريد به بعضه مجازا كما لو اريد بالجمع الاثنان او الواحد بخلاف ما لو اريد به بعد التخصيص الثلث فصاعدا فانه لا يكون مجازا لعدم خروجه عن عمومته على ما عرف في محله نعم لو قال كما لو خصص العام لكان جيدا اذ كما خصص العام كان حقيقة وليس كل ما اريد به بعضه

(وان اريد به الاباحة او الندب) لما بين ان موجب الامر هو الوجوب وقد كان يطلق على الندب والاباحة شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق (فقيل انه حقيقة لانه بعضه) وهو مختار فخر الاسلام يعني ان الاباحة جزء من الوجوب اذ الشيء ما لم يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا الندب جزء منه لان الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فكان حقيقة فيهما كما لو اريد من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان

قد يكون لازما بالنسبة الى ما هو متعد الى مفعولين لازومه على الفاعل والمفعول الواحد فيصلح ان يكون لازما الى مطاوعا لما هو متعد الى مفعولين كما يقال علمته القرآن فتعلمه وكسوته الثوب فاكتساه والامر متعد الى مفعولين الى احدهما بنفسه والى الآخر بنفسه وبالباء يقال امرته الخير وامرته بكذا وفيه بحث اما اول فلان قوله المقصود من الامر حصول الفعل ممنوعا خصوصا على مذهبنا على ما تقرر من ان الامر لا يتوقف على ارادة الفعل من المأمور فيجوز ان لا يكون مرادا اول ولا يحصل الايمار ولا يكون المقصود الحصول بل يكون المقصود الابتلاء والاختيار واما ثانيا فلان قوله قد يكون لازما بالنسبة الى ما هو متعد الى اثنين غير مفيد للمطلوب لانه لا يدل على ان الامر للوجوب اذ كون الامر متعديا الى واحد غير متعد الى اثنين لامساس له بالدعوى فلا يفيد شيئا ﴿ قوله وان اريد به الاباحة او الندب فقيل انه حقيقة ﴾ قال ابو اليسر وصاحب الميزان الاجماع على انه مجاز ان اريد به الاباحة لكن الشيخ جمع بينهما تبعا لفخر الاسلام وسنوضح توجيه ما اختاره والخلاف فيما اذا اريد به الندب انه حقيقة فيه ام مجاز فذهب عامة اصحابنا وجمهور عامة الفقهاء والمحققون من اصحاب الشافعي وشمس الائمة وصدر الاسلام الى انه مجاز وذهب اصحابنا الشافعي وفخر الاسلام وجمهور المحدثين الى انه حقيقة فيه ﴿ قوله شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق ﴾ يعني هل هو بطريق الحقيقة ام بطريق المجاز وهذا الخلاف ليس في صيغة الامر على ان فخر الاسلام اثبت كونها حقيقة في الوجوب مجازا فيما عداه بل الخلاف في ان اطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة في الاباحة والندب حقيقة ام مجاز فانه لذلك

كان حقيقة لانا نقول انما يكون ذلك على اطلاقه غير جيد على ما ذهب اليه غير فخر الاسلام من ان المجاز (قوله) لفظ اريد به غير ما وضع له من غير تفرقة بين ما كان جزءا وخارجا واما هو فانه وان عرفه بهذا الا انه لا يجعل الجزء غير ما وضع له كتابه عليه الشارح ويسمى اللفظ المستعمل في الجزء حقيقة قاصرة ولو كان جزءا في التقدير ويجعل

بنحو العمى وكذا ما وراء الاثنين تمام حقيقة الجمع العام عند شارطى الانتظام وان كانت قاصرة عند شارطى الاستغراق انتهى وبه يظهر ما في كلام صاحب الكشف من الخال (قوله اي قال الكرخي والخصاص) وفيه كلام اما اذا اريد به الندب فلانه لا اختصاص لهذا القول بهما بل هو مذهب عامة اصحابنا وجهور الفقهاء واما اذا اريد به **حجج** ١٣٣ **الاباحة** فكما ذكره ابو اليسر وصاحب الميزان انه اذا اريد به الاباحة

فهو مجاز فيه بالاجماع كل ذلك مذكور في الكشف هذا وقد يقال قول فخر الاسلام انه حقيقة قاصرة مبنية على اصطلاح خاص في الجواز بزيادة قيد على ما ذكره القوم في حده وهو ان يكون المعنى المجازي خارجا عن المعنى الحقيقي فالنزاع في انه مجاز فيهما كما ذهب اليه الخصاص والكرخي او حقيقة كما ذهب اليه البعض واختاره فخر الاسلام لفظي

صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة في الندب والاباحة مع القول بان كلا منهما بمنزلة الجزء منه لتباين ثلاثتها مع اشتراكها في جواز الفعل بناء على ما نقل عنه في التلويح من ان معانيها من معناه

على مقطوع اليد فكان حقيقة قاصرة (وقيل لا) اي قال الكرخي والخصاص لا يكون حقيقة (لانه جاز اصله) اي اصل الموضوع له وهو الوجوب يعني لازم الندب والاباحة عدم الاستحقاق بالعتوبة بتركه ولازم الايجاب الاستحقاق بها بتركه فيكون الوجوب والاباحة والندب غيرين للتسافي بين لازميتهما فاستعمال الامر فيهما يكون مجازا * فان قلت كيف اختار فخر الاسلام كونه حقيقة فيهما وكونهما جزءين

(قوله يعني لازم الندب والاباحة) **الاولى** ان يقول لان لان المقام مقام التعليل **(قوله** غيرين) اي الوجوب قسما والندب والاباحة قسما فلذا اتى بلفظ المثني وكذا الضمير في لازميتهما راجع الى الوجوب والندب والاباحة بالاعتبار الذي ذكرناه **(قوله** يكون مجازا) الاصح ما اختاره فخر الاسلام من انه حقيقة لانا وان سلمنا ان الاباحة مبينة للوجوب باعتبار انها جواز الفعل والترك وان الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك الا معنى قولنا ان الامر بالاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لانه يدل على كلا جزئيه وهما جوار الفعل والترك لان الامر لادلالته على جواز الترك حينئذ بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على انه الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاقه على كل منهما من باب اطلاق لفظ الكل على الجزء وهو ليس بمجاز بل حقيقة قاصرة لان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له والجزء ليس بغير كما انه ليس بعين وسبأى بقية الكلام على ذلك **(قوله** فان قلت كيف اختار فخر الاسلام الخ) الاعتراض على فخر الاسلام في شيئين الاول انه اثبت الجزئية وهما ليسا كذلك والثاني انه قال انه حقيقة فيهما وهو ليس كذلك بل مجاز فيهما لانه اذا اثبت الجزئية انتفى كونه فيهما حقيقة لانه انما اثبت الحقيقة على تقدير الجزئية ثم المعتراض يقول وعلى تقدير الجزئية ليس الامر فيهما

بعضه في التقدير وبهذا يظهر ان البعضية التي ذكرها المصنف هي التقديرية دون التحقيقية وان فخر الاسلام لا يقول بما قرره الشارح في بيان مذهبه من ان الشيء ما لم يكن مباحا لا يكون واجبا لقوله بالتباين بين الثلاثة وكذا لا يقول بان الشيء ما لم يكن مندوبا لا يكون واجبا لقوله به ايضا (قوله بين لازميتهما) اي لازم الوجوب ولازم الاخوية المعدودين غيرا واحدا له (قوله فاستعمال الامر فيهما) اي في الاباحة والندب كالاينفي (قوله وكونهما جزءين من الوجوب غير مسلم) جملة حالية تفيد مع قبليها ان جزئيهما منه لو كانت مسالمة

(قوله مرجوحا او مساويا) تفصيل للترك وتقسيم له والاول اشارة الى فصل النذب والثاني الى فصل الاباحة (قوله ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا) ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او مساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه (قوله بل معناه انه يدل على الجزء الاول من النذب او الاباحة وهو جواز الفعل الخ) قيل عليه ان معنى الامر حينئذ لا يكون ندبا وابعاحا بل امرا ثالثا ليس معدودا في معانيه (قوله وانما يثبت ذلك بالقرينة) الاشارة الى جواز الترك حتما لكن يرد عليه انهم قد اختلفوا في الامر المطلق اى مجرد عن القرائن واختار بعضهم كونه للاباحة وبعضهم كونه للنذب فاذا توقف مابه الافتراق بينهما على قرينة كيف يصح جعل الامر المطلق محل النزاع وفي التلويح ﴿ ١٣٤ ﴾ وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل

اذ لا دليل على حرمة

من الوجوب غير مسلم اذ ليس النذب والاباحة مجرد جواز الفعل حتى يكون جزءا من الوجوب بل الثلاثة انواع متباينة داخلية تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والنذب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوى وعلى تقدير جزئيتها يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا * قلت ليس معنى كون الامر للنذب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من النذب او الاباحة وهو جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت ذلك بالقرينة ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب

حقيقة ايضا والجواب المذكور في الشرح ﴿ قوله وهو جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب ﴾ ثم حرمة الترك فصل للوجوب وجواز الترك مع اولوية الفعل فصل للنذب ومساوات الطرفين فصل للاباحة فان الفعل ان كان بحيث يعاقب فى الآخرة فهو الحرام وان لم يكن كذلك فهو يتقسم الى هذه الاقسام فعدم العقاب على الفعل عبارة عن جواز الفعل وهو جزء داخل

لكانت صيغة الامر حقيقة فيهما عنده لكنهما ممنوعة وانت تعلم انها غير ممنوعة لثبوتها تقديرا عنده فلا يرد السؤال المذكور اصلا واما جواب الشارح الا ترى فلا يليق من طرف فخر الاسلام لوروده على وفق ما ذهب اليه صاحب التوضيح من ان ذلك من قبيل اطلاق لفظ الكل على الجزء جزئية تحقيقية لا تقديرية كما هو مذهب فخر الاسلام (قوله ليس معنى كون الامر للنذب او الاباحة

الخ) ذكره صاحب التلويح على انه محصل ما ذهب اليه صاحب التوضيح الا انه لم يقل (فى مفهوم)

وانما يثبت ذلك بالقرينة لان مذهب صاحب التوضيح ان صيغة الامر حقيقة فى الوجوب فيكون امتناع الترك داخلا فى مفهومها فلو قال ذلك لفهم انه خارج عنه ثابت بالقرينة لانه هو خلاف مذهب فخر الاسلام الذى جعل الشارح هذا الجواب من طرفه نعم قال فى موضع ذلك مانعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل فى النذب بواسطة القرينة فلم يذكر ثبوت امتناع الترك بها لما علمت ولان الكلام انما هو فى النذب والاباحة والمعتبر فيهما انما هو جواز الترك فقط لا جوازه وامتناعه وبالجملة فصيغة الامر عند صاحب التوضيح دالة بالوضع على الوجوب حتى يقوم القرينة الصارفة عنه فتدل على مجرد جواز الفعل ويكون جواز الترك ثابتا بحكم الاصل ثم لا يثبت رجحان الفعل وهذا انما يكون فى النذب دون الاباحة حتى تقوم

الترك فان قيل غاية ما لزم مما ﴿١٣٥﴾ ذكر ان يكون معنى الصيغة الندب او الاباحة تجويز الفعل المقيد تجويز

الترك وهو يتمتع ان يكون جزءاً من الوجوب قلنا لا امتناع لان القيد خارج عن المقيد فيتحد التجويز الذي في الندب والاباحة والتجويز الذي في الوجوب ذاتا وان تعابرا اعتبارا (قوله فان قلت فعلى هذا لافرق بين قولنا هذا الامر للندب او الاباحة) كان الاظهر في العبارة ان يقال وبين قولنا هذا الامر للاباحة لان بين يقتضى شيئين (قوله فعلم من الاول انه انسان) ومن الثاني انه طائر مع ان مدلول اللفظ واحد (قوله اراد فخر الاسلام من غير الموضوع له) اي في حد المجاز وهذا شروع في الجواب عن قول السائل وعلى تقدير جزئيتهما يكون استعمال اللفظ في غير الموضوع له فينبغي القرينة عليه (قوله كما اذا قلنا رمى حيوان) اي في مقارنة القرينة لافي استعمال الكل في الجزئي لسان استعمال امر الندب من قبيل استعمال الكل في الجزء على ما صرح به فافهمه

من جواز الفعل مع امتناع الترك فاستعمال الصيغة الموضوعية للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء * فان قلت فعلى هذا لافرق بين قولنا هذا الامر للندب او الاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل * قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا رمى حيوان وطار حيوان فعلم من الاول انه انسان اراد فخر الاسلام من غير الموضوع له

في مفهوم هذه الاحكام فيكون جزء المفهوم الوجوب (قوله من قبيل استعمال الكل في الجزء) فيه نظر لان استعمال الكل في الجزء من باب المجاز على ما نقول في محله فيكون اطلاق الامر على الاباحة والندب مجازا فلا بد للكلام الشارح من تمة بعد قوله من قبيل استعمال الكل في الجزء كما ذكره بعض الشراح وهي ويكون معنى استعمال الصيغة في الاباحة والندب وهو استعمالها في جزئيتها الذي هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بالقرينة وهذا مبني على امرين احدهما ان المراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه مأذونا فيه بناء على ان الوجوب عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة عدمهما وان المأذون فيه جنس لتواجب والمنسوب والمباح والمنافسة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى انهم يقولون الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابق للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك والثاني ان المراد من استعمال الامر في الندب والاباحة ان يستعمل على نحو ما صرحوا به من استعمال الاسد في الانسان الشجاع وارا دته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لان حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة (قوله كما اذا قلنا رمى حيوان وطار حيوان) فان مدلول اللفظ واحد لان الاول مستعمل في الانسان بقرينة الرمي والثاني في الطير بقرينة الطيران (قوله اراد فخر الاسلام من غير الموضوع له) اي في تعريف المجاز المعنى الخارجى الخ هذا جواب قول السائل وعلى تقدير جزئيتهما يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا وتقريره ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه

ان يكون مجازا (قوله بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء) ١٣٦ وقد يقال مبنى ما قاله فخر الاسلام على

المعنى الخارجى بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء على ما عرف من تفسير
الغير فى علم اصول الكلام وهذا بحث دقيق لا يتم الا بما مر من التحقيق
وبه سقط نظر بعض الشارحين بان الاباحة ليست بعضا من الوجوب اصلا
ولا يقتضى * اى الامر المطلق (التكرار) اى لا يوجبها لما فرغ من بيان
اختصاص الامر بالوجوب وعكسه اراد ان يبين ان هذا الاختصاص
هل يوجب التكرار بلا قرينة اولا وان لم يوجب هل يحتمله اولا التكرار
ان تفعل فعلا ثم تعود اليه قال بعض اصحاب الشافعى انه يوجب التكرار

يجب فى المجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه
ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع
وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعند فخر الاسلام اللفظ ان استعمل
فى غير ما وضع له اى فى معنى خارج عما وضع فجاز والا فان استعمل فى عينه
فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب
فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما (قوله بناء على
عدم اطلاق الغير على الجزء) قد عرفت وجه البناء على ذلك (قوله على
ما عرف من تفسير الغير) هو متعلق بعدم الاطلاق وقد فسروا الغيرية فى علم
الاصول بكون الموجودين بحيث يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر
اى يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود او بحسب الجزء * فان قلت فعلى هذا
يكون الجزء مغايرا للكل للقطع بوجوده بدون الكل وحينئذ فلا يتم المطلوب
* قلت الجزء من حيث هو جزء للكل لا يوجد بدون الكل فلا يكون الجزء
مغايرا له وبقيت الكلام على ذلك فى علم الكلام فليطالع (قوله وهذا بحث دقيق)
الاشارة الى ان المراد بالغير المعنى الخارجى بناء على الخ والذى مر من التحقيق
اثبات ان الندب والاباحة جزآن من الوجوب لان هذا البحث متفرع على
ثبوت جزئيهما فلا يتم الا به فتنبه له (قوله) وبه سقط نظر بعض الشارحين
الخ) اى بما مر من التحقيق وبالتسوية التى ذكرها سقط ذلك والمراد ببعض
الشارحين هو الشيخ اكمل الدين (قوله وان لم يوجب هل يحتمله او لا)
اى وان لم يحتمله هل يوجب بصفة او شرط ام لا فهذه اربعة مذاهب سيأتى
ذكرها فى الشرح والثلاثة الاخيرة تؤخذ من اشارة المتن كما يؤخذ الاول
وهو مذهب عامة اصحابنا من عبارته وهو سلب الايجاب المطلق واما الثالث
فمن اشارة الطلب السلب الثانى وهو الاحتمال المطلق واما الرابع فمن اشارة التفصيل
المنفى بالتسوية المذكورة (قوله قال بعض اصحاب الشافعى الخ) يحكى

زيادة قيد على ما ذكره
القوم فى حد المجاز وهو
ان يكون المعنى المجازى
خارجا عن المعنى الحقيقى
لاعلى ان الغير لا يطلق
على الجزء عنده كما توهم
لان المذكور فى حد المجاز
هو المغايرة اللغوية لا المغايرة
الاصطلاحية والمغايرة
اللغوية متحققة بين الجزء
والكل قطعا (قوله على
ما عرف من تفسير الغير
فى علم اصول الكلام) فان
اربابه فسروه بكون
الموجودين بحيث يقدر
ويتصور وجود احدهما
مع عدم الآخر اى يمكن
الانفكاك بينهما ولا يذهب
عليك ان الجزء من حيث
هو جزء لا يتصور انفكاكه
عن الكل (قوله وبه
سقط نظر بعض الشارحين)
يريد به الشيخ اكمل الدين
(قوله اى الامر المطلق)
يريد به المجرى عن قرينة
التكرار او المرة فلا ينافى
التقييد بذلك دخول
المقيد بالشرط مثلا فى محل
النزاع (قوله اراد ان يبين
ان هذا الاختصاص هل
يوجب التكرار بلا قرينة

اولا) كذا فى الشرح الاكمل وفيه بحث ظاهر اذ لا تعلق لايجاب التكرار وعدمه (هذا)

بالاختصاص المذكور اصلا (قوله قال بعض اصحاب الشافعى رحمه الله) ومنهم ابو اسحق الاسفرائنى

قالوا ان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر اى قولنا طلق يفيد فائدة قولنا اوتى الطلاق على سبيل الاختصار وذلك يفيد العموم لانه اسم جنس معرف باللام فكذا هذا لان المختصر من الكلام كالمطول في الافادة وقد اجيب عنه بانه لا دليل على التعريف (قوله لان اقرع بن حابس كان من اهل اللسان فهم التكرار الخ) وجوابه انا لانسلم انه فهم التكرار ﴿١٣٧﴾ بل انما سأل لاعتباره الحجج كسائر العبادات من الصلاة

والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرار الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعنى البيت وهو غير متكرر كذا في التلويح (قوله يفيد ذلك بالاتفاق)

وفيه بحث اذ من الظان الامر المقيد بقريضة التكرار انما يفيد اذا كان مطلقه موجبا اياه او محتملا له اما اذا كان لم يحتمل اصلا كما عند عامة علماءنا فقريضة التكرار يكون تغييرا لموجبه لا تفسيرا لمحتمله فكيف يكون الامر مفيد له (قوله وقال الشافعي يحتمله) وان كان لا يوجب به وهذا رواية عن الشافعي رحمه الله والصحيح ان مذهبه كذهبننا كذا في فصول

(قوله سأل له لعله ان لا يخرج في الدين الخ) اى مع ما عنده من العلم بان الامر موجب للتكرار وذلك انه لما علم بهذا وبذلك تردد بين

المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع عنه لان اقرع بن حابس كان من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج فقال العامة هذا ام للابد * فان قلت لو فهم لما سأل * قلت سأل لعله ان لا يخرج في الدين وان في حمل الامر على موجب من التكرار حرجا عظيما قيدنا الامر بالمطلق لان الامر المقيد بقريضة التكرار او المرة يفيد ذلك بالاتفاق (ولا يحتمله) وقال الشافعي رحمه الله يحتمله لان اضرب مختصر من اطلب منك ضربا والنكرة في الاثبات

هذا عن المزني من اصحاب الشافعي وهو اختيار ابى اسحق الاسفرائني من الشافعية وعبد القاهر البغدادي من الحديثين وبه قال مالك (قوله لان اقرع بن حابس الخ) اخرج احمد وابو داود والنسائي وابن ماجه والدارقطني والحاكم عن ابن عباس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس قال افي كل عام يارسول الله قال لو قلتها لوجبت ولم يستطيعوا ان تعماوا بها الحج مرة وما زاد فتطوع وروى مسلم من حديث ابى هريرة رضى الله تعالى عنه خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب الحديث وجه الاستدلال به ان الامر لو لم يكن يقتضى التكرار لما كان لسؤال من هو من اهل اللسان وجه ولخطاه رسول الله صلى الله عليه وسلم * لا يقال لو فهم لما سئل لانا نقول علم انه لا يخرج في الدين وان في حمل الامر على موجب من التكرار حرجا عظيما فاستشكل عليه فسئل وجوابه انا لانسلم انه فهم التكرار بل سئل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلاة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرار الاوقات وحينئذ استشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالزمان والمكان واحدهما متكرر دون الآخر (قوله وقال الشافعي) وبعض اصحابه وبعض المعتزلة يحتمل التكرار مطلقا وان كان لا يقتضيه حتى يحمل عليه عند النية وهذا هو المذهب الثالث (قوله لان اضرب مختصر من قولك اطلب منك الضرب الى آخره) فيه نظر سيحىء بيانه (قوله والنكرة في الاثبات تختص) لانها تدل على فرد ولم يقترن بها ما يوجب العموم وقد يفيد العموم نحو ثمرة خير من جرادة ورجل

ان يجب تكراره لانه موجب الامر اولا لما فيه من الحرج فسئل ولو كان الامر عنده محتملا للتكرار لم يسأل لعله بان لا يخرج في الدين وان في حمل الامر المذكور على التكرار اثباتا للحرج فلا بد من حمله على محتمله الآخر وهو عدم التكرار والجواب انا لانسلم ان سؤاله مبنى على فهمه ايجاب التكرار لجواز ان يكون مبنيا على انه وجد بعض العبادات متكررا بتكرر السبب كالصلوة وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه ان سبب

البدائع (قوله لكنها تحتمل العموم) والعموم يستلزم التكرار في عامة اوامر الشرع وان كانا يفترقان في مثل طلق نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار ولذا اختصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار ثم ان ما ذكره الشارح موافق لما في الكشف وغيره وفي التلويح مختصر من اطلب منك ضربا او اعمل ضربا والتكررة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم انتهى وفيه بحث لانه ان اراد بالقرينة قرينة التكرار والعموم ففيه ان محل النزاع هو الامر المطلق والافادة العموم محل كلام فليتأمل (قوله وتحمل عليه بقرينة تقترن بها) قيل عليه الكلام في المجرد عن القرينة لافي المصحوب بها اذ عندها يكون محل وفاق وفيه بحث لان المفتقر الى اقتران القرينة هو العموم بالفعل والكلام في احتماله فاین هذا من ذلك (قوله لان في الكتاب ورد هكذا) تعليل لقوله يفيد والاشارة ﴿ ١٣٨ ﴾ الى التكرار بتكرار الشرط والوصف

على ما يفهم من السابق ولو قدمه على قوله لان الغسل يتكرر بتكرار الجنابة لكان كلامه اكثر

تخص لكنها تحتمل العموم وتحمل عليه بقرينة تقترن بها كقوله تعالى وادعوا ثبورا كثيرا وصفه بالكثرة ولو لم يحتمله لما صح ذلك (سواء كان معلقا بالشرط) كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا (او مخصوصا بالوصف) كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الامر بالصلوة مقيد بتحقيق وصف دلوكها اي غروبها (او لم يكن) قال بعض اصحاب الشافعي انه بقيد التكرار اذا كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف لان الغسل يتكرر بتكرار الجنابة والصلوة تتكرر بتكرار الدلوك لان في الكتاب ورد هكذا وفي السنة ايضا كقوله

الحج ما لا يتكرر وهو البيت او ما يتكرر وهو الوقت فسأل (قوله كقوله تعالى وادعوا ثبورا كثيرا) تمثيل للامر المحتمل للتكرار فكثيرا صفة دعاء المقدر او للتكررة المحتملة للعموم فكثيرا صفة ثبورا ويؤكد الاول ما في عمدة الحفاظ في تفسير اشرف الالفاظ

خير من امرأة فهذا الاصل اكثرى (قوله لكنها تحتمل العموم الى آخره) ولا يناقض بان العموم غير التكرار فان الاول عبارة عن احاطة الافراد والثاني عبارة عن الاتيان بشيء واحد مرة بعد اخرى فلا يلزم من ثبوت العموم ثبوت التكرار الا انها يتلازمان هنا لان عامة اوامر الشرع مما يستلزم فيها العموم التكرار ولهذا اقتصر في تحرير البحث على ذكر التكرار (قوله تحتمل عليه) اي على العموم (قوله بقرينة تقترن بها الى آخره) قلنا الكلام في المجردة عن القرينة لابل المصحوب بها اذ عندها يكون محل وفاق (قوله قل بعض اصحاب الشافعي) اي وبعض اصحابنا وهذا هو المذهب الرابع (قوله كقوله

من انهم يقولون واثبورا اي واهلا كاه فيقال لهم لاتدعوا دعاء واحدا بهذا القول (صلى) بل كرروه وما في باب التفاسير من ان الملائكة تحييهم لا يقولوا ذلك مرة واحدة بل مرارا كثيرة (قوله وصفه بالكثرة ولو لم يحتمله) اي وصف الدعاء بالكثرة ولو لم يحتمل ادعوا التكرار على الاحتمال الاول او وصف الثبور بالكثرة ولو لم يحتمل ثبورا العموم على الثاني (قوله قال بعض اصحاب الشافعي انه يفيد التكرار الخ) اي يوجب اعلم ان هذا القول بعض اصحابه ممن قال انه لا يوجبها ولكن يحتملها حتى يعلق او يقيد فيوجبه وقال بعض مشايخنا انه لا يوجبها ولا يحتملها حتى يعلق او يقيد فيوجبه فيكون قول المص سواء الخ مرتبا بكل ما ذكره من عدم اقتضائه التكرار وعدم احتماله اياه ليفهم من ربطه بالاول منع ما ذهب اليه الفريقان كلاهما من انه يقتضي ان كان معلقا او مقيدا وبالثاني منع ما ذهب اليه الاول من انه يحتمل ان لم يكن معلقا ولا

انتظاما (قوله اي ليتوضأ) يعني انه وان **١٣٩** لم يكن امرا صريحا لكنه في معنى الامر فيجري فيه احكامه (قوله

بلائية) متعلق بيقع في المتن
(قوله يقع على الواحدة)
سواء لم ينو شيئا او نوى

مقيدا (قوله كقوله عليه

السلام الوضوء من كل
دم سائل) اي الى موضع
يلحقه حكم التطهير لما انه
من العام المخصوص بما ذكر
في كتب الفروع من دليل
الخصوص واعلم ان هذا
الحديث لا يصلح دليلا ههنا
الامن طرف من يقول من

مشايخنا بايجاب الامر التكرار

عند تعليقه او تقييده لامن

طرف من يوافقهم في ذلك

من اصحاب الشافعي الا ان

يوافقوهم ايضا في ايجاب

الوضوء من كل دم سائل

الى موضع يلحقه حكم

التطهير (قوله اي ليتوضأ)

اشارة الى ان ذلك الخبر

الايجابي قد اريد به الامر

كما اريد النهي بقوله تعالى

فلارفت ولافسوق الآية

هو خبر سلبي والنكته في

افادة معنى الامر والنهي

بكليةهما قصد المبالغة في

طلب الفعل والترك على

ما تقرر في محله (قوله

لكنه) اي مفهوم الامر اراد

بمفهومه المصدر الثابت به

فيوافق ما ذكره صاحب

التحقيق حيث قال الان

المصدر الثابت بالامر اسم

فيه (قوله فيقع الثلاث

صلى الله تعالى عليه وسلم الوضوء من كل دم سائل اي ليتوضأ والوضوء يتكرر
بتكرر الدم (لكنه) اي مفهوم الامر (يقع على اقل جنسه) اي جنس
الفعل المأمور به وهو الفرد حقيقة بلائية (ويحتمل كله) اي كل الجنس من حيث
انه فرد اعتباري (حتى اذا قال لها) اي الزوج لامراته (طابق نفسك
انه يقع على الواحدة الا ان ينوى) اي الزوج (الثلاث) فيقع الثلاث

صلى الله عليه وسلم الوضوء من كل دم سائل) رواه ابن عدي في حديث زيد بن ثابت
والدارقطني من حديث تميم الداري وهذا استدلال بما لا يقول به الشافعي
لانه لا يقول بوجود الوضوء من الدم فلا يفيد لانه في مقام الاستدلال وانما
يفيد على قول بعض اصحابنا لكنه لم يذكره ويمكن ان يقال هذا وان لم يكن
دليلا اورده بطريق الالزام علينا فهو دليل الزام فان الخصم يستدل بادلة
سواء كانت لاثبات مذهبه او لالزام الخصم والجواب عن هذا المذهب اذا التكرار
في امثال ذلك انما لزم من تجدد الاسباب المقتضية الى تجدد المسببات لامن الامر المطلق
ولامن المعاق بالشرط ولا في المقيده بالوصف اذ لا يلزم من تكرار الشرط تكرار المشروط
لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف وجود السبب الذي
في معنى العلة فانه يقتضي وجود مسببه * فان قيل الكلام في الامر المطلق والمعاق
بشرط او وصف مقيده فلا يكون مانحن فيه * قلنا المراد بالامر المطلق هو المجرد
عن القرينة الدالة على التكرار او المرة سواء كان موقفا بوقت او معلقا بشرط
او مخصوصا بوصف او مجردا عن ذلك * فان قلت ان الامر المطلق عند الاطلاق
لا يحتمل التكرار فكيف ساع لهم القول باقتضاء التكرار عند التقييد بوصف
او بشرط والتعليق لا يؤثر اثبات ما لا يحتمل اللفظ * قلت نعم لكن ذلك قد يصرف
عن اقتضاء الا يرى ان صيغ الطلاق والعناق كيف توجب الوقوع في الحال لا عند الاطلاق
واذا علق بالشرط تاخر الحكم الى زمان وجوده **قوله** لكنه يقع * جواب
دخل تقريره لو كان مفهوم الامر فردا لا يحتمل العدد كما صحت نية الثلاث
في قول الرجل لامراته طاقى نفسك لانه عدد بلاشبهة مع انها صحت بالانفلاق
فاجاب بانه وان كان فردا لكنه يقع على اقل جنسه الذي عبر به عنه وهو
ادنى ما يعده بممثلا لانه المتيقن ويحتمل كل جنسه بدليله وهو النية باعتبار الوحدة
الجنسية لا باعتبار ان له افرادا في الذهن او الخارج الا ترى ان الطلاق جنس في اجناس
التصرفات يصح وصفه بالوحدة وان كان ذا افراد في الخارج فيقال الطلاق واحد
باعتبار معناه الذهني ولا يقدح في ذلك كونه ذا افراد في الخارج كما مر في خصوص
الجنس والنوع والحاصل ان كثرة الاجزاء والحزبات لا يمنع الوحدة الاعتبارية
(قوله فيقع الثلاث) لانها الوحدة الاعتبارية والحقيقية الجنسية الذهنية ولو وقعت
واحدة يقع واحدة ولو نوى واحدة واقعت ثلاثا لم يقع شيء عنده وعندهما يقع واحدة

جنس وانه يقع على الادنى المتيقن بفرديته ويحتمل كله باعتبار معنى الفردية

واحدة او اثنتين (قوله طلقتين) مفعول لنوى (قوله لان مطلق الامر وقوعه على الفرد الحقيقي) وفيه تأمل (قوله ولهذا قالوا يقع الطلاق بالعدد لا بالصيغة) ١٤٠ اي في كل ايقاع قرن بالصيغة

ان طلقت نفسها ثلاثا وانما احتيج فيه الى النية لانه يحتمل (ولا تعمل نية الثنتين)
يعنى لو نوى الزوج من قوله طلقي نفسك طلقتين لا يصح لانه ليس بفرد حقيقة
ولا اعتبارا والحاصل ان الفرد الحقيقي موجب والاعتباري محتمله والعدد
لاموجبه ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يفترق الى النية
ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى * فان قلت
لوم يحتمل الفرد العدد لما صح تفسيره به في قوله طلقي نفسك ثنتين * قلنا لان سلم
انه تفسير بل تغيير لان مطلق الامر وقوعه على الفرد الحقيقي فتقيده به يخرج
عن موضوعه الاصلى ولذا قالوا يقع الطلاق بالعدد لا بالصيغة حتى اذا قال
لامرأته طلقتك ثلاثا او قال واحدة فماتت قبل ذكر العدد لا يقع شئ * ولقائل
ان يقول هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجب فكيف يكون اقترانه به

(قوله والاصل ان موجب اللفظ الى آخره) هكذا اورد بعض الشراح الى آخره
واجيب عنه بان موجب الامر واحد اقتضائى لا يقبل التوكيد كما لا يقبل التعليل على
ان موجب العدد قطعى لم يتقدم عليه مماثل ولا مرادف ليكون تأكيذا لفظيا وليس
هو من الفاظ التوكيد المعنوى فى شئ ليكون تأكيذا معنويا فاذا انتفى التقرير
والتوكيد تعين التأسيس والتغيير ويمكن ان يقال موجب الواحد الغير المذكور
لان الصيغة تقع على الفرد الحقيقي من غير ذكره فيكون ذكره تغييرا لحكمه فلهذا اضيف
الوقوع اليه لا الى الصيغة هذا وفي طلاق العدد على الواحد شئ لان الواحد ليس بعدد
على الصحيح مع ان الشارح يذكر قريبا ان العدد مركب من الوحدات وبين
الفرد والعدد تناف تأمل (قوله حتى اذا قال الزوج لامرأته) طلقي نفسك فقالت
طلقت نفسى او انا منك طالق كان الحكم انه اى الامر بالطلاق يقع على الطلقة
الواحدة المتيقن بها لانها الوحدة الحقيقية (قوله فماتت قبل ذكر العدد لا يقع
شئ) ولو مات الزوج قبل ذكر العدد فهي واحدة لاتصال المحل بالصفة وعدم
ذكر المغير بخلاف الاول لانعدام المحل قبل ذكر المغير من محل قابل له كذا
فى النهاية (قوله لانها جنس طلاقها) جواب سؤال بان يقال ينبغى ان لا يصح
نية الثنتين فى الامة كما لا تصح فى الحره لانه عدد والفعل فرد فلا يحتمله
فاجاب بان الثنتين جنس طلاقها وحينئذ تعمل نية الثنتين لانه فرد اعتبارى
كالثلاث فى الحره

فيه ذكر العدد (قوله
ولقائل ان يقول هذا بعد
التسليم مشكل) كذا
فى شرح المعنى للقائى
وقد اجاب عنه بعض
الافاضل بان ليس المراد
بكون الواحد موجب
انه موضوع له فى اللغة فانه
مخالف لاجماع اهل
العربية بل انه يستعمل
عرفا فى الجنس من حيث
تحققه فى ضمن الواحد
ضرورة ان الاحكام انما
تجرى عليه من حيث
وجوده ولما كان الواحد
ادنى ما تحقق الجنس
فى ضمنه ولم يوجد دليل
على انه ازيد منه صار
موجب عرفا فتمت اختصار
المتكلم على المصدر علم
انه المراد موجب العرفى
ان طلقت نفسها ثلاثا)
اى جملة او متفرقة
بان قالت مثلا طلقت
نفسى واحدة وواحدة
وواحدة اما الاول فلان
المفروض ان الزوج نوى
مجموع الثلث واما الثانى
فلان ذكر فى الفروع
انه لو قال لها طلقي نفسك

ثلثا فطلقت واحدة وقعت واحدة باتفاق الامام الاعظم وصاحبيه رحمهم الله لانها (قوله)
ما كنت ايقاع الثلث فتملك الواحدة ضرورة لان من ملك شيئا ملك كل جزء من اجزائه فعلى ما ذكر لو طلقت
نفسها ثلثا متفرقة فى تلك المسئلة فانها تقع لانها اتت بجميع الاجزاء التى ملكتها فاية ما فى السباب انها

واما اذا زاد العدد علم انه اراد معناه اللغوي المطلق ولاشك ان تقييد المطلق تغيير بل تبديل وفيه بحث لان ما ذكره انما يصح ان لو كان المراد بالمطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم من غير تقييد لشيء من العوارض على ما صرح به في التلويح والافكيف يكون ذكر الواحدة تقييدا له فليتأمل (قوله لانهما جنس طلاقها) اذ لا مزيد للطلاق في حقها على الثنتين فصار الثنتان في حقها من طريق الجنس واحدا كالثك في حق الحرة فيصلح محتمل اللفظ ايضا (قوله وكذا لو قال لاجني طلق امرأتى) يعنى قوله للاجني هذا كقوله لها طلق نفسك فانه ايضا يقع على الواحدة الا ان ينوى الثك ولا تعمل نية الثنتين الا ان يكون المرأة امة كذا في المعنى وبعض شروحه (قوله الا ان في المرأة يقتصر على المجلس) ١٤١ ❦ لانه تملك والتملك تقتصر على المجلس (قوله وفي الاجني لا يقتصر) لانه توكيل (قوله لانه اخبار) يعنى في الاصل فاقضى ما كان يقتضيه الاخبار وان كان انشاء يجعل الشرع الآن (قوله ليثبت صدقه) فيه اشارة الى ان الاقتضاء المذكور ليس لكونه

تغيرا بل يكون تقريرا (الا ان يكون المرأة امة) فصح نية الثنتين لانهما جنس طلاقها وكذا لو قال لاجني طلق امرأتى الا ان في المرأة يقتصر على المجلس حتى اذا قامت من المجلس لم تبقى لها ولاية الطلاق وفي الاجني لا يقتصر * فان قلت قوله طلقك مثل طلقى فهلا صححت فيه نية الثلاث * قلت لا لانه اخبار وهو يقتضى وجود المخبر به بالضرورة ليثبت صدقه وهي ترتفع بالواحدة لان المقتضى لا عموم له واما قوله طاقى فامروله اثر في ايجاد المأمور به وهو الطلاق فصار الطلاق مذكورا حكما فصح التعميم فيه

(قوله الا ان في المرأة يقتصر على المجلس) وفي الاجني لا يقتصر وذلك لان قوله طاقى نفسك في معنى تخيير لزوجته في امر الطلاق وخيار المخيرة نفسها عقيد بالمجلس باآثار الصحابة فكذا هذا بخلاف قوله لاجني طاقى امرأتى لانه توكيل فالتوكيل استعانة فلا يقتصر على المجلس (قوله واما قوله طاقى فامروله اثر في ايجاد المأمور به وهو الطلاق) ولقائل ان يقول تخلف المأمور به عن الامر جائز عندنا لان بعض المأمورين بالايان لم يمتثلوا لعدم الارادة عليها عرف في محله وحينئذ فلان سلم ان الامر يؤثر في ايجاد المأمور به دائما فتأمل (قوله فصار الطلاق مذكورا حكما فصح التعميم فيه) لانه جنس يقتضى

مبنية على انه فرد اعتبارى لا على التعميم والتكرير على ما صرح حوايه الا ان يكون المراد بالتعميم تعميم الفرد الذى هو مدلول اللفظ الى الحقيقى والاعتبارى وفيه ما فيه بقى ههنا بحث وهو ان بناء الحكم المذكور في مسألة طاقى نفسك على التكرار وعدمه واحتمال محل كلام لان المتفرع هو تعدد الافراد وعدمه وليس التكرار

فرقتها (قوله فصار الطلاق مذكورا حكما) لم يرد انه صار مذكورا بحسب حكم الشرع لان طاقى من قبيل المحذوف كما ان طلقك من قبيل المقتضى والمحذوف ثابت لغة كما ان المقتضى ثابت شرعا بل اراد انه صار مذكورا حكما وان لم يكن مذكورا حقيقة اذ لم يقل افعلى فعل الطلاق ليكون مذكورا حقيقة بل اختصر فقيل طلقى وذا لا ينسأنى ان يكون ثابتا لغة فان قلت ما ذكرت يقتضى ان لا يكون المصدر محذوفا من بعد طاقى * قلت من قال انه من قبيل المحذوف لم يرد به المحذوف المصطاح لانه لا تقدير فيه اصلا بل هما عبارتان وضعتا للمعنى واحد كخمسة وعشرة الا خمسة هكذا ذكره القاتنى

عين تعددها ولا لازماله لتحقق التعدد بحسب الافراد مع كون الفعل واحدا غير مكرر كافي ايقاع
التطبيق دفعة واحدة ثنتين او ثلثا فلا يلزم من ثبوت ١٤٢ التعدد ثبوت التكرار ولا من

(لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل) وهو مفهوم المصدر
(بالمصدر) اي بلفظ المصدر (الذي هو فرد) سواء قدر معرفا او منكرا
هذا دليل المذهب المختار وهو ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله وبين الفرد
والعدد تناف لان الفرد ما لا تركيب فيه والعدد مركب فالفرد لا يقع على العدد

الفرد الحقيقي ويحتمل الفرد الاعتباري فتعمل فيه النية لاحتماله وتلغو في الخبر
لاقتضائه **قوله** لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر **قيل**
في هذه العبارة نظر من وجهين الاول ان المطلوب ليس هو فعل اصطلاحى ضرورة
فيلزم طلب المصدر بالمصدر لان قوله طابق مختصر من اطلب التطبيق والمراد من الفعل
المأمور به هو التطبيق فيكون معناه اطلب التطبيق بالتطبيق والثانى اذ قولهم
مختصرة من طلب الفعل لا يخلو اما ان يراد به اختصار الوضع او غيره فان اريد
الاول فهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون وضعه من غير ان يخطر بباله الاختصار
او عدمه وهو الظاهر في الاوضاع وان اريد الثانى يلزم ان لا يكون هي الصيغة
الموضوعة وليس كذلك والجواب عن الاول ان المراد من الفعل مفهوم المصدر
وقوله بالمصدر اي بلفظه فيكون المعنى طلب مفهوم التطبيق بلفظ وعن الثانى
ان المعنى وضعت وضعا مختصرا او معناه ان طلب الفعل من الفاعل ووضعت له
عبارتان مختصرة ومطولة فالمختصرة صيغة الامر كفاعل والمطولة صيغة الخبر كاطلب
منك فعل كذا والمختصر والمطول في افادة اصل المعنى بيان لاحتماله والاما كان
المختصر مختصرا لذلك المطول اذا اختصار تحليل الحروف مع تأدية المعنى بكماله
الا كان اقتصارا لا اختصارا **قوله** وبين الفرد والعدد تناف **قيل** كل عدد
مركب من الافراد فلو كان منافيا لما وقع جزء لان الشئ لا يتركب مع منافيه
والجواب ان كون الجزء فردا انما هو بحسب المفهوم والتنافى بحسب ماصدق عليه
وايضا الشئ انما لا يتركب من منافيه اذا كانت المنافاة بينهما ذاتية واما اذا كانت
عرضية فيتركب والمنافاة بين الوحدة والكثرة ليست بذاتية بل لكون الواحد
مكيالاها والمكيالية عرضية على ما عرف **قوله** لان الفرد ما لا تركيب فيه والعدد
مركب **قيل** وكل ما ليس بمركب لا يصدق على شئ من العدد فالفرد لا يصدق
على شئ من العدد واذا ثبت ان معنى المطول فرد لا يصدق على شئ من العدد
يثبت اذن معنى المختصر وهو لفظ الامر كذلك وما لا يصدق على شئ

انتفاء التكرار انتفاؤه
كذا قال ابن الهمام
في تحرير الاصول ويمكن
الجواب عنه بان التكرار
والعموم كلاهما داخلان
في محل النزاع كما يدل عليه
صريح كلام فخر الاسلام
وصاحب التوضيح
واقصار البعض كالمصنف
على ذكر التكرار مبنى
على ان غاية اوامر الشرع
مما يستلزم فيه العموم
التكرار كما نبه عليه صاحب
التلويح لا لخروجه عن
محل النزاع فيظهر وجه
التفريع المذكور **قوله**
وهو مفهوم المصدر
سواء قدر معرفا كما ذهب
اليه القائلون بكونه
موجبا للتكرار **قوله** او
منكرا كما ذهب اليه
القائلون بكونه محتملا

قوله لان صيغة الامر (الح)
لا يخفى ان هذا دليل على
ما افاده بقوله لكنه يقع
على اقل جنسه ويحتمل
كله الى آخره من انه
لا يقتضى العدد ولا يحتمله

وانما يقتضى الاقل ويحتمل الكل فهو حينئذ دليل ناف للعدد ولما كان الدليل **(من العدد)**

النافية له نافية للتكرار لازوم العدد اياه وكون نفي اللازم مستلزما لنفي الملزوم صح من الشارح ان
يجعله دليلا على نفي التكرار مطلقا ومما يشعر بلزومه اياه قول المصنف الآتى وعند الشافى لما احتتمل التكرار

محمّل للتكرار (قوله ولقائل ان يقول قوله هو فرد ان اراد به انه موضوع الى آخره) كذا في شرح المغني
 للمنصور القاتني والجواب عنه هو انه في وضع اسم الجنس مذهبين احدهما ان يكون وضعه لاهية المقيدة بالوحدة
 الشائعة المسماة بالفرد المنتشر والآخر ان يكون لنفس الماهية فاذا صاحبنا بالاول وجعلوا جميع اسماء الاجناس
 موضوعا بهذا الاعتبار مصدرا او غيره وان كان اكثر من ذهب الى الاول من اهل العربية يفرق في ذلك بين المصدر
 وغيره حيث يجعل مثل رجل و فرس موضوعا كذلك دون المصدر على ما بان عنه الشريف قدس سره
 العزيز في الحالة المقتضية ١٤٣ لتعريف المسند من شرح المفتاح والاعتراض المذكور

منسأه ليس الاعلى
 المذهب الثاني او على ما ذهب
 اليها اكثر اهل العربية فلا
 اتجاء له (قوله او العدد)
 ممنوع وليس بمسموع
 ولو صح لكان المصدر
 كسائر الالفاظ لانها ايضا
 لا يثنى ولا يجمع الا عند
 قصد العدد مع ان الكلام
 في الحكمة المخصوص
 بالمصدر على انه يناقض دعوى
 كونه موضوعا للطبيعة
 الجنسية مطلقا (قوله ولكن
 لانسلم ان ذلك مانع
 الخ) اجيب عنه بان المراد
 ذلك والمنع المذكور
 مكابرة لان المراد بالاحتمال
 ليس مجرد جواز اطلاقه
 عليه بل صحة استعماله

ولقائل ان يقول قوله هو فرد ان اراد به انه موضوع للفرد من حيث هو فردا لانسلم
 ذلك لانه موضوع للطبيعة الجنسية مطلقا من غير اشعار بالوحدة ولهذا قالوا
 المصدر لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد الانواع او العدد وان اراد ان لفظه فرد بمعنى
 انه ليس بتثنية ولا جمع فسلم ولكن لانسلم ان ذلك مانع من احتمال العدد وانما

من العدد لا يحمّل العدد والتكرار وهو المطلوب وهو ان الامر لا يقتضي التكرار
 ولا يحمّله فتنبه (قوله ولقائل ان يقول الخ) هكذا ذكر هذا الاشكال بعض
 الشراح ايضا ولم يجب عنه والجواب ان هذا التردد ليس بحاصر لاخلاله
 من المحتملات بما جعل سندا للمنع وهو المرادف عدم اشعار الواضع بالوحدة
 حالة الوضع اشعارا يكون به الوحدة جزأ من الموضوع له لا يستلزم عدم
 الوحدة وانها ملحوظة له فيه على جهة كونها جزء له لان معنى التوحيد مرعى
 وملحوظ في وضع الفاظ المعاني الوجدان وان لم يعتبر جزءا مما وضعت له الفاظ
 الوجدان والا لما كانت الوجدان ولما صح وصفها بها على ان ليس الكلام فيما
 كالانسان لان العموم فيه بقرينة اللام وهو محل وفاق كما مر وانما الكلام
 في الجرد وبهذا يندفع قول القائل لانسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد
 المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع
 الافراد فان زعمت ايضا انه واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا تغني باحتمال العموم
 والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل لانا نقول انه اذا قرن
 بشيء من ذلك خرج عن محل الخلاف وبطل الزعم وكفت مؤنة الجواب (قوله
 ولكن لانسلم ان ذلك) اي كون المصدر فردا بهذا الاعتبار مانع من احتمال

فيه و ارادته منه ولا يخفى على ذي مسكة ان الموضوع للطبيعة من حيث هي هي لا

الخ (قوله بالوحدة) زاد القاتني فقال والتكرار قاصدا به خلاف الوحدة فهو الكثرة (قوله ليس بتثنية ولا جمع) قاله
 القاتني وهو اخل به وبما مر وزاد على ما ذكره القاتني من هذا الايراد الذي اورده بقوله ولانغني الخ اخذا
 مما ذكره صاحب التلويح حيث قال في الايراد على من قال ان المفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة او الواحد
 اعتبارا وهو المجموع من حيث هو مجموع ولقائل ان يقول لانسلم انه لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات
 العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا تغني
 باحتمال الامر العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل مضمنا ايراده هذا تقوية

دلالة على العدد من حيث هو هو اذ دلالة للعام على الخاص اصلا ولا دليل خارجي يدل عليه فلا يصح استعماله فيه قطعاً (قوله فلا نغني باحتمال الامر العموم والتكرار الخ) قال في التلويح واقتابل ان يقول لانسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء منه ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لانغني باحتمال الامر العموم والتكرار سوى انه يراد اي قاع كل فرد من افراد الفعل والشارح اخذ من جملة كلامه قوله لانغني باحتمال الامر الخ وجعله تفريعا لما ذكره وفيه ما فيه (قوله هذا جواب عن قال الخ) وفي الشرح الاكمل هذا جواب سؤال يرد على مقدمة الدليل وهي قوله ومعنى التوحيد مراعي في الفاظ الواحدان فقبل اذا كان معنى التوحيد مراعي ولا يحتمل التكرار كان الواجب ان لا يتكرر مأمور به اصلا والواقع خلافه فان العبادات منها ما يتكرر فاجاب بقوله انما ذلك بالاسباب لا بالاوامر انتهى ﴿ ١٤٤ ﴾ ولا يذهب عليك انه لا مانع على هذا

التقدير ايضا من جعله جوابا عن المذهب المذكور ضمنا (قوله يعني تكرار مدلولات اوامر الشرع) شروع في تفسير كلام المص رحمه (قوله هو في معنى العلة) كما لو قيل ان كان زانيا فارجمه فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم ولا شك ان تكرر العلة

ما ذهب اليه الشافعي من انه لا يوجب العموم والتكرار ولكن يحتمله لكونه اضرب مثلا مختص من اطاب منك

يكون كذلك ان لو لم يكن موضوعا للجنس كالانسان قال الله تعالى * ان الانسان اني خسر * فلانغني باحتمال الامر العموم والتكرار سوى انه يراد اي قاع كل فرد من افراد الفعل (ومعنى التوحيد مراعي في الفاظ الواحدان) جمع واحد كركبان وراكب وازافتها كاضافة خاتم فضة (وذلك بالفردية والجنسية والمثني بمعزل) اي يمكن بعيد (منهما) اي من الفردية والجنسية (وما تكرر من العبادات فبالاسبابها) هذا جواب عن قال الاوامر المتعلقة او المقيدة تتكرر يعني تكرار مدلولات اوامر الشرع باعتبار تكرار الشرط الذي هو في معنى العلة او الوصف الذي هو علة * فان قلت كلامنا في تكرار موجب الامر وهو وجوب

العدد (قوله هذا جواب عن الخ) ويحتمل ايضا ان يكون جواب سؤال يرد على مقدمة الدليل وهي قوله ومعنى التوحيد مراعي فقبل لو كان مراعي وانه لا يحتمل التكرار لكان الواجب ان يتكرر بشيء من الاوامر والواقع خلافه لان من العبادات ما يتكرر فلا يكون معنى التوحيد مراعي فاجاب بقوله انما ذلك بالاسباب لا بالاوامر (قوله او الوصف الذي هو علة) ولو كان التكرار باعتبار الامر استغرق الاوقات بحيث لا يخلو وقت عن وجود المأمور به اذ ليس في لفظ الامر اشعار بوقت

ضربا او افعال ضربا والنكرة في الاثبات يخص لكنه يحتمل ان يقدر المصدر معرفا بلام (معين) الاستغراق بدلالة القرينة فيكون الامر حينئذ محتملا للعموم والتكرار (قوله ان لو لم يكن موضوعا للجنس) اي لكنه موضوع له بواسطة دخول لام الجنس عليه فيكون الامر محتملا لطلب اي قاع كل فرد من افراد الفعل بناء على احتمال ان تلك اللام للجنس والحقيقة لكن لان حيث هي بل من حيث وجودها في ضمن كل فرد من افرادها وحينئذ يكون محتملا للعدد (قوله وذلك بالفردية) هي الوحدة الشخصية المنسوبة الى الفرد بمعنى الشخص لا الفردية بمعنى كون الشيء فردا اي غير ثنية ولا جمع والا يمكن المراد بالجنسية كونه جنسا فلا تكون هي منافية لها لجواز اجتماعهما لكنها منافية نعم يجوز ان يراد بالفردية كون الشيء فردا على ان الفرد بمعنى الشخص (قوله وما تكرر من العبادات فبالاسبابها) اي وتكرار ما تكرر من العبادات بتكرار اسبابها ثم المراد بالاسباب ههنا العلة لا الاسباب المحضة كما ظن وكثيرا ما يطلق السبب على العلة ويندرج في العلة ههنا العلة الصريحة وغيرها وهو الشرط الذي في معناها

يستلزم تكرار المعلول وفيه اشارة الى دفع ما يرد من ان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب وذلك بان يكون المراد بالاسباب ههنا العلة لا الاسباب المحضة كما ظن وكثيرا ما يطاق السبب على العلة كذا في شرح المغنى للقائى لكن يكون ايراد السؤال المذكور بعده ركيكا (قوله بل المتعاق به) أى بالسبب (قوله والحاصل ان الفرقين قائلون بالتكرار) وفي شرح المغنى للقائى وحاصله ان التكرار لا يكون مستفادا من اللفظ بل يكون مستفادا من الامر بالقياس قال العلامة الرازى في محصولة هذا هو الحق وعند هذا يظهر انه لا مخالفة بين هذا المذهب وبين ظاهر المذهب من انه لا يفيد التكرار لان ١٤٥ من قال بالتكرار عنى به انه يفيد قياسا ومن نفى التكرار

عنى به ان اللفظ لا يفيد فلا منافاة بين المذهبين (قوله بناء على ان نفس الوجوب الخ) كذا في الشرح الاكمل وفيه تأمل والظاهر ان يقال بناء على انه لا فرق عند الشافعى رحمه الله بين الوجوب ووجوب الاداء كما يحى ولكن يرد عليه ايضا ان ذلك انما هو في العبادات البدنية والخلاف المذكور ههنا عام لهما وللمالية ثم ان ما ذكره مستغنى عنه في تمام الجواب المذكور فالاولى عدم التعرض له في بيان الحاصل

الاداء والاسباب لاتعاق لهما في ذلك عندنا بل المتعاق بها نفس الوجوب فلا يكون مما نحن فيه * قات التكرار في وجوب الاداء لا يكون الا بتكرار نفس الوجوب والسبب والحاصل ان الفرقين قائلون بالتكرار لكننا نسند الى اسباب وهم يسندونه الى الامر بناء على ان نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابتان بشىء واحد عندهم * فان قات هذا مشكل بقوله ان دخلت الدار فانت طالق اذ لا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول * قلت الانسان اذا جعل شيئا علة للحكم لم يلزم من تكرره تكرار الحكم الا يرى انه لو قال اعتقت

معين وليس بعض الاوقات اولى من بعض وهو باطل بالاجماع (قوله فلا يكون مما نحن فيه) والا لا يكون فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في كونها ثابتين بالاسباب وليس كذلك عندنا (قوله قلت التكرار في وجوب الاداء لا يكون الا بتكرار نفس الوجوب والسبب) فحينئذ يكون تكرار وجوب الاداء لضرورة تكرار السبب لا بالامر وفيه نظر لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب عندنا بل الى الامر فيكون التكرار مضافا الى الاوامر وهو محل النزاع ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالاسباب العلة لا السبب المحض وكثيرا ما يطاق السبب على العلة وتكرار العلة يستلزم تكرار المعلول والحاصل ان الحكم متفق عليه والطريق مختلف فيه لان هناك علتين مستقلتين هما الامر وما عاق به من سبب هو علة او في معناها ولا يرد علتان مستقلتان على معلول واحد دفعة لاستحالة بالضرورة فقال المخالف قد ثبت التكرار بالامر بناء على عدم الفرق عنده بين نفس الوجوب ووجوب الاداء وثبوتها بشىء واحد وقلنا بل يثبت بالاسباب لا بالاوامر بناء على ثبوت التفرقة بينهما وثبوت كل منهما بغير ما ثبت به الآخر (قوله فان قات هذا مشكل الخ) حاصل السؤال ما الفرق بين

(قوله قلت التكرار الخ) حاصله ان تكرار وجوب الاداء بتكرار نفس الوجوب وتكراره بتكرار سبب

نفس الوجوب فيكون (١٠) (شرح المنار) تكرار وجوب الاداء بتكرار سبب نفس الوجوب وانت تعلم بان لو كان تكرار وجوب الاداء بتكرار سبب نفس الوجوب لكان وجوب الاداء بسبب نفس الوجوب فيلزم ان يكون الامر الذى قدم ان موجب الوجوب اى وجوب الاداء لانفس الوجوب لانه بالسبب لغو لكون سبب نفس الوجوب سببا لوجوب الاداء ايضا وذلك بين الفساد للقطع بان سبب وجوب الاداء انما هو الامر ثم الحق ان كلامنا انما هو في تكرار الفعل لاني تكرار وجوب ادائه بالامر ليقال ان الاسباب لاتعاق لهما بوجوب الاداء فكيف يكون لهما تعاق بتكراره (قوله قلت الانسان الخ) يريد انه اذا جعله علة صريحة للحكم كما في الصورة المذكورة لم يلزم ذلك فكيف بما اذا جعله علة غير صريحة بان جعله شرطا في معنى العلة الصريحة بقوله ان دخلت

(قوله لانه نوى محتمل كلامه) وهذا بعينه علة لصحة الثلاث ١٤٦ ايضاً عنده اذ نواه الزوج لا عندنا

غلاما لسواده وكان له عبد آخر اسود فانه لا يعتق عليه ولو جعل الشارع شيئاً
علة للحكم يلزم من تكرره تكرار ذلك الحكم باجماع القائمين (لابالوامر)
بموجب اللغة حتى لو قال لعبدته اشترى اللجم ان دخلت السوق فالامر لا يقتضى
التكرار بالاجماع وان احوالوا ذلك على الدليل احكاماً متكرراً ايضاً على الدليل لاعلى الامر
(وعند الشافعي لما احتتمل التكرار تملك) المرأة في قوله طابقي نفسك (ان تطاق نفسها
ثنتين اذ نوى الزوج بهما) لانه نوى محتمل كلامه وان لم ينو او نوى واحدة
فهما ان تطاق واحدة وكذا عند من قال موجب التكرار لكنه اذا لم ينو فلها ان تطاق
واحدة وثلثين وثلثاً (وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر) لغة (ولا يحتتمل

ما جعله الشارع علة للحكم وبين ما جعله العبد علة له حيث يتكرر الحكم في الاول
بتكرره دون الثاني حتى لو قال الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طاق ولعبدته انت
حر لسوادك لا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول ولا يقع العتق على غير ذلك العبد من
ملكه من العبيد السود ولو قال الشارع افعلوا كذا ان كان كذا او افعلوا كذا لكذا تكرر
المأمور به ما تكرر ذلك الشيء ومحصل الجواب هو كون الشارع شارعاً والعبد عبداً مكلفاً
لان هذا من باب التشريع وهو للشارع دون العبد المكلف (قوله وعند الشافعي الخ)
هذا مما يلتحق بتفريع قوله حتى اذا قالها طابقي نفسك تميماً للتفريع واطهاراً للثمة بخلاف
ولكن كان من حقه ان لا يفصل بينهما وان كان فيه ايلاء العلة للمعلول (قوله وان
لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطاق واحدة) ولو اوقعت الثلثين لا يقع عنده الا واحدة
عملاً بما تقدم له من الدليل لان المحتتمل لا يثبت الا بالنية (قوله وكذا عند من قال موجب
التكرار) قلت وكذا عند المفصل ان عاق بشرط اوقيدته بوصف وحاصله ان التكرار
لا يكون مستفاداً من اللفظ بل يكون مستفاداً من الامر بالقياس قال الامام الرازى
وهذا هو الحق عندي وعند هذا يظهر ان لمخالفة بين هذا المذهب وبين ظاهر
المذهب من انه لا يفيد التكرار لان من قال بالتكرار عنى انه يفيد قياساً ومن نفاه
عنى به ان اللفظ لا يفيد فلا منافاة بين المذهبين (قوله لكنه اذا لم ينو فلها
ان تطاق نفسها واحدة وثلثين وثلثاً) جملة او متفرقا اما اذ نوى واحدة
او ثنتين ينبغى ان يقتصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم
الا انه قد يمتنع عنه بالدليل والنية دليل هكذا ذكره بعض الشراح وهو مفهوم
عبارة الشارح لكن المقول عنهم في بعض الشروح انه يقع على ما اوقعته المرأة
نواه الزوج او لم ينوه لان موجب اللفظ يقتصر على عزيمة اللفظ (قوله
وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتتمل العدد) اعلم ان هذا
التركيب ظاهره غير مستقيم يحتاج الى تأويل بيان ذلك ان الضمير المستتر في قوله

كما سبق (قوله وان لم ينو
او نوى واحدة فلها ان
تطلق واحدة) ولو اوقعت
الثلثين لا يقع عنده الا
واحدة (قوله وكذا
عند من قال) اي تملك ايضاً
ان تطاق نفسها ثنتين اذا
نوى الزوج قال في التحقيق
اذ نوى واحدة او ثنتين
ينبغى ان يقتصر على ما نوى
لانه وان اوجب التكرار
عندهم قد يمتنع عنه بدليل
والنية دليل (قوله فلها
ان تطاق واحدة وثلثين
وثلثاً) وذلك لانه يقع على
الثلاث كذا ذكره ابو اليسر

الدار فانت طاق بخلاف
قوله تعالى وان كنتم
جنباً فاطهروا فان مقتضاه
تكرر الطهر بتكرر
الجنابة لان الشارع هو
الذى جعلها علة ولو
غير صريحة له وانما فرض
عبداً آخر اسود لعدم
امكان تكرار السواد
وتكرر العتق بتكرره
بالنسبة الى عبد واحد
بخلاف تكرار الدخول
وتكرر الطلاق بتكرره بالنسبة
الى امرأة واحدة فانه
ممكن في الجملة بدليل وقوعه

فما اذا قال كذا دخلت الدار فانت طاق فدخلت ثم دخلت حيث تطاق ثم تطلق ثم تطلق (لا)

(قوله وان سرق ثانياً يقطع رجلاه اليسرى) والشافعي ايضاً يوافقنا فيه وان لم يتعرض له الشارح عند ذكر مذهبه ووجه ذلك ان اليد اليسرى وان كانت محل القطع كاليمين الا ان في المرة الثانية يثبت المحل للرجل بالسنة والاجماع فلا يوجب ذلك انتفاء المحل الثابتة بمطلق الكتاب (قوله ابطال اطلاق الايدي وصيغة الجمع) هذا مع قوله جمع عام متناول لليمنى واليسرى لف ١٤٧ ونشر غير مرتب (قوله وذلك جرى مجرى النسخ عندكم)

الاشارة الى ابطال الاطلاق

(قوله لقوله عليه

السلام من سرق

فاقطعوه الخ) لما كان محل

النزاع بيننا وبين الشافعي

رضي الله عنه هو قطع اليد

اليسرى والرجل اليمنى

وكان هذا الحديث دليلاً

على تمام هذا المدعى

والآية الآتية دليلاً على

بعضه وهو قطع اليد

اليسرى بناء على احتمال

اسم الفاعل فيها العدا

اوردها الشارح وانت

تلم انه لا حاجة الى ذكر

الحديث لان حديثنا في عدم

احتمال اسم الفاعل العدا

عندنا لا عنده كما في الآية

واما هو فليس فيه اسم

فاعل نعم فيه ما هو في

قوته وهو ايضاً لا يحتمله

كما ان اقطعوا الواقع عقبه

ايضاً لا يحتمله وبالجملة فيهما

لا يحتملان كما انهما لا يقتضيان

ولو اقتضاه لم يقل فان عاد

العدد) اختلاف في السارق هل يقطع اطرافه الاربعة ام لا فعندنا لا يقطع وان سرق ثانياً يقطع رجلاه اليسرى وان سرق ثالثاً يقطع رجلاه اليسرى وفي المرة الرابعة يقطع رجلاه اليمنى لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه ولقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والايدي جمع عام متناول لليمنى واليسرى فمن حملها على اليمنى ابطال اطلاق الايدي وصيغة الجمع ايضاً لان لهما يمينين لا ايماناً وذلك جرى مجرى النسخ عندكم وأئمتنا تمسكوا بان مصدر السارق والسارقة لا يحتمل العدد (حتى لا يراد بآية السرقة السرقة واحدة)

لا يحتمل العدد راجع الى قوله اسم الفاعل كما هو مقتضى ظاهر الكلام وحينئذ لم يبق له تعاق بالمقصود وهو نفي القطع في المرة الثانية لان ذلك مستفاد من عدم دلالة المصدر على العدد لان عدم دلالة اسم الفاعل على العدد على اناسلم ان كل اسم فاعل يدل على المصدر فان اسم الفاعل اذا جعل علماً كحارث وقاسم لا يدل على المصدر وتأويله وكذا اي وكلام اسم الفاعل الذي دل على مصدره ولم يحتمل مصدره العدد فاللام عوض عن المضاف اليه وضمير لا يحتمل لمصدره وبه يحصل الربط ويصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فان قلت اسم الفاعل كالسارق مثلاً عام وعمومه يقتضي عموم مصدره ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالجمع فالجواب ان المراد بوحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم من سرق فاقطعوه) الحديث اخرجه ابوداود والدارقطني من حديث جابر والطبراني والحاكم من حديث الحارث بن حاطب (قوله وصيغة الجمع الخ) يعني في حمل الايدي على اليمنى ابطال صيغة الجمع لان لهما يمينين للسارق يمين وللسارقة يمين لا ايماناً واطلاق الجمع وارادة المثني مجاز والاصل في الاطلاق الحقيقة (قوله وذلك جرى) الظاهر ان الاشارة راجعة الى ابطال اطلاق الايدي فقط فهو من تمام الالتزام (قوله حتى لا يراد بآية السرقة) هي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا الآية السرقة واحدة

فاقطعوا الخ اذ يكون المعنى حينئذ من سرق سرقة بعد سرقة فاقطعوه قطعاً بعد قطع وهذا يعنى حكم اربع سرقات وهو قطع الاطراف الاربعة بها فلا يبقى لقوله فان عاد فاقطعوه الى آخره وجه ودعوى التأكيد ممنوعة لعدم تكرير من سرق فاقطعوه نفسه وآباء كلمة عاد ايها هذا وقد يدعى من قبله انهما لما احتملا العدد احتمالاً عود القطع بعود السرقة ولما كان هذا المحتمل مراداً والمحمول ضعيف بالنسبة الى المقتضى قرر بقوله فان عاد فاقطعوه الخ

(قوله لانه لو اراد كل السرقات آه) يريد بيان انه كما لا يحتمل العدد لا يجوز ^{١٤٨} ان يراد به المراد الاعتباري (قوله

وذلك لا يعرف الابعوت
السارق) فيؤدى الا ان
لا يقطع وان سرق الف
مرة الا عند الموت وانعقد
الاجماع على خلافه كذا
في الكشف (قوله وذلك
منتف) لا يرى في كلام
الشارح ما يصح ان يكون
مشارا اليه بذلك فتدبر
(قوله ولم يمكن ههنا تكرار
القطع بتكرار السرقة)
اشارة اجمالا الى ما فصله
بعض الشراح وهو انه
لا يلزم على هذا قوله تعالى
الزانية والزاني فاجلدوا
حيث يتكرر الجلد
بتكرار الزنا من شخص
واحد مع ان المصدر وهو
الزنا لا يدل على العدد كما
لا يدل السرقة عليه فليكن
السرقة كذلك لانه قد ثبت
في قواعد الشرع ان بناء
الحكم على المشتق دليل
على ان ماخذ الاشتقاق
علة لذلك الحكم فالزنا علة
والجلد حكم يتكرر بتكرره
لان محل استيفائه وهو
البدن في الكرة الثانية
قائم بخلاف آية السرقة فانها
وان دلت على علية السرقة
ولكن حكمها قطع اليمنى
لمسا بينا ان المراد بالايدي
الايمان فلم يتكرر ذلك
عند تكرر سببه لانتفاء محله

لانه لو اراد كل السرقات لم يجب القطع الابعدها وذلك لا يعرف الابعوت السارق
وذلك منتف بالاجماع (وبالفعل الواحد لا تفتح الايد واحدة) وهي اليمنى
بالسنة قولاً وفعلاً وبقراءة ابن مسعود ايمانها مكان ايديهما وبالاجماع
فلم يبق اليسرى مرادة ولم يمكن هنا تكرر القطع بتكرار السرقة لفوات المحل
وهو اليمنى بخلاف تكرر الجلد بتكرار الزنا لان المحل وهو البدن باق والجواب
عن الشافعي ان قراءة ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد المطلق بها وقوله

لان المصدر الذي دل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد فمعنى السارق والسارقة
الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري
الذي هو مجموع السرقات والالتوقف قطع السارق على آخر الحياة اذ لا تحقق
جميع سرقاته الا في ذلك الوقت وهو باطل بالاجماع (قوله وهي اليمنى بالسنة
قولا وفعلا) اما كون اليمنى تعينت بالسنة قولاً فلما اخرج الجماعة الا ابن ماجه
عن عائشة رضى الله عنها في شأن الخزومية وفيه فامر النبي صلى الله عليه وسلم بقطع
يمينها وامانتينها بالسنة فعلا فراوه الدارقطنى من حديث صفوان بن امية رضى الله
وقيه ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع يمين السارق من الزند (قوله) لم يبق
اليسرى مرادة (من الآية والرجل اليسرى انما صارت محلا في المرة الثانية
بالاجماع والسنة فظهر ان السارق لا يؤتى على اطرافه الاربعة ولكن يحبس
حتى يحدث توبته (قوله) ولم يمكن ههنا تكرار القطع) جواب سؤال بان يقال يلزم
على قواكم قوله تعالى الزانية والزاني حيث يتكرر الجلد بتكرار الزنا من شخص
واحد مع ان المصدر وهو الزنا لا يدل على العدد فليكن السرقة كذلك وتقرير
الجواب انه قد ثبت في قواعد الشرع ان بناء الحكم على المشتق دليل على ان ماخذ
الاشتقاق علة لذلك الحكم فالزنا علة والجلد حكم يتكرر بتكرره لان محل استيفائه
وهو البدن قائم في المرة الثانية والثالثة بخلاف آية السرقة فانها وان دلت على علة السرقة
ولكن حكمها قطع اليمنى لما بينا ان المراد بالايدي الايمان فلم يتكرر ذلك عند تكرر
سببه لانتفاء محله وهو اليمنى (قوله) والجواب عن الشافعي الخ (الشافعي الزنا
بشيئين الاول ابطال صيغة الجمع والثاني ابطال اطلاق الايدي وذلك يجري
مجري النسخ واجاب الشارح عن الاول ثم عن الثاني على طريقة اللغ والنشر
المرتب ولم يجب عن الحديث الذي استدلت به الخصم وتقرير الجواب عنه
ان الحديث الذي ذكره معارض بما رواه ابن ابي شيبة من طريق ابي جعفر كان
على رضى الله عنه لا يزيد على ان يقطع للسارق يد اور جلا فاذا اتى به بعد قال انى لاستحي
ان ادعه لا يتطهر للصلاة وان كان احبسوه ومن طريق عمرو بن دينار كتب

عند تكرر سببه لانتفاء محله وهو اليمنى (قوله يجوز تقييد المطلق بها) مع ان الحكم واحد (الى)

والحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على المقيّد اتفاقا وانما يحمل الشافعي رحمه الله المطلق على المقيّد ههنا لانه لا يعمل بالقرآنة الغير المتواترة مشهورة او لا لعدم حمله في مثل هذه الصورة (قوله لانه استدلال بما لا يراه) اي بما لا يراه الشافعي رحمه الله (قوله نعم بصار الى مثل ذلك اذا كان في مقام الدفع الخ) ولا يذهب عليك ان تلك المقدمة في كلامهم انما ذكرت في مقام الدفع لا الاستدلال على ما زعمه الشارح رحمه الله (قوله وصيغة الجمع يكون مجازا) وهو ههنا متعين ضرورة ثبوت التقييد وانما قال من قال ان قرآنة العامة وهي ايديهما لا يمكن العمل بها لان الله ﷻ ١٤٩ تعالى لم يذكر السرقة وانما ذكر اسم السارق وهذا يقتضي السرقة ولا يتناول الا

سرقة واحدة بالاجماع لا يقطع بسرقة واحدة الايد واحدة فان كانت قرآنة العامة معمولا بها لقطعت اليدين كلاهما بل مرة الاولى لان العقوبة المذكورة جزاء جنسية واحدة كالجلد مائة في الزنا فيعرف منه ان هذه الآية لا يتناول الا اليدين ثم ان هذا المجاز مما يكثر وقوعه وليس كسائر المجازات وذلك لان المحققين من اهل العربية صرحوا بانه اذا اضيف الجزآن الى متضمنيهما لفظا او معنا فان كان المتضمنان بلفظ واحد فانفظ الافراد في المضاف اولى من لفظ التثنية ثم لفظ الجمع فيه اولى من

تقييد المطلق نسخ عنكم غير مفيد لانه استدلال بما لا يراه نعم بصار الى مثل ذلك اذا كان في مقام الدفع واما في مقام الاستدلال فلا يفيد وصيغة الجمع يكون مجازا عن التثنية كما في فقد صغت قلوبكما ﴿ وحكم الامر ﴾ لما فرغ عن بيان موجب الامر وعدم احتماله التكرار شرع في بيان ذلك الواجب وهو بالقسمة الاولى

الى ابن عباس رضي الله عنه شيئا له فكتب له مثل قول علي رضي الله عنه ومن طريق سماك عن بعض اصحابه ان عمر رضي الله تعالى عنه استشارهم في سارق فاجموا على مثل قول علي رضي الله تعالى عنه وقد حاج علي على بقية الصحابة رضي الله عنهم في ذلك فحجهم والموقوف في مثله كالمرفوع لانه مما لا يهتدى اليه الرأي وقرآنة ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد المطلق بها على ان النص لو كان باقيا على عمومته لتعين قطع اليد اليسرى في المرة الثانية دون الرجل لانه مع بقاء النص لا يجوز العدول الى غيره بخلاف الاجماع والتمسك بالالزام في مقام الاستدلال غير مفيد وان افاد في مقام المنع على انا لا نسلم ان في حمل الايدي على يمين السارق والسارقة ابطال صيغة الجمع كيف وهو جار على ما عرف من القاعدة اللغوية وهي ان تثنية الاثنين من اثنين وهاجزان منهما تكون بصيغة الجمع ومنه قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فان كلا من اليد والقلب جزء من اضيف اليه فهي صيغة مستعملة فيما وضعت له فتكون حقيقة لا مجازا كما ظن (قوله تقييد المطلق نسخ) هذا معنى قولهم وذلك يجري مجرى النسخ (قوله وهو بالقسمة الاولى نوعان) انما قيد بالاولية للمساواة من ان الاداء ينقسم الى انواع وكذا القضاء لكن بالقسمة الثانوية * واعلم ان حكم الامر هو الوجوب وهو لا يتنوع الى نوعين او انواع بل المتنوع اليهما هو الفعل لكن لما كان الفعل متعلقا بالوجوب الذي هو حكم الامر اطلق لفظ حكم الامر واريد منه الفعل مجازا فقيل حكم الامر نوعان او على حذف مضاف اي متعلق حكم الامر

الافراد كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما (قوله شرع في بيان ذلك الواجب) اذا كان موجب الامر هو الوجوب يكون متعلقا به الامر واجبا لا محالة والاشارة بهذا الاعتبار فكأنه مذكور (قوله وهو بالقسمة الاولى) والافعال اعتبار انقسام الاداء والقضاء الى انواعها يتكثر انقسامه

(قوله وحكم الامر) عبر غيره بحكم الواجب بالامر واطراف الحكم الى الامر لادنى ما لا يستقيم ان مراده بالامر الامر المطلق الذي موجب وجوب الاداء وكذا وجوب القضاء على ما يأتي والمراد بالواجب ههنا كما قال في التلويح ما يعبر الفرض ايضا

(قوله اى اخراجه من العدم الى الوجود) اشارة الى دفع ما قيل ان التسليم انما يمكن فى الاعيان الباقية والافعال اعراض ثم ان مؤدى ذلك التفسير هو حمل التسليم على المجاز ولاضير لان استعماله فى التعريفات شائع عند ظهور المراد من غير تكبير (قوله اذ تسليم كل شىء بما يناسبه) والمناسب لتسليم الافعال هو ذلك (قوله فيسقط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الوجوب) كذا وقع فى بعض ١٥٠ النسخ والصواب نفس الواجب

كما فى بعضها موافقا لما فى الكشف والا لا يظهر وجه تماق هذا الكلام بعبارة المصرحة الله (قوله فان قلت تسليم الافعال وهى اعراض غير متصور الخ) ايراد هذا السؤال بالتفريع على ما قبله بعدما فسر التسليم بما يندفع به ذلك على ما اشرنا اليه ليس كما ينبغي وان كان ما ذكره فى جوابه حقا لانه مما صرح به المحققون (قوله ولهذا توصف بالبقاء) بدليل قبول العقود الفسخ والاقالة (قوله فان قلت الخ) ذكر هذا السؤال وجوابه ههنا تكرر مستغنى عنه لان حاصل الجواب هو ما ذكره بقوله هذا اشارة الى ان المراد منه افعال الخوارج وحاصل السؤال هو ذلك القول الذى نبه الشارح على سقوطه (قوله تسليم العين) يعنى عين الوجوب

(نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب) اى اخراجه من العدم الى الوجود اذ تسليم كل شىء بما يناسبه قوله تسليم كالجنس يشمل الاداء والقضاء وبقوله عين الواجب خرج القضاء والنفل (بالامر) هذا اشارة الى ان المراد منه افعال الخوارج لا ما فى الذمة قبل الامر وهو نفس الوجوب لان ذلك ليس بالامر بل بالسبب فيسقط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الواجب وهو وصف فى الذمة لا يتصرف فيه * فان قلت تسليم الافعال وهى اعراض غير متصور * قلنا لها حكم الجواهر شرعا ولهذا توصف بالبقاء * فان قلت تسليم العين كيف يتصور والديون

وهو الفعل الواجب (قوله اى اخراجه من العدم الى الوجود) لان التسليم فى الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها لان العبادات حق الله تعالى والعبد يسلمها ويؤديها بايجادها اياها على الوجه الذى يعتبر لان تسليم كل شىء بحسبه مع ان للافعال الشرعية حكم الجواهر باتفاقهم ولهذا توصف بالبقاء شرعا بدليل قبول العقود الفسخ والاقالة فيجرب فيها التسليم جريه فى الاعيان فلا مجاز فى التعريف ولو كان مجازا فهو فى التعريف دون التحديد مع انه مجاز مشهور واستعماله فى التعريفات جائز مطلقا على الصحيح (قوله خرج القضاء) لانه مثل الواجب اذ المراد بنفس الواجب ما ثبت بالامر ابتداء وبمثله ما ثبت به عوضا عن الفائت فيكون القضاء تسليم مثل الواجب به (قوله بالامر الى آخره) اورد اسلام الصبي العاقل واداء الصوم فى السفر وتسليم الثمن قبل طلب البائع والدين المؤجل قبل حلول الاجل من حيث ان كلا منهما اداء وليس بتسليم نفس الوجوب بالامر بل بالسبب واجيب بان المراد تعريف الاداء الذى هو موجب الامر لا الاداء مطلقا (قوله فان قلت تسليم الافعال الى آخره) هذا السؤال والجواب مستغنى عنهما بما تقدم من قوله اى اخراجه من العدم الى الوجود اذ تسليم كل شىء بما يناسبه ولهذا كان محلها لو لم يذكر تفسير التسليم قبل (قوله فان قلت تسليم نفس العين كيف يتصور الى آخره) هذا السؤال مستدرك ايضا بحسب الظاهر لانه ذكر قريبا ان المراد

(قوله اى اخراجه من العدم الى الوجود) يعنى بطريق الكسب والا فالخلق انما هو للحق لا للخلق (من)

ثم بهذا التفسير يسقط ما يشير اليه من انه لا يتصور تسليم الافعال وهى اعراض لان الاعراض لا تتبع بخلاف الجواهر قال الثنائى غاية الامر ان يكون ذلك التسليم مجازا فى ذلك الاخراج لكن استعماله فى التعريفات شائع عنده ظهور المراد من غير تكبير انتهى (قوله ليس المراد من الواجب بالامر نفس الوجوب) اى ليس المراد من وجوبه ذلك بل وجوب الاداء والقضاء (قوله والديون تقضى بامثالها) الملام ان يقول تؤدى

(قوله قلت العينية والمثلية
الح) وفيه بحث لانه ان
صح ذلك لا يكون لقولهم
الديون تقضى بامثالها
لا باعيانها وجه ظاهر
ولا لجعل الاداء المستعمل
في الدين مجازا عن القضاء
على ما صرح به المحققون
اذ الظاهر انه عين ما علم
بالامر لانه لا يتصور شيء
علم بالامر وراء ذلك حتى
يكون هذا مثلاً بالنسبة
اليه واعطاء عين ما اخذ
من الدائن ليس بما موربه
كما لا يخفى (قوله ليست
بالقياس الى ما في الذمة)
الذي هو ثابت بالسبب
لا بالامر (قوله لان
التسليم الى غير مستحقه)
كتسليم الدين الى الاجنبي
(قوله وزاد صاحب المنتخب)
يريد به الا خسيكتي
(قوله اولان معنى التسليم
تحصيل السلامة) في صحة
اعتبار ذلك كلام خصوصاً
في مقام التعريف

وان كانوا يقولون ذلك
على هذا المعنى كما ستعرف
لان الكلام في منع ان
الاداء تسليم العين لافي
اثبات ان القضاء تسليم
المثل وهذه العبارة بلفظ تقضى . ووهمة له (قوله العينية والمثلية) اي في تعريف الاداء والقضاء

تقضى بامثالها لا باعيانها * قلت العينية والمثلية ليست بالقياس الى ما في الذمة
بل بالقياس الى ما علم من الامر فان المأمور به ان كان عين ما علم به فهو الاداء
والا فهو القضاء وزاد صاحب المنتخب قيماً آخر وهو الى مستحقه في الاداء
والقضاء لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون اداء ولا قضاء فنقول
لا احتياج الى هذا القيد لان قوله بالامر يفهم منه التسليم الى مستحقه
لان الامر ورد به اولان معنى التسليم تحصيل السلامة وهو في اداء ما وجب

من عين الواجب افعال الجوارح لا ما في الذمة وهو نفس الوجوب وبه سقط
ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الواجب الى آخره اذ هذا السؤال هو ذاك القيل
الساقط بعينه لانه وارد على ان المراد بعين الواجب نفس الوجوب الشاغل
للذمة وقد ذكر هذا السؤال صاحب الكشف وعبارته فان قيل كيف يمكن
تسليم عين الوجوب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد ولهذا
قيل الديون تقضى بامثالها لا باعيانها قلت لما شغل الشرع الذمة بالواجب
ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب وصار كأنه عينه
او يقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذ الواجب بالامر فعل الصلاة الذي
يحصل به فراغ الذمة مثلاً وهو ممكن التسليم فاما الوصف الشاغل للذمة فحاصل
بالسبب لا بالامر انتهى لكن صاحب الكشف اورد ذلك ابتداء من غير
ان يذكر قبله ما يغني عنه (قوله وزاد صاحب المنتخب قيماً آخر الى آخره)
اعلم ان مقال المصنف من حد الاداء اختيار فخر الاسلام وعبارته تسليم نفس
الواجب بالامر وقال شمس الأئمة الاداء اسم لتسليم عين الواجب بسببه الى
مستحقه قيل والتعريفان متقاربان لان النفس هي العين والواجب مستلزم لسببه
لان الواجب لا يكون واجباً الا بسببه والتسليم هو الدفع الى من يستحق المدفوع
واقول بينهما فرق كثير لان المراد بنفس الواجب في عبارة فخر الاسلام
افعال الجوارح لا ما في الذمة وبعين الواجب في عبارة شمس الأئمة نفس الوجوب
الشاغل للذمة لانه هو الذمة الثابت بالسبب وحينئذ يرد سؤال صاحب الكشف
ذكر المتقدم على تعريف شمس الأئمة (قوله لا احتياج الى هذا القيد الى آخره)
مسلم لكن ليس من الواجب ان يكون كل واحد من القيود المذكورة في التعريفات
للاحتراز عن شيء بل الاصل فيها ان يكون لبيان الواقع (قوله لان الامر
ورد به) اي بالتسليم الى مستحقه قال الله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات
الى اهلها وهو في تسليم اعيانها الى اربابها (قوله اولان معنى التسليم الى آخره)
حاصله ان التسليم هو الدفع الى من يستحق المدفوع لان ما أخذ التسليم وهو

المثل وهذه العبارة بلفظ تقضى . ووهمة له (قوله العينية والمثلية) اي في تعريف الاداء والقضاء

(قوله فنقول انما اهمل المص رحمه الله هذا القيد ليعلم الخ) والظ ان من زاد ذلك من الشافعية زاد لان الاداء والقضاء يختصان عندهم بالعبادات الموقته واما عند اصحابنا رحمهم الله فهما من اقسام المأمور به موقتا كان او موقتا ذكره صاحب التلويح رحمه ثم ان تساميم العبادات الموقته في غير وقتها لا يرد على هذا التعريف لانه قد خرج بقوله عين الواجب بالامر (قوله اعلم ان هذا التعريف على قول من خصص الامر بالوجوب الخ) وفي الشرح الاكمل يحتمل ان يكون معنى قول المص نفس الواجب نفس الثابت بالامر فيتناول الجميع وهو مع كونه اخراجا للكلام عن ظاهره مخالف لما صرح به المصنف رحمه الله في الشرح حيث قال وقد يدخل النفل في قسم الاداء عند من جعل الامر حقيقة في الندب لانه تسليم عين مانذب الى تسليمه

(قوله انما اهمل الخ) فيقال لو قال في وقته ليشمل ذلك الوقت الموسع ١٥٢ والمضيق وما ليس بموقت اي بذي وقت

انما يكون اذا سلمه الى مستحقه وزاد بعض قيدا آخر وهو في وقته لان التساميم في غيره لا يكون اداء فنقول انما اهمل المصنف هذا القيد ليعلم غير الموقت كالزكاة والكفارات يقال ادى زكاة ماله وطعام كفارته * اعلم ان هذا التعريف على قول من خصص الامر بالوجوب واما على قول من جعله حقيقة في الندب فالاداء

السلامة لا تحصل بدونها وما لم يتحقق مأخذا للاشتقاق لا يتحقق المشتق (قوله كالزكاة والكفارات) والمنذورات المطاوعة والامانات وقضاء الحقوق والحج وصدقة الفطر والعشر يقال ادى زكاة ماله وطعام كفارته وصدقة فطره مع انه ليس لها وقت معين وهذا بناء على ان الاداء والقضاء عندنا لا يختصان بالموقت من العبادات بل هما من اقسام المأمور به موقتا كان او غير موقت خلافا للشافعي (قوله اعلم ان هذا التعريف على قول من خصص الامر بالوجوب الى آخره) اعلم ان هذا التعريف انما ينطبق بطريق الحقيقة على القول بان الامر اسم للطلب الجازم كما هو المذهب الصحيح اما على القول بانه اسم للطلب مطلقا جازما كان او راجحا على الترك او مساويا له ليدخل في المأمور به الواجب والمندوب والمباح وعلى القول بانه حقيقة في الطلب الجازم والراجح كما هو مذهب الجمهور فلا ويمكن ان يعتبر تعريف المصنف عاما بالنسبة الى كل من الاقوال ويحمل الواجب على الثابت بالامر فيتناول الجميع * فان قلت في حمل الواجب على الثابت نقض لطرده التعريف بالمباح الذي ورد به الامر

مضيق كالزكاة فله وقت موسع لما تقرر من ان جميع العمر فيه بمنزلة الوقت في الموقت (قوله اعلم ان هذا التعريف الخ) لمن يخص مطاق الامر بالوجوب ويجوز مجيئه للندب مجازا كالمصنف ان يعرف مطلق الاداء بما يعنى اداء النفل فيقول هو تساميم عين ماثبت بالامر واجبا كان او نفلا لان المصنف رحمه الله لم يعرف ههنا الاداء خاصا هو احد نوعي حكم الواجب بالامر لا حكم الثابت به ولو مندوبا لان كلامه في الامر

المطلق الذي موجب له الوجوب لاني مطاق الامر ولوللندب مجازا وكذا يكون ذلك لمن (كالاصطياد) يجعل المطلق منه للندب فقط فيكون حقيقة فيه عنده مع تجويز مجيئه للوجوب مجازا وقد وقع في التلويح نقل تعريف مطلق القضاء بتسليم مثل ما وجب بالامر عن اصحاب ابي حنيفة رضى الله عنه قال واعتبر في القضاء الوجوب لانه مبنى على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك هذا ما ذكره والحق ان يعرف بتسليم مثل ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا على اسلوب مامر في الاداء ليدخل في ذلك قضاء سنة الفجر مثلا وان كان قضائها مخالفا للقياس بناء على ما ذكره الزيلعي من القياس في السنة ان لا تقضى لاختصاص القضاء بالوجوب لورود الخبر بقضائها قبل الزوال تبعا للفرض ومن ثمه بقي ما وراءه من القضاء بعد الزوال او قبله لا تبعا للفرض على ما هو الاصل من المنع فان قلت كيف يعرف القضاء بهذا وان القضاء لا يجري في النفل كما قلت هذا التعريف لا يقتضى سوى ان من القضاء ما هو قضاء نفل وذا لا يلزم منه قضاء كل نفل

(قوله فيقضى لكونه واجبا عليه بالشروع) فلا ينتقض به تعريف القضاء (قوله قلنا الواجب بالامر تسليم مثل الواجب من عنده) وقد يجاب عنه بان المراد بالمثل هو ما كان عوضا عن الفأث شرعا وما ذكر ليس كذلك (قوله فلا يقضى النفل) الحق ان بعضه يقضى كما علمت وما ذكره المصنف انما هو تعريف قضاء الواجب بالامر لانضاء الثابت به واجبا كان او نفلا فلا ينافي ان يقضى بعض النفل ويكون قضاءه خارجا عنه (قوله بان يكون حقه) تمة ما قيل انه كان عليه ان يزيده لعدم كفاية مجرد قوله من عنده ولذا قال صاحب المنتخب ان القضاء اسقاط الواجب بمثل من عنده وهو حقه لدفع توهم ان صرف دراهم الوديعه الى رب الدين اسقاط **١٥٣** له بمثل من عنده فيكون القضاء حقيقة قال شارحه اي المراد من

قوله من عنده ان يكون ذلك حقه لا مجرد الحضرة انتهى واما قوله اي من عند المأمور فتفسير معترض من قبل المعترض بين التمة وماهي له تمة (قوله لا يكون قضاء) اي حقيقة ويكون للمالك ان يستردها من رب الدين كما جزم به في التلويح واما ما يكون قضاء للدين حقيقة فانما هو تسليم دراهم يكون حقه وقولهم فيه ادى فلان ما عليه من الدين من باب استعمال الاداء وكان القضاء لان اداء حقيقة الدين متعذر اذ الديون تقضى بامثالها لا باعيانها كما علم بذلك

تسليم ما طلب من العمل بعينه فيدخل فيه النفل (وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به) اي بالامر فلا يقضى النفل لانه غير مضمون بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فيقضى لكونه واجبا عليه بالشروع * فان قلت كان عليه ان يزيد قوله من عنده اي من عند المأمور بان يكون حقه اذ لو صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء * قلنا الواجب بالامر تسليم مثل الواجب من عنده لان تسليم مثل كالاصلطاد بعد الاحلال فانه لا يسمى اداء مع صدق التعريف اذن عليه * قلت بل ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة في الوجوب والتسليم والاباحة لان الكل موجب الامر كما ذكره صاحب الكشف واثن سلمنا فللمباح ليس بمأمور به عند المحققين لانه لم يثبت بالامر الاعلى قول الكعبى فان ثبت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا (قوله فيدخل فيه النفل) اي لانه تسليم عين ما ندب بمثله تسليم ولا يدخل في قسم القضاء لان النفل لا يضمن بالترك قبل الشروع (قوله وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به) * اورد عليه ان قضاء المعنى عليه والمجنون اذا لم يزد الاغماء والمجنون على خمس صاوات وكذا النائم والحائض تسليم مثل الواجب بالسبب لا بالامر لعدم توجهه اليهم والجواب ان التعريف للقضاء الذي هو موجب الامر لا مطلقا والخطاب فيهم تقديري وعرف شمس الأئمة القضاء بانه اسقاط الواجب بمثل من عنده وهو حقه والتعرفان متلازمان اذ لا اسقاط للواجب بدون تسليم المثل ولا تسليم بمثل الواجب بدون الاسقاط وذكر العندية والحقيقة تصریح باللازم (قوله لكونه واجبا عليه بالشروع) يعني فلا يرد على تعريف القضاء بصدق التعريف عليه

القائى قال ولكن في جعلهم الاداء مجازا عن القضاء في اداء الدين نظر لانهم صرحوا بان اداء الدين من قبيل الاداء الكامل قال فيخر الاسلام واما الاداء الكامل فمثل رد المبيع واداء الدين هذا ما ذكره القائى ولا يقدح فيه ما يقال من ان الديون تقضى بامثالها لا باعيانها لجواز ان يكون من باب استعمال القضاء مكان الاداء فان قلت الاداء انما يكون بالاعيان دون الامثال قلت قد فهمت من كلام الشارح انفا ان العينية والمثلية المعتبرتين في القضاء والاداء ليست بالقياس الى ما في الذمة فيجوز ان يكون ما تؤدي به الديون امثالا بالقياس الى ما فيها ويكون تسليمها اداء باعتبار انها اعيان بالقياس الى ما علم بالامر والى كون قضائها بامثالها هو ادائها يشير كلام صاحب الكشف حيث فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في المالى بان الاول لزوم مال متصور في الذمة والثاني اخراجه عن العدم الى الوجود الخارجى ثم قال الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق

(قوله لان المراد منها الجمعة وهي لا تقضى) وقال صاحب الكشف ورأيت في نسخة من اصول الفقه ان الواجب الاصلى في يوم الجمعة هو الظهر لقول عائشة رضی الله عنها انما قصرت الصلوة لمكان الخطبة الا ان الجمعة اقيمت مقامها مع القدرة على ادائها النوع حاجة فكان اسم القضاء لها حقبقة من هذا الوجه (قوله وهو من كلام المصنف) يريد ان جميع ما ذكر مأخوذ من اصول فخر الاسلام الا هذه العبارة فانها زيادة من المصنف رحمه الله قتياء بالامام ابى زيد وشمس الائمة السرخسى

صححة الاداء والخروج عن العهدة وجعله كأنه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها انتهى كلامه منقولاً من التلويح على ما فيه مما هو مذکور فيه (قوله ﴿ ١٥٤ ﴾ مجازاً) اما استعمال القضاء في الاداء

الواجب مطلقاً فلا احتياج الى هذا القيد (ويستعمل احدها مكان الآخر) اى يستعمل الاداء مكان القضاء كقوله نويت ان اؤدى ظهر الامس والقضاء مكان الاداء كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانثشروا في الارض اى ادبت الصلاة لان المراد منها الجمعة وهي لا تقضى (مجازاً) وهو من كلام المصنف متعلق بالقسمين (حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس في الصحيح لوجود

حينئذ لانه تسليم مثل الواجب ولاوجه ان يؤول الواجب هنا ايضا بالثابت لثلايرد اطلاقهم القضاء على سنة الفجر اذا فاتت مع فرضها او لامعها على قول محمد وسنة الظهر الاولى اذا اخرت عن فرضها لعذر الجماعة او لضيق الوقت مع انهما لا يخرجان عن كونهما نفعاً على الصحيح (قوله) فلا حاجة الى هذا القيد اى لكونه معلوماً من ذكره فقد صرح بالالزام اداء المثل المسقط الكامل للسلامة لان المثل بهذا المعنى انما يكون حقاً للمأمور صادراً من عنده شرعاً ودراهم الغير لا يكون مثلاً على ما عرف من تفسير المثل هنا فلا تراد عند حذف القيد المذكور كما لا يراد اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء عن ظهر امسه او عصره قضاء عن ظهره مع قوة المماثلة لان هذا ليس من عنده بخلاف صرف النقل مع ان المماثلة فيه ادنى (قوله) كقوله نويت ان اؤدى ظهر الامس (فان بقريئة الامس يفهم القضاء وكما يقال فلان ادى دينه اى قضاء لان حقيقة الدين وصف شرعى قائم بالذمة والمؤدى عين ثابت في الخارج واحدهما غير الآخر فلا يكون عينه هكذا قال بعض الشارحين ولكن في جعلهم الاداء مجازاً عن القضاء في اداء الدين نظر لانهم صرحوا بان اداء الدين من قبيل الاداء الكامل قال فخر الاسلام واما الاداء الكامل فنزل رد المبيع واداء الدين (قوله) وهو من كلام المصنف) وانما استدل الشارح ذلك

فلما فيه من اسقاط الواجب واما عكسه فلما فيه من تسليمه كذا قال السراج الهندي (قوله متعلق بالقسمين) هذا مما لا يخفى فيه ثم تعلقه بهما هو مذهب شمس الائمة واما فخر الاسلام فانه جعل القضاء حقيقة في الاداء وغيره لعموم معناه والاداء حقيقة في الاداء مجاز في غيره حتى احتيج فيه الى القرينة كالامس في نويت ان اؤدى ظهر الامس الا انه لما اختص القضاء بتسليم المثل عرفاً وشرطاً كان في غيره مجازاً عرفياً او شرعياً كما كان فيهما حقيقة لغوية وما سينقله الشارح عنه بعد قوله فاذا استعمل في غيره يكون مجازاً اى اصطلاحياً

يؤهم ان القضاء عنده حقيقة اصطلاحية في معنى الاداء وليس كذلك بل هو فيه حقيقة لغوية (الى)

(قوله حتى يجوز الى آخره) تفرع لما جاز شرعاً على ما جاز لغة فيجوز الاداء بنية القضاء بان يقال نويت ان اقضى فرض هذا الوقت كما جاز استعمال القضاء مكان الاداء في قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة ويجوز عكسه بان يقال نويت ان اؤدى ظهر الامس كما جاز عكس ذلك في قولهم ادى ما عليه من الدين بناء على تعذر الاداء حقيقة كما يظهر هذا التقدير من كلام القاتنى ومنه يظهر ان تمثيل الشارح انفا نويت ان اؤدى ظهر الامس تمثيل للمفرع بما يليق بالمفرع غير المفرد عليه فان قلت انما في مثالي المفرع عين اداء بلفظ القضاء وقضاء بلفظ الاداء لانيتهما قلت المراد نيتهما بلفظهما وعلى هذا فاللفظ القضاء نوى به

(قوله وجعل فخر الاسلام القضاء حقيقة في معنى الاداء) وصاحب الكشف رحمه الله اشار الى التوفيق بين القولين بان فخر الاسلام نظر الى معناها اللغوي فوجد معنى القضاء شاملا لتسليم العين وتسليم المثل فجملة حقيقة فيهما ووجه معنى الاداء خاصا في تسليم **١٥٥** العين فجملة مجازا في غير دو القاضي الامام وشمس الأئمة نظرا الى العرف

والشرع فوجد اكل واحد منهما خاصا بمعنى فجملة مجازا في غير ما اختص كل واحد به انتهى وعلى هذا يكون المراد بالمجاز الواقع في كلام المصنف المجاز الشرعي او العرفي (قوله لانه لفظ متسع) بالكسر اي عام (قوله بمعنى الفراغ) وفي الكشف لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وهذه المعاني موجودة في تسليم عين الواجب كما هي موجودة في تسليم (قوله وهو الامر) انما فسره به لان وجوب الاداء لا يضاف الا اليه دون السبب اذ لا يثبت به الانفس الوجوب (قوله عند المحققين من اصحابنا) كالامام ابي زيد وشمس الأئمة وفخر الاسلام ومن تابعهم وعليه الخاتبة وعامة اصحاب الحديث (قوله وهم العراقيون من مشايخنا)

تسليم الواجب فيهما) لان كل واحد منهما خاص بمعنى اصطلاحا فاذا استعمل في غيره يكون مجازا وجعل فخر الاسلام القضاء حقيقة في معنى الاداء لانه لفظ متسع مجيء بمعنى الفراغ وهو موجود في تسليم العين والمثل والاداء فيه معنى شدة الرعاية في الخروج عما لزمه وذاني تسليم عين الواجب (والقضاء يجب بما يجب به الاداء) وهو الامر عند المحققين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي (خلافا لبعض) وهم العراقيون من مشايخنا وعامة اصحاب الشافعي فانهم قالوا القضاء يجب باسم

الى المصنف انما يتوهم انه من كلام فخر الاسلام لان المنار مختصر فخر الاسلام الا ان النسفي رحمه الله زاد شيئا آخر هذا منها فنبه الشارح عليه هنا لانه يغير كلام فخر الاسلام بحسب الظاهر كما سيأتي ولو لم ينبه عليه لتوهم انه من كلام فخر الاسلام فيحصل التناهي بين كلاميه (قوله متعلق بالقسمين) هذا هو الظاهر من كلام المصنف وبه صرح القاضي ابو زيد وشمس الأئمة رحمهما الله حيث قالوا استعمال القضاء في الاداء مجازا فيه من اسقاط الواجب واستعمال الاداء في القضاء مجازا لما فيه من التسليم وكأنهما نظرا الى العرف الشرعي فوجد اكل واحد منهما خاصا بمعنى فجملة مجازا شرعا في غير ما اختص به واما بحسب اهل اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجازا في تسليم المثل لانه ينبىء عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك تسليم العين دون المثل واليه يميل كلام فخر الاسلام حيث قال يسمى الاداء قضاء لان القضاء لفظ متسع وقد يستعمل الاداء في القضاء مقيدا لان الاداء خصوصا بتسليم نفس الواجب وعينه فقوله مقيدا في استعمال الاداء في القضاء يدل على انه هو المجاز فقط واما الآخر فمطلق لا يحتاج الى القرينة فحينئذ يكون حقيقة هذا وانما يذكر المصنف الاعادة في التقسيم وهي ما فعل في وقت الاداء ثانيا لنقصان في الاول لان هذا تسليم الواجب بالامر وهي ليست كذلك بل انما هي بمنزلة الجارية الاولى كسجدة السهو ولهذا وقع الاول عن الواجب على القول الاصح اما على القول بان الفرض هو الثاني فهي داخلية في قسم الاداء (قوله والقضاء يجب بما يجب به الاداء) انفق العلماء على ان القضاء بمثل غير معقول انما يكون باسم جديد اي بنص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء واختافوا في القضاء بمثل معقول فقال المحققون من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي والخاتبة

القضاء في الاول ولفظ الاداء نوى به الاداء في الثاني والسراج الهندي مصرح بان في الاول اطلاق القضاء على معنى الاداء وفي الثاني اطلاق الاداء على معنى القضاء نعملى هذا يكون الاول اداء بلفظ القضاء لابنيته والثاني قضاء بلفظ الاداء لابنيته هذا واما صحة الاداء بنية القضاء حقيقة كنية من نوى اداء ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن بقاءه وعكسه كنية من نوى قضاء الظاهر على ظن خروجه وقته وهو لم يخرج فليس مبنيا على هذا الاصل

وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان وعليه عامة المعتزلة ايضاً (قوله لان النفل شرعه من جنسه) تعليل لقوله مقدورا على مثله والضمير المجرور في له للمكلف وفي من جنسه لمافات (قوله وهو مثل له) الضمير المرفوع للنفل والمجرور لما فات (قوله قلنا لا نسلم فان الوتر سنة على قواهما) وهي نفل اذا المراد بالنفل ههنا العبادة الزائدة على الفرائض لا ما شرع زيادة على الفرائض والواجبات والسنة ١٥٦ كما هو المصطلح ثم ان ما ذكره لو سلم

فانما يصلح لدفع الاشكال في صلاة المغرب واما اذا صور في الوتر لما انه مما يقضى ايضاً فبماذا يرتفع والاسلم في الجواب ما ذكره صاحب الكشف بانه انما يشترط لصحة القضاء كون النفل مشروعاً من غير نظر الى الكيفية والكمية فانه يجب قضاء الظهر مع ان النفل لم يكن مشروعاً على صفة الظهر ركعتان بقراءة وركعتان بغير قراءة

جديد لان الواجب في العبادة الموقفة انما عرف قرينة في وقتها وقد فات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال عليه السلام من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فلا بد من امر آخر يعرف به ان القضاء مماثل لمافات واستدل المحققون بان الشرع اوجب قضاء الصلاة والصوم عند الفوات لان الحق الثابت انما يسقط بالاداء او باسقاط من له الحق وكلاهما منتفح فحين مافات كان باقيا في ذمته مضمونا ومقدورا على مثله لان النفل شرعه له من جنسه وهو مثل له فامر بصرف ماله من النفل الى ما عليه من القضاء * فان قلت على هذا ينبغي ان لا يقضى المغرب لان ثلاث ركعات نفل غير مشروع * قلنا لا نسلم فان الوتر سنة على قولهما

وعامة اصحاب الحديث انه يجب بالامر الاول وقال العرافيون من اصحابنا وصدر الاسلام وصاحب الميزان وعامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة لا يجب بالامر الاول بل بامر جديد (قوله كما قال صلى الله عليه وسلم من فاته صوم يوم من رمضان الحديث) رواه البخاري وابوداود والترمذي من حديث ابي هريرة رضي الله تعالى عنه (قوله فلا بد من امر آخر يعرف به ان القضاء مماثل لمافات) فان قيل لو وجب القضاء بنص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء لما سحت تسميته قضاء حقيقة بل يكون بمنزلة الواجب ابتداء قلنا صح ذلك لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء (قوله واستدل المحققون بان الشرع اوجب قضاء الصلاة والصوم عند الفوات) قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اى فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها الحديث وهذا معقول لان الاداء كان مستحقا واجبا عليه في الوقت وقد علم من قواعد الشرع بالاستقراء ان الواجب لا يسقط عن المكلف الا بالاداء او باسقاط من له الحق او بالعجز ولم يوجد شيء من ذلك اما عدم الاداء فظاهر واما عدم السقوط من قبل من هو له فلورود النصوص بالقضاء اذ لو سقط لماوردت النصوص بالقضاء واما العجز فليس الا في حق ادراك فضيلة الوقت لبقاء القدرة على اصل العبادة فيقدر السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد التفويت والى عدم الثواب ان لم يتعمد ويبقى اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه لقدرة عليه فيطالب بالخروج عن عهدة بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت آخر ويمائله

عند البعض لانه ان اقتصر على النية فسكلا منافي اطلاق اللفظ على المعنى وهو لم يوجد والا فقد اريد بكل لفظ حقيقة حينئذ وليس كلامنا فيه بل هو مبنى على انه اتى باصل النية ولكنه اخطأ في الظن واخطأ في مثله معفو هكذا ذكره (قوله لم يقضه صيام الدهر كله) كانه بمعنى لم يحرز تمام فضيلته (قوله انما

يسقط بالاداء او باسقاط من له الحق) كان الحق ان يقول او العجز ثم يحكم بانتفاء التامة كما فعل (في) القاآنى وجه انتفاء الثالث كما قال انه لم يوجد بخروج الوقت الا العجز عن ادراك فضيلة الوقت فسقط اعتبارها لالى مثل وضمان غير انه يأثم ان كان تامدا فيبقى الواجب كما كان قبله وحاصله انه لم يقع العجز عما هو المقصود من العبادة وان وقع عما ليس بمقصود فلا يضرنا وفي شرح سراج الهندي انه انما عجز عن استدراك شرف

(قوله ولو سلم) أي ان النفل بثلاث ركعات غير مشروع (قوله ففرضاها ثبت بقوله عليه الصلاة والسلام) ولا يذهب عليك انه غير قاضح ١٥٧ في كون وجوب القضاء في صلاة المغرب ايضاً بما يجب

به الاداء غاية الامر ان من شرط وجوب القضاء وجود النفل من جنس الغاية فحين لم يوجد الشرط المذكور كما في قضاء المغرب نقول ثبت قضاؤها بالنص على خلاف القياس ثم ان نام في الحديث ضمن معنى غفل فلذا عدى بعن (قوله فيترك القياس به) اي بقوله عليه الصلاة

الوقت وفضيلته فلا يسقط بسقوطه اصل العبادة كمن اتلف مثلياً وعجز عن تسليم المثل صورة يجب عليه القيمة التي هي مثله معنى وان نفس الوقت ليس بمقصود لان معنى العبادة كون الفم عمل عملاً على خلاف هوى النفس او كونه تعظيماً لله تعالى وثناء عاينه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات (قوله ولو سلم فقضاءها ثبت بقوله عليه الصلاة والسلام) ليس المراد بانه ثبت به ابتداء لان المحققين الذين هذا من جملة كلامهم لا يقولون به وانما المراد ان له دخلاً في الثبوت لما يأتي من انه

واحدى الروايات عن ابى حنيفة ولو سلم فقضاءها ثبت بقوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فان مات النص ورد في التامى والتامى والمدعى اعم قلت الاستدلال ليس بعبارة الدليل لانه اخص وانما هو بدلالته وانما ذكر التامى والتامى اشارة الى ان المؤمن ليس من شأنه ان يترك الصلاة متعمداً فيترك القياس به

في الهيئات والاذكار حسا وعقلا في ازالة الماء ثم شرعا وان يمانا في حق احراز الاحاطة الفضيلة فان قيل لا نسلم ان القدرة على اصل الواجب تبقى بعد فوات الوقت لان الواجب مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاول عليه لا يصح فيكون الواجب موصوفاً بصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا تبقى بدون تلك الصفة اجيب بان هذا اذا كانت الصفة مقصودة ولا كذلك الوقت فان المقصود بالعبادة تعظيم الله تعالى ومخالفة هوى النفس وذلك لا يختص بوقت دون وقت كما لا يختص بمكان دون مكان واما امتناع التقديم فلذلك كون الوقت سبباً والحكم لا يتقدم على السبب هذا واقائل ان يقول يشكل على قولكم القضاء صرف ماله الى ما عليه كما اذا ترك الفاتحة او السورة في الاولين فانكم قلتم الفاتحة لا تقضى في الاخرين مع انها شرعت فيهما حقاله فينبغي ان يملك صرفها الى ما عليه وقلتم يقضى السورة فيهما انها لم يشرع حقاله فيهما مع ويمكن ان يجاب عنه بانه على رواية الحسن عن ابى حنيفة قراءة الفاتحة واجبة في الاخرين ايضاً فلم يمكن صرفها الى ما عليه لانها لم تشرع حقاله واما السورة فشرعت نفلا في الاخرين حتى لو قرأها في الاخرين ساهيا لم يجب عليه سجدة السهو فملك صرفها الى ما عليه بقى هنا شيء وهو ان قول الشارح الشرع اوجب قضاء الصلاة الى آخره يوهم ان القضاء بنص جديد وسيأتي هذا والجواب عنه قريباً في الشرح (قوله ثبت بقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها) الحديث اخرجه البخارى ومسلم بلفظ من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها لا كفارة لها الا ذلك واخرجه الدارقطنى والبيهقى من حديث ابن عمر رضى الله عنه مرفوعاً بلفظ من نام عن صلاة او نسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام فايصل التي فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليعبد التي صلى مع الامام وصحح الدارقطنى انه من قول ابن عمر كما رواه مالك وغيره وفيه شيء فان هذا الحديث يقتضى ان قضاء المغرب ثبت بنص جديد واجيب عن السؤال المذكور في الشرح بان البتراء منهي عنها والنهي يقتضى المشروعة باصله والحاصل ان الوتر وان صح كونه واجباً على احدى الروايات عن ابى حنيفة رحمه الله لا يخرج عن شبهة النفل ولذا وجبت القراءة في جمعه احتياطاً (قوله فيترك القياس به) والمراد بالقياس المعنى المعقول الذي ذكره السائل او لا بقوله

عرف به ان الواجب لم يسقط وانه لطلب تفرغ ماوجب بالامر فاقيموا الصلاة مثلاً موجب لاقامتها اداء وقضاء والحديث المذكور اطلب تفرغ ماوجب بذلك الامر قضاء (قوله فيترك القياس به متعلق بما قبل

والسلام ومراده بالقياس ما ذكره بقوله على هذا ينبغي ان لا يقضى المغرب (قوله معقولا) قال في التلويح وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصح مسقطا ولا عجز في حق اصل العبادة وما ذكره الشارح ليس بصالح لبيان معقولية المعنى بل هو حكم القياس فليتأمل (قوله الحق به المنذورات المعينة الخ) اي على وجه القياس وما ذكر مأخوذ من اصول فخر الاسلام وهو مما اقتفى اثره فيه جميع اصحاب المتون والشروح لكن يلوح بالبال الفاتر ههنا اشكال نرجو من الله تعالى ان يوفقنا لجوابه بعد وهو ان القضاء اذا وجب بما وجب به الاداء كما هو المذهب فما الحاجة في الحكم بوجود قضاء المنذورات **١٥٨** المعينة الى اعتبار القياس ولم لا يكون

ثبوته بالصالح الدال على ادائها كقوله تعالى او فوا بالعهود ولو كان ثبوت وجوب القضاء متوقفا على دليل آخر غير ما وجب به الاداء لكان مذهب الجمهور عين مذهب العراقيين لا يقال ما ثبت بما وجب به الاداء هو ايجاب القضاء والقياس في المنذورات المعينة انما هو للاعلام ببقاء الواجب كالنص في المقيس عليه لانا نقول الاول يعني عن الثاني كما يظهر على من يدرك اول المعاني على ان صاحب الكشف قال فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس (قوله وغير واجب عند غيرهم) اي عند المخالفين ههنا ثلث روايات الاولى عدم الوجوب مطلقا والثانية الوجوب

فلما كان وجوب القضاء في الصوم والصلاة معقولا لانه واجب ما قدر عليه وهو اصل الواجب واسقط ما لم يقدر عليه وهو فضل الوقت الحق به المنذورات المعينة كمن نذر صوم يوم الخميس ولم يصم فان قضاءه واجب عند المحققين وغير واجب عند غيرهم لعدم ورود النص فيه وفيها تظهر فائدة الخلاف هذا اذا فات المنذور بمرض او غيره واما اذا فوته وجب القضاء اتفاقا لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا وهو عندهم بمنزلة نص مقصود قال ابو اليسر الفوات والتفويت سواء عندهم فعلى هذا تظهر ثمرته

على هذا ينبغي ان لا يقضى المغرب وثانيا بقوله النص ورد في الناسي والنائم والمدعى اعم فعلى هذا ينبغي ان لا يقضى المتعمد اي فيترك هذا المعنى بالنص المذكور وهو الحديث (قوله فلما كان الى آخره) تفريع متعاقق بقوله بان الشرع اوجب قضاء الصلاة الى آخره (قوله لانه) اي الشارع اوجب على المكلف ما قدر عليه هذا بيان لكون وجوب القضاء معقولا فيما ذكر ليصح اللاحق لان شرطه معقولية حكم الاصل (قوله الحق به المنذورات المعينة) يعني لما ثبت وجوب القضاء في الصوم والصلاة بنص معقول المعنى تعدى الحكم منها الى ما لانص فيه كالمندورات المعينة من الصلاة والصوم والاعتكاف وغيرها بجامع ان كلامها عبادة وجبت بسببها (قوله وغير واجب عند غيرهم) اي عند العراقيين من اصحابنا ومن وافقهم على ان القضاء يجب بنص جديد (قوله وفيها) اي وفي مسألة النذر فظهر فائدة الخلاف بين الفريقين (قوله بمرض او غيره) اي بامر سماوي بان جن في الشهر المنذور فيه صومه او اغمى عليه في اليوم المنذور فيه الصلاة (قوله وهو عندهم بمنزلة نص مقصود) لانه اذا فوته فقد التزمه ثانيا او التزم قضاء المنذور قصدا (قوله قال ابو اليسر الى آخره) ذكر

بالتفوية لا الفوات بمثل المرض والجنون والاعماء والثالثة الوجوب بالفوات والتفويت كذا (ابو) في فصول البدائع والظاهر ان المحققين يريدون بقولهم غير واجب عندهم الرواية الاولى فلا وجه لتقييد ذلك بصورة الفوات كما فعله الشارح (قوله وفيها يظهر) اي في مسألة النذر (قوله وهو عندهم بمنزلة نص مقصود) اي التفويت بمنزلة نص قصد به التزام القضاء (قوله سواء عندهم) اي في وجوب القضاء ثم ان ذلك السؤال والجواب المذكورين (قوله اتفاقا) اما عند المحققين فبما وجب به الاداء واما عند غيرهم فبالتفويت على ماسياتي (قوله وهو عندهم) اي التفويت عند غير المحققين فضمير هو للتفويت بقريئة ما يأتي

هو مقتضى كلام شمس الأئمة ومقتضى كلام ابي اليسر هو ما ذكر اولاً على ما ذكر في الكشف والتحقيق
فنسبته الى ابي اليسر كما وقع من الشيخ اكل الدين وتبعه الشارح ليس كما ينبغي (قوله في التخرىج) اى لافى الحكم
فهو عند المحققين بالامر السابق ١٥٩ وهم يطالبون بالامر جديد (قوله قال الشيخ قوام الدين الاتقانى) كتابه

المشهور فى الاصول هو
شرح منتخب الاحسيكى
المسمى بالتبيين لىكن
المذكور فيه هو ترجيح
قول المحققين ويحتمل
ان يكون ذلك فى شرحه
للهداية لىكن يكون بين
كلاميه تدافع (قوله اشبه
بمسائل اصحابنا) اى اوفق
حيث اعتبر فيها حالة
وجوب الاداء دون
وجوب القضاء وهو دليل
على انه يجب بالسبب السابق
(قوله ومن فاتته صلاة الليل
الحق) المسئلان المذكورتان
فى الكشف هكذا انهم
قالوا ان قوما فاتتهم صلاة
من صلاة الليل فقضوها
بالنهار بالجماعة جهراً
امامهم بالقراءة ولو فاتتهم
صلاة من صلوات النهار
فقضوها بالليل لم يجهر
امامهم بالقراءة وقد نقاهما
عن شمس الأئمة وامامسئلة
المنفرد فليس من ذلك لان
من فاتته صلاة الليل خافت
فى قضائها حتماً على ما صرح
به فى الوقاية وقول الشارح

الخلافاً فى التخرىج قال الشيخ قوام الدين الاتقانى الصحيح عندى قول العراقيين
لان الامر بالاداء فى وقت بعينه لا يتناول ما بعده كمن امر عبده بفعل يوم الجمعة
لا يقال انه مأمور به بعده ولو امر به يكون غير الامر الاول واليه مال الامامان
الغزالي والرازي قال فخر الاسلام القول الاول اشبه بمسائل اصحابنا من انهم
قالوا من فاتته صلاة فى الحضر قضاها فى السفر اربعاً ولو فاتته صلاة فى السفر
قضاها فى الحضر ركعتين ومن فاتته صلاة الليل مع الامام قضاها فى النهار جهراً
ولو فاتته صلاة النهار قضاها فى الليل سرا * ولقائل ان يقول وجوب مراعاة الجهر
وعدمه وكذا القصر والاتمام باعتبار ان وجوب القضاء باعتبار المثل لانه
وجب بالسبب الاول * فان قلت اذا فاتت صلاة من مريض قادر على الائمة فقط
فقضاها فى الصحة يقتضيها كصلاة الانحاء وكذا اذا فاتت صلاة فى الصحة فقضاها

ابو اليسر فى اصوله انه لو نذر بصوم او صلاة فى يوم معين ولم يف به يجب القضاء
بالاجماع سواء كان عدم الايفاء بالفوات او التفويت عن العبد وكذا ذكر شمس الأئمة فحينئذ
لا يظهر فائدة الخلاف فى الاحكام وانما تظهر فى التخرىج فمن قال بالامر الجديد
قال انه التفويت ومن قال بالامر الاول قال انه النذر قياساً على الصوم والصلاة قيل
فيه نظر لان النصين الواردين فى القضاء ليسا للايجاب بل هما لبيان ان الواجب
لم يسقط كما سيأتى فلا يصح تخرىج وجوب القضاء فى المنذورات المعينة بالقياس
على قول العامة واجيب بانه اذا ثبت بالنصين ان الواجب بالسبب الاول من الصوم
والصلاة لم يسقط بخروج وقته المعين وانه باق مطلوب التسليم ثبت البقاء وعدم
السقوط فيما عداه من الواجبات الموقفة بسببها الاول قياساً على عدم سقوطهما
بعد خروج وقتها بجماع الوجوب الموقت فسقط النظر وصح التخرىج فتأمل
(قوله قال الشيخ قوام الدين الاتقانى الصحيح عندى قول العراقيين الى
آخره) هو كلام ظاهر وسيأتى الجواب عنه لىكن قال الاتقانى فى التبيين الاصح
القول الاول يعنى قول المحققين فيحتمل ما نقله الشارح عند ذكره فى موضع
آخر ولا يقال فيحصل التنافى بين كلاميه لان الاصح فوق الصحيح (قوله
ولقائل ان يقول الى آخره) يمكن ان يجاب عنه بانه اذا كان وجوب القضاء
باعتبار المثلية فهو بالسبب الاول لان المماثلة يكون من جميع الوجوه بحيث يست
احدهما مستاً الآخر فلا يكون القضاء مثل الاداء الا اذا كان بالسبب الاول

مع الامام ليس له معنى ظاهر حتى يمكن حمل كلامه على صورة الجماعة (قوله ولقائل ان يقول وجوب مراعاة الجهر
وعدمه) لا يقال ليس المعتبر فى القضاء المماثلة من جميع الوجوه الا يرى الى فوات فضيلة الوقت لانا نقول هذا فيما لا يمكن
تداركه مسلم كادر الكشوف الوقت واما فيما يمكن كالتحجج بصدده فمنوع والحق ان الاعتراض المذكور ظاهر الورود

(قوله قلت ماصلي بالايام في الفصل الاول كان للضرورة الخ) يعني ان السبب في حق الاداء انعقد في الفصلين موجبا للقيام والركوع والسجود باعتبار توهم القدرة مجوزا للانتقال الى الخلف وهو القعود او الايام عند المعجز ان اختار الفعل في هذه الحالة فكذلك عمله في حق **١٦٠** **القضاء** من غير تفاوت فاذا فاتته صلوة

في حالة المرض او الصحة فقد فاتته صلوة كاملة بقيام وركوع وسجود وكان له فيها ولاية الانتقال الى الخلف عند الفعل للمعجز فاذا قضاها فهي بتلك الصفة بعينها فان وجد شرط النقل في هذه الحالة كان له ذلك والا فلا (قوله فان قلت اذا وجب القضاء فيهما بالنص) اي في الصلوة والصوم والنص في الصلوة وهو قوله عليه الصلوة والسلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وفي الصوم قوله تعالى فعدة من ايام اخر ومنشأ السؤال في كلامه هو ما ذكره من قياس المنذورات المعينة عليهما لان المقيس عليه يجب ان يكون ثابتا بالنص والا فلم يسبق في كلامه صريحا كون ثبوت قضاء الصوم بالنص (قوله قلت عرف بالنص) اي النص الموجب للقضاء كما في الكشف

في المرض يحزبه الايام فلو كان حال الاداء معتبرا لما جاز ذلك * قلت ماصلي بالايام في الفصل الاول كان للضرورة فاذا صح زالت الضرورة فزال ما ثبت بها وفي الفصل الثاني ثبت الضرورة فثبت الايام * فان قلت اذا وجب القضاء فيهما بالنص كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بما يجب به الاداء * قلت عرف بالنص ان الواجب ما-قط وهذا الطاب تفرغ ما وجب بالامر ولهذا سمي قضاء * فان قلت اذا وجب قضاء المنذورات بالقياس يكون القضاء بسبب جديد لا بما وجب به الاداء * قلنا القياس مظهر لامثبت

قال في البداية المماثلة انما يثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلف في وصف واحد لا يثبت المماثلة وفيه نظر (قوله قلت ماصلي بالايام في الفصل الاول الى آخره) الاخفاء في قوة السؤال من حيث ان المعتبر في القضاء حال الاداء واجيب بان السبب في حق الاداء انعقد في الفصلين موجبا للقيام والركوع والسجود الا ان العبد لمعجزه الانتقال الى الخلف وهو القعود او الايام فكذا في القضاء من غير تفاوت اما اذا قلنا ان السبب انعقد موجبا للمقدور والقضاء يحكي الاداء فيرى الاشكال (قوله اذا وجب القضاء فيهما) اي في الصلاة والصوم او في النائم والناسي بالنص اي غير نص الاداء ووجوب قضاء ما عداها بالقياس عليهما كان وجوب القضاء بسبب جديد لا بما ثبت به الاداء وهو قول المخالف فيكون ما جعلتموه دليلا لكم دليلا عليكم (قوله وهذا الطاب تفرغ ما وجب بالامر) فيه بحث لان فيه تسليم ان القضاء يجب بنص جديد فيكون مناسبا لقول العراقيين لان معنى النص الجديد عندهم انه لطلب التفرغ تانيا لانه تكليف آخر اما المحققون فليس هذا النص عندهم لطلب تفرغ الذمة لان ذلك الطاب انما هو بالامر الحاصل بالخطاب عند ضيق الوقت وانما هو للاعلام لبقاء الواجب في ذمة المسكف وسقوط شرط الوقت لا الى مثل وضمان اذا كان اخراج الواجب عن وقته بعذر وهو كذلك على انه لا يناسب قول العراقيين ايضا لان شغل الذمة بالسبب لا بالامر بالاتفاق فكيف يقول الطاب تفرغ ما وجب بالامر بل كان المناسب ان يقول الطاب تفرغ ما وجب بالنص وقد يقال لا يلزم من كون القضاء بالامر الاول ان يكون الواجب واحدا كيف وفي الاداء تسليم الدين وفي القضاء تسليم المثل فيكون هذا النص لطلب التفرغ عند

(قوله ان الواجب ما سقط) اي لم يسقط بخروج الوقت (قوله وهذا الطاب تفرغ ما وجب بالامر) (المحققين) اي النص المذكور لطلب تفرغ الذمة عن ذلك الواجب بالمثل (قوله ولهذا سمي قضاء) ولو وجب به ابتداء لما صح تسميته قضاء حقيقة (قوله بسبب جديد) اي دليل مبتدأ (قوله قلت القياس مظهر لامثبت)

فيكون وجوب المنذور ثابتا **١٦١** بالنص الوارد الخ (كذا في التلويح ولم يتعرض له أحد من ناقديه لاردا

ولا قبولاً لكن فيه بحث
المراد بالسبب الجديد
ههنا دليل غير ما وجب
به الاداء على ما صرح حوايه
ولا يذهب عليك ان النص
الوارد في الصلوة والصوم
ليس ما يجب به الاداء
في المنذور ليكون سببا
جديدا لا محالة لا يفيد ما
ذكره وقال المولى الفناري في
جواب السؤال المذكور
ان القياس مظهر لسببية
السبب (قوله لو كان القضاء
بالسبب الاول) وهو ههنا
النذر (قوله اذ لا اثر
للنذر الموجب للاعتكاف
في اجاب الصوم الخ)
فاجابه بالصوم يكون زيادة
على ما التزمه (قوله لانه
لا اعتكاف الا بالصوم)
يحتمل ان يريد به الاعتكاف
الواجب لان في الاعتكاف
النفل لا يشترط الصوم
في ظاهر الرواية ويحتمل
ان يريد به الاعتكاف
مطلقا بناء على رواية
الحسن عن ابي حنيفة انه
يشترط الصوم في النفل
ايضا لانه في الاعتكاف
كالطهارة في الصلوة وعلى
هذا لا يكون الاعتكاف
النفل اقل من يوم

(قوله كما ذهب اليه

ابو يوسف) نعم هو ذهب (١١) (شرح المنار) الى عدم وجوبه لكن اعدم جوازه عنده لامع جوازه

فيكون وجوب قضاء المنذور ثابتا بالنص الوارد في وجوب قضاء الصوم والصلوة
فيكون اوجوب في السبب بالسبب السابق (وفيما اذا كان ان يعتكف شهر
رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود) هذا اشارة الى
سؤال وارد على قول المحققين وهو ان يقال لو كان القضاء بالسبب الاول لكان
ينبغي ان لا يجب القضاء في هذه المسئلة كاذهبا اليه ابو يوسف اذ لا اثر للنذر الموجب
للاعتكاف في اجاب الصوم لكونه مضافا الى رمضان ولا يمكن اجاب القضاء
بالصوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم

المحققين ايضا لكن لم يبق الفرق بين القولين فتنبه لذلك (قوله فيكون
وجوب قضاء المنذور ثابتا بالنص الوارد في وجوب قضاء الصوم والصلوة)
هذا الجواب فيه ايضا تسليم ان وجوب القضاء فيهما بنص جديد مع انه
ينافيه قوله فيما بعد فيكون اوجوب في الكل بالسبب السابق يعني لا بهذا النص
اما في الصوم والصلوة فبالامر الوارد بوجوب الاداء واما في المنذور فبالنذر
ولو قال فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم
والصلوة لا بالقياس فيكون اواجب في الكل بالسبب السابق لا بنص جديد
لكان اولي * فان قيل لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن
قاطمون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة والاوقات
فائدة التوقيت وصار اداء على التخيير بمنزلة صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة
ولم يتحقق العصيان بالتأخير لاستوائهما * قلنا هذا اذا لم يتضمن الامر بالمأمور به
الموقت امرين امرا بالواجب وامرا بابقائه في الوقت المخصوص فاذا فات الايقاع
في الوقت المخصوص الذي به كمال الواجب بقي الوجوب مع نقصان فيه فلا يلزم
حينئذ شيء مما ذكرتم (قوله كما ذهب اليه ابو يوسف) اي في رواية عنه
وهو رواية عن زفر ايضا واليه ذهب الحسن بن زياد (قوله ولا يمكن
اجاب القضاء بالصوم) وكذا لا يمكن اجابه بالصوم لانه يزيد على ما التزمه وحيث
وجب القضاء بصوم مقصود باتفاق بين الصحابة في ظاهر الرواية دل على انه
وجب بسبب آخر غير السبب الاول (قوله لانه لا اعتكاف الا بالصوم)
كما اخرج الدارقطني والبيهقي من حديث عائشة رضی الله عنها وههنا بحث
وهو ان ائمتنا رحمهم الله انما يشترطون الصوم في الاعتكاف المنذور اما الاعتكاف
النفل فالصوم ليس بشرط فيه في ظاهر الرواية ثم انهم يستدلون على اشتراطه
في المنذور بقوله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بالصوم وهذا عام يشمل
المنذور والنفل فما وجه تخصيصه بالمنذور ولهذا رجح بعض المحققين رواية

مع ان قضاءه واجب بصوم مقصود بالاتفاق ولجاز قضاؤه في رمضان آخر كما ذهب اليه زفر لانه مثل الاول في الشرف مع انه لم يجز عرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الاول بل الى التقويت (لعود شرطه الى الكمال) جواب عما اورد يعني انما وجب القضاء بصوم مقصود لان النذر كان موجبا للصوم اذ لا اعتكاف بدونه ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم ولكن يسقط الصوم المقصود لشرف الوقت ولما انفصل

الحسن في اشتراط الصوم في اعتكاف النفل ايضا لاطلاق الحديث (قوله) ولجاز قضاؤه في رمضان آخر) هذا وجه آخر في تقرير السؤال وحاصله ان السؤال يقرر بوجهين فيقال لو كان القضاء بالسبب الاول لكان الحكم اما سقوط القضاء رأسا كما ذهب اليه ابو يوسف رحمه الله واما جواز القضاء في رمضان آخر كما ذهب اليه زفر واللازم باطل (قوله) عرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الاول) اذ لو كان مضافا اليه لجاز في رمضان الثاني وما لم يجز عرفنا انه غير مضاف اليه والمراد بضمير المتكلم في عرفنا العراقيون ومن وافقهم (قوله) بل الى التقويت) وهو سبب مطلق لوجوب الاعتكاف بصوم مقصور مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يعتكف شهرا ما (قوله) لان النذر كان موجبا للصوم) اي لانه شرطه كما ان النذر بالصلاة نذر بالوضوء لان النذر بالمشروط نذر بشرطه (قوله) ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح الخ) وعن ابى يوسف تلزمه بيومها ولو نوى بالليلة اليوم يلزمه ولو نذر اعتكاف ليلتين صح نذره اذا لم ينو الليلتين خاصة بل نوى اليومين معهما وهذا لان الصوم شرط في الاعتكاف المنذور والليل ليس محلا للصوم شرعا اما الاعتكاف النفل فينبغي ان يجوز اذا نوى الاعتكاف ليلتا لان الصوم ليس بشرط في النفل في ظاهر الرواية (قوله) ولكن سقط الصوم المقصود لشرف الوقت) واختصاصه بفرضية الصوم فيه من قبل الله تعالى فلم يظهر للاعتكاف اثر في ايجاب صوم مقصود فيه فاكتفى بصوم رمضان لان الشرط يراعى وجودها لا ايجادها قصدا كما نذر بالصلاة وهو متوضىء لا يجب عليه وضوء آخر ثم لما انفصل الاعتكاف عن الصوم بان ضام ولم يعتكف فات ما ثبت من الفضيلة بشرف الوقت بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالحياة الى رمضان آخر وهو وقت مفيد يحتمل فيه اصابة بالمرض فتم يثبت القدرة على اكتساب ما فات من زيادة التسمية الشرعية بشرف الوقت فيسقط اثر في الاعتكاف مضمونا باطلافة في ذمته بذلك السبب وسار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق فيظهر اثره

(قوله بالاتفاق) الا عند حسن بن زياد و ابى يوسف في رواية عنه حيث قال بعدم الوجوب وعند زفر حيث قال بجواز قضاؤه في رمضان آخر وكأنه اراد بالاتفاق اتفاق الجمهور (قوله) لان النذر كان موجبا للصوم) يعني ان نذر الاعتكاف موجب للصوم لكونه شرط له كالنذر بالصلاة فانه موجب للوضوء (قوله) ولكن سقط الصوم المقصود بشرف الوقت) ويحصل المقصود بصوم الشهر ايضا لان الشرط يعتبر وجوده مطلقا لا وجوده قصدا كالظهاراة (قوله بالاتفاق) اي بانها تكتم وان قال ابو يوسف بخلافه (قوله) لان النذر كان موجبا للصوم) اي للصوم المقصود

الاعتكاف عن صوم الوقت بان لم يعتكف صار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فعاد شرطه الى الكمال بان وجب الاعتكاف بصوم مقصود لزوال المانع وهو رمضان وفيما قاله ابو يوسف اسقاط الاصل الذي هو الاعتكاف لتعذر التبع وهو الصوم وما قلناه اولى لان الاكتفاء بشرف الوقت وعدم ايجاب صوم مقصود كان رخصة وكان فيه نقصان فلما اوجبه بصوم مقصود عاد من النقصان الى الكمال فلم يجز قضاؤه في رمضان آخر لان الاعتكاف الواجب مطلقا

في ايجاب الصوم لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لاسبب آخر كما اذا لم يؤد تلك الصلاة حتى انتقض وضوءه يجب عليه وضوء آخر بذلك النذر لاسبب آخر وهو معنى قوله فعاد شرطه الى الكمال وهو ان يجب بصوم مقصود بالنذر الموجب للاعتكاف واذا وجب الاعتكاف بصوم مقصود لا يتأدى بصوم رمضان آخر كما اذا نذر باعتكاف مطلقا او مضافا الى شهر غير رمضان لا يقال جاز في الصلاة المنذورة ان يؤديها بوضوء مكتوبة يكون بعد النذر فكان ينبغي ان يجوز الاعتكاف في رمضان اذا نذر ان يعتكف شهر او اذا جاز ذلك جاز ان يتأدى في رمضان آخر لان الوضوء متى وجب وجب لغيره فكان شرطا محضا فجاز ان ينوب احدهما عن الآخر فاما الصوم فتارة يجب لعينه كصوم رمضان وتارة يجب لغيره كصوم الاعتكاف فلم يكن شرطا محضا بل عبادة مقصودة وما وجب لعينه لا ينوب عن غيره اذ يمتنع ان يكون الشيء الواحد واجبا لعينه ولغيره وانما جاز في رمضان الاول للضرورة وعند انفصاله انتفت الضرورة وفي قوله ومما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت الخ اشارة الى انه لو لم ينفصل بان فاته الصوم والاعتكاف جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما كذا في الجامع الكبير واصول الفقه لشمس الائمة السرخسي (قوله وما قلناه اولى الخ) حاصله ان ما قلناه وهو وجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود الاولى واحوط لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يؤدي بصوم مقصود ومخصوص به وانما كان سقوط النقصان اولى لوجهين احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها اولى من نقصانها فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف فاذا ثبت ما ثبت

(قوله لان الاعتكاف الواجب

مطلقا الخ) مبنى على ما سبق

منه من ان ذلك النذر

صار بالانفصال عن صوم

الوقت بمنزلة نذر مطلق

عن الوقت والا فليس

ما نحن فيه من قيسل

الاعتكاف الواجب مطلقا

(قوله وما قلناه اولى) اى

من قول زفر شروع

في بيان ما في قوله من

ترك الكامل الى الناقص

(قوله يزداد أثره) وهو ههنا الفضيلة والثواب (قوله كمن أسلم في الجزء الناقص) متعلق بقوله فلم يحز قضاءؤه في رمضان آخر وصورة المسئلة ان الكافر اذا أسلم عند احمرار الشمس وحين عليه صلوة العصر ناقصا فلم يؤدها حتى دخل وقت الاحمرار من اليوم الثاني فانه لا يؤديها فيه وان وجبت ناقصة فاسبغى تعميلا (قوله اعود شرطه الى الكمال) وهو الوقت لان نقصانه ليس باعتبار ذاته بل بحزب ١٦٤ ^{باعتبار كون العباد في شدة عبادته}

الكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل كان كاملا (قوله فان قلت على هذا) اي على تقدير عود شرطه الى الكمال ووجوبه بصوم مقصود (قوله في صوم قضاء ذلك الشهر) اي فيما اذا لم يصم ولم يعتكف في رمضان ثم صام قضاء واعتكف فيه (قوله قلت امتناع وجوب الصوم الى آخره) اي وجوب الصوم المقصود فيما اذا وقع الاعتكاف في رمضان (قوله يجوز ان يكون لشرف الوقت وان يكون لاتصاله بصوم الشهر) كذا في الكشف ولا يذهب عليك ان مقتضى هـ انه العبارة هو التردد في تعيين العلة لا الحكم المذكور ولا يلايم ذلك قوله لبقاء احدي العلتين فليأمل (قوله كذا) قاله صاحب

لم يتأد في رمضان لان الشرف الحاصل بالقصد يزداد اثره من الشرف الحاصل من التضمن كما ان الفعل تحريمه مبتدأه انضال من نقل حصل في تحريمه فرض كمن أسلم في الجزء الناقص لا يجوز له القضاء في مثل ذلك لعود شرطه الى الكمال * فان قلت على هذا كان ينبغي ان لا يندى ذلك الاعتكاف في صوم قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا * قلت امتناع وجوب الصوم في ذلك الاعتكاف يجوز ان يكون اشرف الوقت وان يكون لاتصاله بصوم الشهر فان زال الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو القضاء فيجوز لبقاء احدي العلتين وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالاداء وان سلم ان الاتصال به فهو باعتبار شرف الوقت وقد فات كذا قاله صاحب الكشف * واقائل ان يقول العلة خوف الموت فقط فالولى ان يشت ما يثبت خوف الموت مع شدة آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجوب السبب في قوله لان الشرف الحاصل بالقصد الخ * وكذا قوله كما ان الفعل تحريمه مبتدأه الخ لا يناسب المقام لان الكلام في الجواز فعندنا المهم الا ان يقال ان التصور عند النظر من حيث زيادة الشرف وعدمه لا في الافضالية وعدمها المناسب قوله بهد كمن أسلم في الجزء الناقص الخ (قوله كمن أسلم الخ) يعنى اذا أسلم الكافر عند الغروب فوجب عليه صلاة العصر ناقصا فلم يؤدها حتى جاء اليوم الثاني عند الغروب فانه لا يؤديها في ذلك الوقت وان وجبت ناقصة لانه لما زال ذلك النقصان في اليوم الاول ماد الفرض الى الكمال فلم يحز اداؤها الا كامة لانها مسارت دنيا في ذمته بسفة الكمال وهذا على قول شمس الأئمة وقال فخر الاسلام البزدوى لا رواية في هذه المسئلة فينبغي ان يجوز لانه اداها كما وجبت (قوله لبقاء احدي العلتين) وهى الاتصال بصوم الشهر والعلة الاخرى شرف الوقت (قس الخ واقائل ان يقول) هذا وارد على النظر يعنى علة جواز الاعتكاف في صوم القضاء الاتصال بصوم الشهر مطلقا اداء وقضاء فلهذا حاز فيه

الكشف) كان الواجب تقديم هذا القول على ذكر النظر لانه غير مذكور في كلام صاحب (قوله) الكشف لافيه ولا في التحقيق والظاهر ان تأخيره عنه وقع سهوا من قلم الناسخ (قوله واقائل ان يقول العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا) اي التعاق له بوجه ما فيشتمل الاداء والقضاء ويندفع به كلا وجهي النظر (قوله امتناع وجوب الصوم في ذلك الاعتكاف) اراد الاعتكاف الذي في رمضان الاول وكان الاولى ان يقول وجوب امتناع الصوم لان امتناع وجوبه لا ينافي جوازه مع انه غير جائز بخلاف وجوب امتناعه فانه ينافيه

ز قوله قلنا القياس كادل على وجوب القضاء الى آخره) جواب عما قالوا انه يجب بالتفويت وتقريره على ما ذكر في اصول فخر الاسلام وشروحه هو انه انما وجب القضاء في النذر بالقياس لا بما هو بمنزلة نص مقصود في باب النذر وهو التفويت واذا ثبت هذا لم يكن بد من اضافته الى السبب الاول ووجوبه مرة بالفوات ومرة بالتفويت دليل على انه لا يمكن اضافته الى التفويت ولا يخفى ما في كلام الشارح ههنا من ايهام خلاف المقصود (قوله دل على وجوبه حجج ١٦٥ بالحجج بالفوات) بان مرض مرضا لا يمنع من الصوم ويمنعه

من الاعتكاف بان صار مبطونا او نحوه (قوله وهو منقسم على نوعين) هذا هو الموافق لما في عامة المعبرات لكان فخر الاسلام استعمل الاداء المحض مرادفا للاداء الكامل وتبعه صاحب المنتخب ولعله اصطلاح من عنده او اراد به المعنى اللغوي

الاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو موجود * فان قلت الشرط يراعى وجوده ولا يجب كونه مقصودا كما لو توطأ للتبرد يجوز به الصلاة ورمضان الثاني على هذه الصفة * قلت حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه فلا يد ان يكون مقصودا (لان القضاء وجب بسبب آخر) وهو التفويت لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا فالتفويت سبب لوجوب القضاء بمنزلة نص مقصود عندهم قلنا القياس كادل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه بالفوات بالحجج والاداء انواع بالحجج اداء محض وهو ما لم يكن فيه شبهة القضاء وهو منقسم على نوعين

(قوله فان قلت الخ) هذا السؤال وارد على قوله فلم يجوز في رمضان آخر لعود شرطه الى الكمال (قوله حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه) وهذا في الجملة فالاحسن في الجواب ما قدمناه من ان الصوم ليس بشرط محض بخلاف الوضوء والشروط المحضة هي التي يراعى وجودها لا قصدا (قوله قلنا القياس كادل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه بالفوات) هذا الزام للقائل بان وجوب القضاء بسبب جديد وتقريره انه لا فرق في وجوب القضاء في هذه المسئلة بين الفوات والتفويت اتفاقا مع انكم تقولون بالسبب الجديد وهو التفويت فماذا هو السبب الجديد في صورة الفوات كما اذا حدث به مرض مانع من الاعتكاف فان قائم التفويت بمنزلة نص دون الفوات فان وجوب القضاء فيه بالسبب السابق نقول ليس بكم قاعدة كلية مع ان هذا خلاف المشهور عندهم من ان القضاء يجب بسبب جديد مطلقا (قوله والاداء انواع بالحجج ينقسم الاداء اولا الى نوعين اداء محض واداء يشبه قضاء ثم المحض ينقسم الى نوعين كامل ونقص وهذه الانواع الثلاثة كما تحقق في حقوق الله تعالى تحقق في حقوق العباد فيكون

(قوله حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه) لان الشرط عند وجود رمضان الاول كان هو الصوم بقيد كونه ناقصا لزوال صفة الكمال عنه فتوفر عليه مقتضاه فلما حدثت صفة الكمال له بخروج رمضان الاول وعاد الشرط الى الكمال الاصلى كان الشرط هو الصوم بقيد كونه كاملا

فمنع حدوثها اياه عن مقتضاه كما كان وجودها قبل دخوله كذلك اذا لاحت لان يتوفر عليه حتى يجوز ان لا يكون مقصودا لان كماله ليس الا بكونه مقصودا فان قلت لم لا يجوز ان يحدث سنة انفسان عند دخول رمضان الثاني كما حدث عند دخول الاول قلت لتعيين الاول الاكتاف فبسه بالنذر بخلاف الثاني وان تساوى في سقوط الصوم المقصود فلهما بالضرورة هذا ما ظهر لي في تقريره وتقريره في القياس كادل الخ الباء فيه للمصاحبة والا فالحقوق لا يقولون بالقضاء بشيء من الفوات ولا التفويت كما لا يخفى وان كان بالنص الذي ثبت الاداء

(قوله والآداب) اخذه من قول صاحب الكشف عند قول فخر الاسلام والمحض منه هو الذي يؤديه الانسان ملتبسا بوصفه كما شرع مثل الصلوة بجماعة لان هذه صلوة توفر ﴿١٦٦﴾ عليها حقها من الواجبات والسنن

(كامل) وهو الذي يؤديه الانسان مع توفير حقه من الواجبات والسنن والآداب (وقاصر) وهو ما يؤديه ببعض اوصافه (وما هو شبيهه بالقضاء كالصلاة بجماعة) في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح والجماعة في غيرها نقصان كالاصبع الزائدة هذا مثال للكامل (والصلاة منفردا) مثال للقاصر وقصورها لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة (وفعل اللاحق بعد فراغ الامام) وهو الذي ادرك اول الصلاة وفاته الباقي كمن نام خلف الامام ولم ينتبه الا بعد فراغ الامام فهو مؤد اداء يشبه القضاء اما اداءه فلبقاء الوقت واما انه يشبه القضاء فلانه قد التزمه مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم لان اداءه مع الامام حيث لا امام محال بل هو مثله والاتيان بالمثل قضاء لكن لكونه قضاء باعتبار الوصف واداءه باعتبار اصل الفعل قلنا انه اداء يشبه القضاء لبالعكس لان الوصف تبع والتسمية باعتبار الاصل اولى قيد باللاحق لان فعل المسبوق وهو ما فات منه اول الصلاة اداء محض قاصر لكن

الاقسام بالنظر الى المعين ستة ﴿قوله كامل﴾ وهو الذي يؤديه مع توفير حقه من الواجبات والسنن والآداب والاولى ان يقال في تعريف الكامل هو ما يؤديه الانسان على الوجه الذي امر به كما قال شمس الائمة السرخسي الكامل هو اداء المشروع بصفة كما امر به والتحقيق ان كل اداء ترك فيه شيء من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل كما ذكر بعض المحققين ﴿قوله في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح﴾ والعيد والكسوف ﴿قوله والجماعة في غيرها﴾ اى في غير هذه المذكورات نقصان ﴿ولقائل ان يقول ورد ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى النفل بجماعة بالليل في غير شهر رمضان فلا تكون الجماعة في غيرها مطلقا نقصانا ويمكن ان يجاب عنه بان ذلك داخل في التراويح لانه قيام الليل ﴿قوله والصلاة منفردا﴾ فان قيل ينبغي ان يكون اداء المنفرد كاملا لاناقصا لانه هو الواجب بالامر والجماعة لم تجب بالامر بل هي سنة فيكون اداءها اكمل لان تركها يوجب القصور ﴿اجيب بان الجماعة سنة مؤكدة وهي في حكم الواجب او واجبة فكانت داخله في الامر الذي ثبت بمثله الواجبات وكان تركها موجبا للنقصان كترك الفاتحة فليتأمل ﴿قوله وهو﴾ اى اللاحق الذي ادرك اول الصلاة وفاته الباقي كله فالاولى ان يقال هو من فاته بعد ما دخل مع الامام بعض الصلاة اى صلاة الامام لنوم او سبق حدث او غير ذلك

والآداب لكن اعتبار الآداب في كون الاداء كاملا محمل كلام وكانه لتفطنه بذلك بعده ترك ذكر الآداب في التحقيق واقتصر على ذكر الواجبات والسنن وقال فيه فان قيل ينبغي ان يكون اداء المنفرد كاملا لاناقصا لانه هو الواجب بالامر والجماعة لم تجب بالامر بل هي سنة فيكون الاداء بالجماعة اكمل لان تركه يوجب النقصان قلنا الجماعة سنة مؤكدة وهي في حكم الواجب فكانت داخله في الامر الذي ثبت به الواجبات فكان تركها موجبا للنقصان كترك الفاتحة وترك ضم السورة اليها انتهى ولا يذهب عليك ان الآداب ليست بهذه الحثية ولقد اصاب بعض الافاضل حيث قال اداء المحض بجميع الاوصاف المشروعة قطعا كامل وقال في الحواشي يريد بها ما يوجب تركه انما فيخرج به الآداب (قوله في المكتوبات) الظاهر ان صلوة الجمعة والعيد

والمراد ان قياس المنذور المتعين على الصلاة مثلا في وجوب القضاء كادل على وجوبه مع التفويت ﴿قوله﴾ دل على وجوبه مع الفوات لما اشار اليه آتيا من ان القياس مظهر لامثب فيكون وجوب قضاءه بالنص سواء فاته او فوته

داخلة فيها فلا يرد على قوله والجماعة في غيرها نقصان (قوله اوسماه قاضيا باعتبار حال الامام) لفوات ما التزمه من الاداء مع الامام بفراغه فيكون ما اتى به بعده مثلا لذلك الملتزم لاعتينه وهذا الوجه ايضا مذكور في الكشف وغيره لكن يلوح بالبال الفائر ههنا ﴿ ١٦٧ ﴾ اشكال وهو ان كون اللاحق اداء انما هو باعتبار الوقت وكونه يشبه

القضاء انما هو باعتبار حال الامام كما سبق وعلى ما ذكره تحقيق هذان الامران في المسبوق ايضا فجعل اللاحق من الاداء الشبيه بالقضاء والمسبوق من الاداء المحض تحكم ظاهر (قوله فنام ثم اتبه بعد فراغ الامام فاحدث) وكذلك الحكم اذا سبقه الحدث قبل فراغ الامام ابتداء (قوله حال اداء ما بقى عليه) وفي لفظ الاداء اشارة الى ان المفروض

(قوله والمسبوق مفرد فيما سبق) اقول هو مفرد فيه اذ لا تحريمه بخلاف اللاحق فانه مقتصد حكما قال الهندي لانه قاضى لما دركه مع الامام والقضاء يقوم مقام الاداء فيكون بعض صلاته وهو ما اتى به مع الامام كاملا حقيقة وبعضه وهو ما اتى به بعد فراغه كاملا حكما وما اتى به المسبوق بعد فراغ الامام ليس بكامل حقيقة ولا حكما (قوله اوسماه قاضيا باعتبار حال

قصوره دون قصور فعل المنفرد لانه منفرد اداء وتحريمه والمسبوق مفرد فيما سبق وليس في فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق * فان قلت كيف جعلت المسبوق مؤديا وقد جعله صاحب الشرع قاضيا حيث قال عليه الصلاة والسلام وما فاتكم فاقضوه * قلت سماه قاضيا مجازا لما فيه من اسقاط الواجب اوسماه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن جعلناه مؤديا باعتبار الوقت (حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة) ولا يصير اربعا هذا تفريع لكون فعل اللاحق شبيها بالقضاء هذه المسئلة متصورة في مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم اتبه بعد فراغ الامام فاحدث فذهب الى مصره فتوضأ ونوى الاقامة في موضعها بعد فراغ امامه حال اداء ما بقى عليه من غير تكلم

(قوله والمسبوق مفرد فيما سبق الخ) المسبوق مفرد اداء لا تحريمه لان تحريمه مبنية على تحريمه الامام حتى لا يصح الاقتداء بالمسبوق ادراك اول الصلاة ليس بشرط وكذا فوات الباقي لان احرامه احرام فلم يجز لغيره بناء تحريمه على تحريمه ففعله في القصور دون المنفرد وفعل اللاحق في القصور دون فعل المسبوق لانه في حكم المقتدى فيما فاته ولهذا لم يقرء ولا يسجد للسهول لانه خلف الامام حكما بخلاف المسبوق فاللاحق ليس منفردا لا تحريمه ولا اداء (قوله حيث قال صلى الله عليه وسلم وما فاتكم فاقضوه) رواه احمد في مسنده وابن حبان في صحيحه من حديث ابي هريرة (قوله قلت سماه قاضيا مجاز الخ) قيل الاولى ان يقال ان ذلك من الشارع اطلاق لغوى بمعنى اتموا يؤيده رواية البخاري وما فاتكم فاقضوه فلا يضر معه مخالفة التسمية الاصطلاحية لما مر من المناسبة واعتبار البلاغة المقابلة فان قوله فصلوا بمعنى فادوا المقابل له اقضوا لادوا فلو قال فادوا لفات ذلك وحصل من التكرار ما يترفع عنه بلاغة من اوتى جوامع الكلام صلى الله عليه وسلم واما الجواب الذي ذكره الشارح ففيه مخالفة الشارع صلى الله عليه وسلم في الاعتبار واذا دار الامر بين موافقة الشارع ومخالفته فيه كانت موافقته واجبة بلا خلاف فانه اوضح الخلق واعرفهم بوجود المناسبة فلا يستقيم به حينئذ جواب الايراد (قوله هذه المسئلة متصورة في مسافر الخ) ولو كان هذا المسافر مسبوقا ووجد منه نية الاقامة او الدخول في المصر فانه يصلى اربعا سواء تكلم اولا فرغ الامام اولا لانه مؤد اداء قاصرا فنية الاقامة قد اعترضت على الاداء فقيرته (قوله من غير تكلم) زاد بعضهم قيما آخر وهو مع بقاء الوقت والحق ان هذا القيد

الامام) اقول ولكن لا من حيث انه قد التزمه معه وقد فاتته ذلك الملتزم والام يمكن بينه وبين اللاحق فرق لكن الفرق ظاهر ظهور البرق بك من حيث ان الامام اتى به في وقت والمسبوق اتى به بعده ذلك فكأنه قضاء بعد الوقت (قوله بعد فراغ امامه) قيد لمساتي دخوله مصره نية الاقامة في موضعها (قوله من غير تكلم) قيد لمساتي دخوله

في المسئلة بقاء الوقت (قوله علم من القيد الاول) اراد بالقيد الاول قوله بمسافر وبالثاني قوله في موضعها قوله موضعها وبالثالث قوله بعد فراغ امامه وبالرابع قوله من غير تكلم (قوله لان حاله يبطل عزيمته) وهي نية الاقامة (قوله قال مولانا سراج الدين الهندي ولقائل ان يقول الخ) ويمكن ان يحجب عنه بان كونه اداء باعتبار الاصل وكونه قضاء باعتبار الوصف كما سبق فالجتهدون قدس الله تعالى اسرارهم **١٦٨** رجحوا في هذه المسئلة اعتبار

جانب الوصف لا من لاح لهم على ان هذه المسئلة انما ذكرت ههنا لكونها دليلا انيا على ان في فعل اللاحق شبه القضاء وليس اداء محضا والاما كان لعدم تغير فرضه معنى ولا يلزم منه كون شبه القضاء علة لحكم المسئلة حتى يرد عليه ما اورد (قوله ويمكن ان يحجب عنه بان هذا لا يسمى ترجيحا بل عملا بالشبهين) وفيه بحث اذ ليس ههنا شبهان فضلا عن العمل بهما على ان كونه اهدارا لجانب الاداء بالكلية مما لا يحتاج الى البيان فلا اتجاه لقوله فلو عمل بما قال هذا يكون اهدارا لجهة القضاء بالكلية لانه اذا قوبل الاهدار بالاهدار يبقى كون جانب الحقيقة راجحا مرجحا مصر ونية الاقامة في موضعها بعد فراغ امامه

علم من القيد الاول ان الامام لو كان قويا والمقتدى مسافرا يتغير فرضه ومن الثاني ان نية الاقامة لا بد ان تكون في موضعها اذ هي في غيره كالمفارقة لغو لان حاله يبطل عزيمته ومن الثالث انه اذا لم يفرغ الامام ونوى المقتدى الاقامة يتغير فرضه لان نية الاقامة اعترضت على الاداء ومن الرابع انه اذا تكلم تبطل صلاته ويجب عليه الاستيناف فيتغير فرضه لكونه مؤديا قال مولانا سراج الدين الهندي ولقائل ان يقول انه مؤد حقا وقاض شبها فباعتبار كونه مؤديا يقتضى تغير فرضه الى الرابع وباعتبار كونه شبها بالقضاء لا يقتضى فلم رجحتم الشبه على الحقيقة وكان العكس اولى احتياطا لامر العبادة الى ههنا كلامه ويمكن ان يحجب عنه بان هذا لا يسمى ترجيحا بل عملا بالشبهين فلو عمل بما قال هذا يكون اهدارا لجهة القضاء بالكلية (ومنها) اي

لا يحتاج اليه في تصوير المسئلة وانما يحتاج اليه في محررات بعض القبول على ما لا يخفى (قوله علم من القيد الاول الخ) كون الامام مسافرا والثاني كون المقتدى نوى الاقامة في موضعها والثالث كون النية بعد الفراغ والرابع من غير تكلم (قوله ان الامام لو كان قويا) والثاني مسافرا يتغير فرضه الى الرابع للتبعية مع بقاء الوقت (قوله ومن الثاني ان الاقامة لا بد ان تكون في موضعها) ظاهره انه قيد اتفقى لانه لم يخرج شيئا لان نية الاقامة انما تعتبر اذا كانت في موضعها اما اذا لم يكن في موضعها فهي لغو فهذا القيد كقولك حبسني اسود وكافورا ليس بالقبول لا يجب ان يكون للاخراج بل الاصل فيها ان تكون لبيان الواقع (قوله لان حاله يبطل عزيمته) حال كونه في المفارقة وعزيمته هي نية الاقامة (قوله لان نية الاقامة اعترضت على الاداء) فغيره بخلاف ما اذا فرغ الامام ثم وجد المغير لا يتغير فرضه لانه انما اعترض على القضاء دون الاداء واذا لم يتغير الاداء لا يتغير القضاء (قوله ومن الرابع انه) اي اللاحق اذا تكلم بعد وجود المغير تبطل صلاته فيصير كالمؤد الى شبه القضاء بالخروج عن التحريم المشتركة وبقاء الوقت (قوله انه) اي التماس مؤد حقا لوقوع التحريم في الوقت وقاض شبهها اي للهوات عن الامام (قوله ويمكن ان يحجب عنه بان هذا لا يسمى ترجيحا بل عملا بالشبهين الخ) فيه نظر اذ ليس

حتى لو تكلم بعد احدهما فانه يتغير فرضه لزوال شبه القضاء بالخروج عن التحريم المشتركة (هنا)

مع الامام بالمفسد وهو الكلام وكون فعله بعد ان تكلم اداء محضا (قوله اذ هي في غيره كالمفارقة لغو) كما ان دخرا نه غير مصره لغو فليس باحد منهما ما يغير اذا اعترض على الاداء المحض حتى اذا اعترض على ما نحن فيه وابقى التغير على انه ليس اداء محضا وبهذا يظهر انه فوت بيان فائدة تقييد الذهاب المراد به الدخول بمصره (قوله لكونه مؤديا) اراد الاداء المحض مما مر (قوله بل عملا بالشبهين) فيه نظر لان ههنا اداء وشبه قضاء فلا يصح القول بوجود الشبهين

(قوله باعتبار الشرع) متعلق بالعين لا بالواجب فليتدبر (قوله كبديل الصرف وتسلم المسلم فيه) وكذا الحكم في سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الديون وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب (قوله وهو وصف) اي الثابت في الذمة (قوله لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه) ولئلا يلزم امتناع الجبر ١٦٩ على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على

التراضى (قوله وهو حرام) اي الاستبدال فيهما يعني قبل القبض كما ذكر في الكشف والتلويح (قوله اداؤه زيفا) الزيف هو ما يرد به بيت المال ويروج فيما بين التجار والجمع زيوف كذا في التلويح (قوله بجناية او دين) قوله او دين مستدرك فان الاول يعني عنه لكن ينبغي ان يقول مستحقا بهما رقبته الا ان

فضلا عن القول بالعمل بهما وان سلمنا صحة على التغليب فلا نسلم ان القول بعدم تغير فرضه عمل بهما بل باحدهما فالصواب ان يجب عنه بان هذا لا يسمى ترجيحا بل عملا باحده الاعترافين وهو لا يتنافى العمل بالآخر صوتا له عن الاهداء بالكلية وقد عمل به اهل الفروع فيما اذا حدث الرجل والمرأة حلف الامام قسوتسا

من انواع الاداء هذا شروع في بيان انواعه في حقوق العباد قدم حقوق الله القديم في الذكر لانه اولى بالتقديم و قدم الاداء على القضاء لان الاداء اصل والقضاء خلف عنه (رد عين المغصوب) وهو اداء كامل لانه تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة وكذا يكون اداء كاملا لو رد عين الواجب باعتبار الشرع كبديل الصرف وتسلم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه وهو حرام فان قلت اذا كان اداء كاملا في القاصر فيهما * قلت القاصر فيهما اداؤه زيفا (ورده مشغولا بالجناية) كمن غصب عبدا فارغا ثم جنى على انسان آخر او اتلف مال الغير في يد الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا بجناية او دين مستحق بها رقبته او طرفه وهو اداء قاصر وكذا تسليم

هنا شبهان بل حقيقة وشبه وعلى تقدير جعل الحقيقة شبهها ايضا فليس في اعتبار الشبه في عدم التغير اعمال بالشبهين بل باحدهما فافهم فالاولى ان يجب بان فعل اللاحق اداء يشبه القضاء كما ذكرنا في التلويح انما يثبت في الاداء المقتضى لا في غيره شبه القضاء وهذا لان اللاحق صار قاضيا لما انعقد له الاحرام بمثل والقضاء بالمثل يجب بما وجب به الاصل وهو الاداء مع الامام قائم بتغير الاصل ثم يتغير المثل وبعد فراغ الامام لم يتغير الاصل فلا يتغير المثل (قوله) وكذا يكون الاداء كاملا لو رد عين الواجب باعتبار الشرع الخ) هذا اداء كامل حكما بخلاف الاول فانه اداء كامل حقيقة فالاداء الكامل في حقوق العباد وعن (قوله الا ان الشرع) جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة كما كان المقبوض عين ما يتداول المقدم حكما وان كان غيره حقيقة اذا لم يتناول الدين وهو وصف في الذمة والمقبوض عين (قوله) القاصر فيهما اداؤه زيفا لانه دون حقه في الذمة وانما كان ابو حنيفة وشيخه اذا جازوا في التلويح لم يعلم لم يرجع بشيء لانه اداء تام لانه من جنس حقه وبطل حقه في غير ذلك لانه ليس بغيره مثل المغصوب وطمانه بالجلاء احياء خلقه في رخصته المؤدى (قوله او دين) مستدرك فان الاول يعني عنه لكن

فحاذته بعد فراغه حل اداء ما فاتهم حيث حكموا اذا ذلك بفساد حاله اعتبارا لمعنى الاداء لتكون اللاحق خلف الامام حكما فيتحقق الشركة بينهما محرمتا واداء خلاف ما اذا سقنا في ذمة في اداء ما سقنا به حيث لا تفيد صلاحته لعدم الشركة بينهما اداء مما تفرقت عليه الاصل بالاعتبارين ثم هو من الاداء الشبيهة بالقضاء غاية الامر انه مما يتعلق بحقوق العباد (قوله القاصر فيهما اداؤه زيفا) مستدرك فان الاول يعني عنه لكن او المسلم فيه زيفا اداء لوجود تسليم اصل الواجب اذ الزيوف من جنس الدراهم ولهذا لو تجوزها في الصرف والسلم

يقال الدين جنابة ايضا وفيه بحث اما اولاً فلان ذلك ليس في اكثر النسخ ويؤيده توحد ضمير بها في جميعها واما ثانياً فلان المراد بالجنابة الجنابة المذكورة فيما سبق وهي مقابلة لاتلاف المال واما ثالثاً فلان ركاكة وحدة الضمير حينئذ لاتندفع بكون الدين جنابة على ان مؤدى ذلك الوجه هو ان لا يذكر الدين بعد الجنابة (قوله اما كونه اداء فلانه لو هلك) المسائل المذكورة دلائل انية على كون ذلك **١٧٠** الرد من قبيل الاداء القاصر ذكرها

بعد ما بين وجه كونه اداء قاصراً فلا يرد على كلامه شيء كما زعم بعض الناظرين (قوله لو هلك في يد المالك او المشتري) كذا في اكثر النسخ لكن المناسب له هو عدم الاقتصار على الغاصب في قوله برى الغاصب من ضمانه فالاولى وعدم قوله او المشتري كما في بعضها (قوله يرجع المالك على الغاصب بالقيمة) بلا خلاف لان الرديكون كانه لم يوجد (قوله والمشتري على البائع) بالثمن لو سلم البائع العبد المبيع مشغولاً بالدين فيبيع في ذلك الدين يرجع بكل الثمن بلا خلاف ولو سلمه مشغولاً بالجنابة فهلك في ذلك الوجه يرجع بكل الثمن عند ابي حنيفة رحمه الله وعندها يرجع بنقصان العيب بان قوم حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن كذا

المبيع مشغولاً بالجنابة ومعنى قصوره انه اداء لاعلى الوصف الذي وجب اداؤه وهو السلامة عن كل عهدة اما كونه اداء فلانه لو هلك في يد المالك او المشتري قبل الدفع الى ولى الجنابة برى الغاصب والبائع من ضمانه واما قصوره لانه لو دفعه المالك او المشتري الى ولى الجنابة او بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن (وامهارة غيره) كمن تزوج امرأة على عبد الغير بعينه تحت التسمية بالاجماع ووجب عليه قيمة العبد لعجزه عن التسليم ولم يقض بها للقاضي

كان ينبغي ان يقول مستحق بهما رقبته اللهم الا ان يقال الدين جنابة ايضا لان الجنابة تتناول ما يكسبه العبد على خلاف ما اقتضاه الشرع من تلف نفس او عضو او مال ومعنى الشغل بالجنابة الاتصاف بها عند الرد الى المالك بعد ان لم تكن في يد المالك كذلك (قوله ومعنى قصوره الخ) اي اداء العبد المغموب المشغول بالجنابة الى المالك وكذا الضمائر الثلاث بعد المستتر في هلك وكان المناسب ان يقول اما كونه اداء فلكونه تساميم عين الواجب واما كونه قاصراً فلكونه اداء لاعلى الوصف الذي وجب الخ واما قوله بعد اما كونه اداء الخ فانه هو تقرير على كونه اداء قاصراً لا لبيان المعنى فانهم (قوله يرجع المالك على الغاصب بالقيمة) بلا خلاف لقصور الصفة لان الرد لم يوجد (قوله والمشتري على البائع بالثمن) يعني يرجع المشتري على البائع بالثمن فيما اذا سلم المبيع مشغولاً بالجنابة او بالدين وقتل بها او بيع في الدين اما في الفصل الاول فالرجوع بكل الثمن انما هو عند ابي حنيفة لانتقاض القبض عنده حتى كان المشتري لم يقبضه لان يده زالت عن المبيع بسبب كانت ازالته به مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك او امرته او صاحب دين وهذا استحقاق فوق العبد وعندها الشغل بالجنابة عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فلا يرجع المشتري بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن واما في الفصل الثاني فالرجوع بكل الثمن بلا خلاف لان اداء كان قاصراً فاذا تحققت الفوات بسبب مضاف الى ما به صار اداء قاصراً جعل كأن اداء لم يوجد ولا يخفى ما في عبارة الشارح من الخزازة فتنبه لذلك (قوله ولم يقض بها للقاضي) ليس نفي لان للقاضي ان يقضى

في الكشف واطلاق كلام الشارح انما يصح على قول ابي حنيفة رحمه الله (قوله ووجب عليه قيمة لها) العبد لعجزه عن التسليم) قصد بذكر ذلك فائدة زائدة والا فالكلام ههنا انما هو في تسليم العبد بعد الشراء لا تعلق له بصورة العجز اصلاً وقوله لعجزه عن التسليم اي عند عجزه (قوله ولم يقض بها للقاضي) والصواب ذكر

يجوز مع ان الاستدلال فيهما حرام قبل القبض ولكنه قاصر لانه دون حقه افوات الوصف وهو الجودة

ذلك عند قوله حتى تجبر المرأة على القبول بان يقال هذا اذا لم يقض القاضي بالقيمة قبله وسيجيء فائدة التقييد به من انه لو قضى القاضي بقيمة العبد على الزوج للزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول واما ذكره ههنا فلا يظهر له معنى لان اشتراط عدم قضاء القاضي بالقيمة في وجوب قيمة العبد عليه غير متصور لاشراعا ولا عقلا (قوله وسائر ١٧١ تصرفاته) كالكتابة والبيع والهبة (قوله لان تبدل الملك

اوجب تبديلا في الصفة)
 اوجب تبديلا في الصفة)
 شروع في بيان كونه شبيه
 القضاء ثم ان التبديل في الملك
 من قبيل التبديل في الصفة
 لانه موجب له وكانه
 اراد بالصفة كونه حرام
 الانتفاع او جائزه ولو قال
 ابتداء لان تبدل الملك
 اوجب تبديلا في الذات
 حكما كافي عامة المعنويات
 لكان اظهر واخصر
 (قوله يتعلق بالشيء من
 حيث انه مملوك) المقصود
 من هذا الكلام هو التنييه
 على ان حكم الشرع على
 الشيء بالحل والحرمه
 ليس من حيث الذات بل
 من حيث الصفة وقد حصل
 ذلك لكن اقتصر على ذكر
 حيثية المملوكية لحصول ما
 هو المطلوب ههنا بها فلا
 يتعلق بغيرها غرض
 عامي فلا يرد عليه ما قيل
 ان الوصف غير منحصر
 فيما ذكر فان صيد الحرم

(وتسليمه بعد الشراء) يعني لو اشترى الزوج العبد الذي جعله مهرا
 وسلمه الى المرأة كان ذلك التسليم اداء شبيها بالقضاء (حتى تجبر) المرأة
 (على القبول) لكونه عين حقها هذا تفريع على كونه اداء وكذا يجبر
 الزوج على تسليمه اذا طلبته المرأة ولم يسلمه * فان قلت ما الفرق بين هذا وبين
 ما اذا باع عبدا واستحق العبد بقضاء ثم اشترى البائع من المستحق حيث لا يجبر
 البائع على تسليمه الى المشتري * قلت بالاستحقاق ثم ظهر ان البيع كان موقوفا على
 اجازة المستحق فقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البائع على التسليم اما الموجب
 لتسليم العبد ههنا فقائم وهو النكاح لانه لا يفسخ باستحقاق المهر كما يفسخ بهلاكه
 فاذا قدر على تسليم المسمى يلزمه (وينفذ اعتاقه فيه) وسائر تصرفاته لكونه مصادفا
 ملك نفسه (دون اعتاقها) وسائر تصرفاتها وهذا تفريع على كونه شبيها
 بالقضاء لان تبدل الملك اوجب تبديلا في الصفة الا ترى ان العبد كان حرام الانتفاع
 على المشتري جائز الانتفاع للبائع وبعد الشراء انعكس الامر وتبديل الصفة يتبدل
 الذات حكما كالخمر اذا تخلل لان حكم الشرع وهو الحل او الحرمه يتعلق بالشيء
 من حيث انه مملوك لبعض الامن حيث الذات اذ لو كان كذا لما تغير كل حكم الخنزير
 والمراد من العين مجموع الذات واعتبار المملوكية

لها بالقيمة في الصورة المذكورة وانما الواو واو الحال اي والحال ان القاضي لم يقض
 بها بالقيمة حتى لو ملك الزوج العبد يجبر الزوج على التسليم فهذا قيد لكون الزوج
 يجبر على التسليم بعد الشراء وتجبر المرأة على القبول اذا قضى القاضي لها بالقيمة ثم
 ملك الزوج العبد لا يجبر على تسليمه ولا تجبر المرأة على القبول لان حقها في القيمة
 تقرر بقضاء القاضي فلا ينتقل الى العين بعد ذلك والله اعلم (قوله لان حكم الشرع
 الخ) دليل على ان تبديل الصفة يوجب تبديل الذات (قوله يتعلق بالشيء من حيث
 انه مملوك) لبعض الافراد فيحل للمالك ويحرم على غيره وهذا بيان الصفة (قوله
 كل حكم الخنزير) اي فانه حرام لذاته ولهذا لا يتبدل حرمة اصلا لان ما لذاته لا يتغير
 بتغير الملك فهو تشبيه للمعنى (قوله والمراد من العين الخ) هذا يناسب عبارة
 صدر الشريعة حيث قال تبدل الملك يوجب تبديل العين واستدل على ذلك بان العين

انما يحرم مادام في الحرم فاذا خرج منه بحل ثم الاوضح في تقرير ذلك ما ذكره المولى الفساري رحمه الله حيث
 قال لان تعلق الحكم الشرعي بالشيء المملوك لامن حيث هو بل باعتبار مملوكيته فيتبدل المجموع بتبدله وهو المراد
 بالعين سواء اعتبر مجرد الذات جزأ او مقيدا (قوله كل حكم الخنزير) فانه حرام لعينه (قوله والمراد من العين)
 لو قال فيما سبق بدل قوله يتبدل الذات حكما تبديل العين كما في التوضيح لكان كلامه ههنا اوضح

(قوله كان ذلك التسليم اداء شبيها بالقضاء) ايماء الى ان في عبارة المصنف تسامحا اذ كان ينبغي ان يقول وتسليمه عبد

(توابعه بتبديل البعض) وهو المملوكية (قوله واقائل ان يقوم لم لا يجوز) اخذه من التلويح والمولى الفنارى اشار الى جوابه فيما نقلنا عنه من تقرير الكلام فليعتبر (قوله وتبديل الوصف لا يوجب تبديل الذات) اجيب عنه بان تبديل الوصف يوجب تبديل الذات شرعا وان لم يوجب حقيقته فلا فرق بين المجموعية والمقيدية

غيره بعد ان امهره ثم اشتراه (قواه كذا قاله صدر الشريعة) اقول بل الذى قلناه هو ان تبديل الملك يوجب تبديل العين واستدل عليه بدليل منقول نقول روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على زبيرة فأتت بتمر والقدر كان يغلى باللحم فقال صلى الله عليه وسلم لا تجلمان انما من اللحم نصيبا فقال هو لحم تصدق عاينا يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم هي لك صدقة وانما هدية فقد جعل تبديل الملك موجبا لتبديل العين حكما ثم استدل عليه بدليل معقول فقال ولان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمه وغيرها ١٧٢ ينطاق بذلك الشيء من حيث

انه مملوك لامن حيث الذات حتى لو كان حرام الشرع يتعاق من حيث الذات لا يتغير اصلا كما حكم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعاق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فاذا تبديل الاعتبار يتبدل هذا المجموع و اراد بالعين التي استدل بهذين الطرفين على ان تبديل الملك يوجب تبديلها كما ذكره ايضا هذا المجموع فان قلت كيف تبريد

بتبديل البعض يتبدل الكل كذا قاله صدر الشريعة * نقول ان يقول لم لا يجوز ان يكون المتصرف بالحل او الحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية لبعض وتبديل الوصف لا يوجب تبديل الذات والفرق بين المجموع والمقيد ظاهر فالاولى ان تبديلها بالسنة وهو ما روى ان النبي عليه السلام هو المجموع المركب الخ والشارح غير العبارة حيث قال لان تبديل الملك اوجب تبديلا الخ ولكن له ايضا هاهنا مناسبة الخية **قوله** بتبديل البعض أى وهو المملوكية يتبدل الكل وهو العين لان المركب يتعد بانعدام جزئه (قوله واقائل ان يقول الخ) هذا الاشكال اوردته فى التلويح على ما ذكره صدر الشريعة وهو ظاهري (قوله) والفرق بين المجموع والمقيد ظاهر بمعنى فرق بين كون العين هي مجموع الذات والمملوكية كما ذكره صدر الشريعة وكونها هي الذات بقيد المملوكية كما ذكره السائل وذلك لانه اذا قلنا العين هي مجموع الامرين فيكون مركبة من جزئين الذات والمملوكية التي هي صفة وحينئذ يلزم من تبديل الملك تبديل الذات ضرورة تبديل الكل بتبديل جزئه واما اذا قلنا ان العين هي الذات بقيد المملوكية فتكون المملوكية قيدا لاجزاء فلا يلزم من تبديلها تبديل الذات لان تغير المقيد لا يوجب تغير المقيد فلا يلزم من تبديل الصفة تبديل الذات فافهم في حقهم وهو ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث معق عليه من رواية عائشة روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انها وهى مولانا

بالعين المذكورة ما ذكرت مع ان استبداله الاول يظهر ان الملمة المعتبرة في كون ما نحن فيه شيئا من جنسها بالقضاء مثلية حكمية لتبديل العين حكما بتبديل وصفها وبانها لا الثاني يظهر انها مثلية حقيقة بتبديل الكل حقيقة بتبديل جزئه فتكون العين على الاول هي الذات من حيث الذات وعلى الثاني هي الذات مع الاعتبار وعلى كليهما فقد تبديلت العين بتبدله فانما كان الدليل القلبي يقتضي ان تبديل الذات حكما بتبديل الملك حقيقة كما تبديلها حكما مع تبديل الملك حقيقة يقتضي تبديل المجموع الذى ذكره فانما دليل القلبي يقتضي ان تبديل المجموع يقتضي تبديله وصحيح انه اراد بالعين في جانب المدعى وانما من مجموع الملمة كذا الا انه لم يرد به الا مجرد الذات بقرينة قوله حكما او قوله فانما كان ذلك الاشارة الى ان ذلك لا يقتضي تبديلا بل يقتضي ان دفعه بخلاف الاستدلال الآخر فانه يرد عليه كما اشار اليه آخرا من لا يجهل ان يكون المتصرف بالحل

(قوله دخل على ريرة) صدقة عائشة رضي الله عنها أو عائشة رضي الله عنها من بني تميم ولا تحرم الصدقة على موالها بل على موالى بني هاشم على أنها كانت من بني تميم ١٧٣ من صدقة التطوع وهي التحريم الأعلى النبي صلى الله عليه

وسلم (قوله وارثا وقضى الح) أي أي تكون العبد مثل المسمى لا عينه كالفهم من سياق الكلام (قوله ولو كان لها حكم المسمى) بعينه أعاد حقها إليها

الضمير في إعادتها يرجع إلى العين لا القيمة لفساد المعنى وفي حقها إلى المرأة (قوله ولم يتغير بالقضاء) أي حقها بقضاء القاضي (قوله قلت قضاء الدين الح) الظاهر طرح أصل القضاء من البين ثم إن الفرق بين القرض والدين هو أن القرض ملك يعطيه الرجل من أهله فيعطيه عينها فما الحق الذي يثبت له عليه ديننا فليس بقرض كذا في المغرب وفي القاموس الدين ماله أجل وما لا أجل

والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكة لا غير وتبدل الوصف لا يوجب تبدل الذات فيحتاج إلى دفع ذلك بأن تبدله إن لم يوجب تبدلها حقيقة كما ذكرت فهو يوجب تبدلها حكما كما دلت على ذلك السنة المذكورة أو بما يقال من

دخل على ريرة فأتت بقر والقدر من بني تميم فقل عليه السلام الأخرين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا به يا رسول الله فقال عليه السلام هي لك صدقة ولها هدية فقل جعلت عليك من ذلك ما تشاء من ذلك حكما والعين واحدة ولهذا وقضى القاضي في الصورة المذكورة بقيمة العبد على الزوج للزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج على التمسك ولا المرأة على قبول لأن حقها انتقل من العين إلى القيمة ولو كان لها حكم المسمى بعينه أعاد حقها إليها ولم يتغير بالقضاء وإنما جعل أداء شبه القضاء ولم يعكس لأن جهة أدائه باعتبار الذات وجهة قضاؤه باعتبار الصفه والذات هو الأصل كالإداء فان قلت لم يذكر المصنف تسليم الدين إذ من أي قسمه وجهه فخر الإسلام من الأداء الكامل وهو مشكل لأن الدينون تقضى بأثمانها وأعداء القرض قضاء فيهم قلت قضاء الدين

عائشة وعائشة من بني تميم ولا تحرم الصدقة على موالها بل على موالى بني هاشم على أنها كانت صدقة التطوع ولا تحرم الأعلى النبي صلى الله عليه وسلم (قوله فقد جعل تبدل الملك هو جبا تبدل الذات) فإنه صلى الله عليه وسلم قد أكل مما تصدق به نبي ريرة لما هدته إليه ولو لم تصر تلك العين بالهبة غيرها بالصدقة شرعا لما حل له تناولها لحرمة الصدقة عليه (قوله ولهذا) أي ولو كان تبدل الملك يوجب تبدل الذات وإن العبد المملوك ثانيا في الصورة المذكورة في المثلين غير ما استحقته المرأة بالتسمية بعد القضاء بالقيمة * وقوله لأن حقها أي المرأة * وقوله ولو كان لها للقيمة * وقوله أعاد حقها أي المرأة إليها أي إلى العين ولم يتغير أي حقها بالقضاء (قوله زائد من قضاء الدين) الظاهر أن لفظة قضاء زائدة والله أعلم (قوله لأن الدينون تقضى بأمثالها) وذلك أن الدينون وصف في الذمة والدين المؤدى مغاير له إلا أن الشرع جعل المؤدى عين ذلك الوصف الواجب في الذمة حكما والدين أعم من أن يكون بحسب الحقيقة أو باعتبار الشرع والمتمتع في الدين تسليم العسرين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وإن كان مثلا للعين بحسب الحقيقة ضرورة تحقق التغاير في الواقع وما جعل الشارع تسليمه تسلما للدين فهو الواجب وتسليم الواجب أداء كامل فإداء العين عن الدين أداء كامل بخلاف القرض فإن المؤدى مثلا لم يجزه الشارع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لأن رد المقبوض ممكن بأن يردده قبل التصرف فيه فبالنظر إلى المقبوض يكون المؤدى مثلا وأما ما يقال من أن معنى قضاء الدين بالمثل

أنه كم من شيء حكم الشارع عليه بالحل وآخر حكم عليه بالحرمة وليس بما لو كين لا حد كاصيد في المفازة والسم في فم الحية (قوله وأعداء القرض) أي أداء مثله بقريته ما يأتي أي أداء عينه حيث لم يهلك ولم يستهلك (قوله قلت قضاء الدين)

له فقرض وما في المغرب هو المعول عليه (قوله ولقائل ان يقول كان ينبغي ان يكون الخ) ذكره صاحب الكشف وقال في جوابه قلنا بدل القرض غير المقبوض حقيقة وانما اخذ حكم المقبوض ضرورة الاحتراز عن الربا فلا يظهر فيما وراء موضع الضرورة وهو كونه اداء ثم قال كذا قيل والاولى ١٧٤ ان يقال كونه شبيها بالاداء لا يمنعه

من ان يكون من اقسام القضاء بمثل معقول كما اشرفنا اليه فيما سبق لان الشيخ قسم القضاء بالمثل المعقول مطلقا ولم يقيد به بالقضاء المحض فيدخل فيه القضاء المحض وغير المحض انتهى كلامه واعلمه انما عدل عن الجواب المذكور لانه اذا تحقق اخذ بدل القرض حكم المقبوض تحقق شبه الاداء وليس كونه اداء امراً وراء ذلك الا يرى ان تسليم الدين قد جعل من الاداء المحض باعتبار جعل الشرع المؤدى عين الواجب في الذمة فكيف يشبه الاداء (قوله لسالك طريق الاعارة) فان القرض في الابتداء يكون عارية وفي الانتهاء يكون معاوضة فبالنظر الى الابتداء لم يلزم فيه التأجيل وبالنظر الى الانتهاء يضمن بالهلاك والاستهلاك (قوله حتى لم يجز فيه الربا) ولو لم يجعل القرض في حكم

لا يمكن تسليم عينه لانه وصف ثابت في الذمة فجعل تسليم العين مكان الدين كتسليم الدين حكماً لانه لا وجه لتسليم الدين سوى ذلك واما القرض فتسليم عينه ممكن فكان تسليم مثله قضاء ولقائل ان يقول كان ينبغي ان يكون قضاء القرض يشبه الاداء لانه قضاء حقيقة واهاء حكماً لسالك طريق الاعارة حتى لم يجز فيه الربا بمقابلة النقد بالنسيئة

ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك ديناً في الذمة كما كان ديناً في ذمة المديون فتقاصا ففيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا مثله لان المثل على هذا التقدير ثابت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون فرق بين قضاء الدين والقرض وقد صرح في خرا الاسلام وغيره بان تأدية القرض قضاء بمثل معقول وتأدية الدين اداء كامل ويمكن ان يجاب بان ذلك طريق آخر في قضاء الدين بقطع النظر عن تسليم العين والمثل فلا يوصف بالاداء ولا بالقضاء بل بالمقاصد (قوله قلت قضاء الدين) الظاهر ان لفظه قضاء زائدة والله اعلم (قوله ولقائل ان يقول كان ينبغي ان يكون قضاء القرض يشبه بالاداء الى آخره) اجيب بان حقيقة القرض وهو تسليم المالك المستقرض على ما قطع له من ماله استهلاكاً مضموناً بالمثل ضماناً غير قابل للتوقيت يأتي ذلك لان العارية هي تملك المنافع بغير عوض تملكاً لا يقتضي ضمان مائل من العين حالة الاستعمال ولا يأتي قبول التوقيت فهو منافاها ولا شيء من المتنافين مسالك به مسلك الآخر وانما لم يجز فيه الربا وهو فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال لانه من باب التبرعات بالمنفعة كالعارية الا ان المقصود بالقرض لا يتحقق مع بقاء العين ولا يمكن ذلك فيه مع بقائها فاستدعى تملك العين ليتحقق المقصود منه باستهلاكها بخلاف العارية ولهذا قالوا ان عارية التمددين قرض فعلم بذلك ان معنى كون القرض مسالوكاً به مسلك العارية انه من قبيل التبرعات بالمنفعة وان اشتمل على تملك العين تغليباً لجهة المقصود منه كالعارية لانه من باب المعاوضات كالصرف وحينئذ يكون رد المثل فيه رداً للمثل حقيقة وحكماً لما مر فواقف في الهداية مخالف لما في كتب الاسون من ان المؤدى في القرض مثل الحق لا عينه بحسب الحقيقة

(حتى)

الاعارة لكان مبادلة الشيء لجنسه نسيئة فيكون ربا افضل النقد على النسيئة

اي اداءه اي الدين المؤدى بمعنى الذي يراد اداؤه كما يكون في الذمة من ثمن او اجرة او بدل كتابة او نحو ذلك ولو ترك لفظ قضاء لكان اولي (قوله تسليم مثله قضاء) اي محضاً وهو ما لا يشبه الاداء

(قوله لانه ينفيه) لان العقل من حجج الله تعالى ولا يتناقض حججه قط اذ هو من امارات العجز والسفه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (قوله يشعر) ﴿ ١٧٥ ﴾ اي قضاء الصوم بتقدير المضاف في عبارة المصنف وليس بصواب

لانه يلزم ان يكون كلا الصورتين عبارة عن الفئات فيكون كون قضاءه صوماً غير متعرض له في الكلام مع انه محط الفائدة في المقام ويمكن توجيهه بحمله على الاضافة البيانية (قوله بالكف عن ما لوفها) اي شهوتي البطن والفرج (قوله معناه لا يطيقونه)

﴿ والقضاء انواع ايضاً ﴾ اي ككون الاداء انواعاً قضاء محض وهو ما لا يكون فيه شبهة الاداء وهو ايضاً قسماً قضاء (بمثل معقول) وهو ان يعقل فيه المماثلة (وبمثل غير معقول) يعني انه لا يدركه العقل لانه ينفيه (وما هو في معنى الاداء كالصوم) اي كقضاء الصوم (للصوم) الفئات هذا نظير القضاء بمثل معقول (والفدية له) اي للصوم هذا نظير القضاء بمثل غير معقول يعني الفدية وهي نصف صاع من بر او صاع من غيره خلف عن الصوم وقضاء لمن عجز عنه دائماً كالشيوخ فاننا لانعقل المماثلة بين الفدية والصوم لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف ومعنى الفدية تنقيض المال ولكنه جاز لقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام قال فخر الاسلام معناه لا يطيقونه

حتى لا يكون اداء بل قضاء فيكون قضاء محضاً لا قضاء حقيقة واداء حكماً لا انتفاء تحقق بقاء العينية فيه حقيقة وحكماً فتأمل (قوله والقضاء انواع ايضاً) انواع القضاء سبعة ثلاثة في حقوق الله تعالى واربعة في حقوق العباد وبيان ذلك ان القضاء ينقسم الى قضاء محض والى قضاء يشبه الاداء ثم المحض اما قضاء بمثل معقول واما بمثل غير معقول وهذه الانواع الثلاثة كما تحقق في حقوق الله تحقق في حقوق العباد ثم القضاء بمثل معقول في حقوق العباد ينقسم الى كامل وقاصر فصارت الاقسام سبعة وقيل مثل هذا التقسيم يجري في حقوق الله تعالى ايضاً كقضاء الفاتئة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة اصل الصلاة لا وصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل (قوله وهو ان يعقل فيه المماثلة) للفئات اي يدرك العقل مماثلته للفئات (قوله يعني لا يدركه العقل الى آخره) يعني لا يدرك العقل مماثلته لانه ينفيه ويحكم بعدم مماثلته له لان العقل من حجج الشرع ولهذا لا يتناقض اذ هو من امارات العجز والسفه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (قوله والفدية له) اي للصوم وكالحجاج الغير بماله (قوله اما صورة فظاهر) لان الصوم امسك والفدية اعطاء (قوله بالكف) اي عن شهوتي البطن والفرج نهارة مع النية (قوله والفدية تنقيض المال) اذ هي رفع جزء من المال على وجه مخصوص ولا مماثلة بين اتعاب النفس وتنقيض المال (قوله قال فخر الاسلام الى آخره) قال فخر الاسلام هذا مختصر بالاجماع يعني يطيقونه مختصر من قوله لا يطيقونه كقوله تعالى بين الله لكم ان تضلوا اي ان لاتضلوا وفي تفسير الاجماع اقوال قيل نقل عنه في مبسوطه باجماع اهل التفسير وقال المصنف باجماع الفقهاء

(قوله معنى انه لا يدركه العقل لانه ينفيه) اي لا يدرك مما يليه عقلنا القصوره لان مطلق العقل ينفيه قال في شرح البديع بمثل غير معقول اي غير مدرك مما يليه بالعقل لعجزنا لا لانه مخالف للعقل في نفس الامر لان العقل ايضاً حجة من حجج الله سبحانه وتعالى وحججه لا يتناقض فلا يرد الشرع ما ينكره العقل (قوله هذا نظير القضاء بمثل غير معقول) ومثله قضاء الصلاة للصلاة وسقط شرف الوقت لانه ليس في وسع المكلف الاتيان بهما خارجة قضاء مع كونهما في الشرف

مثل الاتيان بهما في وقتها اداء ولو لا سقوط شرف الوقت لما كانا مثليين لما ثبت ان من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله كذا في شرح البديع (قوله معناه لا يطيقونه) يعضده قراءة من اظهر لا وحججاً حذفها

لقد فسر ابن عباس رضي الله عنهما وبصحة قراءة حفص لا يطيقونه أي لا يطيقون (قوله بل معنى الآية) وعلى المطيعين الذين ألح هذا الوجه هو المذكور في الكشف وتفسير القاضي (قوله وجعل وان تصوموا ألح) الظاهر كون جعل على صيغة المجهول من قول ١٧٦ لا يصومون لأن الفاعل ليس هو

الجماع بل جعل على هذه القراءة ويمكن جعل الفاعل جماعاً لا تجوزاً لجر يانه في القراءة على ما يقتضيه ذلك فيكون على صيغة المعلوم كما هو المتبادر ثم إن ذلك غير مختص بقراءة لا يطيقونه بأثبات لابل يتأتى أيضاً على ما اختاره فخر الإسلام في قراءة الأثبات وكذا ما ذكره بعده بقوله ويمكن أن يكون ألح فيندفع ما قاله الزاهد من المخذور (قوله لا بمعنى الأخير) حتى يلزم ثبوت الخيرية في صورة ترك الصوم أيضاً (قوله ويمكن أن يكون معطوفاً على قوله لا يطيقونه) صحة العطف محل بحث أظن ومعنى والظاهر أن يقال متعلقاً بقوله لا يطيقونه (قوله وخاف أن يرفع الإمام رأسه ألح) وأما إذا علم أنه يدرك الإمام في الركوع فيأتي بتكبيرات العيد قائماً

كجاء حذف لا في قوله تعالى يبين الله لكم أن تضلوا أي أن لا تضلوا قال الإمام الزاهد في هذا التأويل غير صحيح لأنه تعالى قال وان تصوموا خير لكم ومثل هذا التذنب لا يرد في حق العاجز بل معنى الآية وعلى المطيعين الذين لا عذر لهم أن افطروا فدية وكان الأغنياء يفطرون ويفدون ثم نسخ ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فحينئذ ثبت وجوب الفدية في الشيخ الفاني بالاجماع دون النص وقرأ بعضهم وعلى الذين لا يطيقونه وجعل وان تصوموا خير لكم معطوفاً على الكلام الأول وهو قوله تعالى كتب عليكم الصيام وأخبر بمعنى البر لا بمعنى الأخير ويمكن أن يكون معطوفاً على قوله لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه بحسب الظاهر بطريق اليسر وإن كان ممكناً على طريق العسر فحينئذ الصيام خير لهم فيكون وجوب الفدية بالنص (وقضاء تكبيرات العيد في الركوع) من أدرك الإمام فيه وعرف أن يرفع الإمام رأسه لو استعمل وأما المفسرون فاهم فيه أقوال وقيل بجماع التأويل بعدم نسخه وقيل بالاجماع أي بدلالة الاجماع فان حكم الشيخ الفاني مجمع عليه وهو استفاد من الكتاب ولا يتفاد بان حرف لا (قوله قال الإمام الزاهد أي في آخره) قال الكوفي نسخت هذه الآية بالتي بعدها وكذا قال القتيبي وكذا روى عن سلمة بن الأكوع أنه قال لما نزلت وعلى الذين يطيقونه الآية كان من أراد أن يفطر ويقضى فعل حتى نزلت الآية بعدها فنسختها وروى الجماعة عن عطاء أنه سمع ابن عباس يقول وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال ابن عباس ليست ما موحاة وهي للشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطيعان أن يصوما فيطعمان مكانه كل يوم مسكياً وقول ابن عباس مقدم لأنه ثم لا يقول بالرأي بل عن سماع لأنه مخالف لظاهر القرآن لأنه مثبت في نظم كتاب الله تعالى فبعضها منفي لا يقبل عليه إلا سماع البتة وكثيراً ما يضر حرف لا في اللغة العربية في التنزيل الكريم نحو تالله فتقوا تذكر يوسف أي لا تقفوا وبين الله لكم أن تضلوا وروايتي أن تميدبكم أي لأن لا تميدبكم ويعضدها التفسير قراءة حفص لا يطيقونه بأثبات لا في قوله وأخبر بمعنى البر لا بمعنى الأخير (أي ليس في الصوم أخيراً وهو المثل لأن الصوم مع المسلمين أخيراً فكان خيراً) قوله وخاف (أي من أدرك الإمام

في نحو تالله فتقوا وأما يبين الله لكم أن تضلوا ويحمل أن يكون بتقدير كراهة أن تضلوا (في) (قوله لا بمعنى الأخير) أقول وذلك لعدم جواز ترك ما كتب علينا من الصيام ولكن لم لا يجوز أن يكون بمضاه على معنى أنه بعد الكتابة خير لكم مما كان من تركه قبلها قولاً بأن الخطاب لتاركه قبلها خاصة

(قوله كما لا يقرأ الخ) اي كما لا يقرأ المصلي مطلقا في الركوع ولا يقنت فيه اذا فاتاه اما فوات القنوت فيتصور عنده في المصلي مطلقا ولو مقتديا لانه يقرأه عنده بل قد نقل عنه انه يتابع الامام في الدعاء الذي بعد القنوت خلافا لمحمد رحمه الله فانه لا يتابعه فيه ولكن يؤمن فيه فقط واما فوات القراءة فانما يتصور عند ابي يوسف رحمه الله في المنفرد او الامام خاصة اما لانه لا يقول بجوازها خلف الامام لقول صاحب الهداية ثم ان المقتدي لا يجوز له ان يقرأ خلف الامام عندنا اولانه يقول بجوازها مع الكراهة لما نقل في بعض الشروح من كراهتها في قولهما خلافا لمحمد وحينئذ فليس ضمير يقرأها عائدا الى من ادرك الامام في الركوع اذ لا يتصور عند ابي يوسف ان يفوت القراءة المقتدي لان قراءته اما غير جائزة او مكروهة فليس من شأنه ان يأتي بها فكيف يكون من شأنه فواتها الا ان لا يكون بفواتها اياه فواتها اياه حقيقة بل فواتها اياه (١٢) (شرح المنار) حكما بعد ادراك الامام في حال قراءته التي هي قراءته حكما

بتكبيرات العيد قائما فانه يكبر للافتتاح او لا ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع يديه هذا مثال للقضاء الذي يشبهه بالاداء اما كونه قضاء فلان التكبيرات قد فاتت عن موضعها واما شبهه بالاداء فلان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل والاشخاء غير مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة وقال ابو يوسف رحمه الله لا يكبر تكبيرات العيد من ادراك الامام في الركوع لانه لا يقدر على اتيان مثلها كما لا يقرأ في الركوع

في تكبيرات العيد ان يرفع الامام رأسه لو اشتغل بالتكبير قائما فانه يكبر الى آخره اما اذا غلب على ظنه ادراكه في الركوع ان كبر قائما ثم ركع لان القيام هو المحل الاصل للتكبير وتخرج المسئلة حينئذ من هذا الباب لانه يكون اداء فقط ويكبر برأى نفسه لانه مسبوق وهو منفرد فيما يقضى والمذكر الفاتت يقضى قبل فراغ الامام بخلاف الفعل (قوله) فانه يكبر للافتتاح او لا ثم يكبر للركوع) اما تكبير الافتتاح فهو فرض واما تكبير الركوع فهو واجب كذا في التقرير فمن هذا قيل محل الخلاف ركوع الركعة الثانية لان تكبير الركوع فيها واجب اما الاولى فلا يأتي به اتفاقا وفيه نظر وفي المحيط من فاته اول الصلاة مع الامام يكبر في الحال لانه لا يمكنه التأخير الى آخر الصلاة لانه ليس محلا له ويكبر برأى نفسه لانه كالمنفرد والمسبوق انما لا يشتغل بقضاء ما سبق به او لا فيما يمكنه القضاء آخره تحريلا لموافقة مع الامام وهنا لا يمكنه القضاء آخره لانه لو آخر افوته التكبير اصلا فيقضى للحال وان كانت يحتمل استماع القرآن لانه لا يفوت الاستماع اصلا بل يخلل انتهى (قوله من غير ان يرفع يديه) لان الوضع على الركبتين في الركوع سنة في محله والرفع يكون سنة لا في محله واذا رفع الامام رأسه سقط عنه ما بقي من التكبير لانه ان اتى به في الركوع لزم ترك المتابعة المفروضة للواجب والقومة ليست معتبرة بل شرعت للفصل حتى لم يصير مدركا بادراكهما فلا يكون محلا للتكبير اداء ولا قضاء (قوله فلان الركوع يشبه القيام) لاستواء النصف الاسفل لان الفارق بين القيام والقعود انتصاب الشق الاسفل وذلك موجود (قوله) فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة) فلما اعطى للركوع حكم القيام شرعا في حكم المسبوق حتى كان مدركا للركعة كان محلا للتكبير في حقه فيأتي به احتياطا لشبهة الاداء ولهذا لو ادرك الامام قائما ولم يكبر حتى ركع الامام لا يكبر في الركوع لانه ليس لهذا الركوع حكم القيام وقيل يكبر والصحيح هو الاول ولوركع الامام قبل ان يكبر فانه لا يكبر في الركوع لانه ليس لركوعه حكم القيام ولا يعود الى القيام فيكبر قائما في ظاهر الرواية لما فيه من رفض الركن وهو الركوع لما هو واجب وفي رواية النوادر يعود ويكبر وقد انتقض ركوعه الاول فيعيده هكذا ذكره الكرخي وهو قياس ما لو تذكر في الركوع انه لم يقنت في الركوع لا يعود في اظهر الروايتين وفي الاخرى يعود (قوله) وقال ابو يوسف) اي في رواية عنه

(قوله وهو نصف صاع) قال في الكشف نقلا عن المبسوط اذامات وعليه صلوات يطعم عنه لكل صلاة نصف صاع من حنطة او صاع من غيرها وكان محمد بن مقاتل رحمه الله يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال كل صلاة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح (قوله بنص غير معقول) اي غير معقول المعنى (قوله فكيف اوجبتم الخ) ومن شرط القياس ان يكون حكم المقيس عليه معقولا (قوله للاحتياط) اي لا بالقياس (قوله وان لم يعقل) اي وان لم يتحقق كونه معقولا والافين كونه معلولا بالعجز وكونه غير معقول تدافع ظاهر (قوله تمحوها السيئة) كذا ١٧٨ في النسخ والصواب اسقاط قوله بها

(قوله ولهذا قال محمد) اي لما كان الوجوب للاحتياط اذ لو كان بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء به كافي سائر الاحكام الثابتة بالقياس (قوله اعلم ان قوله الخ) الظاهر انه يريد قول المصنف في الشرح وهذا الاشكال مما اورده القاتني في شرح المعنى ويمكن الجواب عنه بان بناء الحكم على المشتق ليس بنص في الدلالة على العلية خصوصا على العلية شرعا المعتبرة في القياس وانما المدار فيها هو الملازمة والتأثير كما يجيء في بابه ان شاء الله تعالى وما قيل في الجواب من ان كونه علة لوجوب الفدية في الصوم لا يقتضى كونه علة لوجوب

ولا يفتت اذا فاتاعه (ووجوب الفدية) وهي نصف صاع لكل فرض (في الصلاة للاحتياط) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الفدية في الصوم ثبت بنص غير معقول فكيف اوجبتم الفدية في الصلاة بل انص قياسا على الصوم فاجاب بان وجوب الفدية فيها للاحتياط بيانه ان ما ثبت من الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان لم يعقل فيجب الفدية في الصلاة لانها نظيره في كون كل واحد منهما عبادة بدنية وان لا يكون معلولا فيكون الفدية حسنة مندوبة تمجوبها السيئة فقلنا بوجوبها احتياطا ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلاة تجزيه ان شاء الله تعالى اعلم ان قوله يحتمل ان يكون معلولا بالعجز مشكل لان بناء الحكم على

(قوله يحتمل ان يكون معلولا بالعجز الى آخره) فلما احتمل الوجهين امرناه بالفدية احتياطا فان كان هذا الحكم مشروعا في الصلاة فقد تأدى والا فلا بأس به لانه يكون برا مبتدأ يصلح ما حيا للسيئات فليست الفدية جائزة عن الصلاة قطعا ولهذا قال محمد في الزيادات في فداء الصلاة يحزيه ان شاء الله تعالى كما قال في اداء الوارث الفداء عن المورث بغير امره في الصوم يحزيه ان شاء الله تعالى ولو كان ثابته بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء به كافي سائر الاحكام الثابتة به ولا يقال لما كانت الصلاة مثل الصوم او اهم منه يلزم ان يثبت الحكم فيها بالدلالة وان كان غير معقول المعنى لانا نقول لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما سواء كان تأثيره في الحكم معقولا كالايداء في التأفيف او غير معقول كالجناية على الصوم في ايجاب الكفارة وههنا غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس (قوله اعلم ان قوله) اي قول المصنف في الكشف لاهنا لانه لم يذكر ذلك في المتن وانما ذكره في الكشف وكان الاولى ان يقول ولقائل ان يقول التعليل

الفدية في الصلاة لانه موقوف على التعدي والتعدي فرع كونه معقولا ففيه اما اول فلان منشأ (باحتمال)

الاشكال هو بناء عدم كون وجوب الفدية في الصلاة بالقياس على الشك في كونه معلولا بالعجز على ما ذكره القوم والمذكور في هذا الجواب هو بناء ذلك على كونه علة قاصرة مع تسليم كونه معلولا بالعجز فيكون امرا آخر فلا يفيد في دفعه واما ثانيا فلان مؤدى ما ذكر من تسليم كون العجز علة في الاصل هو صحة الحاق بطريق دلالة النص اذ لا يشترط فيها كون المعنى في الاصل معقولا كما صرح به صاحب الكشف في عدة مواضع وكذا ما قيل من ان معنى النص يحتمل ان يكون عدم الاطاعة كما فسره البعض فيكون لبيان وجوب الفدية في حق غير المطيق كالشيخ الفاني ومن بعناه ويحتمل ان يكون الاطاعة ويكون النص لوجوب الفدية في حق المطيق كما كان في بدء الاسلام

فلا يكون المعنى معلوما قطعاً لان الكلام ههنا مع من جزم بكون ثبوت وجوب الفدية في الصوم بالنص المذكور وان حذف لامتعين غاية الامر ان يكون الاشكال الزامياً على ان يؤدي ما ذكر هو ان يكون وجوبها في الصوم ايضاً احتياطاً لثبوت الشك على التفسير المذكور وليس كذلك (قوله دليل على علية وصفه) الضمير اما الى المشتق اولى المعجز وفي كل منهما ﴿ ١٧٩ ﴾ خزازة والصواب دليل على علية المشتق منه (قوله اي كما

او جينا التصديق الخ) هذا لدفع الاستبعاد وليس بمقيس عليه لان الحكم في المقيس عليه يجب ان يكون ثابتاً بالنص والتصديق بالعين او القيمة ليس كذلك ومعناه ان وجوب الفدية في الصلاة للاحتياط بناء على احتمال التعليل فظير التصديق في كونه واجباً للاحتياط بناء على احتمال الاصلية (قوله المعينة) اي التوضيحية (قوله بنذر الفقير) بان قال الله على ان اضحى هذه الشاة ثم انه لافرق في الحكم المذكور بين المعينة بنذر الفقير والمعينة بنذر الغني كما صرح به في كتب الفروع ثم ان كلام المصنف ينتظم ما اذا ترك الغني الاضحية ومضت ايامها فان الواجب حينئذ ايضاً تصديق القيمة فتخصيص الشارح رحمه الله صورة الشاة المعينة بالذكر

المشتق في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه دليل على علية وصفه وهو الاطاقة (كالتصدق بالقيمة) اي كما وجبنا التصديق بقيمة الشاة المعينة بنذر الفقير او اشتراؤه

باحتمال المعجز مشكل الخ وحاصل الاشكال ان بناء الحكم على المشتق دليل على علية وصفه وقد بني وجوب الفدية على عدم الطاقة في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية اذا المراد ولا يطيقونه وهو المعجز عن الصوم فيكون متعيناً للعلية لاحتمال لها والجواب ان تقدير النفي غير متعين في الآية وان قرئ به للقول بجرى القراءة المتواترة على ظاهر اثباتها وان ذلك كان مشروعا ثم نسخ بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وان وجوب الفدية في الشيخ الفاني انما ثبت بالاجماع على ماسر واذالم يتعين تقدير النفي لا يتعين ثبوته واذالم يتعين ثبوته لا يتحقق علمه واذالم يتحقق علمه كانت محتملة وهو المطلوب واذاجاز الاحتمال كان الايمان بما ليس على العبد اولى واحوط من تركه ما عليه (قوله كالتصدق بالقيمة) هذا لدفع الاستبعاد وليس بمقيس عليه لان الحكم في المقيس عليه يجب ان يكون ثابتاً بالنص والتصديق بالعين او بالقيمة ليس كذلك ولانه يكون قياساً تمثيلاً وهو مهجور عندنا ومعناه وجوب الفدية في الصلاة للاحتياط بناء على احتمال اصلته ويجوز ان يكون جواب اشكال آخر وهو ان يقال التقرب باراقة الدم عرف بنص غير معقول المعنى فيفوت بمضى ايام النحر لان مثله غير مشروع قرابة للعبد في غير ذلك الوقت وقد اوجبتم التصديق بالقيمة او بالعين بعد مضيتها وماذا الا اعتبار الخلف مقام الاصل بالرأى في امر غير معقول المعنى وحاصل الجواب انا انما اوجبنا التصديق باعتبار كونه اصلاً وجابراً لما فوت من العبادة لالكونه مثلاً لها وخلفاً عنها حتى يلزم نصب الخلف بالرأى فيما لا يعقل (قوله بنذر الفقير الخ) انما قيد بالفقير لانه ليس عليه اضحية فاذا نذر بها وجبت واذ اشتراها بنية الاضحية تعينت للوجوب لانها باسراء مع النية صارت

(قوله دليل على علية وصفه) اراد انه دليل على علية المشتق منه فيكون دليلاً على ان وجوب الفدية معلول بالمعجز قطعاً فيشكل القول باحتمال معلوليته به وانت تعلم ان هذا انما يتم على القطع بان المعنى لا يطيقونه وهو ما عليه فخر الاسلام والا فالزاهدي على القطع بعدم تقدير لا واما نحن فالآية بالنسبة اليها لا تشمل الامرين وان كان الراجح احدهما (قوله المعينة بنذر الفقير) اي المعينة للتوضيحية بنذره وانما قيده لان الغني ان لم يذبح حتى مضت ايام النحر فانه يتصدق بالقيمة لاجبها حية

في تفسير كلامه ليس كما ينبغي (قوله او التصدق بعينها) خية ان لم تستهلك ظاهر عبارته يوهم دخول تلك الصورة ايضا تحت ارادة المصنف وليس بصحيح لعدم مساعدة عبارته لذلك (قوله لاحتمال كون التصدق بالعين الخ) لوقال لاحتمال كون التصدق ليشمل الكلام التصدق بالعين والقيمة لكان اولى والقصر على الاول مع كون الثاني اهم في المقام قصور لا يخفى (قوله لانها عبادة مالية) ولهذا شرط لوجوبها الغنى كما في الزكاة وصدقة الفطر (قوله نقل قر به التصدق) لوقال نقل القر به من التصدق كما في بعض الشروح لكان اظهر وفي التحقيق نقل القر به من تملك العين او القيمة (قوله ليزول ما فيها من اوساخ الذنوب والآثام) وذلك ان مال الصدقة يصير من الاوساخ لازالة الآثام بمنزلة الماء المستعمل كما يشير ﴿ ١٨٠ ﴾ اليه في قوله تعالى خذ من

اموالهم صدقة تطهرهم
ولهذا حرم على النبي
عليه الصلاة والسلام
وعلى من التحق به عليه
السلام نسبا لكرامتهم
فلا يليق بالكريم المطلق
الغنى على الحقيقة ان يضيف
عباده بالطعام الخبيث فنقل
القربة من عين الشاة الى
الاراقة لينتقل الخبث الى
الدماء فيبقى اللحم طيبة
فيتحقق معنى الضيافة
في هذه الايام باستواء
الغنى والفقير فيه ثم انه
ليس في كلام الشارح
رحمه الله ما يصلح كونه
مرجعا للضمير المجرور
في فيها فليتأمل (قوله
وليكون ضيافة الله من اطيب
الطعام) لوقال ليكون بغير

بنية الاضحية ان استهلكت او التصدق بعينها خية ان لم تستهلك ﴿ عند فوات ايام
التضحية ﴾ بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصدق بالعين اصلا في التضحية لانها
عبادة مالية الا ان الشرع نقل قر به التصدق الى اراقة الدم ليزول ما فيها من اوساخ
الذنوب والآثام وليكون ضيافة الله تعالى من اطيب الطعام لان الناس اضيف الله

واجبة كالمنذور بها اذا الشروع في السبب كالشروع في المسبب واما الغنى الذي
لم يضح ولم يشتر شيئا يتصدق بثمنها اشتراها او لالانها واجبة عليه فاذا فات وقتها
تصدق بالثمن اخراجه عن العهدة كما في الجمعة اذا فاتت فانه يصلى الظهر وقول
المصنف في المتن كالتصدق بالقيمة تحته فردان بينهما الشارح في جانب الاستهلاك
وكان ينبغي ان يقول بعد قوله كالتصدق بالقيمة او العين كما قال غيره وبين الشارح
ان ذلك عند عدم الاستهلاك (قوله لانها عبادة مالية) والمشروع للمعهود
في ذلك التصدق بالعين او بالقيمة كما في سائر الصدقات لان شكر كل نعمة انما يجب
بحسبها كشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر نعمة اللسان باللسان وشكر المال بدفع
البيع فاحتمل ان يكون الاصل هو التصدق بالعين الا ان الشارح نقل قر به التصدق
الى التضحية وهو نقصان في المالية باراقة الدم عند محمد وباراقة الدم وبازالة التمول عند
ابي يوسف حتى اذا اضحى الموهوب له لا يرجع الواهب عند ابي يوسف ويرجع
عند محمد (قوله ليزول ما فيها) اي ما في العين وهو الشاة مثلا (قوله
من اوساخ الذنوب والآثام) لان مال التصدق يصير نجسا من اوساخ الناس لكونه
آلة لسقوط الواجب ولذا حرمت الصدقة على نبينا صلى الله عليه وسلم وعلى

واوليتعين كونه تعليلا لقوله ليزول لكان اولى وتخلص كلامه عن ايها خلاف المقصود (من)

(قوله ليزول ما فيه من اوساخ الذنوب) زوالها باراقة الدم كزوالها باسالة الماء واصالته في الوضوء المتوى
وانما زالت باراقته لما انها انتقلت اليه بعد استقرارها في الاضحية بناء على ان لمال الصدقة اشتمالا على خبث ذنوب
المتصدق به وهو المراد باوساخ الذنوب والافلا ذنوب لمالها واما قوله صلى الله عليه وسلم لتؤدن الحقوق الى
اهلها يوم القيمة حتى يقاد للشاة الجاهل من الشاة القرناء فلاعلام العباد بهذا القود انه لا يضيغ الحقوق ويقتص
حق المظلوم من الظالم وان كانت الشاة غير مكلفة لكونه فعلا لما يريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون فان قلت كيف جعلت
نفس الصدقات اوساخا في قوله صلى الله عليه وسلم ان هذه الصدقات انما هي اوساخ الناس وانها لا تحل لمحمد
ولآل محمد قلت على المجاز مبالغة في تفسير الله عنها والافهى محل الخبث المسمى بالاوساخ لكونه بمثابة

(قوله لكن سقط ذلك الاحتمال الخ) يعني ان ما ذكرنا محتمل ثابت بالرأى ويحتمل ان يكون معنى التضحية اصلا دون التصديق فلم يعتبر هذا الموهوم ❦ ١٨١ ❦ وهو التصديق في معارضة المنصوص المتيقن به وهو التضحية (قوله

عملنا بالاصل) واوجبنا التصديق بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة او لم يعين شيئا (قوله احتياطا) في باب العبادة واخذنا بالمحتمل لاعمالا بالقياس فيما لا يعقل معناه (قوله لم ينتقل الى التضحية) حتى اذا جاء ايام النحر من العام القابل قبل ان يتصدق بشيء لم يجزله قضاء ما فاته من الاضحية في العام الماضي مع قدرته على المثل الكامل من عنده قرينة لشرعية التضحية بطريق النقل في هذه الايام (قوله لانه لما احتمل جهة اصله الخ) ولو كان وجوب التصديق بطريق الخلافة عن التضحية لانتقل الحكم الى الاراقة التي هي مثل الاراقة الفائتة من كل وجه عند حصول القدرة عليها كمن وجب عليه الفدية اذا قدر على الصوم تسقط عنه الفدية وينتقل الحكم الى الصوم الذي هو مثل الفائت من كل وجه (قوله عدة الآئسة) هي التي بلغت سن الاياس وهو خمسة

تعالى في هذه الايام ولهذا حرم فيها الصيام وكره الاكل قبل الصلاة ليكون اول تناولهم من ضيافة اكرم الكرام لكن سقط ذلك الاحتمال في هذه الايام لكون الاراقة منصوصا عليها فاذا فات الوقت عملنا بالاصل احتياطا واذا جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصله ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اى باحتمال كون الاراقة اصلا * فان قلت اذا نقله الشارع الى الاراقة يكون التصديق منسوخا فلا يمكن اعتباره بعد فواته * قلت لان سلم لزوم النسخ من النقل لان الشرع نقل عدة الآئسة الى الاشهر ولم ينسخ الحيض فمتى حاضت تعتد بالحيض (ومنها) اى من انواع القضاء هذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد (ضمان المنصوب بالمثل) يعنى القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى (وهو السابق) اى الكامل هو السابق على القاصر حتى لو ادى القيمة في المثل مع القدرة على المثل الكامل لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة على رد العين لان حق المستحق في الصورة والمعنى فاذا عجز عن الصورة

من تعلق به نسبا وهذا لان المال لما صار آلة لسقوط الواجب تسرى اليه الذنوب والى هذا الاشارة بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم فقلل الشارع القرينة الى التضحية لتزول الآثام بالدماء النجسة ليصير اللحم طيبا طاهرا صالحا لضيافة الكريم بخلاف التصديق بالعين فان اللحم يتنجس لان القرينة حينئذ محل الاوساخ والذنوب كالماء المستعمل فانه يصير نجسا باقامة القرينة (قوله لكن سقط ذلك الاحتمال) وهو التصديق بالعين لانه ثابت بالرأى فلا يعتبر في مقابلة النصوص (قوله عملنا بالاصل) اى المحتمل وهو التصديق بالعين (قوله واذا جاء العام القابل الخ) يعنى اذا جاء ايام النحر من العام القابل قبل ان يتصدق بشيء لم يجزله قضاء ما فاته من الاضحية في العام الماضي مع قدرته على المثل لكون التضحية مشروعا حقاله فمر فنانا ايجاب التصديق لاحتمال الاصاله لا بطريق الخلافة اذ لو كان بطريق الخلافة لعاد الحكم الى الاصل المنصوص عند القدرة عليه كما اذا قدر على الصوم فانه يبطل حكم الفدية (قوله لم يبطل بالشك) فانه لما دار بين ان يكون اصلا لا يبطل بالقدرة على الاراقة وبين ان لا يكون اصلا فيبطل بها وقد حكم بها بكونه اصلا فلا يبطل بالشك كما ان الاراقة في الوقت لما احتملت ان تكون اصلا وان لا تكون لاحتمال اصالة التصديق فلا تبطل بالشك لكونها منصوصا عليها (قوله فلا يمكن اعتباره) في مقابلة المنصوص ولا بعد فواته (قوله قلت لان سلم لزوم النسخ الخ) اجيب ايضا بان الانتقال من التصديق الى الاراقة يعارض الضيافة فلا يتمتع بقاء احتمال اصالة التصديق

وخمسون سنة ولم تحض (قوله فمتى حاضت تعتد بالحيض) اذا اعتدت بالاشهر ثم رأت الدم انتقض ماضى من عدتها ووجب عليها ان تستأنف العدة بالحيض

(قوله ولو اخر المصنف قوله وهو السابق الخ) بان يقول والاول هو السابق (قوله لكان نسب) ليعين المسبوق ولا يكون ظاهر الكلام موهبا لكون ضمان المقصوب بالمثل سابقا على رد العين ايضا وتفسير كلامه بالسابق على القاصر عناية لا يخفى لانه غير سابق (قوله فان قلت هذا التقسيم الخ) اي تقسيم القضاء الى الكامل والقاصر (قوله لا الصلاة بوصف الجماعة) لانه لا يصير بعد الفوات ديننا في الذمة بالاجماع حتى يلزم في القضاء كذا في الكشف (قوله لانه مالك والمال مملوك) والمالكية سمة القدرة حجج ١٨٢ والمملوكية سمة العجز فلا يتماثلان

(قوله بخلاف القياس ليس المراد بالقياس في مثل هذا المقام القياس الشرعي فليتنبه له) قوله قيدنا بقولنا في حالة الخطأ لانه لو كان الخ هذا التقييد لا يفيد ههنا شيئا لان ضمان النفس والاطراف بالمال لا يكون الا في حالة الخطأ بل المصنف رح انما قيد الضمان المذكور بقوله بالمال ليكون الكلام مختصا بحالة الخطأ فما ذكره الشارح ليس الا فائدة تقييد المصنف رح لا تقييد نفسه لا يقال ان كلام المصنف يعنى الصلح بالمال عن دم العمد فيكون تقييد الشارح رح بحالة الخطأ للاحتراز عن ذلك وان كان غيره من صور الجناية عمدا خارجا عنه بتقييد المصنف رح لانا نقول لا يلايم ذلك اطلاق قوله لانه لو كان الجناية عمدا (قوله لا يضمن) اي بالمال بل

يجبر المالك على القيمة ضرورة (او بالقيمة) اي ضمان المقصوب بالقيمة اذا لم يكن له مثل او كان له مثل وانقطع بان لا يوجد في الاسواق قضاء قاصر ولو اخر المصنف قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمة لكان نسب * فان قلت هذا التقسيم يتحقق في حقوق الله تعالى ايضا فان قضاء الصلاة بالجماعة قضاء بمثل مقبول كامل وقضاؤها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر فلم يذكره هنالك * قلت اثابت في الذمة اصل الصلاة لا الصلاة بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل غاية الامر ان الاول اكمل منه (وضمان النفس والاطراف بالمال) في حالة الخطأ قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة لا تعقل بين الأدمى والمال لانه مالك والمال مملوك وانما وجب ضمانها بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر قيدنا بقولنا في حالة الخطأ لانه لو كان الجناية عمدا واحتمل القصاص لا يضمن لانه مثله صورة ومعنى وكان هو السابق (واداء القيمة) هذا نظير قضاء يشبه الاداء قيل في عبارته تساهل لان تسليم القيمة قضاء لا محالة فكان ينبغي ان يقول وقضاء القيمة واجب عنه بان الاداء مستعمل مكان القضاء

(قوله ولو اخر قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمة لكان نسب) وجه كونه نسب ان مذهب الجمهور ان الموجب الاصل في الاعيان المضمونة المثل او القيمة ورد العين مخلص عنه واهذا يصح البراء عن الضمان والكفالة حال قيام العين مع انهما غير جائزين عن العين فاذا كان تأخير قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمة لكان نسب ولعل المصنف اختار مذهب بعض المشايخ من ان الموجب الاصل في الاعيان المضمونة رد العين واداء المثل والقيمة مخلص فيكون الانسب ذكر وهو السابق عقيب قوله بالمثل (قوله بخلاف القياس) المراد القياس العقلي لان احكام الشرع نارة يوافقتها العقل بمعنى انه يدركها وتارة لا يوافقها بمعنى انه لا يدركها وليس المراد بالقياس الشرعي الذي هو الخلق فرع باصل بعلة (قوله واحتمل القصاص) فان لم يحتمل القصاص لعدم امكان المماثلة كقطع اللسان والذكر الاحشفه وقلع العين بان قورت او انخرفت لان كانت قائمة وزهت ضوعها وحلق الشعر اذا لم ينبت وكسر العظم الا السن وبعض

يجب القصاص لان القصاص مثل للجناية ولا تعذر في ايجابه ههنا كما تعذر في صورة الخطأ لكون (الشجاج) الخاطيء معذورا ثم ان المراد بقوله لا يضمن هو عدم الحكم بوجود الضمان من جانب الشرع كما في صورة الخطأ فلا يرد عليه الصلح عن دم العمد بالمال (قوله لان تسليم القيمة قضاء لا محالة) وان كان فيه شبهة الاداء

(قوله لكان نسب) اقول لو آخره لفهم عود هو الى قسم القضاء بمثل معقول مطلقا فلم يستفد الا سبقه على اخويه ولم يستفد

(قوله اختار لفظ الاداء اهتماما ١٨٣ لبيان معنى الاداء) واما كونه قضاء فظاهر لا يحتاج الى

مزيد بيان (قوله خلافا للشافعي) فالواجب عنده في تلك الصورة مهر المثل (قوله كتسمية ثوب اودابة) تمثيل للجهالة في الجنس ولذا كان الواجب عند ذكرها مهر المثل (قوله فيما بنى على المسامحة كالنكاح) اعدم مبالاة العاقدين فيه بالقليل والكثير عادة (قوله اما كونها قضاء) الظاهر ان الضمير للقيمة وفيه ما فيه

(قوله ولا تعين الا بالتقويم) ليعرف الوسط من الاعلى والادنى (قوله وانما لا يجبر الزوج وقد وقع في بعض النسخ وانما يجبر الزوج فهو من التخيير) (قوله فصارت قيمته) اي تسليم قيمته (قوله فكيف صحت) بل عدم الصحة مع جهالة العبد اولى (قوله لا اختلافها باختلاف المقومين) فكان كانه قال على عبد اودراهم

ما ذكره الشارح من عدم جبر المغضوب منه على القبول لو ادت اليه القيمة في المثل مع القدرة على المثل

اختار لفظ الاداء اهتماما لبيان معنى الاداء فيه (فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه) صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي لان جهالته جهالة في الوصف لا في الجنس كتسمية ثوب اودابة فتحتمل فيما بنى على المسامحة كالنكاح دون البيع اما كونها قضاء فظاهر واما شبهها بالاداء فلان العبد لجهالة وصفه لا يمكن ادائه الا بتعيينه ولا تعين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحما للمسمى (حتى تجبر على القبول) اي قبول قيمته (كما لو اتاها بالمسمى) اي بعبد وسط تجبر على قبوله وانما يجبر الزوج لان التسليم عليه فالعبد بالنظر الى انه معلوم الجنس يجب وبالنظر الى انه مجهول الوصف تجب القيمة فصار الواجب بالعبد احد الشئيين فيخير الزوج بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم تعتبر عند القدرة على العبد فان قلت لو قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته تفسد التسمية ويجب مهر المثل فكيف صحت هنا قلت انما فسدت لكون القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لاختلافها باختلاف المقومين وصحت في مسئلتنا لان القيمة لم تجب بالعقد لانه ماسماها وانما اعتبرت

الشجاج كالهاشمة والمنقلة والآمة وقطع بعض الشفة يجب الدية لا القصاص (قوله لان جهالته جهالة في الوصف) وهو كونه حبشيا او سودانيا او هنديا واما الجنس فلا جهالة فيه لان العبد جنس بخلاف ما لو قال على مرقوق فان الجهالة تكون في الجنس لانه يشمل الذكر والانثى (قوله كتسمية ثوب اودابة) تمثيل للجهالة في الجنس فان الثوب يشمل الغزل والحريير والقطن والجهالة في جنس الثوب اذا الثياب اجناس مختلفة وكذا الدابة يشمل الفرس والحمار والقراد والنمل (قوله فتحتمل فيما بنى على المسامحة كالنكاح) دون البيع وذلك لان المهر في النكاح مقابل بمال فلا يكون عوضا من حيث المالية بل يكون صلة مبتدأ فلا تجرى فيه المنازعة عادة بل تجرى فيه المساهلة والمسامحة بخلاف البيع فان المالية فيه مقصودة وانما تختلف باختلاف الوصف لجهالته توقع في المنازعة (قوله فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه) مزاحما للمسمى ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلفا عنها (قوله حتى يجبر بالرفع) لان حتى هنا ابتدائية لا للغاية كقولهم مرض فلان حتى لا يرجونه (قوله وانما لا يجبر الزوج الخ) جواب سؤال بان يقال ينبغي على ما ذكرتم ان يتعين القيمة ولا يجبر الزوج بين اداء العبد والقيمة وحاصل الجواب ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كالمهر عبدا بعينه لان العلم يثبت القدرة على التسليم وبالنظر الى الثاني تجب القيمة كالمهر عبدا غيره لان الجهالة تثبت العجز عن التسليم فصار الواجب بالعقد احد الشئيين فيخير الزوج نظرا الى شبهة الاداء في القيمة فايهما ادى يجبر المرأة الكامل فتأمل (قوله ولا تعين الا بالتقويم) لانه الموصل الى معرفة عبد المتوسط القيمة الواجب دفعه

لان تسمية المسمى لا يمكن الا بمعرفة فتها (وعن هذا) اى ولاجل ان الكامل سابق على القاصر (قال ابو حنيفة رحمه الله في القطع ثم القتل) اى اذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله قبل ان تبرأ يده (عمدا لولى فعاهما) اى يخبر الولي ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لانهما جنايتان عنده (وخالفه في الاول) اى قال صاحباه لا يقطع الولي بل يقتل لانه جناية واحدة عندها قيدنا محل الخلاف بالقيود الثلاثة لان القتل لو كان بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا سواء صدرا من شخصين او من شخص عمدين او خطأين او واحدهما عمدا والآخر خطأ وكذا اذا كان قبل البرء والقتل من شخص آخر او من شخص واحد لكن كان احدهما خطأ والآخر عمدا واما اذا كانا خطأين من شخص واحد فهو جناية واحدة اتفاقا لهما ان القطع انما يكون موجبا

على القبول (قوله لان تسمية المسمى لا يمكن الا بمعرفة فتها) اى القيمة فكانت مبنية على تسمية شئ معلوم ابتداء اقتضاء بخلافها اذا كانت مسماة في العقد فان ثبوتها اذن يكون قصديا وهى مجهولة لاختلافها باختلاف المقومين فتكون مفسدة كما لو قال على عبد او دراهم وكم من شئ يقتصر ضمنا لا قصداً (قوله قيدنا محل الخلاف بالقيود الثلاثة) يعنى بها اذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله قبل ان تبرأ يده عمدا وفيه تسامح فان القيد الثالث وهو العمد انما ذكره المصنف فكيف يضيفه الشارح الى نفسه ويمكن ان يقال اضاف بطريق التغليب والحاصل ان القطع والقتل اما ان يصدر عن شخص واحد او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكون خطأين او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطأ وعلى التقادير اما ان يكونا القتل قبل البرء او بعده (قوله فهما جنايتان سواء صدرا من شخص او من شخصين الخ) ففي العمدين القصاص فيهما وفي الخطأين الدية فيهما وفي المختلف الدية في الخطأ والقصاص في العمد فان كان القطع خطأ والقتل عمدا ففي اليد نصف الدية وفي النفس القصاص وان كان بالعكس ففي اليد القصاص وفي النفس الدية (قوله وكذا الخ) اى يكونان جنايتين اذا كان قبل البرء والقتل من شخص آخر فانه يقتصر منهما وهذا محترز القيد الاول (قوله) او من شخص واحد لكن كان احدهما خطأ والآخر عمدا) ويجب في العمد القصاص وفي الخطأ الدية كما ذكرنا وهذا محترز قيد العمد (قوله واما اذا كان خطأين) وهو ايضا محترز قيد العمد ويكفى فيهما دية واحدة لدخول دية اليد في دية النفس والحاصل ان هنا ستة مسائل عند اتحاد الجاني وستة عند تعدده فلا تدخل الا في الخطأين فانهما يتداخلان فتجب دية واحدة ان لم تخلل برؤه وان تخلل فلا تدخل فيجب في اليد النصف وفي النفس الدية الكاملة (قوله لهما ان القطع الخ) قطع

(قوله اى يخبر الولي ان شاء الخ) تفسير لا يطابق المفسر اذ لا دلالة فيه على ان للولي قتله بغير قطع ان شاء الا ان يقال يدل عليه عبارة المصنف بالاولوية ويكون التفسير المذكور اخذا بالحاصل

(قوله اى لاجل ان الكامل سابق على القاصر) اى لمجرد هذا لاجل ان القضاء الكامل سابق على القضاء القاصر لان مسألة القطع ثم القتل عمدا ليس فيها قضاء شئ اصلا كما لا يخفى لكن به اوردتها به استطراد المناسبة ما نحن فيه ثم ان مراد الشارح بالكامل السابق على القاصر المثل الكامل السابق على المثل القاصر بقرينة تقريره الآتى

(قوله موضوع عنا) اي ساقط من وضع عنه الجناية اسقطها ثم انه مما يجب التنبية له في هذا المقام ان هذه المسئلة ليست من قبيل القضاء في شيء **١٨٥** وهو ظاهر لكنه انما اوردتها استطرادا من حيث انها داخلة تحت

قوله وهو السابق كذا في شرح المغنى للقائى (قوله انما يظهر وقت القضاء بها) اي بالقيمة وفيه اشارة الى ان المراد بيوم الخصومة هو تمام يوم الخصومة باتصالها بالقضاء (قوله التحق بما لا مثل له) اي في وجوب اعتبار القيمة (قوله فيعتبر قيمته يوم الغصب) لان الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل وذلك هو الغصب (قوله والجامع الخ) يعني بين ما لا مثل له وما انقطع مثله حتى يلحق احدهما بالآخر

(قوله وفي القتل بغير القطع مراعاة المساواة في المعنى وهو الاهلاك) لا يخفى ان هذه المساواة المعنوية انما هي في الجملة والا ففي هذا اهلاك غير مسبوق بايلام القطع وفي ذلك اهلاك مسبوق به (قوله فصار كاستيفاء بعض الدين وبراء الباقي) لا يشك كل هذا بمسئلة القتل العمدي حيث وجب فيه القود عينا عندنا لانه

اذا تبين انه لم يسر الى القتل فاذا قتل عمدا فقد افضى الى القتل ودخل موجه في موجب القتل وله ان مبني القصاص على المساواة وفي القتل بغير القطع مراعاة المساواة في المعنى وهو الاهلاك وفي القطع مع القتل مراعاة المساواة في صورة الفعل ايضا فيتحيز الولي بينهما بخلاف الخطأ فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطأ موضوع عنا * فان قلت كان ينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل عند اي حنيفة لانه يلزم المصير الى القاصر عند اكمال الكامل * قلت يتعين عليه القطع والقتل الا ان للولي ان يقتصر على القتل لانه وجب حقاله فكما له ان يسقط الكل عفوا كان له ان يسقط القطع فصار كاستيفاء بعض الدين وبراء الباقي (ولا يضمن المثل) اي على اعتبار سبق الكامل على القاصر قال ابو حنيفة في باب ضمان العدوان لا يضمن ماله مثل (بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة) لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء بها اذ قبله يحتمل وجوده وعند ابن يوسف لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له فيعتبر قيمته يوم الغصب والجامع كون يوم

الجنائي يد المجنى عليه انما يكون قطعا حقيقة اذا ظهر عدم سرايته الى القتل اما اذا سرى اليه فصار قتلا لا قطعا وقد حقق القتل ههنا موجب القطع وهو السراية الى القتل وقد دخل موجه في موجب القتل فكان جناية واحدة وفي عبارة الشارح حزاية والاولى عود الضمير في افضى الى القطع هذا ولا يخفى ظهور قول الامام فتأمل (قوله لان الخطأ موضوع عنا) يعني ان صورة القتل والاثم في الخطأ موضوعان عنا من الشارع كرما منه لان حكمه مشروع واما قولهم المراد برفع الخطأ رفع الحكم فرادهم حكم الآخرة وهو الاثم لا حكم الدنيا * واعلم ان هذه المسئلة ليست من قبيل القضاء لانه تسليم مثل الواجب بالسبب الذي وجب به الاداء والضمان في هذه الصورة عين ما وجب بالسبب ابتداء وهو ظاهر فيكون من الاداء لا القضاء وانما اوردتها استطرادا من حيث انها دخلت تحت قوله ولا يصار الى المثل القاصر الا عند تعذر الكامل (قوله الا يوم الخصومة) استثناء من قوله لا يضمن (قوله لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء بها) لان القيمة مثل قاصر والمثل القاصر لا يصير مشروعا مع احتمال الاصل ولا ينقطع احتمال الاصل الا بالقضاء فلا يصير المثل القاصر مشروعا الا بالقضاء (قوله وعند ابن يوسف الخ) حاصله انه قاس ماله مثل على ما لا مثل له وهو قياس

هو المثل صورة ومعنى فيكون سابقا على الدية المماثلة ومع هذا لم يحز للولي الاقتصار عليها كما جازله الاقتصار على القتل ههنا لانها غير داخلة فيما وجب له وهو القود عينا فلواستوفائها لكان استيفاءها تبديلا محضا وذا لا يجوز

(قوله وقت سبب وجوب القيمة) المراد بالسبب هو الغصب (قوله كونه وقت وجوب السبب) كذا في اكثر النسخ والصواب وجود السبب (قوله وعند محمد رحمه الله يعتبر قيمته يوم الانقطاع) اي انقطاع المثل وليس المراد به ان لا يوجد اصلا في موضع من المواضع ولا ان لا يوجد في هذا الموضع خاصة بل المراد به على ما ذكره الفقيه ابو بكر البخاري ان لا يوجد في السوق الذي يباع فيه وان كان يوجد في البيوت كذا في النهاية (قوله لا تضمن قيمتها) لا يذهب عليك انه الحاق مفيد (قوله وعند الشافعي رحمه الله تضمن بهما) اي باتلاف منافع الحر واتلاف منافع العبد على ما يفهم من سباق الكلام ولو اجري على ظاهره لكان الاستدراك ١٨٦ المذكور مستدركا كما لا يخفى

(قوله باتلاف منافع الحر) كما لو استسخره (قوله ولا يضمن منفعه) في قول كافي الكشف ولا بد من ذكره حتى يظهر التوفيق بينه وبين ماسيجي من ان الخلاف ثابت في صورة الغصب لان حبس الحر من باب غصب المنافع على ماصر حوا به وذلك بحمله على قوله الآخر (قوله بخلاف العبد وحبسه) الاظهر بخلاف حبس العبد (قوله لان الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على ان المثل الكامل هو السابق) ظاهره يوهم ان يكون الخلاف في الاتلاف بناء على ذلك وليس كذلك كما صرح به نفسه فيما سيجي من ان هذه المسئلة ليست بمتفرعة على كون الكامل سابقا على القاصر بل على ان ضمان العدوان يعتمد (المذكور) المماثلة الكاملة او القاصرة فيين كلاميه تدافع (قوله لتحقق الغصب فيها) لان الغصب عنده ليس الا اثبات اليد المبطله وقد يتحقق ذلك في الزوائد فكذلك المنافع لان اليد تثبت على المنفعة كما ثبت على العين (قوله لعدم تحققه فيها) اذ لا يتصور الازالة في الزوائد لحدوثها في يد الغاصب فكذلك المنافع اذ هي زوائد تحدث في العين شيئا فشيئا (قوله) اي للشافعي في مسئلة الاتلاف المذكورة في المتن (قوله عرفا كالتحانات) فانها انما تقوم بمنافعها

مع الفارق كما قرر في الشرح (قوله وعند محمد رحمه الله يوم الانقطاع) لان القاصر لا يصير مشروعا الا بالعجز والا بالانقطاع فالقاصر لا يصير مشروعا الا بالانقطاع (قوله قيد بالاتلاف الخ) حاصله ان الخلاف في مسئلة غصب المنافع ليس بناء على الاصل

(قوله لان الخلاف في غصب المنافع الخ) يقتضى انه لو قال بالغصب بدل قوله بالاتلاف لفهم ان الخلاف في صورة الغصب مبنى على ان المثل الكامل هو السابق وهو مدافع لقطعه فيما سيجي بعدم كون قلنا عطفنا على ما هو

في الكشف واما العرف فلان ﴿ ١٨٧ ﴾ الاسواق انما تقوم بالمنافع والاعيان جميعا فان الحجرات والخانات انما

بنيت للتجارة وقد يستأجر
المرىء جملة متفرقة لا بتغاء
الربح كما يشتري جملة ويبيع
متفرقا (قوله وذا دليل
على انها مال) اي مال
متقوم على ما هو المدعى
(قوله لا يجعل غير المال مالا)
ولا غير المتقوم متقوما
(قوله مقدر بالمثل)
لقوله تعالى فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم
(قوله ولا مماثلة بين
العين والمنفعة) يعني ان
المنافع وان كانت اموالا
متقومة فهي دون الاعيان
في المالية فلا تضمن بالاعيان
كالا يضمن الدين بالعين
والردى بالجيد وهذا
لان المنفعة تقوم بالعين
والعين تقوم بنفسها
وما يقوم بغيره تبع له
والتفاوت بين التبع
والمتبوع ظاهر (قوله
والمالية للشيء الخ) هذه
طريقة اخرى لعلمائنا
في نفي المماثلة بين المنفعة
والعين وعبرة الكشف
ههنا ان صفة المالية للشيء
بالتمول والتول عبارة
عن صيانة الشيء الخ
فليتأمل (قوله فلا تكون
مالا) فضلا عن التقوم

صلحت مهرا لانها مخلوقة لمصاحبة الأدمى كالأعيان وورد العقد عليها في الاجارة
وذا دليل على انها مال اذا العقد لا يجعل غير المال مالا ولنا ان ضمان العدوان
مقدر بالمثل ولا مماثلة بين العين والمنفعة والمالية للشيء عبارة عن صيانته وادخاره
لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة لا تبقى وقين فلا تكون مالا * فان قلت المنفعة

المدكور بل بناء على الاختلاف في زوائد المنصوب فانها ليست مضمونة على الغاصب
عندنا الا بالتعدي او بالمنع بعد الطلب لان الغصب ازالة اليد المحقة باثبات اليد
المبطله ولا يتصور الازالة في الزوائد بحدوثها في يد الغاصب فكذا المنافع اذ هي
زوائد تحدث في العين شيئا فشيئا وعنده هي مضمونة لان الغصب ليس الا اثبات
اليد المبطله وقد تحقق ذلك في الزوائد فكذا المنافع لان اليد تثبت على المنفعة كما
تثبت على العين واما الخلاف في الاتلاف فبناء على الاصل الذي سنذكره لا على
اثبات اليد وازالتها ولقائل ان يقول لا نسلم ان تقييده بالاتلاف احتراز عن غصب
المنافع بل هي مندرجة فيه لان المراد بالاتلاف اعم من ان يكون حقيقيا بالاستيفاء
او حكيميا بالتعطيل ولا نسلم عدم ابتائها على الاصل المفرع عاينه ذلك الذي لم يذكره
المصنف وهو ان مالا يعقل له مثل لا يضمن كما سنذكره قريبا فتأمله تفهمه (قوله
ولا مماثلة بين العين والمنفعة) لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز
لان الاحتراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة
وغير المحرز غير متقوم فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمتقوم ومالا يكون
مثلا لشيء لا يقضى به الا بنص في ذلك ولا نص في ذلك فلا قضاء وعلى عدم بقاء
الاعراض منع ظاهر لانه مبني على ان البقاء عرض ولا يجوز قيام العرض
بالعرض وكل من المتقدمين ممنوع ولكن سلم فان عدم الاعيان في كل آن ومشاهدة
بقائها تجدد امثالها مع انهم جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا فيكون بقاء الاعراض
ايضا ضروريا اللهم الا ان يخص الحكم ببقاء الاعراض المتصرفه كالمنافع وايضا
للخصم ان يقول التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع
اذ بها اقامة المصالح وتفضية الحوائج لا بنفس الاموال (قوله والمالية للشيء
عبارة عن صيانته الخ) جواب عن قوله انها اموال وحاصله انا لا نسلم انها اموال
لان مالية الشيء بالتمول وهو عبارة عن ادخاره لوقت الحاجة لاعن الانتفاع باتلافه
لان مثل الاكل لا يسمى تمولا والمنفعة عرض لا يبقى ومالا يبقى لا يكون تمولا ومالا يكون
تمولا لا يكون مضمونا واما ورود عقد الاجارة عليها فباعتبار قيام العين
مقامها على ان الاجارة وردت بالنص على خلاف القياس ولا يصح القياس عليها
واما تقومها في عقد النكاح وغيره من العقود فباعتبار التراضي الثابت بالنص بدليل

متفرع على ان المثل الكامل هو السابق اللهم الا ان يكون مراده انه لو قال ذلك لفهم ما ذكر بالنظر
الى الظاهر لما يصرح به من ان الظاهر عطفه عليه وليس كذلك

(قوله قلنا هذا الاحراز ضمنى لا قصدى) اى واعتبار الاحراز الضمنى فى اثبات التقوم ممنوع وما ذكره بقوله الا يرى سند المنع (قوله لكنه ليس بمتقوم) الغرض من ذكر مسألة الحشيش ههنا الاستدلال بعدم وجوب الضمان باتلافه على عدم اعتبار الاحراز الضمنى فى التقوم فللمناسبه ان يقول الا يرى ان الحشيش النابت فى ارض مملوكة لا يجب الضمان باتلافه وان كان محرزا ضمنا تبعا ١٨٨ لا حراز الارض ولو حصل التقوم

محرزة باحراز ما قامت هى به * قلنا هذا الاحراز ضمنى لا قصدى الا يرى ان الحشيش النابت فى ارض مملوكة وان كان محرزا تبعا للارض لكنه ليس بمتقوم بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه لكونه ليس بمال فالعقد ورد على العين لا المنفعة حتى لو قال آجرتك منافع هذه الدار سنة بكذا لا يجوز ولا بد ان يقول آجرتك هذه الدار ثم ينتقل العقد على المنفعة شيئا فشيئا ولئن سلم انه وارد على المنفعة لكنه ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره * فان قلت ثبت التقوم للمنفعة فى غير العقد كما فى وطىء جارية مشتركة يجب عليه نصف العقر * قلنا منافع البضع التحقت بالاعيان عند الدخول فيكون الضمان بمقابلة العين

وقوعها فى بعضها غير مقابلة بمال كما فى الخلع والصلح عن دم العمد (قوله قلنا هذا احراز ضمنى الخ) جواب تسليمى فكان الاولى المنع ثم التسليم بان يقول لان سلم انها محرزة باحراز ما قامت به لان صفة الاحراز للشيء انما يثبت بعد الوجود وقد بينا ان بعد الوجود لا يبقى وقبل الوجود لا يمكن ثبوت هذه الصفة ولئن سلمنا ان احراز محلها يكون احرازها لهما لكن ذلك يوجب كونها محرزة للغاصب لان العين محرزة بمحرزه لا للمغصوب منه لكن انما يكون مضمونا ان لو كان للاحراز الضمنى اعتبار فى اثبات صفة التقوم وهو ممنوع فثبت ان المنافع ليست بمال فضلا عن التقوم والعين مال متقوم ومالا يكون متقوما لا يكون مثلا للمتقوم لا يقال ان لم يكن بين العين والمنفعة مماثلة فبين المتقوم والمنفعة مماثلة فيتضمن احديهما بالآخرى لانا نقول ذلك غير جائز اجماعا فان الحجر المبنية على تقطيع واحد وتوجير باجرة واحدة لا تضمن منفعة احدى الحجر بالآخرى مع وجود المماثلة بينهما اجماعا على ان مشايخنا قالوا ان الغصب والاتلاف لا يتحقق فى المنفعة فان المعدوم ليس بشيء فلا يتحقق فيه فعل حتى يقال انه غصب او اتلاف واذا لم يجب الضمان لتعذر ايجاب المثل كان ذلك لضرورة ثابتة فى حقنا وهو انا لانقدر على القضاء بالمثل وذلك مستقيم مع ان حق المظلوم لا يهدر بل يتأخر الى الآخرة ولو اوجبنا الزيادة على القدر المتلف لصارت هدرا فى حق المتلف فيبطل حقه عنها اصلا فكان ما قلنا اعديل من هذا الوجه لا يقال

بالاحراز الضمنى لما كان لعدم وجوب الضمان فيه معنى والشارح عكس الكلام فاختلف المرام (قوله لكونه ليس بمال) تعديل لعدم وجوب الضمان بالاتلاف حاصله يرجع الى الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم لان التقوم يستلزم المالمية عند ابي حنيفة رحمه الله فلو قال لكنه ليس بمتقوم لكونه ليس بمال بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه لكان الكلام اظهر فى افادة المرام ثم ان المقصود يتم بدون ذكر هذا التعليل فلوا سقطه من الكلام كما فى الكشف لكان اصوب ووجه الاستدلال حينئذ مستغن عن البيان (قوله فالعقد ورد على العين لا المنفعة) جواب عن استدلال الشافعية على ان المنافع اموال متقومة بورود

العقد عليها فى الاجارة لكن الانسب تبديل الفاء بالواو (قوله ثم ينتقل العقد على المنفعة) (لا)

الظاهر تبديل على بالى (قوله جارية مشتركة) اى بين الواطىء وبين غيره (قوله نصف العقر) هو مهر المثل وقيل هو مقدار اجرة الوطىء كذا فى الدرر وفى المغرب العقر صدق المرأة اذا وطئت بشبهة (قوله منافع البضع) المباشرة والمباشرة والبضع اسم منها بمعنى الجماع وقد كنى به عن الفرج كذا فى المغرب (قوله عند الدخول) اى فى الملك

(قوله يعني من قتل من عليه القصاص) من الثاني مفعول بقتل وبه يظهر ان المصدر في عبارة المصنف مضاف الى المفعول (قوله لا يضمن لمن له القصاص الدية) اي لا يضمن قاتل القاتل الدية لولى المقتول وانما قيد بكونه بقوله له القصاص لانه يضمن لولى القاتل الدية ان كان خطأ ويقتص منه ان كان عمدا كذا في الكافي للحاكم الشهيد ثم انه كما لا يضمن الدية لا يضمن القود وانما اقتصر في الذكر على الاول بخلاف الشافعي فيه بخلاف الثاني وكون هذه المسئلة ايضا مقول قول قلنا يشعر باختصاص الحكم المذكور باصحابنا وان امكن توجيهه باعتبار تركب الحكم المذكور من عدم وجوب القود وعدم وجوب الدية فان المركب منهما مخصوص بنا لمحالة (قوله ويضمن عند ١٨٩) الشافعي رحمه الله هذا هو الذي يدل عليه كلام فخر الاسلام والذي

ذكره صاحب الكشف ناقلا عن التهذيب والاسرار يدل على ان الاجنبي لا يضمن عنده شيئا لولى القصاص كما هو مذهبنا (قوله وذا دليل على ماليتة) فيه ان المدعى التقوم ولا يستلزم المالية اتفاقا فلا يفيد والاظهر ما في الكشف من ان القصاص ملك متقوم للولى وان لم يكن مالا كما تضمن النفس بالاتلاف حالة الخطأ انتهى وذلك ان الملك مامن شأنه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال مامن شأنه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم

حكما (والقصاص) اي وقلنا القصاص (لا يضمن بقتل القاتل) يعني من قتل من عليه القصاص لا يضمن لمن له القصاص الدية عندنا ويضمن عند الشافعي رحمه الله لان القصاص ملك متقوم للولى لان النفس تضمن بالمال حالة الخطأ وذا دليل على ماليتة ولنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم لكونه غير محرز فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرعت الدية حالة الخطأ بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره (وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول) هذه المسئلة مع ما قبلها ثلاث مسائل مقول لقوله قلنا وليس قلنا معطوفا على قوله قال

يجب ان يسقط اعتبار هذا التفاوت دفعا للظلم وزجرا للظالم عن اتلاف اموال الناس لانا قد اوجبنا للزجر عن ذلك التعزير والحبس وهو كاف هذا ويستثنى ارض الصبي او الوقف فانه لو غضبها او سكنها يجب اجر المثل كذا في الخلاصة **قوله** لا يضمن بقتل القاتل **قوله** هذا من اضافة المصدر الى مفعوله والتقدير لا يضمن انسان بقتله القاتل ويجوز ان يقر ومبني للمفعول والنائب عن الفاعل ضمير القود والعوض **قوله** ويضمن عند الشافعي رحمه الله) اي في قول وقال في التهذيب ان القاتل لا يضمن الدية كما هو مذهبنا **قوله** فلا يكون مالا فلا يضمن) هذا بالنسبة الى ولى المقتول الاول واما اولياء القاتل الذي هو المقتول الثاني فلهم ان يقتصوا من قاتله والذي يدل على ذلك ما قاله البرازي فان قتله ثم ادعى الامر وصدقه الولى لا يثبت الامر الا بالبينة ويقتص من القاتل ان لم يبرهن وكذا قال الاسبيجاني والحاكم الشهيد في كافيته **قوله** وانما شرعت الدية بالنص حالة الخطأ على خلاف القياس) قد تقدم ان المراد القياس العقلي

يستلزم المالية عند ابى حنيفة رحمه الله والملكية عند الشافعي رحمه الله (قوله ولنا ان ملك القصاص الخ) لو قال ولنا ان المتلف ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال لان المال ليس بمثل له صورة ولا معنى كما في الكشف لكان الكلام اوضح واظهر في بيان تفريع المسئلة على ما سبق (قوله فلا يكون مالا) فيه ايضا ان عدم التقوم لا يستلزم عدم المالية ولو عكس الكلام لكان له وجه (قوله وانما شرعت الدية الخ) شروع في الجواب عن الخطأ الذي هو المقيس عليه للاخصم (قوله وليس قلنا معطوفا الخ) كذا في شرح الاكمل

(قوله وذا دليل على ماليتة) لقائل ان يقول لان سلم ان ضمان النفس بالمال في صورة الخطأ دليل على مالة القصاص وانما هو دليل على ماليتها

(قوله ويضمنان عند الشافعي رحمه الله مهر المثل) يعنى الزوج (قوله فلا يضمن) اى بالمال لعدم المماثلة بينهما وضمنان العدوان مقدر بالمثل (قوله والنقوم بالمال فى حال الثبوت الخ) جواب عن سؤال عسى يرد عليه بان ملك النكاح لو لم يكن متقوما لما وجب المال فى مقابله ١٩٠ عند المقدفاح بانا لانسلم ان المال

ابو حنيفة رحمه الله لانه متفرع على كون الكمال سابقا على القاصر ولا يصح ان يكون قلنا متفرعا عليه بل متفرع على ان ضمان العدوان يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة وفى عبارة المصنف ١٩٠ الخ حيث لم يبين المتفرع عليه والظاهر انه مطوف على قال وليس كذلك يعنى اذا شهد شاهدان انه طاق امرأته المدخول بها ثم رجعا بعد القضاء بانفرقة لم يضمننا شيئا عندنا ويضمنان عند الشافعي رحمه الله مهر المثل لان ملك النكاح انما ثبت بالمال على الزوج فيكون متقوما عليه ثبوتا والزائن عين الثابت فيكون متقوما زوالا ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم لكونه غير محرز فلا يضمن والنقوم بالمال فى حال الثبوت انما هو لبضع المرأة تعظيمه لان ذلك المحل له خطر كخطر النفوس وما يملك مجانا لا يعظم واما عند الزوال فلا يتقوم

لا الشرعى وهكذا فى كل موضع يقال فيه انه على خلاف القياس (قوله حيث لم يبين المتفرع عليه) وكان الاولى ان يذكر الاصل وهو ان ضمان العدوان يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة ثم يذكر ما يتفرع عليه ذلك ولك ان تقول لانسلم انه غير مذكور لان قوله ولا يضمن المثل الخ مضمن لهذا الاصل فالمعطف عليه اولى اقرب به (قوله والزائن عين الثابت) اى كملك اليمين فانه متقوم ثبوتا وهو ظاهر وزوالا كما اذا شهد شاهدان على السيد بالعق وقضى به القاضى ثم رجعا فانهما يضمنان القيمة وكذا ملك النكاح بل اولى لان ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف ملك النكاح حيث لا يفك عن البذل (قوله ولنا ان ملك النكاح ليس بمال الخ) فلا يضمنه بالمال لان الضمان مقدر بالمثل ولا مماثلة بينهما لان ملك النكاح شرع للسكن والازدواج وبقاء النسل والمال خلف بدله لاقامة المصالح فلا يتماثلان (قوله وما يملك مجانا لا يعظم) فيتقوم البضع صيانة عن ان يملك مجانا لان له شرفا كشرف النفوس لحصول النسل منه (قوله واما عند الزوال فلا يتقوم) البضع لانه انما يتقوم عند الدخول لانه شريف فلا يشرع تملكه الا بعوض فاما الاقاط فنفسه شريف اذ يحصل به شرف البضع وهو التخلص من المملوكية فلا حاجة الى ايجاب الحال اذ لم يجب الا بهذا الغرض وهو حاصل هنا بدونه (قوله ولهذا صح ازالته الخ) فثبت ان ملك النكاح ليس بذى خطر فلا يثبت له التمتع واما النقوم للمملوكية وهو المحل ولا يلزم من تقومه تقويم الملك

يجب بمقابلة ملك النكاح بل بمقابلة المملوك وهو البضع ولا يلزم من تقومه تقويم الملك كذا فى شرح المغنى للقاتنى لكن جعله جوابا عما استدبل به الشافعي رحمه الله من ان ملك النكاح متقوم ثبوتا فتقوم زوالا كفى الكشف اظهر كما لا يخفى (قوله له خطر كخطر النفوس) لحصول النسل منه قال فى الكشف واما الملك الوارد عليه فليس بذى خطر ولهذا صح ازالته بالطلاق من غير شهود ولاولى ولا عوض (قوله واما عند الزوال فلا يتقوم) لان معنى الخطر للمحل انما يظهر عند التملك والاستيلاء عليه بانسبات الملك فاما عند زوال الاستيلاء واطلاقه فلا كذا فى اصول فخر الاسلام وشروحه ووضح منه ما فى الهداية وشروحه

(قوله حيث لم يبين المتفرع عليه) بان كان يقول وعن هذا ان ضمان العدوان يعتمد (قوله) المماثلة قلنا (قوله واما عند الزوال فلا يتقوم) لما بين ان ملك النكاح ليس بمتقوم عند الثبوت شرع يبين انه كذلك عند الزوال ولهذا صح ازالته عند الشافعي بالطلاق بلا شهود ولاولى ولا عوض اقول واما عدم صحة اثباته بالنكاح عند الا بهذه الامور ان لم فانما هو للمملوك الذى هو البضع دون الملك كما اشار اليه المفسر

من ان البضع شريف فلم يشرع تملكه الا بعوض فاما الاسقاط فنفسه شريف اى يحصل به شرف البضع للتخاص به عن المملوكة فلا حاجة الى ايجاب المال اذ لم يجب الا لهذا الغرض وهو حاصل بدونه ثم ان ظاهر كلام الشارح يوهم ان يكون مقصوده الفرق بين حال الزوال وحال الثبوت ليبتل بذلك اعتبار الشافى الزوال بالثبوت وليس كذلك لان الكلام هناك فى ملك النكاح وههنا فى البضع فليتنبه له (قوله ولهذا صح ازالته بالطلاق الخ) جعل الشارح ذلك متفرعا على عدم كون البضع متقوما زوالا وقد جعله صاحب الكشف وغيره متفرعا على عدم كون الملك الوارد عليه ذا خطر كما نقناه عنه قبل اسطر فليتدبر (قوله ويسمى بدل الخلع بدلا عما ليس بمال) مع انه فى مقابلة البضع فهذا ايضا يدل على كون ان البضع غير متقوم زوالا وقيل فى تفسير كلام الشارح هذا فيكون تسميته بدلا مجازا انتهى ولا يذهب عليك انه ليس له وجه ظاهر ثم انه لو قال الشارح بدل ذلك وقالوا ان بدل الخلع بدل عماليس بمال لكان اظهر فى افادة المرام لما ان ذكر التسمية غير معهود فى مثل هذا المقام (قوله ولو خالع ابنته الصغيرة ١٩١ على مالها يقع الطلاق ولا يلزم عليها المال) وهذا

لانه لانظر لها فيه اذ البضع حالة الخروج غير متقوم والبديل متقوم فاعطاء المتقوم من مالها بعوض غير متقوم لا يجوز لانه فى معنى التبرع بمالها بخلاف النكاح لان البضع متقوم عند الدخول فلو زوج ابنة الصغير بمهر المثل جاز عليه ولزم المهر من مال الابن لانه اعطى المتقوم من ماله بمتقوم (قوله لا يقال عدم توقفها على هذه الاشياء الخ) ليس فى كلامه السابق

ولهذا صح ازالته بالطلاق بلاشهود ولاولى ولاعوض وسمى بدل الخلع بدلا عما ليس بمال ولو خالع ابنته الصغيرة على مالها يقع الطلاق ولا يلزم عليها المال لا يقال عدم توقفها على هذه الاشياء لا يدل على عدم تقويم الملك ولهذا لو اتلف مال انسان بلاشهود يضمنه لان ضمانه باعتبار اتلاف مملوكة المتقوم

(قوله ويسمى بدل الخلع بدلا عما ليس بمال) يعنى فيكون تسميته بدلا مجازا (قوله ولو خالع ابنته الصغيرة على مالها يقع الطلاق ولا يلزم عليها المال) اما عدم لزوم المال فظاهر لان الخلع على مالها كالتبرع به لكونه مقابلا بما ليس بمال ولا يتقوم وهو البضع لانه قيمته حالة الخروج والاب لا يملك التبرع بمالها واما وقوع الطلاق فهو على الصحيح لانه علقه بقبول الاب فيكون كتعليقه بسائر افعاله فلا يلزم من عدم وجوب المال عدم وقوع الطلاق الا ترى ان الخلع بالحر يقع به الطلاق ولا يجب شئ وجه غير الاصح ان الاب لما يضمن بدل الخلع كان هذا خالعا مع البينة فيتوقف على قبولها كالكبيرة اذا خالع عنها الاجنبى (قوله لان ضمانه باعتبار اتلاف مملوكة المتقوم الخ) جواب

الا الاستدلال بعدم توقف البضع على هذه الاشياء على عدم تقويمه زوالا لا على عدم تقويم الملك فقوله ههنا لا يدل على عدم تقويم الملك مما لا تقرب له نعم لو جعل هذه الاشياء فيما سبق دليلا على عدم كون الملك الوارد على البضع ذا خطر كما فعله صاحب الكشف وغيره لكان له وجه لكن الشارح قد خالفهم فى ذلك كما نبهنا عليه فلا وجه لاقتفائه اثرهم فى تقرير هذا السؤال ثم ان الضمير فى قوله عدم توقفه على تقريرهم راجع الى ملك النكاح لا البضع والظاهر من كلام الشارح رجوعه الى البضع ففيه ايضا نظر لان غير المتوقف على هذه الاشياء ازالة البضع لا البضع نفسه الا ان يحمل على التسامح او يكون المراد البضع فى حالة الزوال (قوله ولهذا لو اتلف مال انسان بلاشهود الخ) الصواب ولهذا لو اتلف رجل ماله المتقوم بلاشهادة بان يأكله او يلقيه فى البحر صح ومع هذا لو اتلفه عليه انسان ضمن كفى الكشف وجميع المعترات اذ الغرض ليس الا الاستدلال على ان صحة ازالة البضع لا البضع نفسه الا على كون ذلك الملك غير متقوم وما ذكره الشارح رحمه الله من المسئلة بمنزل عن الدلالة على ذلك مع ما فيه من خلل آخر وبما ذكرنا من الصواب يظهر وجه الجواب بقوله لان ضمانه الخ (قوله باعتبار اتلاف مملوكة المتقوم) اى المتقوم

في ذاته حقيقة والبضع ليس كذلك فانه لا يضمن (قوله لانهما لورجعا قبل الدخول) فيه ان قول المصنف رحمه الله بعد الدخول ظرف للشهادة بالطلاق لا **١٩٢** للرجوع بل لامعنى له فالصواب لورجعا

لا باعتبار اتلاف ما كقيد بقوله بعد الدخول لانهما لورجعا قبل الدخول يضمنان نصف المهر اتفاقا لانهما الزمما ذلك النصف بشهادتهما وفوتتا يده عنه مع فوات تسليم البضع فكان كازالة اليد المحقة عن ذلك النصف فاشبه الغصب

لا يقال هكذا اجاب عنه صاحب الكشف قيل وفيه نظر لانه اذا كان الضمان باعتبار الملك فالسؤال باق وان كان باعتبار المملوك فكذلك لان فيه تسليم ان ازالة الحظر عن الملك لا تتوقف على الشهادة فيبطل دليلكم ان كل ما لا يتوقف على الشهادة لا يكون لحظر وهو المطلوب انتهى وفي النظر نظر فان الضمان باعتبار المملوك وازالة خطر الملك وقعت ضمانا لا قصد اول عمل اصل السؤال ساقط بعد بيان عدم تقوم ملك النكاح لان قوله ولهذا صح ليس بمقدمة في الدليل بل توضيح لبعض الاحكام (قوله لانهما لورجعا قبل الدخول يضمنان نصف المهر اتفاقا الخ) فان قيل لو لم يكن البضع متقوما عند الزوال لما ضمن الشهود بالطلاق قبل الدخول نصف المهر بعد الرجوع واللازم منتف فالملزوم مثله فالجواب ان كون وجوب نصف المهر قيمة للبضع ممنوع لان قيمة مهر المثل والمسمى كالا وهذا القدر يكفي جوابا عن النقض (قوله لانهما الزمما ذلك النصف الخ) حاصله ان عود المعقود عليه اليها بوقوع الفرقة قبل الدخول مسقط لجميع الصداق اذا لم تكن الفرقة مضافة الى الزوج بان ارتدت العياذ بالله او مكنت ابن زوجها فهما باضافة الفرقة الى الزوج بشهادتهما على الطلاق منع العلة المسقطه من العمل في النصف فكأنهما الزمما ذلك النصف بشهادتهما وفوتتا يده عنه بعد فوات تسليم البضع فيكونان بمنزلة الغاصبين له في حقه واعترض بان الابن اذا اكره امرأة ابيه حتى زنى بها قبل الدخول يجب على الزوج نصف المهر مع ان الابن لم يوجد منه ما يصير الفرقة مضافة الى الاب واجيب بان الابن باكرهه اياها منع صيرورة الفرقة اليها وذلك يوجب نصف الصداق على الاب ثم يرجع به على الابن لانه فوت عنه يده وفيه نظر لان الذي ظهر من كلامهم ان عود المعقود عليه اليها قبل الدخول علة السقوط وانما منعها الشهود عن العمل باضافة الفرقة اليه وهذا الجواب يقتضى تخصيص العلة وهو عندهم جوز وسيجيء توجيه الجواب في تخصيص العلة ان شاء الله تعالى (قوله فاشبهه الغصب) فكأنهم غصبوا حقه لان الغصب ازالة اليد

عن شهادتهما بالطلاق قبل الدخول (قوله يضمنان نصف المهر) لا يقل هذا بخالف ما قد تقرر من ان البضع غير متقوم زوالا لا نأقول ليس ماوجب ههنا قيمة لما اتلفوا عليه من البضع لان قيمته مهر المثل تاما ولا يغير مونه بل يغير مونه نصف المسمى وان كان ذلك اقل من مهر المثل بكثير او اكثر منه بكثير فلوضمنوا بدل المتلف لما اعتبر نصف الواجب بالعقد كما في مال اشتراه الانسان لا يعتبر الثمن عند الاتلاف كذا في الكشف (قوله فكان كازالة اليد المحقة) وفيه اثبات اليد المبطله ايضا وهي يد المرأة

(قوله لانهما الزمما ذلك النصف بشهادتهما) اراد انهما بشهادتهما بوقوع الفرقة من جهته الزمما ذلك النصف الذي كان على شرف السقوط بوقوع الفرقة من جهتها بارتدادها مثلا (قوله وفوتتا يده عنه) وارد على طريق

الاستعارة المبنية على التشبيه وكان الاولى ان يصرح بالتشبيه كغيره فيقول (المحقة) وصارا كأنهما فوتتا يده عنه فيلتم صريحا بما يأتي من قوله فكان كازالة اليد المحقة عن ذلك النصف

(ولا بد للمأمور به من صفة الحسن ضرورة ان الأمر) وهو الشارع (حكيم) على الاطلاق ولا يليق بالحكمة طاب ما هو قبيح كما قال الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء * اعلم ان الحسن والقبح يطاق على ثلاثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له كالفرح والنغم والثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل والثالث كون الشيء متعلق المدح والذم كالعبادات

المحقة باثبات اليد المبطله فقد وجد اثبات يدها على ذلك النصف وازالة يده عنه **قوله** ولا بد للمأمور به اي من قبل الشارع لان الامر لا من قبله لا يستلزم صفة الحسن للمأمور به لجواز ان يأمر بما هو قبيح لان قول القائل اسرق مثلا على سبيل الالتزام امر صحيح لغة وليس بمقيد لحسن ما امر به وكذا الكلام في النهي والمنهي عنه فعلم بهذا ان حسن المأمور به لا بمجرد كونه مأمورا به بل انما هو لكونه مأمورا به من قبل الشارع فثبوت الحسن له من هذه الحيثية **قوله** من صفة الحسن الاضافة بيانية من قبيل باب ساج وخاتم حديد اي من صفة هي الحسن واقحام الصفة للمبالغة واللام للعهد الذهني اي الحسن المعهود بالخلاف وهو الحسن الذي بمعنى كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا لا الذي هو بمعنى كونه ملائما للطبع كالخلو ولا الذي بمعنى كونه كالا كالعالم فانه يهذين الاعتبارين عقلي اتفاقا لا يقال يلزم من حسن المأمور به قيام العرض بالعرض فهو ممنوع لانا نقول هو صفة اضافية لا المعنى القائم بالذات الموصوفة به فلا يلزم ما ذكرتم على ان الامور الشرعية بمنزلة الجواهر **قوله** ضرورة ان الأمر حكيم هو فعيل من الحكمة وهي في الاصل المنع عن الفساد وتطابق على العلم بالاشياء على ما هي عليه وعلى الاتيان والاحكام وعلى وضع الاشياء على ما ينبغي وعلى ما منعها عن الخروج عما يراد بها بحيث لا يكون لاحد الاعتراض على فاعلها وهو اما بمعنى فاعل اي حاكم وقاض عدل او عادل او عالم احاط علمه بكل المعلومات او بمعنى مفعول اي محكم ومتقن الامور كما لا يتطرق اليها الفساد ومعنى الضرورة هنا اللازم وعدم الانفكاك فينحل المعنى الى لزوم الحكمة للشارع وعدم انفكاكها عنه بحال يحتم بحسن ما امر به وقبيح ما نهى عنه اذ لا يليق بالحكمة الامر بالقبيح والنهي عن الجميل **قوله** اعلم ان الحسن الخ) تحرير محل النزاع كما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان في المعنى الاول الخلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومع كون الشيء متعلق المدح او الذم او الثواب او العقاب شرعا نص الشارع عليها او على دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولهذا قالوا متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يماقب

(قوله وهو الشارع) ولذا قيل ان حسن المأمور به من قضايا الشرع لا من موجبات اللغة لان صيغة الامر يتحقق في القبح ايضا الا يرى ان الساطان الجابر اذا امر انسانا باتلاف مال انسان او نفسه بغير حق كان امرا حقيقيا حتى اذا خالفه المأمور ولم يأت بما امر به يقال خالف امر الساطان (قوله والثالث كون الشيء متعلق المدح والذم) يعنى في العاجل وكونه متعلق الثواب والعقاب في الآجل كما في التوضيح

(قوله فعند الأشعري حسن الأفعال شرعي) وكذا قبحها ولاحظ فيه للعقل وإنما يعرف بالنهي (قوله ولاحظ فيه للعقل الخ) فالحسن عنده ما أمر به سواء كان الأمر بالإيجاب أو للإباحة أو للندب والقبح ما نهى عنه سواء كان النهي للتحريم أو للكراهة (قوله لأن الأصاح واجب على الله تعالى) قال في التوضيح إن العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد أما على الله تعالى فلأن الأصاح واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمه يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة وإنما على العباد فلأن العقل عندهم يوجب حسن الأفعال عليهم وقبحها ويحرمها من غير أن يحكم الله تعالى فيها بشيء من ذلك والشارح اقتصر على ذكر دليلاهم في أفعال الله تعالى **١٩٤** مع أن بيان حكم أفعال العباد

وذكر دليلاهم أهم في المقام بل إنما ذكر حكم أفعاله تعالى ههنا استطرادا (قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى) لا يقال هذا مذهب الأشاعرة بعينه لأننا نقول الفرق هو أن الحسن والقبح عند الأشاعرة لا يعرفان إلا بعد كتاب النبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخاق الله تعالى العلم بهما أما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه السلام وقبح الكذب المضار وأما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الأدلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان إلا بالنبي والكتاب كما كثر أحكام الشرع كذا في التلويح

والمعاصي والاختلاف بين العلماء انهما بالتفسيرين الأولين عقليان وأما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند الأشعري حسن الأفعال شرعي ولاحظ للعقل فيه وإنما يعرف بالأمر وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لأن الأصاح واجب على الله تعالى بالعقل ففعله حسن وتركه قبيح وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى

عليه ومحل الخلاف هو الثالث (قوله) وأما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه الخ اعلم أن العلماء اختلفوا في أن حسن الأمور به بهذا التفسير من موجبات الأمر بمعنى أنه ثبت بالأمر أو من مدلولاته بمعنى أنه ثبت بالعقل والأمر دليل عليه ومعرفة له ذهب جماعة من المحققين منهم فخر الإسلام وشمس الأئمة وأبو الحسن الأشعري وجماعة أصحاب الحديث إلى الأول وذهب آخرون إلى الثاني منهم صاحب الميزان وجماعة من أصحابنا وكثير من المتكلمين والمعتزلة وهو الصحيح قال صاحب الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالإيمان والعبادات كان الأمر دليلا ومعرفة لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما عرف به (قوله) وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل وفي مذهب المعتزلة تفصيل فانهم قالوا حسن الأفعال على ضربين يدرك بالعقل وضرب لا يدرك إلا بالشرع فالضرب الأول ينقسم إلى ما يدرك بنظر العقل كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وإلى ما يدرك بضرورة العقل كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار والضرب الثاني كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شهر شوال لأنه مما لا سبيل للعقل إليه (قوله) وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى لا يقال هذا مذهب الأشاعرة

(قوله) وإنما يعرف بالأمر (اختلفوا في أن حسن الأمور به من موجبات الأمر بمعنى أنه (بعينه) ثبت بالأمر أو من مدلولاته بمعنى أنه ثبت بالعقل والأمر دليل عليه ومعرفة له فعند الأشعري هو من موجباته وعندنا من مدلولاته على ما سيحزم به الشارح ويقال أيضا هو من موجباته عنده ومن مقتضياته عندنا والفرق بين المقتضى والموجب هو أن المقتضى متقدم بمعنى أن الشيء يكون حسنا ثم يتعاقب به الأمر ضرورة أن الأمر لا يتعاقب إلا بما هو حسن والموجب متأخر بمعنى أن الأمر يوجب حسنه من جهة كونه آتيا بالأمور به ولا يتصور ذلك إلا بعد ورود الأمر به قال في التلويح وهذا يقال إن حسن الأمور به عندنا من مدلولات الأمر وعند الأشعري من موجباته (قوله) لأن الأصاح واجب على الله تعالى بالعقل (فيكون تركه حراما

(قوله فيكون الحسن من مدلولاته) بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه و معرفه و اما على مذهب الاشعري فيكون من موجبات الامر بمعنى انه يثبت بالامر (قوله الحسن لذاته) يريد به الحسن لمعنى في نفسه فيدخل فيه الايمان بالمأمور به من حيث انه مأمور ﴿ ١٩٥ ﴾ به لان طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه (قوله اما ان

يكون حسنه لعينه) في التلويح او لجزئه

على الله سبحانه وتعالى بالعقل

ايضا والحكم بالوجوب

والحرمة يكون حكما

بالحسن والقبح ضرورة

هذا دليلهم على ان العقل

حاكم بهما على الله تعالى

واما دليلهم على انه حاكم

بهما على العباد فهو انه

عندهم يوجب الافعال

عليهم ويبيحها ويحرمها

من غير ان يحكم الله تعالى فيها

بشيء والحكم بالوجوب

والاباحة حكم بالحسن

ضرورة وبالحرمة حكم

بالقبح ضرورة وفي قول

الشارح وعندنا الخ اشارة

الى رد الدليلين (قوله

لانه كان حسنا في نفسه)

وان كان قبيحا بالنسبة الينا

(قوله فنقول الحسن لذاته

الخ) اراد به ما هو اعم

من الحسن لعينه لا الحسن

الذاتي الذي يكون ذاته

مبدأ الحسن لانه كما يصرح

به لا يحتمل السقوط وما

نحن فيه اعم من ان يحتمله

وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره خالق بعض الاشياء حسنا وبعضها قبيحا وامر به لانه كان حسنا في نفسه وان خفي على العقل جهة حسنه فظهره الشارع بالامر به فيكون الحسن من مدلولاته فنقول الحسن لذاته اما ان يكون حسنه لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلاة

بعينه لانا نقول الفرق ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا بلا كسب كحسن تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وقبح الكذب الضار او عادي مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي صلى الله عليه وسلم والكتاب كما اكثر احكام الشرع ومن هنا يعلم الفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة في حسن الافعال التي يدرك بالعقل وهو انهم يقولون ان العقل موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد وهو ان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعند اصحابنا العلم بهما انما يحصل بخلق الله تعالى والعقل انما هو آلة لمعرفة حسن بعض الاشياء وقبحها لان كثيرا ما يحكم الله تعالى بحسنه او قبحه ثم يطالع العقل عليه قبل اطلاع الله تعالى له على تبليغ رسله واطهار وحيه وما وقف عليه العقل بغير ذلك فانما الله اطلمه عليه وخلقه علما بغير واسطة ليكون ذلك كما من الله تعالى على ما جرت به عادته من ان يخلق له البعض بغير كسب والبعض به بان يهديه الله تعالى الى ترتيب المقدمات ترتيبا صحيحا ثم يخلق له العلم بذلك المعلوم عقيب ذلك الترتيب خالقا عاديا (قوله وامر به الخ) اي بذلك القبيح كما تقتل قصاصا وسائر الحدود فانها بحسب الظاهر قبيحة وحسنة بحسب الشرع لما فيه من العدل فالشرع يوقف العقل على حسنها بعد الامر بها بحسب الظاهر لانه حسن في نفسه والمذكور في الكتب الكلام انه لا يقبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقمة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق (قوله فنقول الحسن لذاته الخ) الانسب ذكر هذا التفصيل عند قول المصنف وهو اما ان يكون لعينه (قوله كالايمان والصلاة) فانه متى تعقل ان العبادة فعل مخالف لهواء النفس مطلوب به رضاه الله تعالى يتعقل حسنها سواء ورد بها امر او لم يرد للزوم ثبوت الحسن لماهية هذا المفهوم عقلا ولا التفات الى المكابرة

كالصلاة اولا كما تصديق ولما تقرر من ان كل ما امر به الشارع فالايان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامثال امره حسن لذاته ثم انه اراد انه اما ان يكون حسنه لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به واما ان

(قوله ونوع منه) الانسب بما سبق واما ان يكون حسنه كما لا يخفى (قوله وقد يجتمعان في الايمان) المأمور به انما قال وقد يجتمعان لجواز ان لا يكون الايمان به من حيث انه مأمور به **ح ١٩٦** ثم ان المأمور به صفة كاشفة

للايمان لا مقيدة كما يظهر وجهه (قوله والاول يوجد بدون الثاني فيما اذا آمن من غير ان يؤمر به) ولا يذهب عليك ان الايمان مأمور به في كل حال وبالنسبة الى كل شخص وان اراد به الامر بايمان شخص بخصوصه ففيه انه ليس بمعهود الا ان يقال المراد بعدم الامر عدم بلوغه كما في ايمان من هو في شاعق الجبل وفي التوضيح وقد يوجد الاول بدون الثاني اذا اتى حسنا لعينه او لجزءه لكن لم يؤمر به (قوله وعلى هذا قد يجتمع الخ) يعنى في شئ واحد وهذا القسم يسمى جامع الاشتماله على ما هو حسن لعينه واغيره (قوله فانه حسن لكونه الخ) فبالاعتبار الاول حسن لذاته وبالاعتبار الثاني اغيره (قوله والمراد من المأمور به الخ) اجمال لما فصله يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به على سبيل منع الخلو فقط الا انه قصر اذا فرد اما عن اما وعن

ونوع منه يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمعان في الايمان والاول يوجد بدون الثاني فيما اذا آمن من غير ان يؤمر به والثاني يوجد بدون الاول فيما يكون مأمورا به ولا يكون حسنا لعينه ويشترط في النوع الثاني ان يكون الايمان به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لاعلى قصد الامتثال كالوضوء للتبرد وعلى هذا قد يجتمع الحسن لذاته واغيره كالوضوء المنوى فانه حسن لكونه اتيانا بالمأمور به وكونه شرط للصلاة والمراد بالمأمور به الهيئة المخصوصة للصلاة وباتيانه

(قوله ونوع منه) المناسب ان يقول واما ان يكون الخ لمقابلة اما السابقة وحاصل هذا ان الحسن لعينه نوعان نوع يكون حسنه لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايان والصلاة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به كالامر بالصلاة والايان والزكاة والحج والصوم والوضوء ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه يجتمعان في مادة وينفرد كل منهما عن الآخر في اخرى فيجتمعان في مثل الايمان بان آمن بعدما امر به فانه حسن لذاته يقطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به لانه لا يحتاج في تحقيق حسنه اليه وحسن لكونه اتيانا بالمأمور به ويوجد الاول بدون الثاني فيما اذا آمن من غير ان يؤمر به ويوجد الثاني بدون الاول فيما يكون مأمورا به ولا يكون حسنا لعينه كالوضوء المنوى فانه حسن لعينه لكونه اتيانا بالمأمور به فان قلت كيف يقول لا يكون حسنا لعينه مع انه في تقسيم الحسن لذاته وهل هذا الا التناقض * قلت مراده انه ليس حسنا في حد ذاته كالتقسيم الاول بل حسنه لعينه لكونه اتيانا بالمأمور به فقط بخلاف الامر بالايمان فانه حسن لذاته بقطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به وحسن لعينه ايضا لكونه اتيانا به ففيه جهتان حسن لعينه بلا واسطة وبواسطة والمراد بالحسن لذاته في القسم الاول الحسن لعينه في حد ذاته اعم من ان يكون حسنه العيني بواسطة او بلا واسطة (قوله وبهذا) اى بسبب انه يشترط في النوع الثاني ان يكون الايمان بالمأمور به لاجل كونه مأمورا به يندفع الخ (قوله وعلى هذا) اى كما ان النوعين من الحسن لعينه يجتمعان باعتبارين وان كانا متغايرين بحسب المفهوم لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته واغيره كذلك (قوله كالوضوء المنوى فانه حسن) لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمأمور به واغيره باعتبار كونه شرطاً للصلاة (قوله والمراد بالمأمور به الخ) جواب سؤال بان يقال

او ولما كان بين طرفي مانعة الخلو ههنا العموم ومن وجه تحوزيد امان ان يكون في البحر واما ان لا يفرق (المأمور) مع ان الحق انهما حليتان شبيهتان بمانعة الخلو فقط تبه على العموم من وجه بينهما بقوله وقد يجتمعان الخ

صاحب التلويح حيث قال فان قيل المأمور به في الصلاة والزكاة ونحوها هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مأمور بايقاع الفعل واحداثه فاما معنى الاتيان بالمأمور به والاتيان هو نفس المأمور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصل بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني الهيئة الموقعة فارادوا بالمأمور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به ايقاعه واحداثه ثم انه ليس مراد الشارح بهذا الكلام تصحيح العبارة الواقعة في حق الوضوء بخصوصها على ما يوهمه ظاهر السياق بل هو مطابق جارا يما وقعت هذه العبارة كما اذا وقعت في حق الصلاة يكون المراد بكون المأمور به الهيئة المخصوصة للصلاة وبذلك يظهر ان ذكر الهيئة المخصوصة للصلاة انما هو بطريق التمثيل (قوله بلا واسطة) اي ١٩٧ يدرك العقل حسن ذلك الشيء بلا واسطة حسن شيء آخر

وهو احتراز عن الحسن لغيره ويتضح ذلك فيما سيحيى (قوله ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا او لا يقبله ووصفا لا اصلا) كلامه فيما سيحيى صريح في انه اراد بالوصف كونه حسنا والظاهر انه اراد بسقوط الاصل عدم كونه مأمورا به ولا يذهب عليك ان تقسيم كل من قبول السقوط وعدمه الى القسمين اخترعه الشيخ اكمل الدين وتابعه الشارح وليس في شيء من المعتبرات ولا يساعده كلام القوم خصوصا كلام المصنف في الشرح من جهة الامثلة وغيرها وسيحيى التبيه منا على بعض ذلك وعليك بتخريج

ايقاعه وبجث الحسن والقبح طويل فانرجع الى حل الكتاب (وهو) اي الحسن (اما ان يكون لعينه) اي يدركه العقل بلا واسطة (وهو) اي ما يكون حسنا لعينه (اما ان لا يقبل السقوط) لما ذكر ان مطلق الحسن ثابت للمأمور به شرع في بيان ان ذلك المطلق الذي لا يوجد الا في ضمن المقيدات اما ان يوجد تحت ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا ولا يقبله ووصفا لا اصلا (او يقبله) اي يقبل السقوط اصلا ووصفا او وصفا لا اصلا (او يكون ملحقا بهذا القسم) يعني اما ان يوجد ذلك الحسن المطلق تحت ما يكون ما يحقا بالحسن لعينه (لكنه مشابه لما حسن لعينه في غيره) اي غير المأمور به

المأمور به في الصلاة والزكاة ونحوها هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مأمور بايقاع الفعل واحداثه فاما معنى الاتيان بالمأمور به والاتيان هو نفس المأمور به وحاصل الجواب ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصل بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني هو الهيئة الموقعة فارادوا بالمأمور به الحاصل بالمصدر اعني الحالة المخصوصة وبالاتيان ايقاعه واحداثه فافهم (قوله وبجث الحسن والقبح طويل) واحسن ما يطالع عليه صدر الشريعة والتلويح (قوله) وهو اي ما يكون حسنا لعينه (اي لعين ذاته لا لورود الامر به وهذا مراد الشارح بسلب الواسطة وليس المراد به قطع النظر عن الشرع اذ ليس منشأ حسن الفعل المأمور به ذاته حتى يحكم العقل بانه حسن والا لما كان حسن لغيره لان ما بالذات لا يخاف وسنوضح ذلك (قوله) اما ان لا يقبل السقوط (اي سقوط التكليف به

بعضه وليس المراد في القسمين الاسقوط التكليف بنفس المأمور به وعدم سقوطه على ما صرح به المحققون (قوله او وصفا لا اصلا) الظاهر ان المراد سقوط حسن ذلك الشيء مع عدم سقوط نفسه كما اثرنا اليه ولا يذهب عليك ان عدم سقوط نفس ذلك الشيء انما يكون بكونه مأمورا به ووصفة الحسن لا تخالف عن المأمور به فكيف يتصور هذا القسم وهذا ايضا من جملة مفاسد هذا التقسيم الختري (قوله اي في غير المأمور به) يعني ان الضمير راجع الى ما هو عبارة عن المأمور به

(قوله اما ان لا يقبل السقوط) ادرج فيه الشارح ما لا يقبله اصلا ووصفا او وصفا فقط وادرج في مقابلة ما يقبله اصلا ووصفا او وصفا فقط مع ان ظاهر القسم الاول انه ما لا يقبله مطلقا وظهر القسم الثاني انه ما يقبله في الجملة اما اصلا ووصفا او اصلا فقط او وصفا فقط

(قوله كذا قاله بعض شارحين) يريد به القائل شارح المعنى (قوله اقول وهم بعض ان قوله او يكون الخ) انما اورد القائل النظر المذكور على صاحب المعنى وليس في كلامه هذه العبارة ولا ما يؤدى مؤداها بل هو صريح في ان المتنوع الى الثلاثة هو الحسن لعينه ولا يحمل عبارته لما ذكره الشارح وان تحمل عبارة المصنف رحمه الله فلا وجه لاسناد الوهم اليه في ذلك (قوله وليس كذلك بل قسم للحسن المطابق الثابت الامر) فيكون قوله او يكون ما حقا بهذا القسم عطف على قوله اما ان يكون لعينه وبما ذكره يندفع ايضا ما اورد القائل من ان التعبير عن هذا القسم بقولهم او يكون ما حقا بما حسن لمعنى في نفسه ليس كما ينبغي لانه حينئذ لا يكون داخل في المقسم بقى ان كلامه فيخر الاسلام وصاحب الكشف صريح في كون ذلك القسم نوعا من الحسن لعينه بل كلامه ١٩٨ المصنف ايضا في الشرح حيث قال اما

* ولسائل ان يقول في هذا التقسيم نظر اذ الحصر معلوم بين النفي والاثبات وليس بينهما درجة ثالثة حتى تجعل قسما ثالثا اذا اثبات اما ان لا يحمل السقوط فيكون من النوع الاول او يحتمله فيكون من النوع الثاني كذا قاله بعض شارحين اقول وهم بعض ان قوله او يكون ملحقا قسم لان يكون لعينه وليس كذلك بل قسم للحسن المطابق الثابت الامر وهو اما ان يكون لعينه او لغيره او يكون ملحقا لعينه فالقسم الثالث درجة ثالثة بينهما وهي ان يكون حسنه لالعينه ولا لغيره كالزكاة فانها ليست حسنة لعينها لكونها اضعاء مال ولا لغيرها لان واسطة حسنها وهي دفع حاجة الفقير جعلت كلا واسطة فالتحقت للحسن لعينه ولو لم يجعل كلا

النوع الثالث فالزكاة فانها انما صارت حسنة لمافيها من سد حاجة الفقير غير ان هذه الواسطة لا يخرجها من ان يكون حسنة لعينها والصواب في دفع النظر المذكور هو ما ذكره بعض شارحين حيث قال في تقرير الكلام الحسن اما ان يكون حسنا لعينه او لغيره والقسم الاول ثلاثة اضرب لانه اما ان يكون حسنا لعينه حقيقة او ملحقا به حكما والاول اما ان لا يسقط عن المكلف اصلا او يسقط في بعض الاحوال ثم قال فسقط به ما قيل ان القسم الملحق ليس بداخل في المقسم فلا

(قوله كذا قال بعض الشراح) المراد به من صور القائل شارح المعنى وتل عقيب النظر المذكور اللهم الا ان يقال انما ينقسم الحسن ثلاثة اقسام بالتقسيمين اذا ما حمل السقوط اما ان يكون مشابهها او غير مشابهه ومقاله الشارح من الجواب ظاهر (قوله او يكون ملحقا بعينه) اي بما حسن لعينه انما الحق هذا القسم بما حسن لعينه دون ما حسن لمعنى في غيره لقوة ما بالعين وتقدمه على ما بالغير على ان ارتفاع الوسائط منه صير هذا القسم محض تعبد الله تعالى تصيرا كان لم يكن فيه مشابهة لما حسن لغيره اصلا (قوله فالقسم الثالث درجة ثالثة بينهما) فيكون قسما لما حسن لعينه ولما حسن لغيره لان حسنه لمعنى في نفسه ولمعنى في غيره بحيث لا يستقل العقل بادراك حسنه بخلاف القسم الاول فان العقل يستقل بادراك حسنه خاليا عن مشابهة ما حسن لغيره وهذا التقسيم الثلاثة كله يحتمل

يصح التقسيم وان الحصر معلوم بين النفي والاثبات وليس بينهما درجة ثالثة حتى يجعل قسما ثالثا (السقوط)

انتهى فانه موافق لكلام القوم (قوله او يكون ملحقا بعينه) كذا في النسخ وفيه شيء والظاهر ما حقا بما حسن لعينه (قوله وهي ان يكون حسنه لالعينه ولا لغيره) وفيه كلام اما في نفس الامر فالظاهر انه غير متصور واما بحسب

(قوله فالقسم الثالث درجة ثالثة) فيه بحث اذ الملحق بالحسن لعينه من قبيل الحسن لغيره والام يمكن ملحقا به لاستحالة الحاق الشيء بنفسه فاين الدرجة الثالثة ويمكن ان يجاب عنه بان مراد المصنف التقسيم الى ما يكون لعينه على وجه الكمال وهو ما يدركه العقل بلا واسطة وما يكون لغيره كذلك وهو ما يدركه العقل بواسطة يعتد بها واسطة وما لا يكون لواحد منهما ولكنه مشابه للقسم الثاني في مجرد وجود الواسطة وملحق بالاول بواسطة

واسطة لكات حسنة غيرها (كالتصديق) هذا مثال لما حسن لعينه ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا لانه لو تبدل بضده على اى وجه كان يكون كفرا ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا الاقرار بالله تعالى

جعل اهل الفن فهذا القسم داخل في الحسن لعينه على ما يدل عليه صريح كلام المحققين كما اثرنا اليه (قوله على اى وجه كان) اى باكره او غيره (قوله ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا الاقرار) كلام المصنف فى الشرح صريح فى ان الاقرار مثال للقسم المعبر عنه بقوله او يقبله وكلام الشارح صريح فى خلافه حيث جعل القسم المذكور داخلا تحت قول المصنف ان لا يقبل السقوط فهذا ايضا من المفاسد المتفرعة على ذلك التقسيم المخترع

صيرورة الواسطة فيه كلا واسطة على ما ستعرف فاعرف

السقوط والحاصل من التردد المذكور اربعة فى اتمن بالحقيقة ثلاثة اقسام وباعتبار السقوط والترديد فيه المستفاد من المثال اقسام لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى فى غيره اولا والثانى اما ان يقبل سقوط التكليف اولا وما يقبل السقوط اما ان يقبله وصفا لا اصلا او يقبله وصفا واصلا * واعلم ان الاقسام العقلية فى السقوط اربعة لان الحسن لعينه اما ان لا يحتمل السقوط اصلا ووصفا او يحتملها او يحتمل سقوط الوصف دون الاصل او بالعكس فقوله لا يقبل السقوط اعم من ان لا يقبل اصلا او وصفا او وصفا لا اصلا وهكذا قوله يقبله اعم من ان يقبل السقوط اصلا ووصفا فقط * **قوله كالتصديق** * التصديق هو الاذعان والقبول لوقوع النسبة اولا ووقوعها اى نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع فى القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا لانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايان * قلنا صح ذلك باعتبار شموله على الاقرار وصرف القوة وترتيب المقدمات ودفع الموانع واستعمال الفكر فى تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما صح الامر بالعلم واليقين ونحوها ولك ان تقول ايراد الايمان فى نظائر هذا النوع مشكل لان حسن الايمان عرف بالعقل قبل الامر حتى قلنا بوجوب الاستدلال على من لم تبلغه الدعوة وهو فى بيان الحسن الذى ثبت للمأمور به بالامر وعرف به لا بالعقل ولذا لم يذكره القاضى الا ان يكون عنده بالسمع كما قال الاشعري لكن قوله لا يقبل السقوط ياباه والجواب انه يحتمل ان يكون عنده بالسمع كما ذكر فى متن الزردوى ولان سلم ان قوله ذلك ياباه لانه ليس كل ما هو بالسمع قابلا للسقوط بل القابل له حكمه يحتمل الوجود والعدم والايمان ليس كذلك **(قوله ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا)** المراد بالاصل هو الاعتقاد وبالوصف هو الحسن **(قوله ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا الاقرار)** فان اصله وهو التكليف بالتلفظ ساقط حالة الاكراه حتى لو بدله بضده لم يكن كفرا اذا كان مطمئن القلب بالايان وهذا لان اللسان ليس معدن التصديق ولكنه دليل على التصديق وجودا وعدما فاذا بدله بغيره فى وقت يتمكن من اظهاره عد كفرا وان زال تمكنه من الاظهار لم يعد كفرا لان قيام السيف على رأسه دليل على

(قوله فان اصله ساقط) الظاهر انه اراد بالاصل نفس الاقرار  ٢٠٠ وفيه تسامح لان الساقط هو وجوب الاقرار

لانفسه (قوله ويباح
اجراء كلمة الكفر على لسانه)
يخالف ذلك ما سيجيء في فصل
المشروعات من ان المحرم
والحرمة قائمان في حالة
الاكراه فلا يكون اجراء
كلمة الكفر على اللسان
مباحا لكنه عومل بمعاملة
المباح في سقوط المؤاخذه
فالظاهر ان يحمل كلامه
ههنا على المسامحة (قوله فان
قلت بقاء الذمة بدون
الاصل الخ) هذا السؤال
مع جوابه المذكور
ماخوذ من الشرح الاكمل
ولا يذهب عليك ان اراد
ذلك من قلة التدبر لان
المتصف بالحسن هو نفس
الاقرار والساقط ليس الا
وجوب الاقرار لانفسه
على ما اشرنا اليه فلا يكون
الساقط ما هو الموصوف
بالحسن حتى يرد ذلك
على ان معنى عدم سقوط
حسنه انه كلما وجد يتصف
بالحسن ولا ينفصل عنه
اصلا وليس المتصف به
هو الاقرار الساقط كما هو
منشأ السؤال ولا يخفى
ان قبول الاقرار للسقوط
لا يقتضى سقوط كل اقرار

وصفاته فان اصله ساقط حالة الاكراه ومباح اجراء كلمة الكفر على لسانه مع
اطمينان قلبه على الايمان ووصفه وهو الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان
مأجورا * فان قلت بقاء الذمة بدون الاصل محال * قلنا هذا وصف اعتباري
لا يقتضى وجود محل يقوم به حقيقة

ان الحامل على التبديل دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد فاما عند التمكن
فتبديله دليل على تبديل الاعتقاد هذا وذهب جمهور المحققين الى ان الاقرار
باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرط له بل هو شرط لاجراء الاحكام حتى
ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه كان مؤمنا عند الله غير مؤمن في احكام
الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه فبالعكس وذهب بعض الى انه جزء من الايمان
تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان الا ان كون الاقرار
جزأه شائبة الفرضية والتبعية ففي حالة الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون
تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله وفي حالة الاضطرار يعتبر جهة الفرضية
والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار (قوله وبصفاته)
احترز بذلك عن اقر بوحدانية الله تعالى وانكر الصفات كالفلاسفة والمعتزلة فانه لا يكون
ايمانا معتبرا كذا قالوا وفيه شيء بالنسبة الى المعتزلة فانهم من اهل القبلة ومن
ثم قال في شرح العقائد والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم
يكفر من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية اوسب الشيخين وامثال ذلك مشكل
انتهى (قوله ومباح) فيه اشكال وهو انه يناهض ما سيأتى في الشرح والتميز
من ان المكروه على اجراء كلمة الكفر يستباح له ذلك مع قيام المحرم والحرمة ولا يلزم
من سقوط المؤاخذه ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت لا تصير مباحة مع عدم
المؤاخذه عليها والمراد من الاستباحة ان يعامل معاملة المباح في سقوط المؤاخذه لانه
يصير مباحا (قوله) وصفه وهو الحسن غير ساقط الخ قال المصنف ومتى احتمل
الاقرار السقوط احتمل الحسن السقوط ايضا قال صاحب الكشف وهو مشكل
لان حسن الاقرار لا يسقط في حالة الاكراه الا يرى انه لو صبر حتى قتل كان
مأجورا فكيف يكون حسنه ساقطا في هذه الحالة وانما سقط وجوبه ولا يلزم
منه سقوط حسنه لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب على اننا لانسلم
ان الوجوب ساقط بل استباح له مع قيام المحرم واجيب عنه بانه لا يلزم من كون
الصابر عليه شهيدا بقاء حسن الاقرار وسقوط حسنه لا يلزم منه اباحة ضده
وهو اجراء كلمة الكفر بل بقي ذلك حراما كما كان الا ان الترخص ثبت رعاية لحق
نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا بناء على بقاء حرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقاء
حسن الاقرار فلان سلم ان عدم الوجوب ليس مستلزما بعدم الحسن الثابت في ضمنه

بالفعل (قوله قلنا هذا وصف اعتباري لا يقتضى وجود محل الخ) بل يكفيه المحل الاعتباري (لان)

فيجوز ان يقوم بما هو الساقط بمعنى ان ذلك الساقط متصف به (قوله كالجنون الخ) سقوط الحسن في بعض ذلك محل كلام (قوله ومثال مايقبل السقوط وصفا لااصلا الصلاة في الاوقات المكروهة) ليس مثال هذا القسم المذكور في كلام الشيخ اكمل الدين والشارح زاد في الظهور نعمة اخرى لان سقوط نفس الصلاة ايضا في الاوقات المكروهة مما لا يشبهه على احد لا يقال اراد بالاصل مطلق الصلاة لا الصلاة في الاوقات المكروهة لانا نقول على هذا يلزم ان يكون المعبر في الحسن ايضا ذلك فلا وجه للحكم بسقوطه ثم الظاهر ان هذا القسم غير متصور كما سبق الاشارة اليه واعلم ان الشارح لو قال ههنا لكنها تقبل السقوط كما في حالة العذر وفي الاوقات المكروهة لكان اخصر واظهر مع كونه موافقا لكلام القوم لكنها لما اتخذ ذلك التقسيم الذي اخترعه

(والصلاة) فانها حسنة لعينها لانها افعال واقوال مخصوصة تدل على تعظيم الله تعالى لكنها تقبل السقوط اصلا ووصفا باعذار كثيرة كالجنون والاعماء والحيض والنفاس ومثال مايقبل السقوط وصفا لااصلا الصلاة في الاوقات المكروهة (والزكاة) مثال لما يلحق به فان الزكاة غير حسنة في نفسها اذ هي اضاءة مال الا انها صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمان عز وجل وكذا الصوم في ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عنها ولكنه صار حسنا بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله تعالى كما جاء في الخبر اوحى الله تعالى الى داود عليه السلام يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وكذا الحج قطع مسافة وزيارة اما كن معلومة وهو في ذاته كسفر التجارة الا انه صار حسنا بواسطة شرف المكان كما قال بعض الصحابة

مانت يامكة الاواد * شرفك الله على البلاد

لان انتفاء المتضمن يوجب انتفاء المتضمن كانتفاء الوجوب فانه مستلزم لانتفاء الجواز الذي في ضمنه **(قوله والصلاة)** اي في الاوقات الكاملة **(قوله تدل على تعظيم الله تعالى)** ولهذا قيل انها جمع خصلة من خصال الدين على التعظيم فكانت نظير الاقرار من جهة الحسن لمعنى في نفسها واحتمال السقوط الا انها في الدلالة على الايمان دونه فان الاقرار دليل عليه وجودا وعندما بخلاف الصلاة فان عدمها ليس دليلا على عدمه واما وجودها فليس دليلا على وجوده مطلقا بل مقيدا بصفة الجماعة حتى ان الكافر لو صلى مع الجماعة يحكم بايمانه لا باعتبار الصلاة وحدها بل بانضمام هيئة الجماعة التي مختصة بشريعتنا حتى لو صلى منفردا لا يحكم باسلامه لعدم اختصاصها بشريعتنا وايضا الاقرار لا يسقط الا بعذر واحد وهو الالكراه والصلاة باعذار كثيرة كالاعماء والجنون والحيض والنفاس والمرض المفرط **(قوله لكنها تقبل السقوط الخ)** لا يقال القابل من شرطه ان يوجد مع المقبول والصلاة متى سقطت لم تكن موجودة لانا نقول هذا اذا كان المقبول وجوديا والسقوط ليس كذلك **(قوله الصلاة في الاوقات المكروهة)** فان صفة الحسن ساقطة لان هذه الاوقات ليست بصالحة للتعظيم واصلها وهو التكليف بها غير ساقط وانما لم يجز القضاء في تلك الاوقات لنقصانها وما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا لان القضاء اسقطه الشارع فيها عن المكلف ولذا جاز عصر يومه بصفة النقصان لنقصان سببه ولو كانت ساقطة لما حثت وانما حثت الفائمة في الارض المفصولة مع وجود النقصان بالالكراهة لان اتصال الوقت بالصلاة فوق اتصال المكان بالمصلي لانه سبب ونقصان السبب يوجب نقصان المسبب والمكان ظرف ونقصان الظرف لا يوجب نقصان

الشيخ اكمل الدين مذهبها وقع فيها وقع **(قوله كما قال الصحابة)** في الكشاف كما قال واحد من الصحابة وهو الظاهر

(قوله صارت كلا واسطة) جواب لما كالا (قوله فالتحقت) ٢٠٣ (هذه العبادات بالصلاة) فيه

تساع والمراد التحقت
بما حسن لعينه فصارت
كالصلاة ومعنى كونها
كالصلاة اشتراط الاهية
الكاملة لها ايضا فلا يجب
على الصبي (قوله ولكن
كل منهما ليست بواسطة)
فيكون التعرض لكونها
بخاق الله تعالى غير مفيد
في المقام وبهذا يظهر
ان هذا السؤال هو قوله
اذ النفس ليست بجانية
في صفتها وقوله وكذا
حاجة الفقير بخاق الله تعالى
ولا يذهب عليك ان ذلك
لا يتدفع بما ذكره الشارح
في الجواب

(قوله وجانية النفس) هي
لاجانيةها كسر فالصواب
التعبير بانتهاء النفس وفي شرح
القائى فان قيل لما لم يكن
النفس جانية في صفتها كيف
استحقت القهر فلما اما
وجب قهرها بمخالفة
هواها المالا يقع المرء في
الهلاك بسبب متابعتها
ويفوز بالتمظيم السرمدي
قال الله سبحانه تعالى ونهى
النفس عن الهوى فان الجنة
هي المأوى كان التباعده عن
النار احترازا عن الازلا
واجب وان كانت مجبولة

ولما كانت هذه الوسائط بخاق الله تعالى اذ النفس ليست بجانية في صفتها بل هي
مجبولة على تلك الصفة كما ان قهرها بخاق الله تعالى وكذا حاجة الفقير
بخاق الله تعالى صارت كلا واسطة فالتحقت هذه العبادات بالصلاة فان قلت هب
ان حاجة الفقير وجانية النفس بخاق الله تعالى لا باختيار العبد ولكن كل منهما

انظر في على ان الوقت داخل تحت الامر فقسامه يتبع الحواز والمكان لم يدخل
فلا يتقضى الامور به بتقسامه (قوله اذ النفس ليست بجانية في صفتها الى آخره)
فان قيل لما لم تكن النفس جانية في صفتها كيف استحقت القهر فالجواب انما
وجب قهرها لمخالفة هواها وشهواتها المالا يقع المرء في الهلاك ويفوز بالتمظيم
السرمدي قال الله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى كان التباعده
عن النار احترازا عن الهلاك واجب وان كانت مجبولة على الاحراق (قوله
وكذا حاجة الفقير بخاق الله تعالى) قال الله تعالى والله هو اغنى واتى اى افقر في قوله
(قوله فالتحقت هذه العبادات بالصلاة) وهذا شرط لوجوبها اهية كاملة
من العقل والنبوغ فان ما كان عبادة خاصة بشرط انها الاهية الكاملة حتى
لا يجب على الصبي والمجنون ومذموم عبادة خاصة لا يشترط لها ذلك كالعشر
وصدقة الفطر فان قيل الصلاة حسنة بواسطة استحة قخالق ولذا لا تحسن
لغيرها فيكون حسنها بالتعبير اذ النفس حسنة لم يرد العماء بحسن النفس عليه او غيره
حسنة مع قطع النظر عن الاضافات فان ذلك معتذر وانما ارادوا ان الفعل المضاف
اذا صار مأمورا به يستلزم حسنة لاحتمال وقوعه ان يكون باعتبار نفس
الفعل المضاف كالايمان والصلاة يجوز ان يكون تعبيرا وان يكون ذلك الغير هو
المتصور الامر لانفس الفعيل فالايمان بالله تعالى والصلاة كل واحد منهما
حسن لعينه على معنى ان كل واحد منهما مطلوب الحصول لنفسه لالمعنى آخر
والوضوء والجهاد كل منهما مطلوب الحصول لانفسه بل لاداء الصلاة واعلاء
الدين واذا عرفت هذا ظهر الفرق بين الصلاة والعبادات الثلاث فان الصلاة
حسنة لذاتها على معنى انها مطلوب الحصول لالذات الامر في الغالب الى امر آخر
خلاف الركعة والصوم والحج فان المطلوب منها امور اخر من دفع حاجة الفقير
وقهر النفس وتمظيم الامانة الشريعة وهذا علم بهذا بطلان من انكر كون
الفعل حسنة او حسنة لانه فقال قد اجتمعت حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة
فلا يكون حسنة لذاته ولا لغيره كما ان لا بد من ان لا يخاف (قوله فالتحقت هذه
حاجة الفقير وسبب نفسه من آخره) فليس السؤال ان الوسائط من دفع الحاجة
وقهر النفس وسبب نفسه من آخره بل ان الوسائط من دفع الحاجة وسبب نفسه

(وشرف)

على الاحراق غير مختارة فيه

(قوله اذلا حسن فيهما) والواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنهما وقد يجاب بمنع لزوم حسن واسطة الحسن كان الكلام متصفاً بالبلاغة والفصاحة بواسطة المعنى الاول ولا يكون المعنى الاول متصفاً بهما كما تقرر في موضعه (قوله قلت الدفع والقهر يحمل على انه مصدر الخ) وفيه نظر اذ يلزم منه ان لا يوجد الحسن لغيره اصلاً فان كل واسطة فيها جهة الاختيار فيها جهة الاضطرار ايضاً ضرورة ان الهيئة الحاصلة بالفعل الاختياري ضروري لا قدرة للعبد فيه كالجهاد مثلاً فان حسنه انما هو ﴿ ٢٠٣ ﴾ بواسطة اعلاء كلمة الله تعالى او دفع كفر الكافر وكون

كلمة الله تعالى معلاة وكفر الكافر مدفوعاً ليس الا بخلق الله تعالى فاعتبار هذه الجهة في مثل الزكاة وعدم اعتبارها في الجهاد مثلاً حتى يكون الاول ملحقاً بما حسن لعينه دون الثاني تحكم ظاهر (قوله فان قلت كلامه متناقض الخ) ظاهره يقتضي ان يكون منشأ السؤال ذكر قوله اول غيره ولا معنى له لانه معطوف على قوله لعينه محرف او كما صرح به الشارح نفسه فلا يتواردان على محل واحد فالوجه ان يذكر ذلك عند قوله لعينه وتقريره ان مقتضى قوله ضرورة حكمة الامر هو ان لا يكون الحسن في الامور به لعينه بل لغيره فاذا جعل الحسن لعينه احداً قسامه يلزم التناقض والمذكور في الشرح الاكمل ان ذلك

ليس بواسطة اذلا حسن فيهما وانما الواسطة دفع حاجة الفقير وقهر النفس وهما باختيار العبد * قلت الدفع والقهر يحمل على انه مصدر للمجهول فيكون بلا اختيار العبد (اول غيره) معطوف على قوله لعينه يعني او يكون حسن الامور به لعينه في غيره * فان قلت كلامه متناقض لان الحسن اذا كان لعينه لا يكون لغيره لان مبالذات لا يكون لغيره وقد قال انه لضرورة حكمة الامر * قلت ليس المراد من قوله لعينه ان مبدء الحسن ذات الامور به بل المراد ان الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه وقد يكون بالنظر الى غيره بدليل قوله يقبل السقوط اولاً

وشرف الامكنة مما ادخل فيه لقدرة العبد وحينئذ يكون الزكاة والصوم والحج من الحسن لغيره قطعاً لان هذه الوسائط ليست بخلق الله تعالى فلا يجبه سيرورتها في حكم العدم واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكاة والصوم والحج فكيف يكون وسائط حسنهما وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار العبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنهما وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست كذلك ولهذا صرح بعض المحققين بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاً في انها ليست نفس الزكاة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ان الوسائط هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به بعض المحققين وحينئذ فالسؤال وارد واجيب بان الفقير والبيت انما يستحقان الدفع والزيارة من قبل الله تعالى لا من قبل العباد والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلاً للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل وللشهووات اميل حتى كأنها بمنزلة امر جبلي لها فكانت كالجبهة على المعاصي فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط اذن اعتبار الحاجة والزيارة وقهر النفس ويصير كل من هذه الاشياء حسناً لعينه من غير واسطة كالصلاة اما الجواب الذي ذكره الشارح فهو اعتناء في الجملة وتقريره

اعتراض اورد على احتجاجنا منشأه سوء الفهم والشارح نقله بعينه الى كلام المصنف (قوله بل المراد ان الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه الخ) ومقتضى حكمة الامر الحسن المطلق وهو انما يوجد تحت واحد من المقيدات المذكورة

(قوله وانما الواسطة الخ) لقائل ان يقول لان ذلك لم لا يجوز ان يكونا واسطتين باعتبار الدفع والقهر كما ان شرف المكان واسطة باعتبار تعظيم الله تعالى (قوله الدفع والقهر تحمل الخ) اقول او يحمل دفع الحاجة وقهر النفس على الحاجة المدفوعة والنفس المقهورة على ارادة اشتهاها بتقدير المضاف لينطبق ماسبق على ما عليه القائل في آخرين من ان

يقبله فان الذاني لا يقبل السقوط اصلا (وهو) اي ذلك الغير (اما ان لا يتأدى بنفس المأمور به او يتأدى او يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ما يحق به كالوضوء) مثال لما لا يتأدى بنفس المأمور به فانه ليس بحسن لانه تبرد وانما صار حسنا للتوسل به الى اداء الصلاة وهي لا تتأدى بنفس المأمور به وهو الوضوء بل بفعل مقصود بعده (والجهاد) مثال لما يتأدى بنفس المأمور به وهو ليس بحسن في نفسه لانه تخريب بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله تعالى او دفع كفر الكافر وكل منهما يتأدى بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره لان اعلاء كلمة الله ودفع كفر الكافر باختيار العبد

ان الدفع والقهر اذا جملا مصدرين للفعل المجهول تعين ان يكون الفاعل هو الله تعالى لانه الفاعل الحقيقي الخالق لجميع افعال العباد فيكونان بخالق الله تعالى فصارا كلا واسطة فيظهر وجه اللاحق حينئذ اما اذا جملا مصدرين للمعلوم فيكون الفاعل هو العبد بحسب الظاهر ﴿ قوله ﴾ اي ذلك الغير اما ان لا يتأدى الى آخره ﴿ حاصله ان ذلك الغير اما ان يكون منفصلا عن المأمور به او قائما به فان كان الاول فلا يتأدى بنفس المأمور به بل يفتقر الى الاتيان به على حدة وان كان الثاني فيتأدى بنفس المأمور به ولا بد ان يكون ذلك الغير حسنا لذاته قطعا للدور او التسلسل ﴿ قوله ﴾ او يكون حسنا لحسن في شرطه ﴿ هذا هو النوع الثالث من الحسن لمعنى في غيره وهو القدرة وهو معطوف على قوله او لغيره واسم يكون هو الحسن المأمور به لا الغير وانما عطفه على المقسم مع انه من جملة الاقسام لكونه عاما يشمل المقسم وغيره * فان قلت كيف يستقيم هذا التقسيم والقدرة ليست من اقسام المأمور به * قلت هذا تقسيم حسن المأمور به بحسب الغير ووجهه ان يقول ما كان حسنا لغيره لا يخلو اما ان يكون ذلك الغير شرطا لوجوب المأمور به او لا الاول هو القسم الثالث والثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك الغير حاصلًا بفعل المأمور به او بفعل آخر بعده وهو القسم الاول والثاني ﴿ قوله ﴾ بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به ﴿ يعني ان المأمور به يكون حسنا لحسن في شرطه ايضا بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه او بعدما كان ملحقا بحسن لمعنى في نفسه اي كان حسنا لمعنى في غيره فيضاف الى حسن المأمور به القائم به على اختلاف ايجابه حسن ما ثبت له لحسن شرطه فيكون فيه حسنان ﴿ قوله ﴾ كالوضوء ﴿ ولك ان تقول لان سلم ان التطهير ليس بحسن في نفسه وان لم يكن عبادة مقصودة فان الكلام في الحسن لافي العبادة والجواب ان الحسن انما يكون شرعا ولا نسلم ان التطهير مع قطع النظر عن الصلاة ونحوها حسن شرعا وان كان الفعل قد يتصور فيه نوع حسن حسنه

(قوله لانه تخريب بنيان الرب) قال عليه السلام
الآدمي بنيان الرب لعن الله
تعالى من هدم بنيانه

حسنا الزكاة والصوم
بواسطة الحاجة واشتهاء
النفس كما ان حسن الحج
بواسطة شرف المكان
اذ بالثلاثة يحصل قهر النفس
ودفع الحاجة وتعظيم الله
تعالى بتعظيم ما هو من
شعائره (قوله او يكون
حسنا لحسن في شرطه)
هذا بظاهره لا يصلح قسما
ثالثا للغير كما ان المثالين
الاولين الآتي ذكرها
لا يصلحان مثالين للقسمين
الاولين وانما يصلح ذلك
القسم قسما للحسن للغير
كما انما يصلحان مثالين
له وكان الاوضح ان يقول
او يكون شرطا حسن
المأمور به لحسن فيه ثم يمثل
بالصلاة بالنسبة الى الوضوء
واعلاء كلمة الله تعالى بالنسبة
الى الجهاد وبالقدرة بالنسبة
الى اداء العبد المكلف
ما لزمه الا انه غير الاسلوب
في جاني الممثل له والممثل به
بما ذكر تنبيهها لك على
ان التقسيم وان كان للغير

(قوله ولو جعل الاعلاء او الدفع) فيه ان عامة الاصوليين جعلوا مثل الزكاة ملحقا بالحسن لعينه ومثل الجهاد من الحسن لغيره وفرعوا على ذلك احكاما كاشتراط الاهلية الكاملة في الاول دون الثاني فليس هذا مما يمكن تفريره على جعل الاعلاء او الدفع مصدرا للمجهول او المعلوم على ان جعل الواسطة في الاول مصدرا للمجهول حتى يكون ملحقا بالحسن لعينه وفي الثاني ﴿ ٢٠٥ ﴾ مصدر المعلوم حتى يكون من الحسن لغيره تحكم ظاهر خصوصا

بالنسبة الى لفظ الدفع بالنسبة الى لفظ الدفع وليس مبنى الفرق الا انه لاجهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثم كما ذكر في التلويح (قوله لكن تمثيل المصنف الخ) قد عرفت انه ليس مجرد تمثيل بل مما يتفرع عليه الاحكام وليس مخصوصا بالمصنف

بل مما اتفق عليه عامة المشايخ رحمهم الله (قوله فكان الاولى في التمثيل ان يقول واقامة الحدود) لعدم احتمال الامرين في واسطتها وفيه بحث فان الواسطة فيها على ما ذكره هو الزجر ولا يذهب عليك انه ايضا يحتمل ان يكون مصدر المعلوم والمجهول وقول من قال وجه الاولوية ظاهر لعدم احتمال ان يكون اقامة الحدود مصدرا للمجهول لان الحدود انما يقيمها العبد سهو وظاهر اذا الكلام ليس الا في الواسطة واقامة

ولو جعل الاعلاء او الدفع مصدرا للفعل المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار الجهاد ملحقا بالحسن لعينه كالزكاة لكن تمثيل المصنف بالجهد على اعتبار ان يكون الاعلاء والدفع مصدرا للفعل المعلوم فكان الاولى في التمثيل ان يقول واقامة الحدود فانها ليست حسنة في نفسها لانها تعذيب العباد ولكنها حسنة بواسطة الزجر عن المعاصي وهو يتأدى بالاقامة (والقدرة التي يمكن بها العبد من اداء ما لزمه) هذا مثال للشرط يعني اما ان يكون الحسن المطلق من قبل اشتراط القدرة التي يتمكن بها المكلف من اداء ما لزمه ولا شك في حسنه لان تكليف العاجز قبيح فصار الامر الذي حسن لعينه حسنا لشرطه وصار الملحق به ايضا حسنا لشرطه وصار الحسن لغيره الذي لا يتأدى بنفس المأمور به كالوضوء او يتأدى كالجهاد حسنا

للصلاة شرعا وهي لا يتأدى به (قوله ولو جعل الاعلاء او الدفع مصدرا للفعل المجهول الى آخره) الكلام فيه كما مر (قوله فكان الاولى في التمثيل ان يقول الى آخره) ظاهر لعدم احتمال ان يكون اقامة الحدود مصدرا للمجهول لان اقامة الحدود انما يقيمها العبد فتأمل ﴿ قوله والقدرة التي يتمكن بها العبد الى آخره ﴾ هذا النوع يسمى جامعا لجمعه بين الحسنين لان به يصير الحسن لمعنى في نفسه باقسامه الثلاثة والحسن بمعنى في غيره حسنا لمعنى في شرطه فيكون للتصديق حسنان حسن لمعنى في نفسه وحسن ايضا لمعنى في شرطه وهو القدرة وكذا الصلاة والزكاة والصوم والحج والوضوء حسنان حسن لمعنى في غيره وحسن لمعنى في شرطه وكذا الجهاد وما شاكاه ﴿ قوله ولا شك في حسنه لان تكليف العاجز قبيح ﴾ انما كانت القدرة حسنة لانها ينتفي التكليف بما لا يطاق وهو قبيح وكما انتقل القبيح به فهو حسن واعلم ان ما لا يطاق اما ان يكون متمعا لذاته كاعدام القديم وقاب الحقائق والجمع بين الضدين والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به واما ان يكون متمعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه لانتفاء شرطه او وجود مانع كخاق الجسم فالجهور على ان التكليف به غير جائز خلافا للاشعري والانزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع او اخبر بذلك كبعث تكاليف العصاة والكفار هذا ولم يشأ تصريح الاشعري بتكليف ما لا يطاق بالمعنى الثاني وانما نسب اليه الاصلين

الحدود ليس كذلك على ان عدم احتمال اقامة الحدود لما ذكر ممنوع ودليله لا يفيد المدعى (قوله هذا مثال للشرط) فيكون في كلام المصنف نوع مساهلة حيث عطفها على الوضوء والجهاد مع انها ليست في اقسام المأمور به مثلها

(قوله لكنها حسنة بواسطة الزجر) اورد عليه بعض الاخوان ان زجر النفس هنا كقهرها في الصوم وقد مر انه مصدر المبني للمفعول فلم لا يكون لزجر مثله

(قوله لكان اعم واوجز) لكان يكون فيه ايها خلاف المقصود وهو اختصاص ذلك بالحسن غيره (قوله قات لان الحسن الزائد الخ) وبهذا الجواب يندفع ما في التلويح من ان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام الحسن لذاته (قوله اعلم ان القدرة على نوعين) قيل لم يذكر في ٢٠٦ شرح النوع الثاني وكان تركه استغناء

بحاياتي في المتن وهو ذهول عن قول الشارح فيما سيحجى وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود (قوله وان كانت متقدمة بالذات) بمعنى احتياج الذات اليها (قوله لكان اعم واوجز) امانه اوجز فظاهر واما انه اعم فلان المراد بما يكون حسنا حسن في شرطه ما كان شرطا لحسن المأمور به لحسن فيه الا ان الاسلوب قد تغير لما مر وهذا اعم مما كان شرطا للحسن لعينه او للمحقق به او للحسن لغيره وليس ذلك الغير شرطا له سواء نادى به اولا لا يقال كل من القسمين الاولين في تقدير المصنف اعم من ان يكون شرطا لحسن المأمور به اولا فيصير قسم الشيء قسمه لانا نقول بل الثلاثة متباينة على ما افاده القماني حيث قال ان ما كان حسنا لغيره فلا يخلو امان يكون ذلك الغير

احدها انه لا تأثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ماسيحيء والتكليف قبل الفعل لانه استثناء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو في حال التكليف غير مستطيع (قوله في تخصيص المصنف هذا القسم الى آخره) يمكن ان يقال انما لم يذكر المصنف الحسن لغيره اعتمادا على فهم الازكيا (قوله وفي قوله والقدرة التي يمكن بها العبد دلالة الى آخره) وذلك لان هذه القدرة هي التي شرط للتكليف ولا شك انها سابقة على الفعل لان الفعل يستدعي سابقة التكليف والتكليف يستدعي سابقة القدرة وقال بعض الشراح فظهر من هذا ان القدرة شرط للتكليف لا شرط لحسن المأمور به فالاولى ان لا يجعل من القسم الثاني للمأمور به بل نذكر ابتداء على حدة كفعاله الامام ابو زيد الدبوسي وغيره (قوله اعلم ان القدرة على نوعين الى آخره) لم يذكر الشارح النوع الثاني وكان تركه استغناء بما يأتي في المتن وكان المناسب ذكر هذا التحقيق الى آخره عند قوله والشرط توهمه (قوله في معنى مع الفعل) فلا يجوز ان يكون قبله اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المستجمعة لجميع الشروط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليها فالتقدم الذاتي لا ينافي المقارنة الزمانية كحركة الاصبع مع حركة الخاتم

شرطا لو حوب المأمور به اولا الاول هو القسم الثالث واما الثاني فلا يخلو امان يكون ذلك الغير (قوله)

حاصلا بفعل المأمور به او بفعل آخر بعده وهو القسم الاول والثاني ولعل المصنف انما قيد قوله بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه اذ لم يحق به تصريحاً بعدم مايتهم من المناقاة بين حسن الشيء لمعنى في نفسه او الحاقه بما حسن لمعنى

بهذه القدرة لان الفعل بدونها تمتنع ولا تكليف تمتنع * قلت وكان مشروط
 بها لما توجه التكليف الاحل المباشرة فيلزم ان لا يعصى بترك المأمور به لعدم
 التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكاتب يقع الفعل في الزمان
 المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علمه التامة لا يتحقق كون الفعل
 مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعاقب قدرته وقصدته الى ايقاعه وانما تمتنع
 تكليفه بالاطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعاقب قدرة العبد به وقصدته
 الى ايقاعه وقدرة يصير الفعل بها متوهج الوجود وهي قدرة مؤثرة عند انضمام
 الارادة اليها وهي سلامة الاسباب والالات وهي سابقة على الاداء وتلك على
 نوعين نوع يصير الفعل به غالب الوجود عادة كمن ادرك على سعة الوقت مع
 كونه اهلا لاداء الصلاة يظهر اثر هذه القدرة في لزوم الاداء لعينه وقدرة
 يصير الفعل بها في حين الجواز عقلا وان كان يتدر وقوعه يظهر اثرها في لزوم
 الاداء خلفه (وهي) اي القدرة التي يزداد بها حسن المأمور به (نوعان

(قوله لان الفعل بدونها تمتنع) اي لانه غير مقدور عليه بدونها (قوله
 قلت وكان مشروطا بها لما توجه التكليف الاحل المباشرة) اي كون القدرة
 المستجمعة لجميع الشرائط وجدت حينئذ فما لم يباشر لم يكف لعدم القدرة فيلزم
 ان لا يعصى وهو محال واجيب ايضا بطريق المعارضة بان الفعل عند جميع شرائط التأثير
 واجب الامتناع التخياف ولا تكليف فواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك
 (قوله والتحقيق) اي تحقيق كون القدرة التقديرية شرطيا لتكليف
 للزوم الاحل الى قدرة غيره فلا يبره ما ذكره السابق ويحتمل ان التكليف
 يستدعي متعاقب القدرة فالحق فيهما صحة تحقيقهما معا فيكون الفعل بدون
 علمه التامة تمتنع بهما ونحو ذلك كما في قوله في قوله لا تكليف
 بالمشروط عند عدمه شرط وفي قوله تكليف في قوله ليس في قوله لا تمتنع
 الفعل في الزمان المستقبل) بهما وهو في الاحل الثاني الذي هو جوب من العسرة
 ليست شرطية فيه * فان قيل تعين حسن الوجود فيتمت من التكليف لا يصور
 بدون الامر والتكليف مشروط بالتأثير فكيف يقال حسن الوجود
 عن القدرة * اجيب بان التكليف شرط ايقاع الفعل في حسن او جوب لزوم
 وقوع الفعل ووجوب الاداء لزوم ايقاعه وقد ثبت ان حسن الوجود من
 وجوب الاداء الذي هو التكليف كما في السابق فلا يكون له وجوب التكليف
 ولا مستلزما له فلا يكون مشروطا بالقدرة بل هو في الله تعالى بحبه له في قدرته
 وقصدته الى ايقاعه) كما سبقه في ادخاله في وقت الصلاة فانه لما كان قدرا
 يكون فعل الصلاة مقدورا له بمعنى انه يصح ان تتعاقب قدرته به ويصح بالاقصد
 الى ايقاعه (قوله تمتنع بمعنى قدرة العبد وقصدته الى ايقاعه)

(قوله في لزوم الاداء لعينه)
 اي لاختلافه (قوله يظهر
 اثرها في لزوم الاداء خلفه)
 كما اذا سلم الكافر او ظهرت
 الخائض عند ضيق الوقت
 بحيث لم يسبق من الوقت
 الا ما يسع فيه كلمة الله تعالى
 عندها والله اكبر عنداني
 يوسف يكون الاداء واجبا
 عليه خلفه لالعينه حتى
 لا ياتم بتركه (قوله اي
 القدرة التي يزداد بها
 حسن المأمور به) كان الظاهر
 ان يقول التي يتمكن بها
 العبد من اداء ما لزمه وقد
 يجب عنه ان يكون التردد
 الا في محله

في نفسه وبين حسنه حسنا
 آخر بحسن في غيره مما كان
 شرطا وتواليا الى عدم
 المسافة بين حسن الشيء
 لحسن في غيره مما لم يكن
 شرطا وبين حسنه حسنا
 آخر بحسن في غيره مما كان
 شرطا بالطريق الاولى

(قوله اي هذا القسم من القدرة) لو قال اي هذه القدرة لكان اظهر (قوله ولاقائل ان يقول في عبارته بشاعة لان الظاهر ان هي راجعة الى القدرة المتقدمة فيلزم الخ) فيه بحث ظاهر لان القدرة المتقدمة هي التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه ولا يذهب عليك انها اعم من ان يكون ادنى ما يتمكن به العبد من اداء ما لزمه او لا لان مطلق التمكّن ينتظم التمكّن بغيره وبغيره فالحذور الذي ذكره غير لازم ومنشأ اشتباه ذلك على الشارح هو الذهول عن ذكر لفظ الادنى ههنا (قوله الى نفسه والى غيره) قيل الاحسن ان يقول الى الشيء وحده واليه مع غيره وانت خبير بان مجموع الشيء مع الغير يكون غير ذلك الشيء (قوله مع انه غير جائز في التقسيم) لان مقام التقسيم مقام يذنب ان يتميز فيه كل من الاقسام والمقسم فلا وجه لا يراد ما يورث الاشتباه فيه وفي كلامه ﴿٢٠٨﴾ اشارة الى جواز ذلك في الجملة وهو

حق صرح به العلامة التفتازاني والشريف الجرجاني في مواضع من شرح المفتاح (قوله ولا يقال الاسم ثلاثة انواع الخ) هذا من باب ذكر الخاص وارادة العام وليس الكلام فيه بل في رجوع الضمير الى المطلق الذي هو في ضمن المقيد وجعل المقسم هو المطلق بهذا الطريق على ان ارادة الكلمة بالاسم ههنا مجاز مع علاقة مصححة وقرينة ظاهرة امتناعها ممنوع

(قوله وهو ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه) هذه القدرة هي الممكنة التي يصير الفعل بهامتهم

مطلق) يعني من غير اعتبار قيد (وهو ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه وهو) اي هذا القسم من القدرة (شرط في اداء كل امر) اي اداء كل ما ثبت بالامر وهو المأمور به سواء كان حسنا لعينه او غيره * ولاقائل ان يقول في عبارته بشاعة لان الظاهر ان هي راجعة الى القدرة المتقدمة فيلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وان كانت راجعة الى القدرة المطلقة التي في ضمن المقيدة مع انه غير جائز في التقسيم ولا يقال الاسم ثلاثة انواع اسم وفعل وحرف

كالنائم ﴿قوله﴾ وهو ادنى ما يتمكن به المأمور الخ المراد منه التمكّن العقلي وان كان نادرا عادة ﴿قوله﴾ اي اداء كل ما ثبت بالامر وهو المأمور به يشير الى المجاز في عبارة المتن حيث اطاق المصدر على المفعول او السبب على المسبب لان الامر سبب للمأمور به وهذا النوع المطلق من القدرة شرط في وجوب اداء كل ما امر به ما لم يكن او بدنيا اذ في لزوم الاداء بدون هذه القدرة حرج وهو مدفوع بالنص حتى اجمعوا على عدم وجوب الطهارة بالماء على من عجز عنها بنفسه او بماله او لخلل في بدنه لعدم معين او ارتفاع عن ثمن الماء ارتفاعا فاحشا وكذا اداء الصلاة لا يجب بدون التمكّن منه واداء الحج لا يجب بدون الزاد والراحلة واداء الزكاة لا يجب الا بالممكنة ايضا حتى لو هلك النصاب قبل التمكّن من الدفع سقط الواجب ﴿قوله﴾ ولاقائل ان يقول (الظاهر هي راجعة الى الشيء والى نفسه والى غيره الاحسن

الوجود وتكون سابقة على الاداء اعم من ان يصيرها غالب الوجوب ظاهر التحقق عادة كمن ادرك (ان) سعة في الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلاة وهذه يظهر اثرها في لزوم الاداء لعينه حتى يأنم بتركه او يصيرها في حيز الجواز عقلا وان كان ينذر وقوعه وهذه يظهر اثرها في لزومه خلفه حتى لا يأنم بتركه كمن اسلم عند ضيق الوقت بحيث لم يبق منه الا ما يسمع الله عندها وعند ابي يوسف الله اكبر ويقابلها بقسميها القدرة التي يصير الفعل بهامتحقق الوجود وتكون مقارنته كذا في شرح القائل (قوله سواء كان حسنا لعينه او غيره) اراد الحسن لعينه ولو حكما او اراد الحسن لغيره وان كانت الواسطة كلا واسطة فلا يكون محلا للملحق بالحسن لعينه حقيقة (قوله ولاقائل ان يقول) الظاهر ان هي راجعة الى الشيء او الى نفسه او الى غيره وان كانت راجعة الى القدرة

(قوله ولو قال والقدرة المتقدمة الخ) بالكسر على الحكاية يعنى بدل قوله والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه والمراد بالتقدم التقدم على الفعل (قوله واوجز) لصحة الاستغناء حينئذ عن قوله التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه وكذا عن قوله وهو ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه (قوله لان المطاق في الاصطلاح ما لم يقيد بقيد) اي بقيد زائد على نفسه وانت خبير بان يتمكن من ذاتيات القدرة وليس بامر زائد عليها كاليسر مثلا في مقابله فعلى

المطلقة التي في ضمن المقيدة كذا في بعض النسخ ولا يخفى انه لم تسبق قدرة مقيدة به وانما الذي سبق مطاق القدرة اعم من ان يكون مطلقة عن ﴿ ٢٠٩ ﴾ قيد الكمال او مقيدة به وان النوع الاول منه هو

القدرة المطلقة عن قيد الكمال بقريضة تسمية قسيمه بالكامل وهي المقيدة بالاطلاق عنه لا غير المقيدة اصلا لان غير المقيدة اصلا هي مطاق القدرة وقسم الشيء لا يكون عينه وهذا كما تقول التصور اما تصور بشرط شيء او تصور بشرط لاشيء او تصور لا بشرط شيء وتريد بالثالث المطاق عن قيد اخويه وبالمقسم المطلق عنهما وعن قيد الثالث الذي هو الاطلاق عنهما فقط فان قلت لو كان تقسيم المصنف على هذا الاسلوب لكان تفسير المطاق بما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه لا بادناه قلت هو لم يرد بادناه ما صرفت من ثانی قسمي الممكنة بل ما يعمهما الا

ويراد به الكلمة فاي حاجة الى هذه الضرورة ولو قال والقدرة المتقدمة نوعان وذكر لفظ ممكنة مكان مطلق لكان اولي واوجز لان المطاق في الاصطلاح ما لم يقيد بقيد والممكنة مقيدة بقيد فاطلاق المطلق عليها غير خلاق قيد بالاداء احترازا عن القضاء فانه ليس بشرط فيه حتى من فات عنه صوم يجب قضاءه

ان يقول الى الشيء وحده واليه مع غيره والمراد رجوعا معنويا لانحويا لان القدرة شاملة لاقسام الحسن الثلاثة فيلزم ان يكون قسم الشيء اعم من مقسمه واجيب بان الضمير راجع الى القدرة المطلقة ليكون نوعاها مطاقا قدرة وقدرة كاملة لكن هذا الجواب انما يتمشى على القول بتحقيق الفرق بين مطاق الشيء والشيء المطلق كما ذكره في بحث مطاق الماء والماء المطلق اما على القول بعدم الفرق فلا فالاولى ان يقال الضمير راجع الى القدرة من حيث هي لا بشرط الاطلاق وعدمه ليكون النوعان نوعا بشرط الاطلاق ونوعا بشرط الكمال وبه يخرج ما قاله الشارح لعدم خفاء الفرق بين ما كان لا بشرط الاطلاق وبين ما هو بشرط وبه ظهرت اولوية ذكر لفظ مطلق مكان ممكنة لتحصيل هذه اللطيفة وعدم ما يوجب العدول عن موافقة اصله المفيد لسعة الاصطلاح (قوله واوجز) لانه كان ينبغي ان يقول وهي نوعان ممكنة وهي شرط في اداء كل ما امر ويطرح قوله وهو ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه للاستغناء عنه حينئذ (قوله لان المطلق) علة للاولوية (قوله فانه) اي مطلق القدرة (قوله حتى من فات عنه صوم الخ) حاصله انه قد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلاة والصوم مع عدم القدرة وليس كذلك ليظهر

انه سماه بذلك بالقياس الى (١٤) (شرح المنار) قسيمه الكامل الذي هو اعلى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه ولو ترك كلمة ادنى لسلم من ايها الاخلال باول قسمها كما فعل غيره (قوله ولو قال والقدرة المتقدمة نوعان وذكر لفظ ممكنة مكان مطلق لكان اولي واوجز) أما كونه اوجز فلوصف القدرة بالمتقدمة بمعنى المتقدمة على الفعل اوجز مما ذكره واما كونه اولي فلما ذكره الشارح من ان المطلق الخ وقد علمت ان اطلاق النوع الاول انما هو اطلاق عن قيد الكمال لاعن كل قيد والاطلاق عن قيد الكمال لا ينافي التقييد بقيد الممكن اصلا (قوله حتى من فات عنه صوم الخ) تفرع على عدم كون النوع المطاق من القدرة شرطا في القضاء وما في التلويح يقتضى ان يجعل استدلالا

هذا يكون اطلاق المطلق عليها موافقا لهذا الاصطلاح ثم ان اطلاق المطلق عليها ليس من مخترعات المصنف كما يفهم من سياق كلام الشارح بل هو مما وقع في كلام فخر الاسلام واقتفى اثره اكثر اصحاب المتون من العلماء الاعلام (قوله وفيه نظر لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق ولم يوجب شيئا غيره) وفيه بحث لانه ان اراد على قول من يقول بوجوب القضاء بما يجب به الاداء فذلك **ح ٢١٠** مسلم لكنه غير مفيد في المقام

اذ من الظاهر ان مورد النظر هو قول القائل فلا بد فيه من القدرة لانه تكليف آخر وايس ذلك القول على هذا المذهب وان اراد على قول من يتول ان ايجاب القضاء بنص جديد فما ذكره ممنوع كما سبق تحقيقه ثم ان قوله اوجب اسقاط الواجب السابق لا يخلو عن شيء والظاهر اوجب عدم سقوط الواجب كما لا يخفى (قوله والاولى مقاله الخ) ابتداء كلام لا تماق له بالنظر المذكور كما يتبادر (قوله لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه) كما اذا كان في الوقت سعة (قوله وان كان لغيره) كما في آخر الوقت

عليه وذلك انه قال وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بمعنى بها النوع المطلق بالاداء بانه يلزم في النفس الاخير من العمر

في النفس الاخير وهو عاجز عنه في تلك الساعة لا يقال انه تكليف بما ليس في الوسع لان القضاء ليس بتكليف ابتدائي بل ابقاء التكليف الاول وما هو شرط لوجود شيء لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه كالشهود في باب النكاح هذا عند من اوجب القضاء بالسبب الاول واما عند من اوجبه بنص جديد فلا بد فيه من القدرة لانه تكليف آخر كذا قيل وفيه نظر لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق ولم يوجب شيئا غيره بدليل قوله عليه السلام فليصاها اذا ذكرها اي فليصل تلك الصلاة الواجبة غايته انه اثبت مماثلته والاولى مقاله بعض الحدائق لافرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان لغيره يشترط توهمها وكذا القضاء ان كان مقصودا بنفسه يشترط فيه حقيقتها وان كان مطلوبا لغيره يشترط توهمها كما في النفس الاخير فان القضاء فيه واجب على توهم الامتداد

اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت اذ لا خلاف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره في المؤاخذة في الآخرة كالميت يبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمؤاخذة مع ان الموت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعا (قوله هذا عند من اوجب القضاء بالسبب الاول) قيل فيه بحث فانه لا يلزم من كون وجوب الاداء بالسبب الذي يجب به الاداء ان يكون الواجب واحدا كيف وان في الاداء يجب عين المأمور به وفي القضاء مثله فلا يكون وجوب القضاء بقاء ذلك الواجب بعينه فلولا يشترط القدرة في وجوب القضاء لزم تكليف ما ليس في الوسع (قوله لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق) اي تفرغ الذمة من الواجب السابق (قوله والاولى مقاله بعض الحدائق) هو الامام ركن الدين النسفي رحمه الله (قوله لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه) اي كما اذا كان الوقت موسعا في حق المقيم (قوله وان كان لغيره) اي كما اذا تضيق الوقت (قوله وكذا القضاء ان كان مقصودا) كالمسافر اذا فاته صيام ايام من رمضان ثم اقام بمقدار الايام التي

قضاء جميع المتروكات من الصلاة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره في الخلف كما في الجزء (فاتته) الاخير من الوقت اذ لا خلاف في القضاء الى ان قال وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره في المؤاخذة في الآخرة كالميت تبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمؤاخذة مع ان الموت عجز كلي سقط معه الفعل قطعا (قوله والاولى مقاله بعض الحدائق) قولهم ناش عما ذكره صاحب التلويح من جوابه عن الاستدلال على اختصاص هذه القدرة بالاداء وذلك انه قال بعد ذكره اياه ومن ههنا قيل لافرق بين الاداء والقضاء في ان كلا منهما ان كان مطلوبا

(قوله عرض عليه الصافات) ﴿٢١١﴾ الصافن من الخيل الذي يقوم على طرف سنبك يداور رجل وهو من الصفات

المحمودة في الخيل لا يكاد
يكون الا في العراب الخالص

لنفس الفعل فلا بد من بقاء
القدرة اذ لا يتصور الفعل
بدونها وان كان مطلوباً
لامر آخر يكفي توهم
القدرة قال في النفس
الاخير من العمر تبقى
الواجبات يعني في الذمة
يتوهم امتداد الوقت
ليظهر اثره في المؤاخذة
وكذا الصلاة بعد فوات
القدرة تبقى في الذمة
بتوهم حدوث القدرة
(قوله والشرط توهمه)
لا يخفى ان هذا شرط
للتنوع المطابق الذي هو
شرط الاداء اي وجوبه
بكلا قسميه لما علمت من
ان الفعل يصير به متوهم
الوجود كيف ما كان
وان قوله لاحقيقة اشارة
الى ان ليس شرط هذا
النوع حقيقة ما لزم المأمور
من الفعل على ان ضمير
توهمه وحقيقته عائدان
الى امر من قوله في اداء
كل امر اي في كل فعل
مأموره لزمه بخلاف
مقابله الذي يصير به الفعل
متحقق الوجود ويكون
ما يمكن به من الاداء غير

ليظهر اثره في وجوب الايضاء (والشرط توهمه) اي توهم ما يمكن به من الاداء
(لاحقيقته) وهي انما تشترط للاداء اذا كان الغرض هو الاداء (حتى اذا بلغ
الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت) يعني في جزء قليل منه
مقدار ما يسع فيه التحريم (لزمه) اداء (الصلاة) عندنا (لتوهم الامتداد
في آخر الوقت بوقف الشمس) وامكانه عقلاً وان كان نادراً عادة كما كان لسليمان
عليه السلام على ما روى ان سليمان عليه السلام لما جلس على كرسيه عرض عليه
الصافات فاشتغل بها وفاته صلاة العصر فاهلك تلك الخيل بالمقر وضرب الاعناق
كما قال تعالى فطفق مسحاً بالسوق والاعناق تشأماً بها حيث شغلته عن ذكر ربه
وقهراً للنفس عن حظها جزاء الله تعالى بأن اكرمه برد الشمس ليتدارك مفاته
وبتسخير الريح بدلاً عن الخيل كذا في عصمة الانبياء عليهم السلام ويجوز ان
يؤول عقر السوق وضرب الاعناق بالكي عليها وجمالها في سبيل الله كفارة

فاته فيها يكون القضاء مقصوداً بنفسه (قوله يظهر اثره في وجوب الايضاء)
قليل فيه نظر لانهم يعتبرون توهم القدرة للخالف ولان سلم ان وجوب الايضاء
خالف عن القضاء (قوله والشرط توهمه) اعلم ان القدرة على نوعين قدرة
يصير الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط
وهي تقارن الفعل كما مر وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود وهي سلامة الاسباب
والآلات وهي سابقة على الفعل وصحة التكليف يعتمد على هذه القدرة غير ان مابه
يصير الفعل متوهم الوجود على نوعين نوع يصير الفعل به غالب الوجود ظاهر
التحقق عادة كمن ادرك سعة في الوقت مع كونه اهلاً لاداء الصلاة وهذا النوع
من القدرة يظهر اثره في لزوم الاداء لعينه بمعنى انه يأنم بترك الاداء ونوع
يصير الفعل به في حيز الجواز عقلاً وان كان يتندر وقوعه عادة وهذا النوع
من القدرة يظهر اثره في لزوم الاداء خلفه الذي هو القضاء لعينه ومثاله
الصبي اذا بلغ والكافر اذا اسلم والحائض اذا طهرت عند ضيق الوقت بحيث
لم يبق من الوقت الا ما يسع فيه كلمة الله عندها وعند ابى يوسف الله اكبر
يكون الاداء واجباً عليه خلفه لعينه حتى لا يأنم بتركه (قوله لاحقيقته) لانه
انما تشترط حقيقة القدرة اذا كان الاداء هو المقصود اما اذا كان المقصود هو القضاء
فلا كما في المسائل الآتية فان الغرض انما هو الخلف فتوهم القدرة كاف لصحة التكليف
وليس فيه تكليف ما لا يطابق لان المقصود غير ما كلف به (قوله او طهرت
الحائض في آخر جزء من الوقت) لكن الحائض اذا كانت ايامها دون العشرة
فلا تلزمها الصلاة الا اذا ادركت جزءاً من الوقت بعد مدة الاغتسال لانها

مقارناله فان شرطه حقيقته لا توهمه وحينئذ قول الشارح اي توهم ما يمكن به من الاداء غير

(قوله لان القوم تهييوه) اى اخذهم الهيبة من حال سليمان عليه السلام ﴿٢١٢﴾ فلم يعلموه اشراف الوقت

على المضى ولا يذهب
عايك ان ايراد هذا
الكلام فى صورة التعليل
مع انه جواب عن سؤال
مقدر غير موجه (قوله
ثم ينتقل الى لزوم القضاء)
عطف على قول المصنف
رحمه الله لزمه اداء الصلاة
(قوله لان السماء ممسوسة)
قال الله تعالى اخبارا عن
الجن وانا لمسنا السماء
والملائكة يصعدون اليها
ولو قدره الله تعالى على
صعودها الصعدا كعيسى
ومحمد عليهما الصلاة
والسلام (قوله وهو
القياس) وما ذكره غيره
استحسان ووجهه مذكور
فى الكشف وغيره

ملايم للفظ المصنف
لاخلاله بكلمة ادنى لو عاد
ضمير توهمه الى قوله
مطلق لا الى امر وقوله
وهى انما تشترط للاداء
اذا كان الاداء هو الفرض
لايخلو عن شىء لان الكلام
انما هو فى نفس اشتراطها
لشروط الاداء لا للاداء
على ان فيه ميلا الى ما عليه
بعض الخذاق فى حق

عما صدر عنه لان القوم تهييوه ولم يعلموه كذا فى شرح التأويلات ثم ينتقل
الى لزوم القضاء لعجزه عن الاداء كفى الخلف على مس السماء انعقد اليمين
لتوهم البر لان السماء ممسوسة ثم يحنث ويلزمه الخلف وهو الكفارة فيكون
آثما لان المقصود باليمين تعظيم المقسم به وهناك هتك حرمة الاسم وقال زفر
لا يلزمه وهو القياس لان الوقت فات وانعدم القدرة واحتمال حدوث القدرة

من جملة حيزها لعدم التيقن بالخروج عن الحيض لاحتمال العود اما اذا كانت ايامها
عشرة فتلزمها اذا ادركت جزءا من الوقت قدر ما يسع التحريم بعد الانقطاع سواء
تمكنت من الاغتسال او لا للتيقن بالخروج عن الحيض بمجرد الانقطاع ولقائل ان
يقول التحريم ليست من الصلاة بل هى شرط على الصحيح فكيف يكون بادراكها
ادراك جزء من الصلاة فيلزمها القضاء (قوله لان القوم تهييوه ولم يعلموه)
جواب لسؤال مقدر بان يقال لم لا يعلموه بغروب الشمس فاجاب بان القوم
تهييوه لانه كان مهابا عندهم فلهييته لم يعلموه بغروبها (قوله ثم ينتقل) اى
عدم لزوم الاداء الى لزوم القضاء لعجزه عن الاداء ههنا وجه آخر فى وجوب
الصلاة بادراك الجزء الاخير من الوقت من غير نظر الى توهم امتداده وهو ما ذكر
فى طريقة الخلاف لبعض مشايخنا ان بادراك الجزء الاخير يلزمه تمام
الصلاة لانه به يتمكن من ادائها بان يأتى بالتحريم فى الوقت ثم يتمها بعد خروجه
فيكون ذلك اداء لا قضاء كما هو المذهب فيجب الاداء على هذا الوجه ثم يخرج
عن العهدة بالقضاء اذا فوت وهذا فى ما عدا الفجر صادق اما فى الفجر فلا يجب
ادائه بعدم تصويره وانما يجب قدر ما يتصور وهو مجرد الشروع فيه فاذا
لم يشرع فيه او شرع ثم افسده يجب عليه قضاء ذلك القدر فاذا قضاه يجب
عليه قضاء الباقي صيانة لذلك القدر عن البطلان فتأمل لكن على هذا الوجه
خرجت القدرة عن ان يكون متوهمة وكانت متحققة وخرجت الفروع
المذكورة عن هذا الاصل الى اصل آخر وهو ان المؤدى بعد الوقت بتحريمه
اديت فى الوقت هل هو اداء او قضاء او مبعوض ويجرى الكلام على اختلاف
مذاهبهم فى ذلك (قوله كفى الخلف على مس السماء) وهذا بخلاف يمين الغموس
لانه قديم تنع اعادة الزمان الماضى والى سلم فصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان
الماضى لا يصير الفعل الذى لم يوجد من الخالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل
من الشخص بدون ان يفعله (قوله وقال زفر لا يلزمه) الا ان يدرك وقتا صالحا للاداء
لعدم الشرط الخ فان قلت توهم القدرة لصحة التكليف كاف بالاتفاق فكيف
يخالفه زفر فى هذه الفروع قلت لانه يشترط عند توجه الخطاب ان يكون

الاداء من انه قد يشترط فيه حقيقة القدرة كما فى صورة اول قسمي الممكنة وقد يشترط فيه (الباقي)
توهمها كفى صورة ثانيهما وقولا بتخصيص اشتراط المصنف التوهم بثنائي قسميها وهو خلاف الظاهر على انه

باحتمال امتداده بعيد لاعتبار به كالم يلزم الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة
 (وكامل) وهذا نوع ثان من الشرط الذي يزداد به حسن الواجب (وهو
 القدرة الميسرة للاداء) اى الموجبة ليسر الاداء على العبد سمي بالكامل لانها
 زائدة على الممكنة بدرجة لان بها يثبت التمكن ثم اليسر وبلممكنة لا يثبت الا
 التمكن وليس معناه ان المأمور به كان واجبا باليسر بقدرة ممكنة ثم تغير
 باشتراط هذه القدرة الى اليسر بل معناه انه لو اوجبه الله تعالى بقدرة ممكنة
 لكان جائزا كسائر العبادات الواجبة بها فلما توقف الوجوب في بعض الواجبات
 على هذه القدرة كأنه تغير من العسر الى اليسر بواسطة هذه القدرة شرطت
 في اكثر الواجبات المالية

(قوله لان بها يثبت التمكن
 ثم التيسر) ثم ههنا للتراخي

لوعاد ضمير توهمه الى
 قوله مطلق لقال او حقيقة
 بدل لا حقيقة ليكون
 ذكرا لما هو الشرط
 بتقديرى كون المطلوب
 من الاداء والقضاء مطلوباً
 لنفس الفعل ولا امر
 آخر جيما

الباقى من الوقت قدر مايسع فيه الفرض بناء على عدم انتقال السببية عنده بعد ذلك
 كما سيأتى (قوله كالم يلزم الحج) باحتمال ملك الزاد والراحلة حاصل مايقول
 زفر في وجه القياس ان هذا توهم بعيد لا يصلح شرطا للتكليف لعدم حصول
 المقصود به الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون الزاد والراحلة واحتمال
 القدرة على الصوم للشيخ الفانى واحتمال القدرة على القيام والركوع
 للمريض الزمن والمقعد بزوال المرض والزمانة واهتمال الابصار للاعمى بزوال
 العمى اقرب الى الوجود من هذا الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف
 فهذا اولى والجواب وهو وجه الاستحسان ان سبب الوجوب وهو جزء
 من الوقت قد وجد في حق الاهل فيثبت به اصل الوجوب وشرط وجوب
 الاداء موجود لجواز امتداد ذلك الجزء بتوقف الشمس فيثبت به هذا القدر
 وجوب الاداء ثم بالعجز المالى ينقل الحكم الى خلفه وهو القضاء على ان الشيخ الفانى
 والمقعد ومن بمعناه مكلفون بوجوب الاداء ايضا ولهذا انتقلت الوظيفة لعجزهم
 عن الخلف المشروع واما فاقد الزاد والراحلة فانما لم يتوجه اليه وجوب الاداء
 لفوات فائده عند العجز وهو الاتيان بالبدل لعدم الخلف المشروع في حق
 القضاء قال بعض الافاضل والحق ان توهم القدرة غير كاف لصحة التكليف
 ولكن العلماء استحسنا بالوجوب في هذه المسائل للاحتياط لان اتيان المكلف
 بشئ ليس عليه اولى من ان يترك ما عليه ولهذا يؤتموه فافهم (قوله وليس
 معناه) جواب دخل مقدر حاصله ان تسميتها ميسرة على سبيل الفرض
 والتقدير بمعنى ان ما شرط بها من اداء الواجب لو لم يشترط بها لكان واجبا
 بالقدرة الممكنة وذلك جائز ولكن بصفة العسر فلما شرط بها وتوقف عليها
 صار كأنه تغير بها بواسطة اشتراطها من عسر الى يسر وصارت كأنها هي

دون البدنية لان اداءها اشق اذ المال محبوب النفس والمفارقة عن المحبوب امر شاق ومهروب عنه (ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب) لانها شرط في معنى العلة ومغيرة للواجب من العسر الى اليسر تقديرا وهي كالنماء في الزكاة فان الاداء ممكن بدونه الا ان اليسر يحصل به كيلا ينتقص اصل المال * فان قلت بقاء الحكم مستغن عن بقاء العلة كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها لبقاء الواجب * قلنا نعم اذا لم يكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج وههنا لم يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها * فان قلت

المصيرة لادائه يسرا بعد ما كان عسرا لولا اشتراطها (قوله دون البدنية) اذ لو اشتراطها في البدنية لما صح التكليف في الجزء الاخير ولما وجب القضاء بفواته لفوات صفة اليسر وهو التمكن من الاداء واللازم باطل فاللزوم مثله فلم نشترطها الا في امر شاق محبوب النفس (قوله لانها شرط في معنى العلة) هذا دفع لما يقال لم شرط دوامها لدوام الواجب دون الممكنة فقال لانها شرط في معنى العلة مؤثرة في تغيير الواجب تقديرا لا شرط محض بخلاف الممكن (قوله فان قلت بقاء الحكم) هذا وارد على قوله شرط في معنى العلة (قوله كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط) هذا مسلم في بعض الشروط التي هي شروط انعقاد لدوام كالتبعية والوقت والجماعة في الجمعة بخلاف الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة فانها شروط دوام لا يشترط بقاؤها لبقاء الواجب (قوله قلنا نعم اذا لم يكن البقاء بدون العلة) اما اذا لم يكن بان يكون العلة مخصوصة ببقاء العلة شرط لبقاء الحكم وههنا كذلك لان اليسر لا يثبت بدونها فلماذا اشترط بقاؤها دون الممكنة وان كان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر * فان قلت القدرة عرض وهو لا يبقى زمانين فكيف يتحقق دوامها * قلنا المراد بدوام القدرة تجدد امثالها لبقاء عينها (قوله كالرمل في الحج) والحق ان الحكم يزول عند زوال العلة لان الحكم ملزوم لوجود العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محال وزوال علة الرمل في الطواف مع بقائه ممنوع فان النبي صلى الله عليه وسلم رمل في حجة الوداع تذكيرا لنعمة الامن بعد الخوف للشكر عليها وقد امرنا بتذكير النعمة في مواضع في كتاب الله ويجوز ان يثبت الحكم بعلم متبادلة فحين غاب المشركين كان علة الرمل ايها المشركين قوة المؤمنين وعند زوال ذلك كان علة تذكير النعمة الامن كما ان علة الرق في الاصل استنكاف الكافر عن عبادة ربه ثم صار علة حكم الشرع برقه وان اسلم واورد بقاء الملك بعد زوال البيع والهبة وغير ذلك اجيب بمنع الزوال فانها احكام شرعية جعلت قائمة كالجواهر

في الرتبة (قوله وهي كالنماء في الزكاة) بحولان الحول على النصاب (قوله كالرمل في الحج) هو ان يتبختر في مشيئه في الطواف ويرى نفسه غير عاجز قويا في افعاله وكان علة هذا ضعف الاسلام والان قد زال ضعف الاسلام وبقي الملول وهو الرمل (قوله لان اليسر لا يبقى بدونها) مع ان الواجب لم يشرع الا بصفة اليسر فلم يكن بقاء

لو كان دوامها شرطاً لما وجب الزكاة في الباقي اذا هلك بعض النصاب لان النصاب شرط لليسر * قلت ما شرط النصاب لليسر فان الواجب ربع العشر واداء درهم من اربعين كاداء خمسة من مائتين بل شرط في الابتداء للتمكن من الاغناء اى اغناء الفقير عن المسئلة والاغناء لا يتحقق من غير الغنى كالتملك لا يتحقق من غير المالك واحوال الناس متفاوتة في الغنى فقدره الشرع بملك النصاب (حتى تبطل الزكاة والعشر والخراج بهلاك المال) اى النصاب في الزكاة يعنى اذا هلك المال بعد التمكن من اداء الزكاة ولم يؤد سقط عنه الزكاة عندنا لعدم بقاء القدرة الميسرة التى هى وصف النماء لانها كانت ممكنة بدونه فشرط النماء ليكون المؤدى جزءاً من المال النامى والواجب اذا وجب بصفة اليسر لا يبقى عند انتفائها والا لانقلب اليسر

الواجب من بقائها (قوله اذا هلك بعض النصاب) يعنى بعد الحول (قوله لعدم بقاء القدرة الميسرة التى هى وصف النماء) وبهذا يندفع ما يقال ان تفرير سقوط الزكاة بهلاك النصاب على ما سبق ليس كما يذنى لانه مشعر بكون اشتراط النصاب لليسر وليس كذلك كما صرح به الشارح قبل اسطر ووجه الاندفاع بيان ان تفرير ذلك على هلاك النصاب ليس الامن جهة ان القدرة الميسرة التى هى وصف النماء يفوت بهلاكه

(قوله واداء درهم من اربعين كاداء خمسة من مائتين) يريد انه مثله من حيث انهما اداء ربع العشر والا فاداء ربع عشر القليل ايسر على النفس من اداء ربع عشر الكثير

(قوله لو كان دوامها شرطاً لما وجب الزكاة في الباقي) لان كمال النصاب علة للوجوب فكما لا تجب الزكاة ببعض النصاب ابتداء لا تجب ببعضه بقاء واللازم باطل لان كل جزء يبقى بقسطه تحقيق الجواب بالفرق بين الابتداء والبقاء لان اشتراط النصاب في الابتداء للتمكن من الاغناء لا اليسر الواجب فاصل النصاب بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط بقاؤه لبقاء الواجب (قوله بل شرط في الابتداء للتمكن) جواب سؤال مقدر تقديره اذا كان النصاب ليس بشرط لليسر الخ لكان ينبغى ان لا يشترط كمال النصاب في الابتداء فاجاب بقوله انما شرط للتمكن من الاغناء الخ واعترض بان الاغناء الواجب تملك لا يدفع به حاجة الفقير لا الاغناء الشرعى وذلك لا يتوقف على كمال النصاب واجيب بان الاغناء الحسن لا يتحقق من غير الغنى لان الزكاة وجبت لدفع حاجة الفقير لا للاحواج المؤدى الى المزكى وذلك من الغنى بلا احواج ورد بان بحسن الاغناء لا يتوقف على الغنى الشرعى فانه مدح اقواماً على الايثار مع مساس حاجتهم لقوله تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة الخ واجيب بان بناء الاحكام على الامور الغالبة والغالب من حال البشر عدم الصبر على الشدة ثبت ان الغنى لا بد منه وهو بكثرة المال وليس للكثرة حد يعرف به فقدره الشرع بحد واحد وهو ملك النصاب من غير ان يعقل معناه لان مقادير الشرع لا يدرك معناها وذلك الحد شرط النفس الوجوب (قوله فقدره الشارع بملك النصاب) فكان النصاب شرطاً للوجوب لليسر بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد فلا يشترط بقاء شرطه وكان ينبغى ان لا يسقط الزكاة بهلاكه وانما سقطت لفوات النماء الذى تعاق اليسر به لافوات النصاب فاذا هلك بعضه يبقى بقسط الباقي بقاء النماء في ذلك القدر (قوله والواجب اذا وجب بصفة اليسر الخ) ولك ان تقول ينتقض هذا

عسرا وقال الشافعي لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن من الاداء بان يجد فقيرا في الاموال الباطنة والساعي في الاموال الظاهرة قيد بالهلاك لانه اذا استهلك المال لا يسقط عنه الزكاة اتفاقا لانه لما اسقط الواجب عن نفسه بالتعمد خرج عن ان يكون محلا للنظر فحمل القدرة الميسرة باقية فيه تقديرا زجراله ونظرا للفقير وقيدنا بالتمكن من الاداء لانه اذا لم يتمكن منه تسقط عنه الزكاة اتفاقا وكذا يبطل العشر بهلاك الخراج لان الشارع اوجبه بصفة اليسر الا يرى انه لم يوجب كل الخراج ولم يوجب ايضا في الارض بدون الخراج وهو اسم اضافي لا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي فشرط قيام تسعة الاعشار في وجوبه وكذا يبطل الخراج لان وجوبه يتعلق بنماء الارض تقديرا حتى لو امتنع نؤها بان كانت الارض سبخة او زرعها ولم ينبت لم يجب شيء والتمكن من الزراعة يكفي لوجوب الخراج لانه ليس من جنس الخراج فلا

(قوله والساعي في الاموال الظاهرة) وهو الوالي على الزكاة (قوله وكذا يبطل العشر بهلاك الخراج) كان الانسب لقوله فيما سبق اي النصاب في الزكاة ان يقول ههنا والخارج في العشر عطفًا عليه لان الاقتصار في تفسير المال على النصاب في الزكاة قصور لا يخفى (قوله بان كانت الارض سبخة) السبخ بفتح السين وكسر الباء ما يقال له بالفاسية «شوره»

بالقدرة الممكنة لان الواجب هناك تعاقب بالممكنة ولم يشترط دوامها لدوام الواجب والجواب ان الواجب منى تعاقب بالممكنة وحصل التمكن من الاداء لم يشترط استدامتها ولئن سامنا فنقول لو شرط الدوام في الممكنة لكانت ميسرة فلم يبق فرق بينهما وهو خلاف الاجماع فلهذا الضرورة تركنا هذا الاصل ثابتة بالضرورة لا يقدح فيما ثبت بغيرها (قوله لانه اذا استهلك المال لا يسقط الخ) وهذا بخلاف الكفارة فانها تسقط باستهلاك المال كالهلاك وان وجبت بقدرة ميسرة والفرق ان المال في الكفارة غير معين ولم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير فكان الهلاك والاستهلاك سواء بخلاف الزكاة فان المال لما كان متعينا كان الاستهلاك تعديا في محل مشغول بحق الغير فوجب الضمان وللمتعيين المال في الكفارة لم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير بوجه فتساوى الهلاك وانما قلنا لان المال غير معين لانها وجبت في الذمة فاي مال وجده بعد الحث حصلت به ولو قدر على المال بعد المعجر عنه والانتقال الى الصوم فان كان ذلك القدرة في آخر جزء من ايام الصوم يلزمه التكفير بالمال وينقلب الصوم نفلا بخلاف الزكاة فانه لو وجد المال بعد الهلاك لا يلزم الزكاة (قوله لانه ليس من جنس الخراج) يعني اعتبر النماء هنا تقديرا بالتمكن من الزراعة لان الواجب ليس من جنس الخراج فامكن اعتبار النماء التقديري بالتمكن فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة هذا في الخراج الموظف اما في خراج المقاسمة فهو كالعشر الكثير بخلاف ما اذا اصطلح والمراد بالآفة الحر الشديد والبرد الشديد والجراد والامطار الكثيرة المفسدة وغير ذلك من الآفات العارضة للفروع واصطلاح الزرع في الارض المستأجرة لا تسقط الاجرة قيد بالاصطلاح وهو ذهاب الكل لانه لو ذهب بعضه قال محمد ان بقي

(قوله لان وجوبه يتعلق بنماء الارض تقديرا) كان الوجه ان يقول ولو تقديرا

يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة ويجعل التماء موجودا حكما بتقصيره بخلاف
 ما اذا اصطلح الزرع آفة حيث سقط الخراج لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام
 مدة يمكن استغلال الارض الى آخر السنة لا يسقط الخراج (بخلاف الاولى)
 اى القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقاء الواجب لانها شرط محض
 وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب كالشهود في النكاح (حتى لا يسقط
 الحج وصدقة الفطر بهلاك المال) وهو الزاد والراحلة في الحج والنصاب
 في صدقة الفطر بعد وجوبهما وفي هذا رد لمن زعم ان الحج وصدقة الفطر
 صارا واجبين بقدرة ميسرة لان الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة
 الفطر زائدان على اصل القدرة لان ادنى القدرة في الحج القدرة على المشى
 واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر تملك نصف صاع من بر او صاع
 من شعير فقال انهما وجبا بقدرة ممكنة لان الشرط في الحج نفس الاستطاعة
 وهى لا تحقق الا بالزاد والراحلة عادة * فان قلت هذا يناقض ما قلت من ان القدرة
 الممكنة سلامة الآلات والاسباب * قلنا لا يناقض لانها من قبيل الآلات التى

(قوله بخلاف ما اذا اصطلح
 الذرع آفة) اى استأصله

مقدار الخراج يجب الخراج وان بقى اقل منه اخذ نصفه قال مشايخنا والصواب
 ان ينظر اولا الى ما انفق الرجل ثم ينظر الى الخارج فيجب ما انفق اولا
 من الخارج فان فضل شئ اخذ منه على ما نحو ما بيناه والمراد بالآفة آفة
 السماوية اما غير السماوية التى يمكن الاحتراز عنها كاكل القرودة والسباع
 ونحوها فلا يسقط الخراج على الاصح (قوله حتى لو كان بعد الاصطلام
 مدة يمكن استغلال الارض الى آخر السنة لا يسقط الخراج) لانه مبنى
 على التمكن من الزراعة وقد حصل (قوله حتى لا يسقط الحج الخ)
 حتى هذه التى قبلها وما تقدم من قوله حتى يجبر على القبول هى التى استعيرت بمعنى
 الفاء لانها تفيد فائدة فاء النتيجة (قوله وفى هذا رد لمن زعم الخ) بيان الرد
 انهما لو وجبا بقدرة ميسرة لسقطا بهلاك المال واللازم باطل فالملزوم مثله فصرقنا
 انهما وجبا بقدرة ممكنة (قوله فقال) اى لما زعم بعضهم نقل المصنف
 ردا لهذا الزعم ولا يخفى ان المصنف لم يقل هذه العبارة وليكنه مأخوذ
 من كلامه بالقوة باعتبار التفريع والحاصل ان اشتراط الزاد والراحلة والنصاب
 لبيان ادنى التمكن لا ليسر فكان من قبيل الممكنة دون الميسرة (قوله
 فان قلت هذا) اى جعل الزاد والراحلة والنصاب من قبيل القدرة الممكنة
 يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب لانها ليسا منها (قوله قلنا
 لا يناقض) وكأنه اخذ الآلات بالمعنى الاعم اى اعم من ان يكون جوارح

(قوله فان قلت المراد من الاغناء عن المسئلة) هذا ٢١٨ ❦ السؤال مذكور في التلويح



هي وسائط حصول المطلوب وكذا النصاب ليس بشرط في صدقة الفطر ليس بل ليصير الموصوف به اهلا للاغناء اذ الاغناء لا يتحقق من غير الغنى الشرعي * فان قلت المراد من الاغناء عن المسئلة وذلك لا يتوقف على الغنى الشرعي * قلت مادون الغنى الشرعي في حكم العدم لان من لم يتصف به يكون اهلا لاخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا لوجوبها للتنافي بينهما (وهل ثبت به صفة الجواز للمأمور به اذا اتى به) اي المأمور بالمأمور به (قال بعض المتكلمين لا) اي لا تثبت حتى يقترن به دليل مستدلين بان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعا بالمضى على افعال الحج ولا يجوز المؤدى اذا اداه (والصحيح عند الفقهاء انه ثبت به) اي بمطابق الامر (صفة الجواز) لانه

او غيرها (قوله وكذا النصاب الخ) هذا شروع في بيان ان صدقة الفطر وجبت بقدره ممكنة لاميسرة ❦ قوله وهل ثبت به صفة الجواز الخ ❦ اعلم ان الفعل كما يوصف بالصحة والبطلان يوصف بالاجزاء وعدمه فيقال هذا الفعل مجزى وغير مجزى ووجه ايراده هنا كونه في بيان حكم المأمور به وحسنه لان الاجزاء من لوازم الحسن ❦ قوله اذا اتى به ❦ انما قال اذا اتى به لان الصفة الحقيقية انما تحقق اذا تحقق الموصوف ❦ قوله قال بعض المتكلمين ❦ اي من المعتزلة اعلم ان الاجزاء تفسيرين احدهما للمتكلمين وهو ان يكفي الاتيان في سقوط المأمور به وذلك بان ينتفي عنه الموانع وتجمع فيه الشروط والثاني للفقهاء انه اسقاط القضاء وامثال الامر محصل الاجزاء بالمعنى الاول بالاختلاف والخلاف انما هو اسقاط القضاء فقال الفقهاء الامر يدل على الاسقاط عند الاتيان بالمأمور به فقال ابو هاشم وعبد الجبار واتباعهما من المعتزلة لا يدل بل يكون عدم وجوب القضاء مستفادا من الاصل هكذا حرره بعض المحققين والتحرير يفيد ان لا خلاف وهذا الخلاف يفيد ان لا خلاف في البراءة عند الاتيان للمأمور به انما خلاف في ان البراءة مستفادة من الامر كما هو قول الفقهاء او من الاصل كما هو مذهب المعتزلة وهذا التحرير مستفاد من كلام المصنف في المتن والشرح حيث قال عن المعتزلة لا يثبت الابدال زائد وراء الامر والدليل سكوت الشارع عن القضاء فانه لما يوجب القضاء دل ذلك على الجواز (قوله مستدلين الخ) وبان من صلى عند ضيق الوقت ظانا انه على طهارة كان مأمورا باداء الصلاة ولم يجز صلاته ويجب عليه القضاء اذا ظهر ان الماء نجس فدل ان الاتيان بالمأمور به لا يدل على الجواز ولا سقوط القضاء ولان النهي عن الفعل الشرعي لا يدل على الفساد ولهذا لو صلى في الارض المغسوبة

وجوابه المذكور فيه هو ان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب من حال البشر عدم الصبر على شدائد الفقر والجزع على مكائد الحاجة فلا بد في اهلية اغناء المأمور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب (قوله فان قلت مادون الغنى الشرعي في حكم العدم) ان اراد عند اهل الشرع فسلم لكنه غير مفيد في دفع السؤال وان اراد في حق الاغناء عن المسئلة فنوع (قوله فلا يكون اهلا) لوجوبها للتنافي بينهما وذلك لانها شرعت لاغناء الفقير عن السؤال فلو كان الفقير اهلا لوجوبها لاصارت مشروعا لا حواجه الى السؤال (قوله ولا يجوز المؤدى اذا اداه) اي ادى ذلك المؤدى من افعال الحج بل يلزمه القضاء في السنة القابلة فقد جاز اجتماع فعل المأمور به مع وجوب القضاء (قوله بمطابق

الامر) الظاهر انه بيان لمرجع الضمير المجرور فهو بمعونة السياق وان كان ذلك غير مذكور (تجزئه)

في السابق ويحتمل ان يكون من قبيل اعدلوا هو اقرب للتقوى لان لفظ المأمور به يدل عليه وقيد الاطلاق ايضا

منفهم من اطلاقه (قوله وكان النزاع بينهما لفظي) اخذه الشارح من الشرح الاكمل وفيه اسناد القصور الى مشايخ الفن في تحرير محل النزاع ورتبتهم اعلى من ذلك بل الجواز الذي هو محل النزاع ههنا هو الجواز بمعنى سقوط القضاء لا غير ولذا ترى بعض اهل الفن عبر عن عنوان المسئلة بقوله واتيان المأمور به هل يوجب الاجزاء (قوله وسقوط القضاء لا يعرف الا بدليل زائد) وفيه بحث لانه ان اراد بالاتفاق بين الفريقين فممنوع كما اشرنا اليه وان اراد عند المتكلمين فقط فلا يدل ذلك على كون النزاع لفظيا (قوله والجواب عن استدلالهم الخ) اذا كان النزاع لفظيا لا حاجة الى الجواب عنه فهو بناء على ما هو المذكور في المتن وحاصل الجواب ان وجوب القضاء انما هو باعتبار انه  ٢١٩  افسد ولم يؤد المأمور به بالامر الاول كما وجب والمضى

على الباقي من الافعال ليس بهذا الامر بل بامر آخر فلا يجتمع فعل المأمور به مع وجوب القضاء بالنسبة الى امر واحد كما هو مدعى الخصم

يقتضى حسن المأمور به وذلك انما يكون بعد جوازه شرعا وكأن النزاع بينهم لفظي راجع الى تفسير الجواز فعند المتكلمين هو عبارة عن سقوط القضاء عن ما أتى به وسقوط القضاء لا يعرف الا بدليل زائد وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول الامتثال باتيان المأمور به كما وجب فلولا يثبت الجواز عند اتيانه يلزم تكليف ما لا يطاق والجواب عن استدلالهم ان الثابت بالامر وجوب اداء

تجزئه واذا كان النهي لا يدل على الفساد فالامر لا يدل على الجواز (قوله وكان النزاع بينهم لفظي الخ) يعني ان الاتيان بالمأمور به يحصل للاجزاء بلا خلاف وكذا سقوط القضاء والتحقيق ما ذكره بعض المحققين ولا يخفى ان التفسيرين الذين ذكرهما الشارح للفريقين عكس ما ذكره بعض المحققين من التفسيرين لهما وما ذكره الشارح ذكره غيره ايضا وما ذكره بعض المحققين ذكره غيره ايضا فيمكن ان ينقل عن كل من الفريقين تفسيران فتأمل (قوله وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول الاتيان بالمأمور به كما وجب) وسقوط القضاء مبنى عليه فاذا أتى به كما وجب سقط والا لا (قوله فلولا يثبت الجواز عند اتيانه) اي المأمور به يلزم تكليف ما لا يطاق وهو محال لبيان الملازمة ان التكليف متعلق باتيان المأمور به على وجه الصحة وليس في وسعه الاتيان به كما وجب اعني كونه مشتملا على شرائطه واركانه فلولا يحصل الجواز حينئذ يلزم تكليف ما لا يطاق (قوله والجواب عن استدلالهم) حاصله ان الثابت بالامر قبل الفساد وجوب اداء الافعال بصفة الصحة والثابت بعده هو وجوب التحلل

(قوله وكان النزاع بينهم لفظي راجع الى تفسير الجواز الخ) لو كان لفظيا راجعا الى ما ذكر لكان من فسر بسقوط القضاء وقال بعدم جواز المأمور به قائلا بالجواز بمعنى حصول الامتثال وهذا مسلم وان كان من فسر بحصول الامتثال وقال بجوازه قائلا بعدم الجواز بمعنى سقوط القضاء وهذا ممنوع لانه قائل بسقوطه

وبان حصول الامتثال دليل سقوطه وفي البدائع نسبة التفسير بسقوط القضاء مع القول بان الامتثال لا يكون دليلا الى القاضي عبد الجبار غير ان تضيغه عبر بالاجزاء في موضع التعبير ههنا بالجواز وذلك انه حكم بانه اذا ثبت حسن المأمور به كان الاتيان به مجربا وبانه ان فسر الاجزاء بامتثال الامر فهو دليلا اتفقا وعلى هذا يكون تفسيره به على التسامح تفسيراً للمدلول بدليله وان فسر بسقوط القضاء فكذلك والالم يعلم امتثال ابدا الى ان نقل عنه ما توضحه انه لا يكون دليلا والا يلزم ان لا يعيد او ان يأثم اذا علم الحدث بعدما صلى بظن الطهارة اما عدم الاعادة فتقدير كونه مأمورا بالصلاة بطهارة ظنية واما الاثم فتقدير كونه مأمورا بها بطهارة يقينية ثم اجاب عنه بان لمن يوجب القضاء بما وجب به الاداء ان يجعل اجزاء الصلاة بظنها مشروطا بعدم العلم بخطأ ذلك الظن في كلام طويل له هناك

(قوله وجب عليه التحلل عن احرامه) اي بما هو طريق التحلل وهذا معنى المضى على الباقي في افعال الحج (قوله بامر جديد) وهو قوله عليه الصلاة والسلام حين سئل عن واقع امراته وهما محرمان يريان دما ويمضيان على حجهما وعليهما حج من قابل ولما كان وجوب الحج الصحيح في العام ﴿ ٢٢٠ ﴾ القابل المذكور في الحديث ذكره

الافعال بصفة الصحة فلما افسد ولم يمثل وجب عليه التحلل عن احرامه والحج الصحيح في العام القابل بامر جديد واذا اتمه فاسدا خرج عن هذا الامر لانه عليه السلام امر بالمضى فيما افسده (وانتفاء الكراهة) هذا اشارة الى خلاف آخر حكى عن ابى بكر الرازى انه قال لا يثبت بمطلق الامر ان المأمور به غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس جائز مأمور به شرعا ولكنه مكروه قلنا المأمور به هو الصلاة ولا كراهة فيها بل الكراهة في التشبه بعبدة الشمس (واذا عدم صفة الوجوب) الثابت (للمأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعى) هو يقول تبقى لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام الا يرى ان صوم يوم عاشوراء كان فرضا فبانتساخ وجوب الاداء فيه لم ينتسخ الجواز ولنا ان موجب الوجوب الاداء على وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك وبينهما تناف فلا يجوز اضافة غير موجبه اليه اللهم الا ان يراد من الجواز ما اذن في فعله من غير ان يتقيد بقيد الاذن

عن الاحرام بطريقه وهو بامر آخر سوى الاول فلا يكون في شىء مما نحن فيه واما وجوب القضاء على الظان فممنوع لان من كان عنده اثر على طهارة فصلى جازت صلاته لما نص عليه محمد في كتاب التجرى حيث قال فيما اذا توشأ بماء نجس صلاته جائزة ما لم يعلم فاذا علم اعاد والاعادة لتبديل الحال لا تكون تكرارا لان التكليف بحسب الوسع والنهى عن الصلاة فى الارض المغصوبة متعاقق بشغل الارض وهو ليس بصلاة ولا داخل فيها ولا وصف لها فلذا لا تفسد (قوله) واذا اتمه فاسدا خرج عن هذا الامر) يعنى الذى هو التحلل عن احرامه والتحلل عن احرامه ثبت بدليل منفصل وهو امره صلى الله عليه وسلم بالمضى فيما افسده لا بالامر الاول وكلامنا فى الاتيان بالمأمور به بالامر الاول (قوله) وبينهما تناف) فيه نظر لانه لا يلزم من نفي احد المتنافيين نفي الآخر فكيف يلزم من نفي الوجوب نفي الجواز اللهم الا ان يقال هذا دليل الزامى لا تحقيقى على انا نقول المتنافى للوجوب هو الجواز المطلق لا المقيّد بالمنع من الترك وهو محل النزاع وهذا غير منساف لانه جواز خاص فيعدم بالعدم قيده لان الفصل عملة للجنس

الشارح ايضا والافه وغير متوقف على امر جديد وفي الافاضة اما الحج اذا فسد فقد انعدم الامثال فيه لانه لم يؤده على الوصف الذى امر به واما لزوم المضى فى الفاسد مع انه يلزم الحج الصحيح فى السنة القابلة فبامر جديد فاذا اتمه فاسدا يخرج عن عهدة هذا الامر ايضا لانه اتى به على الوجه الذى امر به انتهى ولا يذهب عليك ان تقريره اوضح من تقرير الشارح (قوله لانه عليه الصلاة والسلام امر بالمضى فيما افسده) لا يكونه اتيانا بالمأمور به بالامر الاول حتى يلزم المحذور (قوله ولا كراهة فيها) اي فى الصلاة من حيث انها صلاة فلا ينافى ذلك ما يدور بينهم من اسناد الكراهة الى الصلاة (قوله ولنا ان موجب الوجوب الحج) وجواز صوم يوم عاشوراء بدليل

آخر لا بموجب ذلك الامر كذا فى شرح المصنف رحمه الله (قوله وبينهما تناف) من قال (وانتفاء)

(قوله لان الوجوب خاص الحج) هذا الدليل لا يثبت به المدعى فيما يظهر لنا لانه اذا لم يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام فاما ان يلزم من انتفائه وجوده اولا يلزم واذا لم يلزم فاما ان يلزم من انتفائه بقاءه كما هو المدعى اولا

ههنا فيه نظر لانه لا يلزم من نفي ﴿ ٢٢١ ﴾ احد المتنافيين نفي الآخر فكيف يلزم من نفي الوجوب

نفي الجواز لم يحتم حول المراد كما لا يخفى على ذوى الرشاد (قوله وعلى هذا التقدير ايضا ينتفى الجواز بانتفاء الوجوب) فيقال على قول الشافعي ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام ان اردت فيما وراء حصة ذلك الخاص من عامه فليس محل النزاع وان اردت بالنظر الى تلك الحصة فمنوع (قوله لاستحالة بقاء حصة النوع) وهي ههنا الجواز المقيد بعدم الترك (قوله من حلف على يمين) هو مجموع المقسم به والمقسم عليه لكن المراد به ههنا هو المقسم عليه مجازا ذكرا للكل واردة لبعض (قوله فرأى غيرها خيرا منها) كما اذا حلف على

في الترك فيصاح ان يكون جنسا للوجوب وعلى هذا التقدير ايضا ينتفى الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع فالجواز بعد انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل وفائدة الخلاف تظهر في قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذى هو خير فانه يدل على وجوب

وانتفاء العلة يوجب انتفاء المعلول (قوله لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع) بيان ذلك ان النوع فيه حصة من الجنس فاذا عدم النوع ينعدم تلك الحصة ضرورة انعدام اجزاء المركب بانعدامه كالانسان فانه نوع من الحيوان ففيه حصة من الجنس وهي الحيوانية الخاصة المقيدة بالناطقة فاذا عدم الانسان ينعدم تلك الحصة اذا عرفت ذلك فينعدم الجواز بانعدام الوجوب لان الوجوب نوع والجواز جنس ففي الوجوب حصة خاصة من الجنس وهي جواز مقيد بعدم الترك فاذا عدم النوع تنعدم تلك الحصة واما عدم انتفاء العام بانتفاء الخاص فمسلم فيما وراء حصة ذلك الخاص من عامه وليس ذلك محل النزاع واما بالنظر الى تلك الحصة فمنوع وهو محل النزاع فحيث كان الجواز بعد انتفاء الوجوب كان حكما شرعيا ثابتا بدليل شرعي منفصلا عن دليل الوجوب (قوله وفائدة الخلاف تظهر في قوله صلى الله عليه وسلم) الحديث رواه الطبراني من حديث ام سلمة رضى الله عنها لكن هذا الحديث لا يحسن لظهور ثمرة الخلاف لورود الاحاديث الصحاح المقتضية لتقدم الحنث على الكفارة ايضا كما اخرج مسلم من حديث ابى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه وفي المتفق عليه عن عبد الرحمن بن سمرة رضى الله عنه نحوه وافظه فأت بالذى هو خير وكفر عن يمينك وقد اختلف الرواة في حديث ابى هريرة وعبد الرحمن بن سمرة فمنهم من قدم الحنث على الكفارة ومنهم من عكس ورواه مسلم بالوجهين من حديث عدى بن ابى حاتم ووقع عند مسلم من حديث موسى وعدي بن ابى حاتم بغير ذكر الكفارة ولكن قال ابو داود الاحاديث كلها فيها وليكفر الا ما لا يعاب به ولان ثبوت النسخ فرع ثبوت المنسوخ ولم يكن وجوب التقديم مشروعا فيما عدا الظاهر ليكون محلا للنسخ واذقات محل النسخ بطلت دعوى الاجماع لا يقال يدل على ان وجوب التقديم كان مشروعا ما اخرج ابن ابى شيبه عن ابن عمر وسلمان وابى الدرداء رضى الله عنهما انهم كانوا يكفرون قبل الحنث لان فعل الصحابي وان كان حجة

(قوله لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع) لا يقال فينئذ يستحيل بقاء حصة الوجوب من الجواز بعد عدم الوجوب لكن لانتم انه اذا انعدم لم يبق حصة اخرى من الجواز يكون في الاباحة لانا نقول لو وجدت من بعده الحصة

الاخرى في الاباحة بدليل الاباحة لم نقل ان الجواز بقي من بعده ولكن وجد وليس محل النزاع وجوده من بعده ولكن بقاءه

سبق الكفارة على الخنث وذلك منسوخ بالاجماع فبقي جوازه عنده ولم يبق
عندنا (الامر نوعان مطلق عن الوقت) المحدود اى غير متماق به على وجه
يفوت الاداء بفواته (كالزكاة وصدقة الفطر وهو) اى المطلق (على التراخي)
اراد به ان لا يتقيد بالحال لان يتقيد بالمستقبل (خلافا للكرخي) فان المطلق
عنده على الفور وهو اتيان الأمور به عقيب ورود الامر لان الامر يقتضى
وجوب الفعل فى اول وقت الامكان ولهذا لو اتى به سقط عنه الفرض اتفاقا
فتأخيره عنه نقض لوجوه به اذ الواجب لا يجوز تركه عن وقته (لئلا يعود على

عندنا لا يدل على ان فعل من عداه كان كفعله واثن كان فغاية ما ثبت به جواز الفعل
لا وجوبه واما تضية الوجوب فقدر زائد لا يثبت الا بدليل يخصصه فالاقعد لظاهر
ثمرة الخلاف نحو مسألة صوم يوم عاشورا مما نسخ وجوبه مع جواز فعله
فعنده يكون الجواز بعد الوجوب ثابتا بمقتضى الامر المنسوخ وجوب موجب
وعندنا يكون ثابتا بدليل الاباحة الاصلية ان لم يكن له دليل يخصصه (قوله
منسوخ بالاجماع) يعنى كونه منسوخا مجمع عليه لان الاجماع ناسخ له لان ذلك
لا يستقيم (قوله الامر نوعان) مما تقدم كان فى تقسيم الامور به باعتبار
احوال قائمة بنفسه وهذا شروع فى تقسيمه باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت
فتقدير الكلام ما يثبته الامر وهو الامور به لان الاطلاق والتقييد وصفان للامور
به لا للامر (قوله مطلق عن الوقت الخ) المراد بالمطلق ما لا يتماق بوقت محدود
تعلقا لا يكون الا تيان به فى غير ذلك الوقت اداء بل قضاء او لا يكون الا تيان به
فى غير ذلك الوقت مشروعا اصلا كالصوم فى غير النهار والمطلق بخلافه وان كان واقما
فى وقت بالضرورة كالزكاة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء صوم رمضان
(قوله وهو على التراخي) اى عند اكثر اصحابنا واصحاب الشافعى والمتكلمين
وبه قال ابو يوسف فيما نقله عنه ابو سهل الزجاجى وهو رواية عن ابى حنيفة
رحمه الله وهو الصحيح (قوله خلافا للكرخي) وبعض اصحاب الشافعى وعامة
اصحاب الحديث وبعض المعتزلة وبه قال محمد بن الحسن والشافعى فيما ذكره
ابو سهل الزجاج ايضا وقيل انه لا يدل على الفور ولا على التراخي وانما يدل
على القدر المشترك فلا يثبت كل منها الا بقريضة وبه قال الفخر الرازى
واختاره بعض وقد اتفقت كلمتهم على ان معنى الفور هو امتثال الامر عقيب
وروده بحيث يجب تعجيل الفعل فى اول اوقات الامكان واختلف فى معنى
التراخي فذهب الجمهور الى انه الا تيان به متأخرا عن ذلك الوقت بحيث يجوز
التأخير ولا يجب وذهب صدر الشريعة الى انه عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال

ان لا يتكلم والده (قوله
وذلك منسوخ بالاجماع)
يعنى ان كونه منسوخا
مجمع عليه لا ان النسخ
الاجماع فانه غير مستقيم
كالحجى (قوله على وجه
يفوت الاداء بفواته) فيكون
قضاء كالصلاة خارج الوقت
او لا يكون مشروعا اصلا
كالصوم فى غير النهار
(قوله لان يتقيد بالمستقبل)
بحيث لو اتى فى اول اوقات
الامكان لا يعتد به فانه
ليس مذهبا لاحد كذا
فى الشرح الاكمل (قوله
لان الامر يقتضى وجوب
الفعل فى اول وقت
الامكان) مصادرة على
المطلوب (قوله ولهذا
لو اتى به سقط عنه الفرض)
فيه كلام

موضوعه بالنقض) هذا دليل على انه للتراخي يعنى ان الامر وضع لطاب
 الفعل فقط بالاجماع وذلك انما يوجد في الزمان والزمان الاول والثاني
 في صلاحية حصول الفعل سواء ولو اقتضى الفور بصير كانه قال افعل الساعة
 فلم يكن مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض اى ناقضا لما وضع له وهو الاطلاق
 واما قوله فتأخيره نقض لوجوبه فممنوع لانه يجوز ان يفعله في الجزء الثاني
 وفي الذي بعده الى آخر العمر ولو كان الجزء الاول متعينا للوجوب لزم ان
 لا يكون فعله في الجزء الثاني اداء وليس كذلك * فان قلت ان مات في الجزء الثاني
 فان كان لا ياتم يلزم اضاءة الوجوب وان كان ياتم يلزم الفور * قلنا لا ياتم
 وانما ياتم لو فوته ومجرد التأخير لا يكون تفويتا لانه يمكنه الاداء في جزء
 آخر ولهذا لوطن انه لا يعيش الى آخر الوقت واخر ياتم والموت
 عليه فجأة نادر لا يصلح لبناء الحكم عليه والفوات مضاف الى صنع الله لاليه

(قوله فممنوع) قال
 في التحقيق هو حكم
 الواجب المضيق فاما
 الموسع فيجوز تأخيره
 الى وقت مثله بشرط ان
 لا تخلى الوقت (قوله
 ومجرد التأخير لا يكون
 تفويتا) فلا يلزم من عدم
 الاثم اضاءة الوجوب

فيكون التراخي عنده اعم من الفور وغيره (قوله ان الامر وضع لطاب
 الفعل) باجماع اهل اللغة وخصوص الوقت خارج عن موضوعه غير ان ثبوته
 من ضرورات حصول الفعل فيستوى فيه كل الازمنة ويصير كما لو قيل افعل
 في اى زمن شئت فلو حملناه على الفور لصار مقتضاه كما لو قيل افعل الساعة ولا يخفى
 ما بينهما من التناقض (قوله ويعود على موضوعه بالنقض) قيل فيه نظر اذ لا نسلم
 ما ذكر ان لو لم يكن افعل الساعة بيان تقرير وهو ممنوع وايضا لهم ان يقولوا
 انما يكون للفور اذا لم يهترن به شيء من القيود لامطابقا فلم يكن عند التقييد
 يفيد الفور حتى يلزم التنافي ويمكن ان يقال لو كان قوله افعل الساعة بيان
 تقرير لبقى على اطلاقه كما كان قبل التقييد اذ ليس بيان التقرير الا تأكيد السابق
 باللاحق وانما اجماع على ان افعل مطلق و افعل الساعة مقيد بما يكذبه فلا يكون
 تقرير ابل تغييرا (قوله واما قوله فتأخيره عنه نقض لوجوبه فممنوع) بل هو مصادرة
 على المطلوب وكذا قوله لانه يقتضى الوجوب في اول اوقات الامكان لانه انما
 يلزم على تقدير الوجوب على الفور كالواجب المضيق وهو عين النزاع اما الموسع
 فيجوز تأخيره وما نحن فيه من الموسع لان المكلف بالفعل في الزمن الثاني
 والثالث وما بعده الى آخر العمر يكون مؤديا لاقضيا من غير اثم وحرمة وانما ياتم
 بالتأخير اذامات من غير اتيان به بالاتفاق (قوله ولهذا) اى لكون مجرد التأخير
 لا يكون تفويتا لوطن انه لا يعيش واخر ياتم بالتفويت (قوله والموت
 فجأة نادر) جواب عن سؤال بان يقال ينبغي ان لا يجوز له التأخير لاحتمال
 الموت فجأة (قوله والفوات مضاف الى صنع الله تعالى) فيما اذا اخرج غير ظان

(قوله هذا دليل على
 انه للتراخي) ويجوز
 ان يكون دليلا على انه
 للفور فيتصل بقوله خلافا
 للكرخي اذ هو يقول
 بوضعه للوجوب في اول
 الوقت فلو اقتضى التراخي
 لعاد ناقضا لما وضع له
 بزعمه الا ان عناية المصنف
 بما هو مختاره ترجح الاول

(قوله مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده) المقيد ٢٢٤ الاول ان في الركنية والثاني ان في

(ومقيد به) اي مخصوص جوازه بوقت يفوت بفواته (وهو) اي المقيد
(اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى) اي يكون زمانا يحيط به ويفضل عنه
(وشرطا للاداء) اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل في مفهوم
الاداء ولا مؤثر في وجوده كذا قاله الشراح * ولقائل ان يقول الشرط يوجب
الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم عندنا فلا يصح هذا

ولا يلزم اضاءة الوجوب لان اثر الواجبية بالنسبة الى فعل العبد ترك التفويت
حذرا من استحقاق العقاب ولم يفوت شيئا بل فأت بصنع الله تعالى فجعل الوقت سببا
لوجود المؤدى غير مناسب اللهم الا ان يقال لما كان وجوب الاداء عبارة عن طلب
تفريع الزمة عن ذلك الواجب الثابت بالسبب كان سببا بوجوب المؤدى وفيه كلام
﴿ قوله ومقيد به ﴾ المقيد بالوقت ثلاثة انواع لان الوقت اماموسع او مضيق او مشكوك
والموسع يسمى ظرفا والمضيق معيارا والمشكوك مشكلا ﴿ قوله اذ لا يتحقق الاداء
بدون الوقت ﴾ هذا دليل على شرطية الوقت للاداء ولك ان تقول كان المشروط
لا يتحقق الاداء بدون الشرط كذلك المسبب لا يتحقق بدون السبب فلا يتم هذا
الاستدلال على جهة الشرطية والجواب ان سببية الوقت للاداء منتفية لان الوقت سبب
لنفس الوجوب كما ان سبب الوجوب الخطاب وسبب الاداء مباشرة العبد الفعل
في الوقت وسبب المؤدى والاصل فيه فوات المشروط بفوات الشرط بخلاف
المسبب فانه قديمت بتباسب متبادلة فلا يلزم من عدم السبب عدم المسبب
ولا يلزم من عدم الشرط عدم المشروط ببقى شئ وهو ان الشرط هو يقتضى التقدم
على المشروط ولا يمكن ذلك هنا ويمكن ان يجاب بان المراد بالشرط هنا ان
يجعل الواجب موصوفا بالاداء فلا بد من مقارنته للمشروط فالظرفية لازم
للشرطية هنا وبعضهم جعل الجزء الاول شرطا حتى يصح التقدم وفيه كلام
ياتى ﴿ قوله ولقائل ان يقول الخ ﴾ قال بعض مشايخنا هذا الاعتراض غير
وارد بل هو خارج عن حيز الاعتدال اذ الايجاب شان السبب لا الشرط
وليس معنى قولهم لا يتحقق بدون الوقت الا عدم صحة الوجود عند عدم الوقت
فينحل الى ان الوقت انما كان شرطا لصحة الاداء لتوقف صحة وجودها عليه وهو
غير داخل في مفهومها فمضى كلامهم وهو عين الاولى واقول وما ذكره الشارح
من تعريف الشرط انما هو للشرط الجملي كدخول الدار فانه يلزم من وجوده
الوجود ولا يوجب العدم عند العدم بل عدم الحكم يبقى على العدم الاصلى كما
سيأتى والكلام هنا في الشرط الشرعى وهو لا يوجب الوجود عند الوجود
فكان الاولى ان لا يذكر هذا هنا فانه غير مناسب للمقام ولكنه تبع فيه غيره

العاية فان الشرطية تتوقف
على انتفائها معا (قوله)
ولقائل ان يقول الشرط
يوجب الوجود عند
الوجود الخ) فيه بحث
لان ذلك هو شان الشرط
الجملي الذي يعتبره المكلف
ويعلق عليه تصرفاته مثل
قوله ان دخلت الدار
فانت طالق دون الشرط
الحققي وما نحن فيه من
قبيل الثانى دون الاول
وعدم تحقق المشروط
عند عدم الشرط الحقيقى
ليس محل كلام (قوله
ولا يوجب العدم) عند
العدم كما هو المفهوم من
الاستدلال المذكور لانه
اذا كان شان الشرط عدم
تحقق المشروط بدونه
يلزم ان يكون عدم الشرط
مستلزما لعدم المشروط

(قوله يوجب الوجود
عند الوجود الخ) الحق
ما يوضحه ان الشرط المعتبر
عندنا ههنا موجب لعدم
عند العدم لان من عد
الوقت من شروط الصلاة
اي ادائها فسر الشرط
بما يتوقف على وجوده
الشئ وهو خارج عن
ماهية الشئ وكذا عد

من شروط ادائها الطهارة وغيرها مما لا يوجب الوجود عند وجوده ويوجب العدم عند عدمه عندنا (فى)

(قوله والاولى ان يستدل بصحة الاداء ووجوده عند الوقت) ان اراد عند الوقت فقط دون غيره فيرجع الى ما ذكره الشراح وان اراد اعم من ذلك فع كونه خلاف الواقع دلالة على الشرطية محل كلام (قوله هو صفة الاداء لانفس الهيئة) والمؤدى من الصلاة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود ﴿ ٢٢٥ ﴾ (قوله فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم

شرطية) فيه بحث لانه ان اراد شرطية للمؤدى كما هو الظاهر فليس المذكور في المتن ذلك حتى يكون ذكره مستغنى عنه بل شرطية للاداء وان اراد شرطية للاداء فالاستلزام ممنوع الا ان يقال المراد ان ظرفية المؤدى من حيث هو المؤدى لامع قطع النظر عن وصف الاداء يستلزم شرطية للاداء ثم انه اذا كان المراد ذلك يصح ان يقال في الجواب ان اللزوم المذكور وان كان مسلما لكنه غير بين بحيث يستغنى عن ذكره فليتأمل (قوله قلت لانسلم الاستلزام الخ) قد اجيب عنه في الشروح اولا بان الظرفية باعتبار المؤدى والشرطية باعتبار الاداء ولا يلزم من كون الشيء ظرفا لشيء كونه شرطيا لآخر (قوله ولو سلم فالمقصود بيان

الاستدلال والاولى ان يستدل بصحة الاداء او وجوده عند الوقت قيد بالاداء لانه ليس بشرط للمؤدى اذ المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء لانفس الهيئة * فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطية اذ الظروف محال والمحال شروط فلا حاجة الى ذكرها * قلت لانسلم الاستلزام لان الوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له ولو سلم فالمقصود بيان اشتراك الصلاة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلاة بظرفيته فلا حشو في ذكرها (وسببا للوجوب)

في هذا المقام ظنا منه انه مناسب ووارد كما ظن ذلك الغير (قوله والاولى ان يستدل) هذا ليس جوابا عن السؤال بل جواب عن اراد آخر وهو ان يقال ان الشرط يوجب الوجود عند الوجود حيث يوجدونها لا يوجب الوجود عند الوجود حيث يوجد الوقت ولا اداء فقال والاولى الخ وحاصله ان المراد من قولهم الوقت شرط الاداء اي شرط صحة الاداء يعني اذا وجد الوقت وجد صحة الاداء عند وجود الاداء واما في صورة الفوات فكان ينبغي ان لا يفوت الاداء بفوات الوقت لان انتفاء الشرط لا يستلزم انتفاء المشروط مع انه ليس كذلك هنا فتأمل (قوله اذ المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء) من الكمال والنقصان فان الوقت ان كان كاملا فالاداء كامل وان ناقصا فنقص وفيه نظر فان هذا انما يناسب الاستدلال على سببية الوقت للوجوب لا على شرطية الاداء فان المؤثر في كمال الاداء ونقصه كمال السبب ونقصه بخلاف المشروط فانه لا يختلف باختلاف شرطه على ان كمال الاداء ونقصه قديتبع الظرف كما في صوم يوم النحر ويمكن ان يجاب بان عدم اختلاف المشروط باختلاف الشرط ممنوع فان المشروط قديتبع الشرط كالصلاة بالنسبة الى الطهارة والام الشديد للسوط الشديد عند شدة قتله وعدمه وسبب اتي اوضح ذلك قريبا (قوله اذ الظروف محال) فيه شيء لان الظرفية تقتضى المقارنة والشرطية يقتضى التقدم فكيف يكون الظروف شرطا ولهذا قلنا في وقت الصلاة لما كان الوقت ظرفا وشرطا لان الجزء الاول شرط وجملة الوقت ظرف (قوله وليس بشرط له) لانه يوجد بدون هذا الشرط

اشترك الصلاة والصوم (١٥) (شرح المنار) في شرطية الوقت وامتياز الخ) فلا بد من التعرض لكل مما به الاشتراك والامتياز (قوله فلا حشو في ذكرها) الا وفق للسباق هو ان يكون الضمير الى شرطية الوقت وان كان

(قوله تستلزم شرطية) اي شرطية الوقت للاداء فلا حاجة الى ذكرها بقوله وشرطا للاداء (قوله لان الوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له) هذا يشعر بان مراد السائل استلزام ظرفية الوقت للمؤدى شرطية استلزامها شرطية

الظاهر عوده الى الظرفية (قوله فان قلت هذا لا يصح دليلا على السببية لان تقديم المشروط لا يجوز ايضا) فيجوز ان يكون فساد المؤدى قبل الوقت لكون الوقت شرطا للاداء لالكونه سببا للوجوب (قوله قلت قد يصح تقديم المشروط الخ) فيه اشارة الى ان الاصل عدم صحة التقديم ﴿٢٢٦﴾ كافي الصلاة بالنسبة الى الوضوء

(قوله ولقائل ان يقول بطلان تقديم الشيء الخ) هذا مما اورده العلامة الفتازاني على صاحب التوضيح وقد اجيب عنه بان المراد ان الوقت لو كان شرط الوجوب لما نفي جواز الاداء قبله كالحول ولما لم يجز اجماعا علم انه سببه وحاصل ذلك ان الاستدلال المذكور يرد عليه الاشكال بوجهين الاول بطلان التقديم لا يدل على سببية الوقت اذ يجوز ان يكون ذلك لكونه شرطا للوجوب والثاني انه لا يدل على السببية لجواز ان يكون ذلك لكون الوقت شرطا للاداء والمذكور في كلام صاحب التوضيح هو دفع الاول دون الثاني وليس مدعا جواز تقديم المشروط على شرطه كما توهم ثم اعلم ان عبارة صاحب التوضيح هكذا وبطلان التقديم عليه فان التقديم

اي لوجوب المؤدى بدليل ان المؤدى يفسد قبل الوقت * فان قلت هذا لا يصح دليلا على السببية لان تقديم المشروط لا يجوز ايضا * قلت قد يصح تقديم المشروط كتقديم الزكاة على الحول واما التقديم على السبب فلا يصح ابدا * ولقائل ان يقول بطلان تقدم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكاة الحول ليس بشرط للوجوب او للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلاة فانه شرط للاداء

حاصله ان الشرطية ليست بالازم بين للظرفية ليكتفي بها عنها غاية الامر انه قد يستفاد الشرطية من الظرفية لكن هنا بالنسبة الى المؤدى ليس كذلك لجواز الاتيان بالصلاة في وقت آخر على ان الظرفية باعتبار المؤدى وهو الهيئة والشرطية باعتبار الاداء فلا يلزم من كون الشيء طرفا لشيء كونه شرطا لآخر (قوله لوجوب المؤدى) الاولى ان يقال لنفس الوجوب لان سببية الوقت انما هي لنفس الوجوب الذي هو شغل الذمة بالواجب اما وجوب الاداء الذي هو طاب تفرغ الذمة بالفعل الخارجي المطابق لتلك الحقيقة الذهنية فتثبت بالخطاب عند ضيق الوقت فجعل الوقت سببا لوجوب المؤدى غير مناسب اللهم الا ان يقال لما كان وجوب الاداء عبارة عن طلب تفرغ الذمة عن ذلك الواجب الثابت بالسبب كان الوقت سببا لوجوب المؤدى وفيه كلام (قوله بدليل ان المؤدى يفسد قبل الوقت) وهذا علامة كونه سببا اذ تعجيل الشيء قبل انعقاد سببه لا يجوز ولك ان تقول هذا الدليل لا يطابق المدعى لان المطلوب سببية الوقت لنفس الوجوب لا لوجوب المؤدى فتأمل (قوله الحول ليس بشرط للوجوب) لان شرط الوجوب العقل والبلوغ والاسلام والحرية وملك نصاب حولي فارغ عن الدين وحاجته الاصلية نام ولو تقديرا (قوله اولاداء) لان شرط الادائية مقارنة للاداء اولعزل ما وجب او التصديق بالكل (قوله ولا يتصور تقدمه) اي وجوب الاداء عليه اي على الحول لان الخطاب بالاداء انما يكون عند حولان الحول فلا يتصور تقدمه عليه وانما يتصور التقديم على الشرط لو كان الحول شرطا للاداء وهو ممنوع وانما صح تقديم الزكاة على الحول لانه تعجيل بعد وجوب السبب وهو ملك النصاب وذلك جائز (قوله بخلاف وقت الصلاة الخ) لما بين ان بطلان تقديم المشروط

على شرط وجوب الاداء صحيح كالزكاة قبل الحول والشارح رحمه الله غير عبارته وقرر السؤال (ضروري) والجواب بوجه لم يبق فيه مساع التوجيه المذكور على ما اشرنا اليه وفيه ما فيه (قوله ضروري) وفيه بحث

للمؤدى لا للاداء وهو غير ملائم لقول المصنف وشرطا للاداء نعم لو قال وشرطا له لكان ملائما له على انه

بل الضرورى خلافه فانه اذا وجد سبب واقتضى حكما وتوقف على شرط متأخر وجوده فعند وجود الشرط يثبت الحكم متقدما على الشرط مقارنة للسبب وجميع المستندات من هذا القبيل كثبوت الملك بالغصب عند اداء الضمان فلا ينافى الشرطية صحة الاداء قبل الوقت (قوله لجواز ان يثبت باسباب شتى) اورد عليه ان السببية فيها على سبيل البدلية فالسبب فى الحقيقة ٢٢٧ احاد الامور المذكورة وحينئذ يمتنع تقدمه على سببه على انه يجوز

ان يكون لشيء مشروط شروط ايضا بان يكون واحد من عدة امور لا على التعيين شرط وجوده فالأظهرية ممنوعة فليتأمل (قوله اولان الوجوب يختلف باختلاف صفة الوقت الخ) هذا دليل آخر لكون الوقت سببا للوجوب وذلك لان الاصل فى اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشروط الا انه لا يقدح فى كونه امارا السببية ثم انه لو قال اولان المؤدى يختلف باختلاف صفة الوقت فان الوقت اذا كان كاملا يكون المؤدى كاملا كما فى سائر المكاتب لكان اصوب فان اختلاف الوجوب باختلاف صفة الوقت خلاف الواقع بل لا معنى له مع ما فيه من عدم الملازمة لما ذكره بقوله ولقائل ان يقول الخ

فيجوز ان يكون بطلان تقدم الاداء عليه باعتبار شرطية لاسببته والحق ان بطلان تقدم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى اولان الوجوب يختلف باختلاف صفة الوقت فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا فناقصا

ضرورى وما ذكره من تقديم الزكاة على الحول ممنوع لانه ليس شرطا للاداء قال وهذا بخلاف الوقت للصلاة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان التقديم باعتبار شرطية لاسببته فلا يثبت سببية الوقت ببطلان تقديم الصلاة على الوقت لاحتمال البطلان باعتبار الشرطية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الأدلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة (قوله والحق الخ) كالترقى وهو تقوية الاشكال الوارد على الجواب وحينئذ يبطل الجواب بالكلية (قوله لجواز ان يثبت باسباب شتى) يعنى بطلان التقديم لا يصلح امارا للسببية (قوله اولان الوجوب دليل آخر على كون الوقت سببا) قوله فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا فناقصا) كالمصري ستأنف فى وقت الاحرار والاصل فى اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح فى كونه امارا للسببية فيحمل عليه ما لم يصرف عنه دليل بقى شيء وهو ان هذا الدليل انما هو يستقيم على قول من جعل الوقت ناقصا اما من لم يجعله لذلك فلا على ان الاختلاف هنا لا يتأدى باعتبار الظرفية لان الوقت سبب لنفس الوجوب الذى هو وصف فى الذمة مدرك بالعقل منفك عن المؤدى وهو الوجود الخارجى المدرك بالحس المطابق لتلك الحقيقة المعقولة المغاير لها حتى لو تبدل بالعدم لم تبدل وهذا هو المظروف واذا لم يكن نفس الوجوب مظروفا ظهر ان اختلافه باختلاف الوقت لكونه سبباً له وكذا لا يتأدى الاختلاف باختلاف الشرطية لان الوقت ليس شرطا لنفس الوجوب الذى هو المدعى

ليس فى ذكر قوله وشرطا للاداء دلالة على اشتراك الصلاة والصوم فى شرطية الوقت للاداء بل الدال عليه ذكر الوقت الظرفى مع التمثيل بالصلاة وذكر الوقت المعيارى مع التمثيل له بشهر رمضان المشهور ووقوع الصوم فيه لاستفادة توقيتهما وشهرة شرطية الوقت لاداء كل موقت وكذا الدال على امتيازها بالظرفية وامتيازها بالمعيارية على مامر لا قوله وشرطا للاداء للوجوب او للاداء ذكر الوجوب زيادة على قدر الحاجة (قوله اولان الوجوب الخ) عطف بحسب المعنى على قوله بدليل ان المؤدى يفسد قبل الوقت لا بحسب اللفظ على قوله لجواز ان يثبت باسباب شتى

(قوله ولقائل ان يقول المتغير الخ) وقد يقال تغير المؤدى بتغير الوقت يجوز ان يكون ايضا امارة سببية الوجوب (قوله وهو المؤدى او الاداء) وفيه كلام لانه قال فيما سبق اذ اختلف ٢٢٨ باختلاف الوقت هو صفة

* ولقائل ان يقول المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببية نفس الوجوب والاولى ان يقال ان الوجوب يتجدد بتجدد الوقت وذا يدل على السببية * فان قلت لامناسبة بين الاوقات والعبادات ولا بد من المناسبة بين الاسباب والمسببات * قلت السبب في الحقيقة ترادف النعم لوجوب الشكر بالعبادة وهو انما يحصل في الاوقات فجعل الاوقات سببا مجازا * اعلم ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء

بل شرط للاداء واختلاف الاداء بناء على اختلاف وجوب الاداء للمبنى على اختلاف نفس وحينئذ لا يرد صوم النحر فان الوقت نمة ظرف للصوم ونفس الوجوب ليس مظهروفا للوقت حتى يكون نقصه وكاله باعتبار نقص الظرف وكاله (قوله ولقائل ان يقول المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببية نفس الوجوب) اي سببية الوقت لنفس الوجوب فيه شيء لانه قد يقال قبل هذا ان المؤدى لا يختلف او اختلف باختلاف الوقت انما هو صفة الاداء فكان الاولى ان يقول المتغير هو الاداء بسبب الاستطاعة لا الوقت والمدعى سببية لنفس الوجوب فالدليل لا يطابق المدعى وقد يجاب بان المراد من اختلاف الاداء اختلاف الواجب في الذمة كاملا وناقصا بكمال الوقت ونقصانه والاداء ليس الاتسليم ذلك الواجب الذي يثبت في الذمة فيختلف ايضا باختلاف الواجب وذلك لان السببية لا يتعين الا باتصال الاداء بجزء من الوقت كما سيأتي فاذا اتصل الاداء بجزء ناقص كان ذلك الجزء سببا لنفس الوجوب فتشتغل الذمة بالواجب بصفة النقصان والاداء تسليم ما في الذمة فيختلف باختلافه (قوله والاولى ان يقال ان نفس الوجوب يتجدد بتجدد الوقت وذا يدل على السببية) لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار علة للدائر وانت قد عرفت ان المدعى يثبت بالدليل الثاني فلاحاجة الى هذا الاولى فقال بعض المحققين من مشايخنا وهذه الامارات وان لم يفد كل منها غير الظن بالسببية لقيام الاحتمال فيه الا ان المجموع يفيد القطع لان الظن يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع ولاتناقض في ذلك بان كثرة الامارات انما تفيد القطع اذا بلغت حد التواتر وذلك انما يكون في المحسوسات لان الوجدان قاض بان لكثرة طرق الظن اثر في تزايد الى حد القطع واعتبره بالمتواتر فان مدار القطع انما هو كثرة العلامات ولا شك في كثرة العلامات فيما نحن فيه على ان علامات كل شيء بحسبه الا يقتضى بمبحث على غيره فتأمل (قوله قلت السبب في الحقيقة ترادف النعم الخ) حاصله ان الاوقات ليست باسباب حقيقة بل السبب تتابع النعم على العباد

الاداء لانفس الهيئة الا ان يقال ليس المراد بالمؤدى ههنا هو مجرد نفس الهيئة بل باعتبار وصف الاداء لكن ذكره حينئذ مقابلا للاداء ليس له كثير جدوى (قوله والاولى ان يقال الخ) لتكون الدليلين المذكورين غير سالمين على ما ذكره (قوله ولا بد من المناسبة) بين الاسباب والمسببات كما بين العقوبات والجنابات (قوله فجعل الاوقات سببا) للعبادة التي هي شكر النعم تيسيرا واهيئت مقام النعم اقامة للمحل مقام الحال واعلم ان اقامة الشيء مقام غيره يكون بطريقتين احدهما اقامة السبب الداعي مقام المدعو مثل السفر والنوم والثاني اقامة الدليل مقام المدلول مثل الخير عن المحبة على ما سيحكي وما نحن فيه من الثاني لانه اذا تقرر ترادف النعم في الاوقات خصوصا نعمة الوجود كانت الاوقات دليلا على ترادفها لاحالة

وقيل ان اقامة الاوقات مقام النعم ليست منهما من قلة التدبير ثم ان ما ذكر هو مذهب المتأخرين (فيها)

(قوله المتغير هو المؤدى او الاداء) فيه انه قد علم انفا انه الاداء لا المؤدى ويمكن ان يقال ان له تغيرا بحسب تغير ادائه

ولكل منها سبب حقيقي وظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم لله تعالى وكان ذلك غيبا عنا فجعل سببه الظاهري الوقت تيسيرا علينا ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى واراادته وسببه الظاهري

فيها وذلك يصاح سببا لوجوب الشكر شرعا وعقلا لكن ترادف النعم لما كان في الاوقات جعلت الاوقات اسبابا بالعبادات التي هي شكر المنعم تيسيرا واقيمت مقام النعم كذا ذكره ابو اليسر ولقائل ان يقول اقامة الشيء مقام غيره بطريقتين احدهما اقامة السبب الداعي مقام المدعو مثل السفر والنوم والثاني ان يقام الدليل مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة على ماسيجي واقامة الاوقات مقام النعم ليست منهما والاولى ان يقال قولكم لامناسبة بين الاوقات ووجوب العبادات عرف بالبدية او بالدليل فان قيل بالبدية فهو مكابرة وان قيل بالدليل فان الدليل غاية ما في الباب انكم لاتعلقون المناسبة بينهما وعدم عقلها لا يدل على عدمها في نفس الامر فان الشرع جعلها سببا قال تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فكانت المناسبة موجودة في نفس الامر معلومة له تعالى غير معلومة لنا كذا افاده بعض مشايخنا **(قوله سببه الحقيقي هو الايجاب القديم لله تعالى)** هذا ينافي لما تقدم من ان السبب في الحقيقة ترادف النعم الخ وايضا اذا كان سبب نفس الوجوب فهو ايجاب الله وايجابه طلب الاداء لان ايجابه لا يثبت في حقنا الا بالخطاب فثبت به وجوب الاداء وهو خلاف المفروض لان الوجوب الثابت في الذمة غير طلب الاداء ويمكن ان يجاب عن الاول بانه لامنافاة بين كون ترادف النعم سببا وايجاب الله تعالى لان ايجابه لا ينفك عن الوقت القائم مقام النعم فيكون الحكم بايجابه تعالى عند الوقت تميزا وعن الثاني بان المراد بالايجاب ليس هو الطلب بل شغل الذمة بالواجب على سبيل التخيير اصطلاحا ثم بالخطاب يثبت الوجوب المضيق المطابق لذلك الواجب الذي في الذمة **(قوله وسببه الظاهري)** هو اللفظ الدال على ذلك قد وضح بهذا الفرق ان وجوب الاداء مترسخ الى زمان الخطاب عند ضيق الوقت ان لم يؤد قبله وان نفس الوجوب مضاف الى الوقت ليفيد صحة الاداء في اي جزء شاء ويخرج به عن العهدة ولو لم يخاطب لما ثبت الفرق والمغايرة بينهما اذ الواجب بالخطاب غير ماوجب بالسبب توقف ذلك على قيام الدليل وقد انعقد الاجماع على وجوب القضاء على النائم اذا انتبه بعد الوقت مع ان الخطاب ساقط عنه والقضاء بقضاء يقتضي سابقة الوجوب فلم يكن بد من اضافة الوجوب الى امر آخر غير الخطاب وهو الوقت الذي جعله الشارع سببا كدلت عليه الدلائل الشرعية وانما اضيف وجوب الاداء

والمقدمون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى (قوله نعم الله تعالى) لا يقال هذا ينافي ما تقدم من ان السبب في الحقيقة ترادف النعم لانا نقول التحقيق ان النعم سبب لايجاب الشكر والايجاب سبب للوجوب فما ذكر ههنا بالنظر الى السبب القريب وفيما سبق الى السبب البعيد (قوله تعلق الطلب بالفعل) اي التعلق الحادث للقديم المسمى بالكلام النفسى باخراج الفعل من العدم الى الوجود اما في وقت الشروع في الفعل

استطاعة العبد اى قدرته المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهي لا تكون الامع
الفعل ذهب الشافعى الى انه لا فرق بينه وبين الوجوب فى العبادات البدنية
فان الصوم مثلا انما هو الامسك عن المفطرات نهارا والامسك فعل العبد فاذا
حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلمين الامسك واداء
الامسك وليس كذلك واما فى الواجب المالى فيبينهما فرق فان لزوم المالى
فى الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالواجب
هو المالى والاداء فعل ذلك فى المالى وذهب المحققون الى الفرق بينهما فى الواجب

الى الخطاب لانهم اتفقوا على ان الامر بالاداء يضاف الى الاهل فى الوقت فلا بد
من شىء آخر غير نفس الوجوب يضاف الى الخطاب وهو وجوب الاداء لئلا يخلو عن
الفائدة (قوله ذهب الشافعى الى انه لا فرق بينه وبين الوجوب) اى بين الاداء
وبين نفس الوجوب وكذا ذهب بعض الحنفية الى عدم الفرق بينهما فى العبادات
البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابالمعين بالغ فى رده وانكاره وادعى ان استحالاته
غنية عن البيان (قوله فان لزوم المالى فى الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه
الى من له الحق وجوب الاداء) والاول يثبت بملك النصاب والثانى بالخطاب
بعد حلول الحول (قوله فالواجب هو المالى) فيه تسامح وكان الاولى ان يقول
الواجب هو ايتاء جزء من النصاب الى الفقير لان هذا حقيقة الزكاة وهو الواجب
علينا بالنص وهو قوله تعالى وآتوا الزكاة (قوله والاداء فعل ذلك) اى
التسليم الى من له الحق (قوله وذهب المحققون) اى من مشايخنا الى الفرق بينهما
فى الواجب البدنى ايضا الحاصل ان نفس الوجوب هو اشتغال ذمة المكلف بفعل
او مال ووجوب الاداء لزوم تفرغها عما اشتغلت به وحاصله ان الشارع اعتبر
حقيقة الصوم والصلاة موجودة فى ذمة العبد ثم اوجب عليه بعد ذلك مباشرة
الفعل الخارجى المطابق لتلك الحقيقة واذا كان مغايرا لها لتفرغ به ذمته عنها
واعتبره بالبيع الى اجل فان الثمن وجب فى الذمة بالبيع ووجوب الاداء ساقط
الى حلول الاجل لكن لو ادى المشتري الثمن قبل حلول الاجل جاز وسقط
عنه الاداء عند حلول الاجل وبهذا التقرير يندفع ما يقال من ان وجوب الاداء
ان كان ذلك الواجب بعينه يلزم ان يكون الوقت سببا لوجوب الاداء ايضا وهو
خلاف للفرض وان كان وجوب شىء آخر فى الذمة فلا يخرج بالفعل عن العهدة
وهو خلاف الاجماع وتحقيقه ان للفعل معنى مصدرىا وهو الايقاع ومعنى حاصل
بالمصدر وهو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الهيئة نفس الوجوب ولزوم
ايقاعها وجوب الاداء هذا وجه افتراقهما من حيث المعنى واملن حيث الوجود

او وقت الضيق (قوله)
ذهب الشافعى رحمه الله الى
انه لا فرق بينه وبين
وجوب الاداء كما صرح به
فى التلويح وغيره وظاهر
كلام الشارح بوجه رجوع
الضمير الى وجود الاداء
وفيه ما فيه ثم ان ما نسب
الى الشافعية فى التلويح
وغيره ليس هذا القول
بل هو مذهب بعض
الحنفية (قوله لكان الصائم
فاعلا فعلمين الامسك
واداء الامسك) الاول
امثالا للوجوب والثانى
امثالا لوجوب الاداء

(قوله بينه وبين الوجوب)
اى بين وجوب الاداء ونفس
الوجوب (قوله وليس
كذلك) اى فلا يكونان
متغايرين وحينئذ لا يكون
الوجوب ووجوب الاداء
متغايرين وهو المطلوب
وانما لا يكونان حينئذ
كذلك بناء على ان المراد
بهما وجوب الفعل
ووجوب ادائه فاذا لم يتغاير
الفعل واداءه لم يتغاير
وجوبهما

البدني ايضا فان نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب
الاداء لزوم ايقاعها فانهما يفترقان في الوجود فان المسافر يلزمه الصوم
نظرا الى وجود السبب ولولم يحصل اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب
ايقاعه لعدم الخطاب * فان قلت فعلى هذا ينبغي ان لا يكون صوم المسافر
اداء للواجب * قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كافي الواجب الخير

(قوله قلنا بعد الشروع
يتوجه الخطاب) قيل عليه
الاولى ان يقال قبل الشروع
او عند الشروع حتى
يكون الشروع مبنيا على
الخطاب ليكون اثيانا
بالواجب

فكما في صلاة النائم والساهي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة
التي هي الصلاة والصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها غير
لازم لعدم الخطاب وقيام المانع وتحقيقه ان وجود السبب والمحل يقتضى
بوقوع السبب ساكتا عن ايقاعه اذ هو زائد على مقتضاه وان توقفت صحة
وقوعه على ايقاع ما اختياري لاعلى خصوصى واجب الاترى ان
المريض والمسافر لو تكلفا ايقاع الواجب بالسبب حالة المرض والسفر صح ذلك
منهما والايقاع لم يكن واجبا عليهما في المرض والسفر اتفاقا وكذا النائم
والناسى لو كانا محرمين بالحج وحصول وقت الوقوف بعرفة من غير اختيارها
او طيف بهما كذلك اجراهما ذلك ولم يوجه غير مجرد الوقوع ولا يقال قد اقيم
ايقاع الغير مقام ايقاعهم لانا نقول ايقاع الغير جبرى والمطلوب من ايقاعهم
الايقاع الاختياري ولاحة لاقامة شئ من الجبرى مقام الاختياري على ما لا يخفى
(قوله فان قلت فعلى هذا الخ) هذا السؤال وارد على قولهم فالخطاب انما
يتوجه اذا بقي من الوقت قدر ما يسع الفرض فاذا ادى الفرض قبل ذلك لا يكون
اداء للواجب لعدم توجه الخطاب واللازم باطل وكذا المسافر فان الخطاب ساقط
عنه فاذا ادى المسافر الفرض لا يكون اثيانا بالمأمور به لعدم الخطاب في حقه
واللازم باطل لكن كونه غير اداء الواجب ليس كما ينبغي لان نفس الوجوب ثابت
الا ان يراد بالوجوب وجوب الاداء ويجاب عنه بالجواب الذي ذكره الشارح
وفيه شئ لانهم اجمعوا على صحة صوم المسافر ووجب القضاء على النائم اذا
انتبه مع سقوط الخطاب عنها وذلك لان نفس الوجوب يكفي لصحة الاداء
والقضاء من غير سبق وجوب الاداء (قوله بعد الشروع يتوجه الخطاب) وهكذا
قالوا في حق المصلي في اثناء الوقت قبل الخطاب فيه بحث فانك قد عرفت ان
الخطاب انما يتوجه عند ضيق الوقت ان لم يؤد قبل وان نفس الوجوب معناه ان
المكلف يأتي بالواجب في اى جزء شاء قبل التضييق واما المسافر فسقوط وجوب
الاداء عنه رخصة ترفيه فاذا تحمل صوم المشقة خوطب بالاداء وسقط عنه الترفيه
الموجب لسقوط الخطاب (قوله كافي الواجب الخير) اى كخصال كفارة

(قوله فان نفس الوجوب
الخ) فيه مناقشة لان
وجوب الاداء اذا كان
هو لزوم ايقاعها فايقاعها
هو ادائها ونفس الوجوب
هو نفس وجوب المؤدى
ولزومه فهو حينئذ لزومها
لا لزوم وقوعها ولعل
صاحب هذا الفرق يريد
ان الفعل الواجب هو
مدلول المصدر لا الحاصل
به فهو اذن وقوع الهيئة
المخصوصة لاهى وان اداء
هو تحصيل وقوعها وذلك
هو ايقاعها (قوله يلزمه
الصوم) اى وقوع الهيئة
المخصوصة لاهى فلا يدافع
ما قبله

على الراى الاصح من ان الواجب واحد لاعلى التعيين فلو قلنا الوجوب لزوم ايقاع الفعل فى زمان مابعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه فى زمان مخصوص لم يكن بعيدا (كوقت الصلاة) فان الجزء الاول منه شرط للاداء ومطلق الوقت ظرف لها وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات الفرض عن وقته

اليمين وفسدية الاحرام (قوله على الراى الاصح) اى المذهب أو القول الاصح من ان الواجب واحد لاعلى التعيين واذا شرع فى احدها تعين ولو لم يأت بواحد منها يعاقب على الادنى واذا اتى بالجميع يثاب على الاعلى قيد بالاصح لان فى المسئلة اقوالا اخر قال بعض المعتزلة الواجب هو الجميع ويسقط بواحد وقال بعضهم الواجب واحد معين عند الله وهو ما يفضل فيختلف بالنسبة الى المكلف وقال بعضهم ان الواجب واحد معين لا يختلف لكنه يسقط به وبالاخر والتشبيه انما يتأتى على القول الاصح (قوله فلو قلنا الخ) هذا فرق آخر بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ومعنى لزوم الايقاع فى زمانه كأنه قال له الشارع ادنى اى جزء شئت من الوقت الى ان يضيق الوقت بحيث لا يسع الا الفرض فاد على سبيل اللزوم بحيث لو اخرجت عن هذا الوقت يأتى وهو معنى لزوم الايقاع فى زمان مخصوص الذى هو وجوب الاداء (قوله لم يكن بعيدا) يعنى فى الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء وفيه شىء لان ما ذكر ليس فرقا بينها باعتبار الزمانين لان لزوم الايقاع هو وجوب الاداء بلا فرق فالفرق الاول اولى (قوله فان الجزء الاول من شرط للاداء) فيه بحث فان الاول اذا كان هو الشرط وصلى بعده فلم يوجد شرط الاداء لفواته لان المراد بشرطية الوقت للاداء جعله المؤدى موصوفا بالاداء لا شرط مقدم على الاداء لان الاداء لا يوجد بدونه ويفوت بفوته وحاصله ان الشرط هنا هو ظرف للاداء لا الشرط المصطلح الذى يجب تقدمه على المشروط فالاولى ان يقال فى شرطية الوقت للاداء الشرط ما وقع فيه المؤدى من الوقت او المقارن للمؤدى او شىء من المؤدى فتأمله (قوله وكل الوقت سبب لوجوبها) ان فات الفرض فيه بحث لانه لو كان السبب كل الوقت بعد انقضائه لما كان الوجوب ثابتا فى الوقت على الموقت واذا لم يكن ثابتا عليه فيه لم يكن بعده ايضا لانه لو كان فاما ان يكون بطريق الاداء وهو باطل لانتفاء الوقت او القضاء وهو ايضا باطل لان القضاء عوض عن ما وجب فى الوقت لانه يعتمد الوجوب فيه وانه لم يجب ولان الجزء الاخير متعين للسببية عندنا سواء وجد الاداء اولا وحينئذ لا يكون كل الوقت سببا لامتناع تحصيل الحاصل وايقاض الكافر اذا اسلم وصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت فى آخر الوقت يكون السبب فى حقهم آخر الوقت بالاتفاق لا كله والا

(قوله فلو قلنا الوجوب الخ) بيان للفرق بين الوجوب ووجوب الاداء بوجه آخر ذكره صاحب التلويح فلو بدل الشارح الفاء بالواو لكان اولى (قوله لم يكن بعيدا) قديقال هو بعيد عن قصد القوم لان ذلك ليس فرقا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بل بين وجوب الاداء باعتبار الزمان مطلقا ومقيدا لان لزوم الايقاع هو وجوب الاداء بلا فرق ولا كلام فيه لاحد (قوله فان الجزء الاول من شرط للاداء) لو اخرج بيان شرطية عن بيان ظرفيته ليكون كلامه على وفق ترتيب المتن لكان اولى

(قوله فان الجزء الاول شرط للاداء) به جزم فى التلويح وكون الشرطية مضافة اليه حقيقة لا ينافى اضافة المصنف اياها الى كل وقت مجازا بناء على شرطية فى الجملة

(قوله وبهذا التقرير يندفع ٢٣٣ ماقيل الجزء الذي هو سبب الخ) لوقال الوقت الذي هو سبب

موافقا لما في التلويح وغيره
لكان اظهر لظهور ان
منشأ الاشكال هو جعلهم
الوقت طرفا وسببا مطلقا
من غير تعرض الى الجزء
والكل (قوله بنية
الشروع) تحريف من قلم
الناسخ وصوابه ويليه
الشروع كذا قيل فليتأمل

والا فالبعض سبب وبهذا التقرير اندفع ماقيل الجزء الذي هو سبب لا يصح ان
يكون طرفا لان لازم السببية التقدم على المسبب ولازم الظرفية المقارنة وذلك
البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت والا لما وجبت على من صار اهلا في آخر
الوقت واللازم باطل ولا آخر الوقت والاصل صح الاداء في اوله واذالم يتعين
الاول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء بنية الشروع واليه اشار بقوله
(وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول) يعني ان اتصل الاداء به تعين ذلك للسببية

لما وجب عليهم شيء فانهم لم يكونوا في كل الوقت اهلا ويمكن ان يجب عنه
بان الوجوب يثبت باول الوقت من غير انقطاع ولكنه يضاف في كل زمن الى سبب
لاقتضاء الدليل ذلك فلا يلزم من اضافته الى الكل عدمه في الوقت واما تعيين الجزء
الاخير المسببية فكان لضرورة رعاية الظرفية وقد فات فاذا لم يؤد في الوقت حتى
فات سقط الضرورة ووجب العمل بالاصل كما يأتي وقوله الكافر اذا اسلم الخ
ممنوع اذا الاضافة الى الكل عند الامكان ولا امكان في حق هؤلاء (قوله والا
فالبعض) اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب ان ادى في الوقت
او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل لان الصلاة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر
الثاني وان وجبت في الوقت لزم تقديم وجوبها على السبب الذي هو جميع
الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه (قوله ولازم
الظرفية المقارنة) وبين التقدم والمقارنة منافاة فيكون بين الظرفية والسببية
منافاة لان التنافي بين اللازمين موجب للتنافي بين المزمومين ومقاله الشارح من ان
مطلق الوقت ظرف وكل الوقت سبب الخ يدفع التنافي لعدم اتحاد الموضوع
(قوله بنية الشروع) تحريف من قلم الناسخ وصوابه ويليه الشروع (قوله
وهو) اي كون الوقت سببا للوجوب (اما ان يضاف الى الجزء الاول) فيكون سببا
حقيقيا مانعا من قبول التجزى لعدم ما يزا حقه فان اتصل به الاداء بان يقع اول الشروع بعد
الجزء الذي لا تجزى من اول الوقت لا كما ظنه الفاضل السمرقندي من ان
المراد بالاول ان يقع اول الشروع فيه تقرر السببية الثابتة له وعند الشافعي
الاول متعين للسببية شرع ام لا والثمره تظهر فيمن حاضرت بعدما مضى من الوقت
قدر ما يسع فيه الفرض يجب عليها القضاء عنده وعندنا لا وهذا بناء على اصل
وهو ان الخطاب عنده في اول الوقت وعندنا يتأخر كما يأتي ثم لا يخفى ان عبارة
المصنف تشعر بان الجزء الاول سبب اتصل به الشروع اولا وليس كذلك على
ما هو ظاهر عبارتهم لكن يدفع هذا قوله اولا الى ما يلي ابتداء الشروع فان التقدير ان
لم يتصل الاداء بالجزء الاول يضاف الى السبب والى ما يلي الشروع وسكت عن

(قوله فهو الجزء الذي
يتصل به الاداء)
زاد في التلويح فقال
ويليه وهذا ما اشار
اليه القسائي حيث جزم
بان الاداء اذا اتصل
بالجزء الاول بان يقع اول
الشروع بعد الجزء الذي
لا تجزى من اول الوقت
لا كما ظنه السمرقندي
ان المراد به ان يقع اول
الشروع فيه لوجوب تقدم
السبب على المسبب تقرر
السببية الثابتة له لعدم
الضرورة الى الانتقال
واذا انتقص الاول انتقلت
السببية الى الثاني ثم الى الثالث
ثم وثم وبما ذكره يظهر
ان السببية ثابتة للجزء
الاول وان لم يله ابتداء
الشروع ولما يليه ابتداء
الشروع وان لم يكن جزأ اول

(قوله وهو بالرفع فاعل يلى) ومفعوله محذوف كما اشار اليه في اثناء التقرير والظاهر ان يجعل فاعل يلى هو الضمير المستتر العائد الى الجزء ويكون قوله ابتداء الشروع منصوبا مفعولا له لان معنى الولى على ما ذكر في الصحاح وغيره هو القرب والدنو مطلقا وان كان اكثر استعماله فيما يكون بطريق التعقيب وكان الشارح توهم الاختصاص فوق فيما وقع (قوله وبهذا يندفع ما قيل) القائل هو الفاضل السمرقندى ووجه اندفاع ذلك بما ذكره هو ان الموقوف على الاداء تقرر السببية لانفسها والوجوب الذى توقف عليه الاداء لا يتوقف على تقررها بل على نفس السبب فلا دور

(قوله وانما لمكان الاتصال عقيب اعطى حكم الاتصال به) ان اراد اتصال المجاورة فهو متصل به حقيقة لانه عقيب فكيف يعطى حكم الاتصال به وان اراد اتصال الحلول

لعدم المزاحم (او الى ما يلى) يعنى ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية الى الجزء الذى يلى ذلك الجزء (ابتداء الشروع) وهو بالرفع فاعل يلى يعنى سبب الوجوب الجزء الموجود قبل الشروع لان الزمان عرض لا يستقر الى تمام ركن فقبل ان يتم الشروع بالتكبير ينقضى من اجزاء الزمان ما يصلح سببا للوجوب ولكن لما كان الشروع عقيب اعطى حكم الاتصال به لان الاصل اتصال السبب بالسبب * فان قلت المسبب هنا هو نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به * قلت الوجوب يفضى الى الوجود اعنى الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطته * فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقرر عليه السببية والا فلا سببية حتى تنتقل * قلت لانسلم انتفاء السببية عن الجزء على تقدير عدم الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء او لم يتصل وانما المنتفى هنا تقرر السببية والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما قبل لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف

ذكر الشروع فى الاول استغناء عنه بالثانى ولم يعكس كما ذكره من فائدة هذا الاسلوب والتحقيق ان الجزء الاول سبب اتصل به الشروع اولا وانما انتقلت السببية لثلا يلزم ترجيح المعدوم على الموجود ان لم تضم الاجزاء المتقدمة على الاداء الى الاول او ليتخطى من القليل الى الكثير بلا دليل ان صحت كذا قالوا وفيه نظر ولك ان تقول لم لانجب الصلاة على المكلف باول جزء من الوقت ان كان له اهلية او بادراك حدوثها لكن على سبيل التخيير ويتضيق بضيق الوقت وحينئذ لا حاجة الى القول بالانتقال والجواب لانزاع فى ان الوجوب يحصل باول جزء من الوقت ولكن النزاع فى طريق ثبوته وتقرره وسببية الوقت له وذلك بالطريق الذى قلنا واثبات السببية بهذا الطريق لا ينافى حصول الوجوب فى اول الوقت (قوله سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع لان الزمان عرض الخ) لك ان تقول لا يحتاج هذا الى هذا التكلف لان المراد بالجزء الذى يليه الشروع المتصل به والشروع انما يحصل بعد التكبير لان التكبير ليست من الصلاة على الصحيح فالجزء المتصل بما بعدها هو السبب والجواب ان الاتصال الحقيقى لا يتصور لان الشروع لا يكون الجزء الذى قبلها لان الزمان عرض سيال فظاهر عبارة الشارح ان التكبير ركن وتام الشروع بتمامها وابتداء الشروع من الهمة والسبب هو الجزء الذى هو قبيلها متصلا بما بعدها حكما لان الاتصال بالشروع موقوف على تمامه فتأمل (قوله والا فلا سببية حتى ينتقل) وايا ما كان فلا انتقال (قوله وبهذا يندفع ما قيل لو توقف السببية على الاداء الخ) يشير بهذا الى ما قاله الفاضل السمرقندى انه لو كان السبب

فقوله لان الاصل اتصال السبب بالسبب ينافيه لان لازم السببية التقدم كما جزم به آنفا (الجزء)

(قوله ولقائل ان يقول كيف ﴿ ٢٣٥ ﴾ تنتقل الخ) جوابه ماصر غير مرة من ان الاحكام الشرعية لها

حكم الجواهر ومنها
وصف السببية (قوله
فهو السبب) فيه تسامح
لان السبب ليس الا ما
يكون قبيل ذلك الجزء
على ماصر جوابه

على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور ولقائل ان يقول كيف ينتقل السببية
الموجودة في الاول بعينها وهي عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى محل آخر
ولو قال المصلي ان صلى في جزء من اجزاء الوقت فهو السبب والا فالجموع لكان
اوجز واخرى ومن التطويل اعرى (اولى الجزء الناقص عند ضيق الوقت)

الجزء الذي يتصل به الاداء ينتقل بانتقاله فلم يتصل به الاداء لا يكون سببا فيكون
سببية الاداء مفتقرة الى الاداء والاداء مفتقر الى سببية فيلزم الدور
ووجه اندفاعه ماقرره الشارح من ان الجزء الاول سبب سواء اتصل به الاداء
اولا لكن التقرير انما يحصل بالاتصال وبهذا يبطل لزوم الدور اذ هو مبني
على ان السببية مفتقرة الى الاداء وهو ممنوع بل تقررها مفتقرة الى الاداء
والاداء مفتقر الى السببية وكذا يندفع بماقرره الشارح مايقال لو توقفت السببية
على الاداء يلزم ان لا يتحقق الوجوب مالم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين
(قوله ولقائل ان يقول الخ) الجواب ان هذه امور شرعية والامور
الشرعية لها احكام الجواهر العينية حتى وصفت باوصافها من الصحة والفساد
والنقض والابرار والانعقاد والانفساخ الى غير ذلك مما هو من اوصاف
الاجسام واجيب ايضا بان المراد بانتقال السببية ان الاداء اذا اتصل بالجزء
الاول يكون هو السبب والا فالسبب هو الثاني او الثالث الخ لان السببية الموجودة
في الاول بعينها تنتقل واجاب شيخنا بان المحكوم عليه بالانتقال انما هو تقرر
السببية لانفس السببية اذ هي ثابتة لكل جزء بمعنى ان اصل السببية اذا ثبت
للجزء الاول ولم يتقرر عنده لعدم اتصال الاداء به واخلفه جزء آخر من الوقت
شاركه في ذلك فان اتصل به شروع تقرر عنده والا فالحكم كذلك فيما بعده
ثم فتم الى آخر الوقت وهو معنى جواب الشارح ثم لا يخفى ان ما يفيد اسلوب المتن
من ثبوت اصل السببية لما يتقدم على شروع من اجزاء الوقت وانتقال التقرر
عنه الى ما يليه عند عدم اتصاله بالشروع لا يستفاد من قول الشارح (قوله لو قال
المصنف ان صلى في جزء من اجزاء الوقت الخ) فان الشرطية لم تفد غير
تردد ثبوت السببية بين الجزء والكل على تقدير الاداء وعدمه وانها اذا ثبت
لاحد هاسكت عن الآخر وليس الامر كذلك بل هو ما سمعته وهو ايجاز مخل ودواء
محل وداء معل لا يداني حسن مساواة المتن ولا مائة تأدية الفن (قوله ويضاف
الى الناقص) انما لم يقل الى الجزء الاخير كما ذكره غيره لاعتبار الحال عنده تنبيهها
على ان نقصان السبب لا يؤثر في عدم الجواز بل يؤثر في الناقص وهو لا ينافي الجواز
ومن ثمه غير عبارة فخر الاسلام من الفاسد الى الناقص لان الفاسد لا يصلح
ان يكون سببا لامر مشروع وان كان مراده بالفاسد هو الناقص واعلم ان المراد

(قوله الموقوف على السبب)
قلد في هذا التعبير صاحب
التلويح ولا بد فيه من
تقدير السببية مضافة الى
السبب كافي نظيره من
قول المصنف وهو اما ان
يضاف الى الجزء الاول
اي والسبب اي وسببية
السبب (قوله كيف ينتقل
السببية الخ) لقائل ان
يقول لم لا يجوز ان يكون
لها حكم الجواهر شرعا
كما قيل في اداء نحو الصلاة
مما هو عرض لا يبقى
زمانين ولم لا يجوز ان ينتقل
بالنوع تجدد الامثال كما
قيل في الاستطاعة المقارنة
للفعل من انها مثل لمثل آخر
سابق على الفعل حتى
قيل ان الاشعري وغيره
من اهل السنة لا يدعون
نفيه بل يدعون ان الفعل
حاصل بالمقارن دونه
(قوله ولو قال المصلي الخ)
اي لوقاله في موضع العبارة
السابقة واللاحقة لكان
اوجز وانت تعلم ما فيه من جعل السبب نفس الوقت المؤدى فيه لا ما كان قبيله مع انه ما كان قبيله

يعنى ينتقل السببية من الجزء الى الجزء الى آخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء
الاخير تقرر السببية

بالجزء الناقص الجنس الصادق على فرد من اول التغير الى آخر الوقت والشارح حمله
على الاخير كما هو ظاهر وهو غير مناسب ولا يقال الجزء الذى يلى ابتداء
الشروع يعنى عنه لثلاث تفوت هذه النسبة اللطيفة (قوله فان اتصل الاداء بالجزء
الاخير تقرر السببية) اعلم انه اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا فرض الوقت
يطالب بالاداء اجماعا حتى لو اخر عنه يأنم لكن السببية لا تنتقل من ذلك الجزء
عند زفر الى مابعد من اجزاء الوقت وعندنا تنتقل الى آخر جزء من اجزاء
الوقت لكونه صالحا للانتقال ويتعين فيه ضرورة انه لم يبق بعده ما يحتمل نقل
السببية اليه فيعتبر حال المكلف فى الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر
والاقامة والحيض والطمهر عند ذلك الجزء حتى لو اسلم الكافر او بلغ الصبي
او افاق المجنون او طهر الحائض عند هذا الجزء وجبت الصلاة عليه واذا
ارتد او جن او حاضت فى هذا الجزء لا تجب عليه وكذا اذا كان مقما فى ذلك
الجزء يجب عليه صلاة الاقامة وان كان مسافرا فى سائر الاجزاء واذا سافر فيه
تجب عليه صلاة السفر وان كان مقما فى الاجزاء المتقدمة خلافا لزفر فى جميع
هذه المسائل فان عنده يعتبر حاله عند الجزء الاول من الوقت المضيق ويعتبر
ايضا صفة ذلك فى الصحة والفساد فان كان ذلك الجزء صحيحا بان لم يوصف بالكرامية
والنسبة الى الشيطان كما فى الفجر وجب الفرض به كاملا حتى لو طلعت الشمس فى اثناء
صلاة الفجر بطل عندنا خلافا للشافعى لان الجزء الذى تقرر عليه السببية وهو الجزء
الذى قبيل الطلوع بسبب صحيح فيثبت به الواجب كاملا فى الذمة لان كمال السبب يستلزم
كمال المسبب وما بعد الطلوع وقت ناقص فلا يتأدى فيه الكامل لان ما وجب كاملا
لا يتأدى ناقصا وان كان ذلك الجزء ناقصا بان يكون مكروها كالعصر يستأنف فى وقت
الاحرار وجب ناقصا لان نقصان السبب يؤثر فى نقصان المسبب فيتأدى بصفة النقصان
فلم يفسد العصر بغروب الشمس فى خلاله لان ما بعد الغروب كامل فيتأدى الواجب
بالاداء فيه لانه اكمل مما وجب فيه فكان اولى بالجواز * فان قلت ما قررتموه
من الفرق بين العصر والفجر مردود بما اتفق عليه من حديث ابى هريرة
رضى الله عنه من قوله صلى الله عليه وسلم من ادرك من ركعة الصبح قبل ان
تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب
الشمس فقد ادرك العصر * قلت قد قيل بان ذلك قد كان قبل ورود النهى
فى قول عقبة بن عامر ثلاثة اوقات نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان

(قوله فان اتصل الاداء
بالجزء الاخير تقرر
السببية) استشكل بان انتقالها
من الكل الى الجزء كان
لضرورة رعاية الظرفية
وقد فاتت بالنسبة الى هذا
الجزء مع انكم قلتم بالانتقال
ولا يتأتى التفصى عن هذا
الاشكال كما ذكر القاتنى
الا بان يؤول كلامهم بان
يقال يجوز ان يكون
مرادهم بالجزء الاخير
الجزء الذى لا يسع بعده
الاقدر تكبيرة لا الجزء
الذى لا جزء بعده اصلا
ثم على ما ذكره بتقرر
السببية لذلك الجزء وان
لم يتصل به الاداء ولكن
بمعنى انه لا يبقى بعده من
اجزاء الوقت ما يحتمل نقل
السببية اليه مع رعاية
الظرفية الا ان يبقى بعده
ما يحتمل نقلها اليه اصلا
لانهما تنتقل بعد الفوات
الى الجملة

(او الى الجملة) اى جملة (الوقت) يعنى ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير ينتقل الى الجملة يعنى كل الوقت يكون سببا للقضاء

انصلى فيها وان نقبر فيها موتانا عند طلوع الشمس حتى ترفع وعند زوالها حتى تزول وحين تضيق للغروب اخرجهم مسلم والاربعة فيكون منسوخا به ولكنه مجرد دعوى لا يجدى نفعا من غير اثبات التاريخ والحق ان هذا مما تعارض فيه الحاضر والمبيح فقدمنا الحاضر على المبيح وتبتنا الامر في ذلك على انتقال السببية كما قررناه هذا * ولقائل ان يقول يلزم على قول علمائنا احد الامرين اما عدم توجه الخطاب حالة تضيق الوقت او توجهه مع انتقال السبب لانه بعد القول بانتقال السببية الى الجزء الاخير اما ان يكون الاداء مستحقا عليه في الجزء السابق اولا فعلى الاول يلزم الثانى وعلى الثانى يلزم الاول وكلاهما محذور اجماعا فما يؤدى اليه كذلك ويمكن ان يجاب عنه بالتزام الشق الاول ولا يلزم المحذور لاستغناء البقاء عن السبب * واعلم ان الشارح انما قيد تعين سببية الجزء الاخير بالشروع فى الاداء مع انه متعين لها اتصال به الاداء اولا حتى تعتبر سببته فى حق الشخص بحسب احواله وان لم يشرع فيه وذلك لانا انما شرطنا الشروع فى الاجزاء المتقدمة لتعين السببية ليمتنع انتقالها عما اتصل به الاداء الى الاجزاء الباقية لترجحه عليها باتصال المقصود به فان انتقلت السببية الى الجزء الاخير وليس بعده ما يحتمل انتقال السببية اليه لم يحتج الى اشتراط الشروع لتعيينه لكن لما كان الظاهر من حال المسلم ان لا يترك الصلاة ولا يؤخرها عن وقتها فيشرع فى هذا الجزء ان لم يكن اداها قبل فلهذا قيد بالاتصال وفيه شئ يأتى قريبا ﴿ قوله او الى الجملة ﴾ فان قلت اذا تعين الجزء الاخير للسببية مطلقا فلا يستقيم بعد ذلك اضافة الوجوب الى كل الوقت وجملة سببا على تقدير عدم الشروع لان تعين الاخير للسببية مانع من اضافة الوجوب الى غيره لاستلزامها عدم تعيينه * قلت تقرر هذا التعيين باحد الشئتين اما بالشروع فى الاداء او باختلاف حال الشخص فى آخر الوقت فان لم يوجد واحده منهما ومضى الوقت سقط هذا التعيين لقوت غرضه ويضاف الوجوب الى الكل وذهب ابو اليسر الى ان الجزء الاخير متعين للسببية من غير ان يضاف الوجوب الى الكل لكن يلزم جواز قضاء العصر الفائت فى الاوقات المكروهة وذا لا يجوز اجماعا وكان يذنب ان يجوز على قوله ويمكن ان يجاب عنه بان النقصان فى الفعل لافى الوقت فكان الجزء الاخير موجبا بصفة الكمال الا انه يتأدى ناقصا فى الوقت ضرورة محافظة الوقت الذى هو شرط الاداء ﴿ قوله يعنى كل الوقت يكون سببا للقضاء ﴾ اذنى حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق على

لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض لضرورة واذا ارتفعت
عاد الى الاصل فوجب القضاء بصفة الكمال

مامر كذا قالوا وفيه نظر فان الكلام في سببيه نفس الوجوب اذ القضاء يجب
بالامر الذي وجب الاداء المسبب عن نفس الوجوب في الوقت وليس للقضاء
سبب غير سبب الاداء حتى قالوا ان مثل النائم يتحقق في حقه وجوب الاداء
بعد نقل الذمة كما نقلناه عن شرح المبسوط لا يقال القضاء له وقت بالحديث
لانا نقول ذلك في حق عدم الاثم لا في شغل الذمة على ان كل الوقت لو كان
هو السبب الشاغل بالذمة يلزم تأخير نفس الوجوب عن وجوب الاداء وهو
باطل والتحقيق ان الاصل ان يجعل كل الوقت سببا الا انه عدل عنه الى
البعض للضرورة ليتحقق الاداء في الوقت فكان اعتبار الجزء الاول للسببية
بل انتقال الى الجزء الذي بعده وتعيين للاخير على تقدير وجود الاداء
في الوقت فاما على تقدير عدم الاداء فكل الوقت سبب ابتداء من غير ان يثبت
انتقال او تعيين للاخير والحاصل ان الانتقال من الكل الى الجزء الاول ثم
الى ما بعده ثم تعيين الجزء الاخير في حق المؤدى في الوقت اما في حق غير المؤدى
فلكل سبب والذمة مشغولة باول جزء من الوقت بطريق الاستناد فليتببه
لذلك (قوله للضرورة) وهي وقوع الاداء في الوقت اذ لو كان كل الوقت سببا
لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل كما مر واذا
زالت تلك الضرورة بقوت الاداء وجب العمل بالاصل وهو جعل كل الوقت
سببا لا يقال يلزم التخطي من القليل الى الكثير لانه بدليل كما عرفت * ولقائل
ان يقول قولكم تتعين السببية في الجزء الاخير وتتقرر عليه مع قولكم عند الفوات
ينتقل السببية الى كل الوقت مما يتدافعان ولا انفصال عن هذا الاشكال الابان
يؤول كلامهم بان يقال يجوز ان يكون مرادهم بذلك انه لا ينتقل عنه اصلا * فان
قلت حينئذ لا يستقيم قواهم في تعليل التعيين والتقرر على الجزء الاخير اذ لا يبقى بعده
ما يحتمل نقلها اليه * قلت انما لا يستقيم ذلك ان لو لم يكن معناه ما يحتمل نقلها مع
رعاية الظرفية وهو ممنوع * فان قلت القول بالانتقال لضرورة رعاية الظرفية اليه
وقد فاتت بالنسبة الى الجزء الاخير مع انكم قلتم بالانتقال * قلت مرادهم بالجزء
الاخير الجزء الذي لا يسع بعده الا قدر تكبيرة لالجزء الذي لاجزاء بعده اصلا
(قوله فوجب القضاء بصفة الكمال) فان قيل اذا اضيف الوجوب الى الكل
وبعض ناقص في العصر يكون الواجب ناقصا فيكون قضاؤه في الوقت الناقص
اجيب بان السبب هنا كامل من وجه ناقص من وجه فيكون الواجب كذلك

(قوله لان السبب في الحقيقة هو الكل) فيه شيء لانه مما لم يقل به احد ولو قال لان العدول عن الكل الى البعض كان لضرورة كما في التنقيح لكان اوجه (قوله لضرورة) وهي انه يلزم حينئذ التقدم على السبب او تأخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء (قوله فوجب القضاء بصفة الكمال) حتى لا يجوز قضاء العصر الفاتت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة كذا في التلويح

(قوله قلنا معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لابلوقت) فيه بحث ظاهر بل معناه على ما سبق تقريره ان القضاء يجب بالامر الذي يجب به الاداء لا بالامر جديد الا ان يكون مراده ان معنى قولهم ان القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر الذي يجب به الاداء لانه يجب بالوقت الذي يجب به الاداء فيكون كلامه موافقا **٢٣٩** لما ذكره الشيخ اكمل الدين في الجواب من ان قولهم القضاء يجب

بما يجب به الاداء انما يتعلق بما يجب به الاداء وهو بالامر لابلوقت وان كان ظاهر لفظه يأتي عنه (قوله وهو قرينة مقصودة) اشارة الى ان ما اجاب به القوم عن بعض النقوض الواردة على المسئلة المذكورة

بالفرق بين القرينة المقصودة وغيرها غير متأت ههنا (قوله قلنا باب النفل واسع) ولهذا يجوز اداء النفل قاعدا مع القدرة على القيام دون الفرض ويجوز راكبا موميا مع القدرة على النزول دون الفرض وقد يجاب عنه بان النفل وجب ناقصا فيتأدى ناقصا ولم يرجع بعد الفوات الى الكمال كما ترجع الفرائض (قوله وفيه نظر لان النفل بعد الشروع الخ) جوابه ما اشار اليه صاحب المغنى من ان لزوم الاتمام بالشروع والقضاء

فان قلت قبل الفوات كان الجزء الاخير سببا للاداء وبعده اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء * قلنا معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لابلوقت * فان قلت لو شرع رجل في النفل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي ان لا يجوز قضاؤه في الوقت الناقص لانه صار ديننا في الذمة وهي قرينة مقصودة ولكنه يجوز * قلنا باب النفل واسع فيجوز فيه مالا يجوز غير كذا قالوا وفيه نظر لان النفل بعد الشروع بالافساد صار واجبا ولم يبق نفلا في حق القضاء ولهذا لا يجوز

فلا يتأدى ناقصا من كل وجه وفيه شيء لان هذا يقتضى انه لو قضى العصر في اليوم الثاني فوقع بعضه الناقص في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك والحق ما قاله شمس الائمة ان الصلاة يمضى الوقت تصير ديننا في الذمة فتثبت هي بصفة الكمال لان النقصان لم يكن لمعنى في الوقت لانه وقت كسائر الاوقات بل لمعنى في غيره وهو الفعل لان الصلاة فيه تشبه عبادة الكفرة فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان فيجب كاملا في الذمة (قوله قبل الفوات كان الجزء الاخير سببا للاداء الخ) هذا السؤال انما يرد على قولهم بان الجزء الاخير متعين للسببية مطلقا اما على ما ذكره الشارح من شرط الاتصال به فلا على ان الذمة مشغلة بالجزء الاول في حق الاهل مستندة الى تمام الوقت ان لم يؤد فللمعنى لسببية الوقت في حق القضاء كما قررناه (قوله معنى قولهم يجب القضاء بما يجب به الاداء الخ) فان الوقت ليس له دخل في سببية الاداء والقضاء بل سبب لنفس الوجوب وعلى تقدير كون الوقت له دخل بواسطة وجوب الاداء لكونه مفضيا اليه لا يرد السؤال لان الوقت سبب قبل الفوات بالاستناد فلم يكن الجزء الاخير وحده سببا فتأمل (قوله قلنا باب النفل واسع الخ) الا ترى انه يجوز اداء النفل قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا موميا مع القدرة على النزول ولا يجوز ذلك في الواجب (قوله وفيه نظر الخ) والجواب ان لزومه بعد الشروع ضرورة صون المؤدى

بالافساد بعد الشروع انما يثبت لضرورة صون المؤدى عن البطلان وما يثبت بالضرورة يتقدر بقدرها كاكل الميتة للمضطر لا يجوز الشبع منها فلا يظهر ذلك في ثبوت اللازم على سبيل الكمال لافي حالة الاداء ولا في حالة القضاء لان ذلك مصير الى ما وراء الضرورة وذلك لا يجوز

(قوله فان قلت لو شرع) الى آخر الجواب محله بعد قوله فيما يأتي فان قلت اذا سلم الى آخر الجواب

(قوله اى فى الوقت الذى تغير فيه قرص الشمس) سواء كان جميع الصلاة ﴿٢٤٠﴾ فيه او كان الشروع فى الكامل

تضاؤه قاعدا مع القدرة على القيام بخلاف حالة الاداء فلا يظهر فيه احكام النفل
(فلهذا لا يتأدى عصر امسه) الذى وجب فى الذمة كاملا لصيرورة سببه
كاملا (فى الوقت الناقص) اى فى الوقت الذى تغير فيه قرص الشمس من
عصر يومه لان الناقص لا يؤدى عن الكامل * فان قلت كل الوقت ناقص بنقصان
بعضه فيذنبى ان يجوز عصر امسه فى الوقت الناقص من عصر يومه * قلنا نقصان الوقت
ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليا
عن الفعل كان الكل كاملا (بخلاف عصر يومه) فانه جائز فى الوقت الناقص لانه اذا
شرع فى الجزء الاخير منه تعين للسببية فيجب فى الذمة ناقصا لنقصان فى ذلك الجزء
فيتأدى بصفة النقصان * فان قلت اذا سلم الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم يصل
لايجوز قضاؤه فى اليوم الثانى وقت احمرار الشمس مع انه وجب ناقصا لنقصان سببه

عن البطلان كما يجيىء تحقيقه فيتقدر بقدر الضرورة فلا يظهر ذلك فى ثبوت اللزوم على
سبيل الكمال حالة الاداء وحالة القضاء لان ذلك يصير الى ما وراء الضرورة وذلك لا يجوز
ولان سلم عدم ظهور احكام النفل كيف وهو يقرأ فى مجموعته ويستفتح فى الشفع الثانى
ان كان رباعيا واما عدم جواز قضاؤه قاعدا فلانه التزمه بشروعه قائما وفيه نظر
لان هذا انما يتمشى على قولهما لان الشروع بمنزلة النذر عندها ولو نذر ان يصل
قائما يلزمه قائما فكذا اذا شرع قائما لايجوز ان يتم قاعدا فيلزمه القضاء بهذه
الصفة اذا افسد لان القضاء يحكى الاداء فى جميع اوصافه اما عند ابى حنيفة رحمه الله
فيذنبى ان يجوز قاعدا لان عنده اذا شرع قائما يجوز ان يتم قاعدا لان ترك القيام
لا يبطل ابتداء بقاء اولى واذا كان القيام لا يلزم فى الاداء فى القضاء كذلك لئلا يزيد
القضاء على الاداء وهذا بخلاف النذر فانه التزم بالقيام صريحا فلزمه كذلك حتى لو نذر
ان يصل مطلقا لا يلزمه القيام على الصحيح لان القيام زيادة صفة فى النفل فلا يلزم
الابشرط وان الشروع قائما ليس ملزما لذاته بل لصون المؤدى عن البطلان وهو فى بقاءه
عبادة لا يحتاج الى القيام ولا يقال لما افسده صار واجبا فى الذمة فيجب بصفة القيام
لانا نقول وجوبه انما ثبت بالشروع فان النفل ينقلب فرضا بعد الشروع مع جواز ترك
القيام (قوله قلنا نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته الخ) حاصله ان الفرض لما صار
ويبقى فى الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة
فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت محلته للقضاء وبقيت سببية فكان
الوجوب ثابتا بسبب كامل كما ذكره شمس الائمة واجيب ايضا بان الاجزاء الصحيحة
اكثر فيجب الاداء كاملا ترجيح الاكثر الصحيح على الاقل الفاسد وفيه تأمل (قوله
فان قلت اذا سلم الكافر الخ) هذا السؤال مع جوابه مستغنى عنه بما ذكره

واختتم فيه كذا فى فصول
البدائع ثم ان الاقتصار
فى تفسير الوقت الناقص
على ذلك ليس كما يذنبى
بل الظاهر تفسيره بالاوراق
الثلاثة التى هى وقت الطلوع
والغروب والاستواء
كامله صاحب المرقاة (قوله
لان الناقص لا يؤدى
عن الكامل الاظهر
لاينوب كفى جامع الاسرار
(قوله قلنا نقصان الوقت
الخ) كذا ذكره شمس الائمة
وقد يجاب عنه بان الاجزاء
الصحيحة اكثر فيجب
القضاء كاملا ترجيحاً
للاكثر الصحيح على الاقل
الفاسد (قوله فان قلت
الخ) هذا السؤال لا موقع
له بعد ما ذكره قبل اسطر
بقوله نقصان الوقت ليس
باعتبار ذاته الخ لان مدار
السؤال هو وجوبه ناقصا
لنقصان سببه وقد عرفت
حاله من ذلك الكلام
(قوله اذا سلم الكافر)
وكذا اذا بلغ الصبي او
طهرت الحائض فى ذلك
الوقت (قوله لايجوز
قضاؤه فى اليوم الثانى)
ذكر صدر الاسلام

وفى خبر الاسلام انه لا رواية فى هذه المسئلة عن السلف فيحتمل ان يجوز كذا فى التحقيق (شمس)

* قلت المراد من قولنا ماوجب ناقصا يتأدى ناقصا الواجب الذي لم يصر ديننا في الذمة لان النقصان في الاداء انما يتحمل بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت لا يتحمل النقصان لانه لا جابر له في الفأنت * ولقائل ان يقول السبب لما كان ناقصا في الاصل كان ماثبت في الذمة ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الفوات لا يصح في كافر اسلم في آخر الوقت لعدم اهائيته للوجوب في جميع الاجزاء (ومن حكمه) اي ومن حكم هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفا له (اشتراط نية التعيين) يعني تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض ذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض ولونوى فرض الظهر يكفي والاصح انه شرط لان فرض الظهر يكون اداء وقضاء فلا يتعين الاداء الا بذكر فرض الوقت (ولا يسقط) التعيين (بضيق

(قوله قلت المراد من قولنا ماوجب ناقصا الخ) هذا قريب من الجواب السابق المنقول عن شمس الأئمة ثم انه جواب تسليمي وقد اشرنا الى المنع فليتدبر (قوله ولقائل ان يقول السبب لما كان ناقصا في الاصل كان ماثبت في الذمة الخ) جوابه ما سبق من ان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل كان الكل كاملا (قوله وايضا جعل كل الوقت سببا الخ) قد يجاب عنه بان ما اسلم فيه من اجزاء الوقت وما بعده هو كل الوقت في حقه اذ كلياته كل شيء بحسبه

شمس الأئمة بقوله نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته الخ (قوله قلت المراد من قولنا ماوجب ناقصا الخ) جواب تسليمي وكان الاحسن ان يمنع ثم يسلم بان يقول لان سلم عدم جواز القضاء في الوقت الناقص فان جواب المسئلة غير مروى عن السلف فيحتمل ان يكون جائزا كما اختاره البردوي سلمنا ذلك كما اختار شمس الأئمة لكن المراد من قولنا ماوجب ناقصا يتأدى ناقصا الواجب الذي لم يصر ديننا في الذمة اما اذا صار ديننا في الذمة فلا لما بيناه قريبا (قوله ولقائل ان يقول الخ) وارد على الجواب الذي قبله والمراد بالسبب وقت الاحرار واجيب بانه لا نقص في ذات ماثبت في الذمة بحال وانما النقص باعتبار ما جاوزه الزمان من المحذور وقد فارقه افوات الاداء فعاد الى الكمال واثبت ماثبته بصفة الكمال وقارنه وقت القضاء فامتنع ايقاعه فيه لامتناع ايقاع وقت الكامل في وقت الناقص ويجاب ايضا بما جاب به الشارح قريبا من ان النقصان في الوقت ليس باعتبار ذاته لانه وقت كسائر الاوقات بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى الوقت من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان فكان الواجب ثابتا بسبب كامل (قوله وايضا الخ) وكذا الصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت الجواب ان ما اسلم فيه من اجزاء الوقت وما بعده هو كل الوقت في حقه اذ كلياته شيء بحسبه فانهم (قوله ومن حكمه) عقب هذا النوع من الوقت باحكام اربعة الاول ان النية شرط الثاني ان يعينها كذلك الثالث ان التعيين لا يسقط بضيق الوقت الرابع انه لا يتعين بنفسه نصا او قصدا وانما يتعين ضرورة تعين الاداء كذا قاله بعض الشارحين (قوله اي تعيين فرض الوقت) قيل هذا هو الاصح لان فرض الظهر قد يكون قضاء فلا يتعين الاداء الا بفرض الوقت وقيل ظهر اليوم هو الاولى لانه يجزئه وان خرج الوقت بخلاف فرض الوقت ولو قال اصلى الظهر لا غير فالاصح انه يجزئه كذا في فتاوى

الوقت) اى بان ضاق الوقت ولايسع فيه غير الواجب وفيه دفع لمن يتوهم ان الحكم ينتفى بانتفاء السبب وسبب التعيين توسعة الوقت واذا ضاق وزال التوسعة يأنى ان يسقط التعيين واجاب بانه لايسقط لان الحكم قدلايزول بزوال السبب كالتبختر في الطواف وعدم السقوط هنا من ذلك القبيل ويمكن ان يقال المعنى الموجب للتعيين عند السعة تمدد المشروع وذلك باق عند الضيق فلا يسقط التعيين (ولايتعين بالتعيين) اى لايتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين

العتابى ولك ان تقول لان لم عدم جواز فرض الوقت خارج الوقت لان الفاتحة لها وقت بالحديث ويجب عنه بان المراد بالوقت هنا وقت الاداء والمراد بالوقت في الحديث في حق عدم الانتم لاجتماعهم ان ما يأتى المعلى بعد الوقت قضاء (قوله واجاب بانه الخ) جعل الشارح قول المصنف ولايسقط بضيق الوقت جوابا عن سؤال مقدر تبعا لبعض الشارحين وفيه نظر اذ بالتضييق ان يعين الواجب تعين رمضان فالسقوط واجب بالضرورة كما في رمضان وان لم يتعين تعينه فاسؤال ساقط ولو عمل بان وصف الصلاة عبادة كاصلها فيشترط له النية كالاصل لكان اولى كذا قيل وفيه بحث لانه يلزم على هذا اشتراط تعيين النية في الصوم وليس كذلك والحق انه حكم آخر معلول بعلة اخرى ليس جوابا عن سؤال مقدر وقد عرفت في القدرة الميسرة ان الواجب متى وجب بصفة لم يبق بدونها وههنا سبب التوسعة ماسرع الاسبب التعيين فلا يبقى بدونه (قوله لان الحكم قد يزول بزوال السبب الخ) فيه نظر لما علمت ان الاصل في الحكم ان يزول بزوال علته واورد بقاء الملك بعد البيع والهبة واجب يمنع الزوال فانها احكام شرعية جعلت الجواهر فتبقى واورد بقاء الرمل مع عدم السبب واجيب بان النبي صلى الله عليه وسلم قبله بعد زوال سبب المشروعية تذكيرا لنعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها فهذه علة اخرى والحكم قد يثبت بعامل متبادلة وانتفاء شخص العلة لا يؤثر في انتفاء نوع الحكم واثن سلم بقاء الحكم هنا مع عدم العلة فهو غير معقول لايقاس عليه غيره فافهمه (قوله ويمكن ان يقال الخ) هذا الجواب هو الحق في هذا المقام كما قررناه فلا يصح ان يورد بصيغة الامكان المشعرة بالضعف ولك ان تقول فرض الوقت هو الواجب الاصلى لاختصاص الوقت به وغيره من المتعدد وانما هو من المحتملات والمحتاج الى التعيين انما هو المحتمل كالمجاز من الحقيقة واجيب بان ما ذكرنا يدل على اشتراط النية لوصف العبادة ووصف العبادة عبادة كاصلها فيشترط له النية كالاصل لان العبادة لا بد لها من النية كذا قيل وفيه تأمل (قوله وذلك باق عند الضيق) ولا اعتداد باولوية فرض الوقت بعد تقرر الحكم (قوله اى لايتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين

(قوله واجاب بانه لايسقط لان الحكم الخ) ان اراد ان هذا التعاميل ايضا داخل فيما اجاب به المصنف عن السؤال كما هو المتبادر من كلامه فهو خلاف الواقع اذ لا دلالة عليه في كلام المصنف لا في المتن ولا في الشرح والا يلزم ان لا يكون كلام المصنف جوابا صحيحا بل منعا مجردا لما ذكره السائل وفي الشرح الا كالملى الحق انه حكم آخر معلول بعلة اخرى ليس جوابا عن السؤال وقد عرفت في القدرة الميسرة ان الواجب متى وجب بصفة لم يبق بدونها وههنا سبب التوسعة ماسرع الاسبب التعيين فلا يبقى بدونه

(قوله وذلك باق عند الضيق) ممنوع لتعيين الفرض عنده بناء على ما سنذكره هو في النوع الرابع من ان المسلم لا يشتغل باداء النفل مع فوات الفرض الا ان يقال ان النفل عنده مشروع باصله ووصفه او باصله فقط حتى او اداه كان صحيحا غاية الامر انه يكون آثما لتفويت اداء الفرض باداء

العبد نصا بأن يقول عينت هذا الجزء للسببية ويجوز الاداء بعده او قصدا بأن ينوى ذلك (الابالاداء) يعنى بعض الاجزاء انما يتعين باتصال الاداء به لان التعيين وضع الاسباب وليس للعبد ذلك وانما له الاختيار في تعيينه فعلا بأن يؤدي في اى جزء يريد (كالخات) اى كما ان الخات في العيّن له ان يختار في الكفارة احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولو عين احدها لا يتعين بل له ان يفعل الآخر (او يكون) الوقت (معياراه) اى مقدارا لذلك الواجب حتى يزداد زيادته وينقص بنقصانه (وسببا لوجوبه كشهرك رمضان) اما كونه سببا فلانه اضيف اليه وقيل صوم شهر رمضان فان اضافة الصوم الى الشهر دليل على سببته لان الاصل في الاضافات اضافة المسبب الى السبب لانه حادث به وقد يضاف الى الشرط مجازا لوجود الحكم عنده وهو شرط لادائه ايضا الا انه لم يذكره لانه عرف من كونه موقتا ان الوقت شرط

العبد) لان الشارح خير العبد فيه فلم يقبل التعيين بتعيينه لان تعيين الشرط والسبب نوع تصرف في المشروط لانه تقييد المطلق وهو نسخ لاطلاقه وليس للعبد تعيين ذلك ثم ان الشارح اراد ببعض اجزاء الوقت الخ ان بعضا آخر متعين للسببية من غير شروع تعيين الجزء الاخير فهو ينافى ما ذكره سابقا من اشتراط اتصال الاداء في تقرر السببية على الجزء الاخير وان اراد ان البعض المطلق الذي جعل سببا من الوقت لا يتعين الا بالاداء ولو كان جزء اخيرا كما هو ظاهر عبارة المصنف فينا في قولهم ان الجزء الاخير متعين للسببية شرع او لم يشرع فتأمل (قوله وليس للعبد ذلك الخ) حاصله ان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشرائع وليس ذلك للعبد لان دعوى ذلك اشتراك وانما له الارتفاق بما هو حقه وهو ايقاع الفعل في اى جزء شاء من اجزاء الوقت فاذا وقع فيه تعين ذلك الجزء له حكما بفعله لا قصدا كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور الثلاثة من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين بشيء منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه كذا قيل (قوله حتى يزداد زيادته وينقص بنقصانه) اى كافي ايام الشتاء فان الواجب ينقص بنقصان النهار وفي ايام الصيف بالعكس وهذا علامة المعيارية اذ المعيار ما يقاس به غيره ويسوى به وهذا الوقت بهذه المثابة (قوله لان الاصل في الاضافات الخ) اعلم ان الاصل ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف وطريقا له لان المضاف حادث بالمضاف اليه فاذا قيل كسب فلان علم ان فلان سبب للكسب وانه احده بفعله وانما يضاف الحكم الى الشرط مجازا بعلاقة المجاورة لان الحكم

(قوله بان يقول عينت هذا الجزء للسببية) كذا في التلويح وقال الشريف قدس سره هذا ليس بمستقيم لان تعيين الجزء للسببية ليس في وسع العبد ولو قال عينت هذا الجزء للاداء لكان اولى (قوله ويجوز الاداء بعده) لو كان اخره عن قوله او قصدا بان ينوى ذلك لكان كلامه اكثر انتظاما واوفر فائدة (قوله لان الاصل في الاضافات اضافة المسبب الى السبب) لان الاضافة الاختصاص واقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب وقول الشارح لانه حادث به يكون في المال بيانا لكون ذلك اقوى وجوه الاختصاص (قوله الا انه لم يذكره الخ) ولا يلزم ذكر الشرط في النوع المتقدم لان المندعي الوجوب في الترك كذا في الشرح الاكمل

(قوله كما في المنذور المعين) اي في الصوم المنذور المضاف ❦ ٢٤٤ ❦ الى وقت معين (قوله ولا معيارا)

لادائه بخلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كافي المنذور المعين ولا معيارا كوقت الصلاة ولهذا خصهما بالذكر * فان قلت السبب اما الشهر كله او جزء منه وهو اليوم الكامل فسرناه به لثلا يرد عليه ان الكافر اذا اسلم في بعض النهار لا يجب عليه صوم ذلك اليوم مع ان شهود جزء من الشهر حاصل فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم في الشهر والغاء المعيارية وعلى الثاني لا يكون الاضافة الى الشهر دليل السببية لان ماهو

يوجد عنده كما يوجد عند العلة كصدقة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر والاسلام شرطان للوجوب والسبب للفطر رأس يمونه ويلى عليه وفي الحج السبب هو البيت * فان قلت ليس لكل من السبب والشرط والظرف اتصال بالحكم فبالحكم جعلتم الاصل في الاضافة اضافة الحكم الى السبب دونهما * قلت ان اتصال الحكم اشد من اتصاله بهما لان تعاقبه به تعاقب ثبوت ووجود وتعاقبه بهما تعاقب مجاورة ومالموجود او يجعل الاضافة فيه حقيقة مما هو بالمجاورة لا ابتناء الاضافة على الاختصاص وهو باتصاف السبب اتم وما كان اتم تكون الى الحقيقة اولى والحاصل ان الاضافة انما تكون علامة السبب اذا لم يكن غير المضاف اليه اولى بها اما اذا كان فلا كصدقة الفطر فانه صلى الله عليه وسلم قال ادوا عمن تموتون فدل على ان الرأس هي السبب اذ المؤنة انما تجب على الرأس لاعلى الوقت فعامنا ان الرأس هي السبب والوقت شرط وبهذا يندفع ما ذهب الشافعي من ان السبب هو الوقت للاضافة اليه ولو حوب التكرار فيه دون الرأس ويندفع هذا بان الرأس وان كانت متحدة حقيقة لكن جمات متعددة تقديرا لتحدد المؤنة التي جمات لاجها سببا (قوله قد لا يكون سببا كافي المنذور المعين) فان السبب هناك كذا قيل وفيه شيء لاقتضائه ان يكون المؤدى نفسه هو الواجب وليس كذلك بل الواجب احدا الامور في ضمن اداء احدها هو المنذور ولذلك قلنا لو نذر صوم شهر بعينه كرجب فصام عنه جمادى اجزا عن المنذور لانه تعجيل بعد وجوب السبب (قوله ولهذا خصهما) اي السبب والمعيار بالذكر ولا يلزم ذكر الشرط في النوع المتقدم لاننا لم ندع الوجوب في الترك (قوله فسرناه به لثلا يرد عليه ان الكافر اذا اسلم الخ) اقول لاحاجة الى هذا التفسير لان المراد بالجزء الجزء الاول من كل يوم كما سيأتي وحينئذ لا يرد الكافر اذا اسلم في بعض النهار لانه لم يكن اهلا للوجوب في الجزء الاول ولا يمكن القول هنا بانتقال السببية لثلا يلزم الغاء المعيارية على انه يلزم على تفسير الشارح عدم صوم ذلك اليوم الاول لوجوب تقدم السبب على المسبب (قوله لا معيارا)

اي وقد لا يكون معيارا ليصح التمثيل بوقت الصلاة (قوله فان قلت السبب اما الشهر كله او جزء منه وهو اليوم الكامل الخ) هذا السؤال مع جوابه المذكور مأخوذ من شرح المغنى للقائى لكن تفسير الجزء باليوم الكامل وتقييده به مع ما ذكره من التعميل زيادة من الشارح مفسدة للكلام لان التريد حينئذ لا يكون حاصرا لجواز ان يكون السبب جزءا آخر من الشهر كالجزء الاول من كل يوم كما هو المذهب ثم انه على ذلك ايضا لان المسئلة المذكورة كما لا يخفى ولو كان السبب ما ذكره لكان يلزم ان يكون السبب لصوم كل يوم اليوم المتقدم عليه لوجوب تقدم السبب على المسبب ولا يذهب عليك انه مما لم يقل به احد مع ما فيه من لزوم عدم وجوب صوم اليوم الاول من الشهر (قوله فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم في الشهر) لوجوب تقدم السبب على المسبب (قوله والغاء المعيارية) لعدم تحقق الصوم في الليالي

(قوله قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي) وهو معيار للصوم ايضا بمنزلة الكيل في المكيل اذا الصوم عبارة عن امساكات ممتدة مقدرة بالشهر بحيث لا يفضل من اجزائه شيء فيسع فيه غيره من جنسه وقيد بذلك لئلا يقال كيف يكون الشهر ٢٤٥ معيارا للصوم مع ان بعض اجزائه وهو الليلي يفضل عنه

كذا ذكره القآني ثم ان

سببية الليل لا يقتضى جواز الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت فلا يردان سببية الشهر كله يقتضى جواز الاداء في كل جزء منه كالليل (قوله ولكن نقل الى جزء منه كليل (قوله ولكن نقل الى جزء) قال في التلويح المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه وذهب شمس الاثمة السرخسي الى ان السبب مطلق شهود الشهر الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصبح وافاق بعد مضى الشهر حتى يلزمه القضاء انتهى فالمراد بالجزء المنقول اليه فيما ذهب اليه السرخسي هو الجزء الاول من اول ليلة من الشهر فقول القآني والشارح في تعليقه رعاية للمعيارية ليس كما ينبغي اذ لا مدخل فيه لرعاية المعيارية بل الظاهر

مضاف اليه ليس بسبب وما هو سبب ليس بمضاف اليه والاضافة الى الجزء غير مسموع قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي ولكن نقل منه الى جزء منه رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله في باب الصلاة رعاية للظرفية (فيصير غيره منقيا) هذا نتيجة كونه معيارا وسببا فلا يصير غيره مشروعا يؤيده قوله عليه السلام اذا انسأخ شعبان فلا صوم الا رمضان (ولا يشترط نية التعمين) اي نية كون صومه من رمضان وقال الشافعي يشترط نية فرض رمضان لان وصف الفرضية عبادة كاصل الصوم فشرط النية بالوصف لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة كما شرطت باصله قلنا لما صار الصوم متعينا في الزمان صار كالتعمين في المكان

مضاف اليه) اي وهو الشهر (قوله وما هو سبب) اي وهو الجزء (قوله والاضافة الى الجزء غير مسموع) اذ لم يسمع صوم يوم رمضان حتى يثبت السببية (قوله قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي الخ) ذهب الجمهور الى ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقص كالصلاة في اوقاتها فتعلق كل سبب ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب شمس الاثمة السرخسي الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع غير ان السببية نقات عن المجموع الى الجزء الاول منه رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله في الصلاة رعاية للظرفية ولئلا يلزم تقديم الشيء على سببه ولهذا يجب صوم على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصبح وافاق بعد مضى الشهر حتى يلزمه القضاء وكذا يجوز اداء نية الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا يقتضى جواز الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت وكذا قوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته تدل على ذلك اذ ليس المراد منه حقيقة الرؤية اجماعا بل ما ثبت بها وهو شهود الشهر ولا وجه للتغيير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد لمجموعها سببية شهود الشهر مطلقا هذا ولا يخفى على متأمل ان ما ذهب اليه شمس الاثمة لا يدفع السؤال الذي ذكره الشارح وهذا ما ذهب اليه الجمهور من باب اولي فتأمل (قوله كالتعمين في المكان الخ) وقوله كما اذا كان

ان يقال لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه كما في التلويح (قوله هذا نتيجة كونه معيارا وسببا) لو اقتصر على ذكر المعيارية كما فعله القآني لكأن اولي لان مدخل السببية في عدم مشروعية غيره فيه غير ظاهر

(قوله قلت السبب الشهر كله الخ) فيه ايها ان شمس الاثمة السرخسي يقول بان السبب هو الشهر كله من غير نقل

(قوله اي بمطابق نية الصوم) لوقال اي بنية مطلق الصوم ﴿ ٢٤٦ ﴾ لكان اظهر (قوله وبقى اطلاق

اصل الصوم) اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل لان قوام الاصل ليس به

والاطلاق في المتعين تعيين فلا حاجة الى نية التعيين (فيصاب بمطلق الاسم) اي بمطلق نية الصوم كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو لعدم مزاحمة غيره اياه (ومع الخطأ في الوصف) بأن ينوى النفل او واجبا آخر لانه نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف فيبطل الوصف وبقى اطلاق اصل الصوم * فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية * قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل وقد لغت

السببية الى جزء منه مع ان في عدم هذا النفل تفويت تقدم السبب واهتمام انها نقلت منه الى جزء منه نهاري رعاية للمعيارية مع ان في هذا النفل ترك رعايته ارا الحق ما في التلويح انه ذهب الى سببية الشهر كل على ما هو الظاهر من النص والاضافة الى الشهر اذ قيل صم شهر رمضان فان الشهر اسم للمجموع والى نقل السببية الى الجزء الاول الليلي منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببيه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة منه ثم جن قبل الصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء وما استدلل به الاكثرون على ان الجزء الاول من كل يوم سبب لوجوب صومه من ان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه فدفع بان سببية الليل لا يقتضي جواز الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت فان قلت ان ما في التلويح ان مذهبه سببية

في الدار زيد وقلت يا انسان تعين هو لعدم مزاحمة غيره اياه فكذا هنا لما لم يشترع في الوقت الا صوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعين هو للايجاد وطاب الحصول لعدم مزاحمة غيره اياه * ولقائل ان يقول ان اراد بقوله يا انسان زيدا مثلا فهو صحيح ولكنه ليس نظير ما نحن فيه الا ان يراد بمطلق الصوم الذي هو متعلق النية صوم رمضان وحينئذ ليس هو محل النزاع لانه قصد صوم رمضان بذلك وان لم يرد به بعينه بل ان اراد فردا يطلق عليه ذلك الاسم لم يخطره بخاطره سوى ذلك كما هو حقيقة ارادة المطلق مثل قول الاعمى يا رجلا خذ بيدي فليس هو ارادة ذلك المتعين فانه لم يقصده بل ما يطلق عليه الاسم سواء كان ذلك او غيره فلزوم ثبوت ذلك بعينه يكون لاعن قصد اليه اذا فرض انه لم يقصده بعينه فيكون حينئذ جبرا لكن لا بد من اداء الفرض من الاختيار واختيار الاعمى ليس اختيارا للاخص بخصوص ﴿ قوله فيصاب بمطلق الاسم ﴾ ولك ان تقول عدم اشتراط نية التعيين هو معنى الاصابة بمطلق الاسم فاحدها يغني عن الآخر ويمكن ان يجاب بانه تصريح بما علم التزاما (قوله بان نوى النفل) ذهب بعض المشايخ الى ان مسألة نية صوم النفل في رمضان من الصحيح المقيم انما هو مصورة في صوم يوم الشك بان يشرع بهذه النية ثم ظهر انه من رمضان حتى يكون هذا الظن معفوا اما لو وجدت في غيره يخشى عليه الكفر بانه ظن ان الامر بالامساك المعين ومثل هذا الظن يخشى عليه الكفر فانهم (قوله والوقت قابل للاصل دون الوصف) وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل لا مبرر بالعكس فيقتصر البطلان على الوصف ويبقى اطلاق الصوم والاطلاق من المتعين متعين وحينئذ يرد الاشكال المتقدم ولك ان تقول الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف آخر ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم واحد بحسب الوجود فبطلان احدها بطلان الآخر والجواب ان اللازم احد الاوصاف لاعلى التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز

مطلق شهود الشهر الا ان السببية نقلت الى الجزء الاول الليلي منه قلت مراده بشهود الشهر المشهود (ان)

فيأغو مافي ضمنها (الا في المسافر ينوي واجبا آخر) المستثنى منه محذوف
يعنى يصاب فرض الوقت مع الخطأ في الوصف في حق كل احد الا في المسافر
فان الصوم لا يصاب في حقه مع الخطأ في وصفه بل يقع عما نوى (عند ابي حنيفة
رحمه الله) قيد به لان عندها المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان السبب وهو
شهود الشهر تحقق في حقهما الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر فاذا
ترك الترخص كان المسافر والمقيم سواء فيقع عن الفرض وله ان وجوب
الاداء لما سقط عن المسافر صار رمضان في حق ادائه بمنزلة شعبان
فاذا نوى نفلا او واجبا آخر في شعبان يصح فكذا في رمضان (بخلاف
المريض) خبر مبتدأ محذوف اى المسافر بخلاف المريض فانه اذا نوى واجبا
آخر او النفل يقع عن صوم الوقت لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا
صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحقق بالصحيح فيقع مانوى عن فرض
الوقت وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وتابعهما المصنف ولكن اكثر

ان يوجد بوصف آخر كالفرض هنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع
فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه يفتى
الشيء الذي هو نفل اى يكون ذلك نفلا للصوم وقد يجاب عن اصل استدلاله باننا لانسلم
ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما
الزمنا الله تعالى بدليل قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل
الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم
اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بالزام من الله تعالى فبنية النفل او واجب
آخر لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر اذ لا اثر لظنه ان يكون اللازم ليس
بلازم (قوله الا في المسافر ينوي واجبا آخر الخ) قال بعض الشراح وهو استثناء
من قوله ومع الخطأ في الوصف لان قوله فيصاب بمطلق الاسم على الاصح وقال بعضهم
هو استثناء من قوله فيصاب بمطلق الاسم لكن لا على الاصح انتهى اقول قوله لكن
لا على الاصح هو تخرج بعض المشايخ على رواية الحسن وهو ان رمضان في حق
المسافر لا يصاب بمطلق الاسم والاصح انه يصاب به كما سيأتى وفي بعض الحواشي
قوله ينوي واجبا آخر حال عن المسافر فكيف يمكن مع هذه الحالة صرف
الاستثناء الى قوله فيصاب بمطلق الاسم فتأمل (قوله صار رمضان في حق
ادائه بمنزلة شعبان) واذا كان في حق ادائه بمنزلة شعبان فيقبل سائر انواع العبادات
فيرد النفل على رواية ابي حنيفة وهي صحيحة من انه يقع عن فرض الوقت
اذا نواه وكان ينبغي ان يقع عن النفل لان الوقت في حقه بمنزلة شعبان فتأمل
(قوله فاذا نوى نفلا او واجبا آخر في شعبان يصح فكذا في رمضان)
هذا التشبيه في حق النفل على رواية الحسن وهي غير صحيحة كما يأتى (قوله
وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وتابعهما المصنف) وفي المنتخب

(قوله يعنى يصاب فرض
الوقت مع الخطأ في الوصف)
فيه اشارة الى ان الاستثناء
المذكور لاتعلق له بقوله
بمطلق الاسم على ما هو
موجب التقييد بقوله
ينوي واجبا آخر فقول
الشيخ اكمل الدين هو
استثناء من قوله مع الخطأ
في الوصف او من قوله
فيصاب بمطلق الاسم لكن
لا على الاصح كما سيحجى
منظور فيه منشاؤذ الذهول
عن ذلك (قوله صار
رمضان في حق ادائه
بمنزلة شعبان) وانما قال
في حق ادائه لانه في حق
نفس الوجوب ليس بمنزلة
شعبان لتحقق سبب
الوجوب فيه دون شعبان
(قوله فانه اذا نوى واجبا
آخر او النفل) ذكر
النفل ههنا استطرادى
(قوله ولكن اكثر

المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا آخر يقع عما نوى (ظاهر كلامه يوهم جزم صاحب الهداية بكون الحكم في صورة نية النفل ايضا وقوع ٢٤٨ ❦ الصوم عن المنوى وليس كذلك

لانه قال وعند ابى حنيفة رحمه الله اذا صام المريض او المسافر بنية واجب آخر يقع عنه وعن في نية التطوع روايتان انتهى فالواجب الاقتصار على ذكر واجب آخر (قوله ووفق بعض العلماء) هو صاحب الكشف (قوله والترخص بخوف ازدياد المرض يكون في النوع الاول) فرادا اكثر المشايخ وصاحب الهداية بالمرض ذلك كما ان مراد فخر الاسلام وشمس الائمة هو النوع الثاني (قوله لان ترخص الفطر للمسافر لما كان لكونه اخف الخ) قال في التحقيق اذا نوى المسافر واجبا آخر يقع صومه عما نوى عند ابى حنيفة وله في ذلك طريقان احدهما ان الشرع اثبت له الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه واذا اشتغل بواجب آخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته لكونه اهم اخف عليه من اسقاطه فرض الواجب ولما جاز له الترخص بالفطر لانه اخف عليه

المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا آخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف زيادة المرض لا بحقيقة المعجز فكان كالمسافر ووفق بعض العلماء بينهما بان المرض متنوع الى ما يضر به الصوم كوجع الرأس والعين والى ما يضر به كلالامراض الرطوبية والترخص بخوف ازدياد المرض يكون في النوع الاول والترخص بحقيقة المعجز في النوع الثاني (وفي النفل عنه روايتان) يعني اذا نوى المسافر النفل روى ابن سماعة عن ابى حنيفة انه لا يصح بل يقع عن فرض الوقت وهو الاصح لان ترخص الفطر للمسافر لما كان لكونه اخف نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى والفائدة في النفل الثواب

وهو الصحيح وفي المجمع انه الاصح وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله ان المريض اذا نوى النفل او واجبا آخر يقع عما نوى فيكون كالمسافر وهو اختيار شيخ شمس الاسلام خواهر زاده وصاحب الهداية وقاضيخان وظهر الدين الولوالجي وظهر الدين البخاري وابى الفضل الكرماني وفي الايضاح وكان بعض مشايخنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح انهما متساويان بل قيل انه ظاهر الرواية قال الشيخ عبدالعزيز وكشف هذا ان الرخصة لاتعلق بنفس المرض بالاجماع لانه متنوع الى ما يضر به الصوم كالحميات ووجع العين والرأس وغيرها والى ما يضر به كلالامراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والترخص انما يثبت للحاجة الى دفع المشقة فيتعلق في النوع الاول بخوف ازدياد المريض ولم يشترط فيه المعجز الحقيقي دفعا للخروج وفي الثاني بحقيقته فاذا صام هذا المريض عن واجب آخر او النفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا فلم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت فاذا صام ذلك المريض كذلك يقع عما نوى لتعلقها بمعجز مقدر وهو ازدياد المرض كالمسافر فيستقيم جواب الفريقين والى هذا اشار شمس الائمة حيث قال وذكر ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قوله ابى حنيفة رحمه الله وهذا سهو مأول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض ❦ قوله وفي النفل عنه روايتان ❦ انما اخر هذا وقدم ذكر المريض وكان الاولى ايلأؤه بالمسافر لانه لو فعل ذلك لتوهم ان المريض ليس في صوم نفله روايتان عن الامام مع ان فيه روايتان وروى

نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى (الحسن) ثم قال وهذا الوجه يوجب انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت كما روى ابن سماعة عنه لانه لا يمكن اثبات

معنى الرخصة بهذه النية اذ هو ﴿ ٢٤٩ ﴾ تجشم للحال مسرارة الجوع ويلزمه قضاء فرض الوقت بعده انتهى

والشارح رحمه الله نقل
الدليل المذكور من الواجب
الآخر الى النفل لاثبات
حكم هو تقيض حكمه
ولم يصب لان معنى الترخيص
فيما اذا وقع الصوم عن
فرض الوقت غير ظاهر
(قوله والنذر المطلق) مثل

ان يقول نذرت ان اصوم
يوما او شهرا (قوله)
فلان السبب في القضاء
ما هو سبب الاداء) وهذا
غير ماسبق من ان القضاء
يجب بما يجب به الاداء
لان المراد به هو ما يتعلق
به وجوب الاداء وهو
الامر والمراد هنا هو
ما يتعلق به نفس الوجوب
فلا يرد عليه ما قيل فيه شيء

(قوله فلان السبب
في القضاء الخ) يريد ان
سبب وجوب المقضى
في هذا المقام هو سبب
وجوب المؤدى وهو
الشهر المشهود غاية ما في
الباب ان السببية انتقلت
الى جزءه كما علمت ان
سبب وجوب الصلاة
المؤداة والمقضية واحد
غاية ما في الباب ان السببية
انتقلت الى جزء منه

وهو في فرض الوقت اكثر فلا يصح النفل وروى الحسن عن ابي حنيفة
انه يصح لانه لما كان الوقت في حقه كسبعين يصح النفل فيه كافي سبعين قيد
بالنفل لانه ان اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات
لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل انصرف اطلاق النية
منه الى صوم الوقت (او يكون معياره لاسباب كقضاء رمضان والنذر المطلق)
هذا هو النوع الثالث من الموقت اما كون الوقت معيارا له فظاهر واما كونه
ليس سببا فلان السبب في القضاء ما هو سبب الاداء وهو شهود الشهر وفي صوم

الحسن عن ابي حنيفة انه لا يصح لان انتفاء مشروعية الصيامات ليس من حكم الوجوب
لانه موجود في الواجب الموسع بل هو من حكم تعيين هذا الزمان لاداء الفرض
ولا تعين في حق المسافر لكونه مخيرا بين الاداء في الوقت والتأخير فصار هذا
الوقت في حقه بمنزلة سبعين فيصح فيه من الصيام ما يصح فيه ومنه النفل فيصح
ولقائل ان يقول ينبغي على هذه الرواية ان لا يجوز رمضان والمسافر الابنية من الليل
كما قال زفر بعدم التعيين عليه لكن المذهب انه لا فرق بين المسافر والمقيم في عدم
اشتراط نية كاهو المقرر في الفروع (قوله فالاصح انه يقع الخ) احترز
بالاصح عما قيل انه يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة وعن النفل على
مقتضى رواية الحسن (قوله لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية
النفل انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت) اذ الوقت انما يصير بمنزلة سبعين
على رواية الحسن اذا تحقق الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او
واجب آخر ﴿ قوله كقضاء رمضان ﴾ فيه نظر فانهم جعلوا قضاء
رمضان من الواجب المطلق فكيف يجعله قسما من الواجب المقيد بالوقت فتدبر
ويمكن ان يجاب بانه لتقرر بالايام دون الليالي صار من المقيد بخلاف الزكوة فانها
غير مقدرة بوقت من ليل او نهار فكان مطلقة فعلى هذا كونه موقتا عبارة
عن الاختصاص بالشهر والمقسم اعم من ذلك وجه قول الجمهور ان تعريف المطلق
وهو ما لا يتعلق بوقت محدود تعلقا لا يكون الا تيان في غير ذلك الوقت اداء بل
قضاء ينطبق عليه لانه لا يفوت الا بالموت فبذلك (قوله اما كون الوقت
ميعار له فظاهر) اى لكونه مقدر به اذ لا يتصور قضاء صومين في يوم واحد
(قوله فلان السبب في القضاء ما هو سبب في الاداء وهو شهود الشهر) فيه شيء لان المراد
بقواهم القضاء يجب بما يجب به الاداء هو الامر الذي يتعلق به وجوب الاداء لاسبب
نفس الوجوب ويمكن ان يجاب بان وجوب الاداء لما كان مقارنا لنفس الوجوب في انصوم

رعاية للصوم المؤدى في هذا المقام وللظرفية للصلاة المؤداة ثمه واما سبب وجوب القضاء في هذا
المقام فهو سبب وجوب الاداء وهو الامر في قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه لا الشهر المشهود

لان المراد بقولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء هو الامر الذي يتعاقب به وجوب الاداء لاسبب نفس الوجوب وقول الشيخ اكمل الدين ان قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ان ارادوا بذلك ما يتعاقب بوجوب الاداء يرد عليه هذه المسئلة لا يظهر له وجه اذ لا مانع ههنا من ان يكون وجوب الاداء فيهما باسرواحد ثم انه لا يرد على ذلك انتقال السببية من الجزء الناقص الى كل الوقت لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض لضرورة فاذا ارتفعت يعود الى الاصل كذا في اشرح الاكمل وفي الكشف ٢٥٠ وسبب القضاء التفويت او الفوات او ما هو سبب الاداء فليتأمل

النذر النذر * فان قلت قيدت النذر بالمطلق وهذا مشعر بان النذر المعين لا يكون من هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني فلا يكون الاقسام منحصرة في الاربعة * قلنا النذر المعين من القسم الثالث لانه معيار لاسبب لان سببه النذر لكن له شبهة بالقسم الثاني في تعيين الوقت لذلك الصوم واهذا يتأدى بمطابق النية وبذية النفل لكن لا يتأدى بذية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور حصل بتعيين الناذر فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر (فيشترط فيه نية التعمين) اي النية من الليل لان الاوقات غير متعينة للصيامات فيقع الامساك في اول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل فلا يقع من القضاء واما اذا نوى من الليل فينقصد الامساك من اول النهار بمحتمل

وثبوتها بشيء واحد احدها بعبارة والآخر بشارته كما بيناه صح ان يقال سبب القضاء شهود الشهر وان كان هو نفس الوجوب لان سبب وجوب الاداء انما هو الامر بقوله فليصمه فنبه لذلك قلنا النذر المعين من القسم الثالث (قوله لكن له شبهة الى آخره) حاصله ان جملة من القسم الثاني انسب لوجهين كونه معيارا وشرطا بخلاف القسم الثالث فانه مشابه له بوجه واحد وهو كونه معيارا والحاقه بما اناسب بوجهين اولي مما اناسبه بوجه ومن ثم ذكره اهل الاصول في القسم الثاني واقتصروا في امثلة الثالث على ما لا يكون له شبهة بالقسم الثاني هذا ولا يخفى ان جواب الشارح لا يحسم مادة السؤال بخلاف ما ذكرناه (قوله بنية واجب آخر) كما لكفارة او القضاء فاذا ادى الناذر صوم الوقت عن قضاء او كفارة وقع عن مانوى اذا نوى من الليل لان القضاء والكفارة من محتملات الوقت فيشترط لهما النية من الليل اما اذا نوى من النهار فانه يقع عن صوم الوقت وهو المنذور لان النية من النهار في حق القضاء والكفارة لغو (قوله لان تعيين وقت المنذور حصل بتعيين الناذر الخ) اورد عليه ان التعيين باذن الشارع حيث جعل له ولاية الالتزام فينبغي ان يتعدى الى حقه واجيب بانه اذن مقتصر

القسم الثالث حتى يهتم فيه بالاحترار عنه (قوله في تعيين الوقت لذلك الصوم) كما في صوم رمضان فالوقت فيه معيار وشرط للاداء وفي القسم الثالث الوقت معيار لا غير (قوله فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل) حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت (قوله ولا يؤثر فيما هو حق الشارع الخ) فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى (قوله اي النية من الليل) الظاهر

انه تفسير لكلام المصنف رحمه الله ولا يذهب عليك انه غير مطابق للمفسر لان المذكور (على) في كلام المصنف هو كيفية النية لبيان وقتها (قوله ولا يقع من القضاء) وكذا الكفارات والنذر المطلق

(قوله لكن له شبهة بالقسم الثاني) اي فلهذا قيدت النذر بالمطلق ولو لم اقيده به للزم ان يكون حكم مطلق النذر ومنه المعين وما ذكره المصنف من حكم قضاء رمضان الذي لا شبهة لوقته بالقسم الثاني واحدا وليس كذلك وكأن المصنف اراد بما يكون معيارا لاسبابها بما يكون كذلك على وجه الكمال معتمدا

الوقت وهو القضاء (ولا يَحْتَمِلُ الفوات) لان وقته العمر (بخلاف الاولين) وها الصوم والصلاة لانهما مشروعان في الوقت المعين فيفونان بفواته (كذا يشترط فيه التبييت) اي النية من الليل (بخلاف القسمين الاولين) وها الصلاة والصوم فانهما يَحْتَمِلَانِ الفوات اذا لم يؤدها في الوقت المهود فيكون قضاء (او يكون مشكلا) هذا هو النوع الرابع من الموقت (يشبه المعيار والظرف كاللحج) فانه يشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الاحج واحد كالتنهار للصوم ويشبه الظرف من حيث ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلاة (ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا للمحمد)

(قوله فانه يشبه المعيار الح)

الظاهر ان الضمير للحج وفيه تسامح

على ان ينصرف في حق نفسه اعني العبد واورد لما لم يتعد الى حق صاحب الشرع بقي الوقت محتملا لصوم القضاء والكفارة فينبغي ان يشترط التعيين ولا يتأدى بمطلق النية كالظهور عند ضيق الوقت واجيب بان صوم القضاء والكفارة وان كان من محتملات الوقت لكن اصل المشرع فيه النفل الذي صار واجبا بالنذر وهو واحد فينصرف بطائى النية اليه وكذا نية النفل بخلاف الظهور للضيق فان تعين الوقت لا واجب يعارض بتأخير الاداء الى زمان التضيق فلا يتعين الوقت له بعد ما كان غير متعين له لان ما بالاصل لا يزول بعارض ﴿ قوله ﴾ ولا يَحْتَمِلُ الفوات ﴿ اي لا يفوت هذا النوع مادام عليه حيا لانه موقت بالمرور ولا يتعين عليه ادائه الا في آخر جزء من حياته فان مات ولم يؤد انتقل ذلك الى الكفارة كما في الشيخ الفاني ﴿ قوله ﴾ يشبه المعيار والظرف الح ﴿ لا يخفى ان في كل من الشبهتين تسامحا لان المعيار شرطه ان يستغرق اركان المؤدى جميع الوقت كالصوم والحج وايس كذلك وحققة الظرف ان يسع الوقت الواجب وغيره من جنسه ووقت الحج لا يسع لان الواجب لا عبرة بكون اركانه بفضل عنها الوقت ﴿ قوله ﴾ كاللحج ﴿ اطلاق الاشكال على الحج مجاز اذا الاشكال في وقته لا في نفسه فيكون من اطلاق الحال واردة المحل ثم ان الاصولين ذكروا لاشكاله وجهين كما بينهما الشارح وذكر فيخر الاسلام وجهها آخر حيث قال في شرح التقويم وقت الحج وقت جعل طرفا لاداء الحج ومعنى اشكاله انه اذا اخر الحج عن هذا الوقت المعلوم له طرفا في هذه السنة وقع الشك في ادائه فانه ان عاش ادى وان مات تحقق الفوت فسميناه مشكلا وهذا هو الصحيح انتهى تحقيقه وظاهر هذا انه مخالف للوجهين المذكورين لان الوجه الاول بالنسبة الى المعيارية والظرفية والوجه الثاني بالنسبة الى الوقت وهذا بالنسبة الى الاداء لكن في المضى يرجع الى الثاني لان الاداء لا ينفك عن الوقت لكن ذكر الظرفية المحضة وفيه شيء كما لا يخفى ﴿ قوله ﴾ ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا للمحمد ﴿ ولا يشكل ذلك بتأخير النبي صلى الله عليه وسلم الحج الى سنة عشر من الهجرة وقد فرض في

على مثاله فلا يشكل ما اشار اليه من اشتراط نية التعيين في هذا القسم وصرح ضمير فيه الى قضاء رمضان مخالف للظاهر (قوله من جهة انه لا يصح في عام واحد الاحج واحد) المناسب اقسم هذه العبارة ان يقال من جهة انه لا يصح في جميع اجزاء وقت الحج الاحج واحد

(قوله هذا بيان لاشكاله بوجه آخر) الاول بالنسبة الى ٢٥٢ سنة الحج وهذا بالنسبة الى سنى العمر

هذا بيان لاشكاله بوجه آخر وهو ان الحج يجب عند ابى يوسف مضيقا لان ادراك العام الثانى مشكوك فصار اشهر الحج من العام الاول لادائه متعينا فاشبهه المعيار وعند محمد يجب موسما ويجوز تأخيره من العام الاول واشهر الحج من كل عام صالح للاداء فاشبهه وقت الصلاة * فان قات لما ثبت ان وقته مضيق عند ابى يوسف وموسع عند محمد زال الاشكال * قلنا لان كل واحد منهما لم يجزم بما حكم به فابى يوسف حكم بالتضييق للاحتياط حتى لو ادرك العام الثانى وحج فيه كان اداء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسيع بناء على ان الاصل فى الحياة البقاء ولهذا لومات قبل ادراك العام الثانى كان العام الاول متعينا للاداء عنده ففى الاشكال واثرا للخلاف يظهر فى المآثم فعند ابى يوسف يآثم ان لم يؤد

سنة ست منها لان اشتغله بالجهاد ومالله تعالى اعلم به سوغله ذلك على ان مدار الدليل وهو الشك فى الحياة الى قابل مفقود فى حقه عليه السلام لانه كان متيقنا بحياته الى ان يبين للناس امور الحج فعن ابى حنيفة رحمه الله روايتان اصحهما كقول ابى يوسف قال الكرخى وجماعة فى مشايخنا هذا الخلاف بناء على ان الامر المطابق لا يوجب الاداء على الفور عند ابى يوسف وعند محمد على التراخي والذى عليه جمهور مشايخنا ان الامر المطابق لا يوجب الفور بلا خلاف ومسئلة الحج مسئلة مبتدأة (قوله قلنا لا الخ) حاصله ان ابى يوسف حكم بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولذا جاز ادائه فى العام الثانى وحكم محمد بالتوسع اظاهر الحال فى بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية ولذا يآثم بالتأخير لومات فى العام الثانى بالاتفاق كذا قالوا فثبت ان اشكاله لم يزل بما قاله لان وقته يشبهه كلا من الظرف والمعيار عندها الا ان الاظهر الراجح فى الاعتبار هو المعيارية عند ابى يوسف والظرفية عند محمد رحمه الله (قوله يظهر فى المآثم) لافى حق صيرورته قضاء لو اخر حتى لو اتى بالحج فى العام الثانى والثالث كان اداء بالاتفاق (قوله فعند ابى يوسف يآثم ان لم يؤد فى العام الاول) لكنه اذا اداء فى عمره يرتفع الاثم كذا نقل سراج الدين الهندى عن مختلف الصدر الشهيد (قوله قلنا لان كل واحد

(قوله فاشبهه المعيار) من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد (قوله فاشبهه وقت الصلاة) من جهة ان اشهر الحج من كل عام صالح للاداء كاجزاء وقت الصلاة (قوله للاحتياط) لا لانقطاع التوسع بالكلية (قوله بناء على ان الاصل الخ) لا لانقطاع التضييق بالكلية فحاصل هذا التقرير ان وقت الحج يشبهه كلا من الظرف والمعيار عندها الا ان الاظهر الراجح فى الاعتبار هو المعيارية عند ابى يوسف والظرفية عند محمد رحمه الله (قوله يظهر فى المآثم) لافى حق صيرورته قضاء لو اخر حتى لو اتى بالحج فى العام الثانى والثالث كان اداء بالاتفاق (قوله فعند ابى يوسف يآثم ان لم يؤد فى العام الاول) لكنه اذا اداء فى عمره يرتفع الاثم كذا نقل سراج الدين الهندى عن مختلف الصدر الشهيد

(قوله قلنا لان كل واحد منهما الخ) محصله ان الاشكال حاصل عنه كل منهما رضى الله عنهما فاندفع ما اشار اليه السائل من

انتفائه عند كل منهما والظاهر من سوق عبارة المصنف ان الاشكال عندنا بواسطة ما ذكره من (الشهادة)

(قوله وعند محمد رحمه الله لا يأنم) اى بمجرد التأخير وعدم ادائه فى العام الاول اما لواخره ومات قبل ادراك السنة الثانية يأنم بالاتفاق اما عند ابي يوسف فظاهر واما عند محمد رحمه الله فلان التأخير كان بشرط عدم الفوات وقد فوت فيأنم كذا فى التحقيق وهذا هو الذى ذكره صاحب الاسرار والامامان السرخسى واليزدوى رحمهما الله ثم قال صاحب التحقيق الصحيح من قول محمد رحمه الله ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرمانى فى اشارات الاسرار ان الحج يجب موسعا يحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت واذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التأخير ويصير متضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب ﴿ ٢٥٣ ﴾ واجب عند عدم الادلة انتهى ولا يذهب عليك ان فى كلام الشارح

خاطا لاحد الطرفين المذكورين بالآخرى مع ما فى عبارته من خرازة ظاهرة (قوله ولقائل ان يقول يشك على هذا مسألة ضيق الحج) يمكن ان يحجب عنه بان وقت الصلاة موسع محض فذلك اوجب اشتراط التعمين فلا يسقط بعارض التقصير بتأخير الاداء الى زمان التضيق لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب على ما سبق بخلاف وقت الحج فانه ليس كذلك بل له شبه بالموسع وشبه بالمضيق كما عرفت فلم يوجب اشتراط التعمين وقد يحجب عنه بان وقت الحج له شبه بالمضيق

فى العام الاول وعند محمد لا يأنم الا اذا غلب على ظنه انه ان اخر يفوت لم يحل له التأخير فيصير متضيقا (ويتأدى) اى الحج (باطلاق النية) بان يقول اللهم انى اريد الحج لان ظاهر حال المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق السفر ان لا ينوى النفل فتعين الفرض بدلالة الحال فيصرف المطلق اليه * ولقائل ان يقول يشك على هذا مسألة ضيق الوقت فانه اذا لم يبق من الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت فى هذه الصورة يشترط نية التعمين ولا يتأدى بمطلق النية مع وجود الدلالة من جهة المؤدى فان المسلم لا يشتغل بفوات الفرض باداء النفل (لابنية النفل) يعنى لو نوى النفل فيقع عما نوى عندنا لان الدلالة لا تقاوم الصريح وقال الشافعى يلغو نيته ويقع عن الفرض لان السفيه يحجر فى امر الدنيا صيانة لماله وهو امر دينه اولى فيلغو نية النفل ويبقى اصل النية فيتأدى به فرض الحج واجيب عنه بانه لو حجر عن النفل لوقع حجه فرضا من غير اختيار وذلك باطل فان قال هذا وارد عليكم حيث جوزتم

الشهادة وغيره وعند محمد لا يأنم الا اذا غلب على ظنه الفوات بالتأخير لظهور علامات تقتضيه فانه حينئذ يصير مقضيا عنده ويتعين له اتمر الحج من ذلك العام لان العمل بالدليل القابى واجب عند عدم غيره بخلاف ما لو مات فجأة بعد التمكن حيث لا يلحقه اثم عنده لقدر اعتباره الاستصحاب هذا اذا لم يحج عند التمكن حتى مات اما لو حج قبل ان يموت فلا اثم اتفاقا (قوله ولقائل ان يقول الحج) الجواب بالفرق بين وقت الصلاة ووقت الحج ان وقت الصلاة ظرف

والموسع ماله شبه باصلين يوفر عليه حظه منهما فلشبهه بالاول جاز عن الفرض بالاطلاق ولشبهه بالثانى لم يحجز عن الفرض بتعمين نية النفل بخلاف وقت الصلاة وقد يحجب ايضا بان الدلالة فى الحج ظاهرة دون الصلاة اذا المشاق الكثيرة موجودة فيه فالظاهر انه مع تحملها لا يقصد النفل وعابه الفرض بخلاف الصلاة اذا القضاء عاياه ايسر من قضاء الحج فلا يبعد ان يشغل الوقت بالنفل ويقضى الفرض كيف وانه قد شغل اكثر الوقت بما لا طائل فيه فامنع مانع من شغل باقيه بالنفل او بواجب آخر (قوله لان السفيه يحجر فى امر الدنيا الحج) وتحمل المشاق وترك حجة الاسلام واختيار النفل عليه مع ان الثواب فى اداء اكثر الفرض ولان العقاب على تركه بعد التمكن من ادائه مستحق عليه من السفه (قوله وذلك باطل) اذ لا عبادة بدون الاختيار (قوله فان قال هذا وارد عليكم حيث جوزتم الحج)

ذكر السراج الدين الهندي ذلك في صورة الاعتراض ولم يجب عنه ولا يذهب عليك ان ما ذكره الشارح رحمه الله غير صالح لاجواب عنه وقد يقال يمكن ان يجاب عنه بالفرق بينهما بان التعيين لما حصل في رمضان من قبل من له ذلك كان اختيار النفل اختيار الفرض بخلاف وقت الحج لعدم التعيين فيه من قبل من له ذلك اذ التعيين انما حصل بدلالة حال المؤدى وحاصل الفرق وجود الاختيار التقديرى في رمضان دون الحج فليتأمل

اختلافهما (قوله وبالشروع من العقوبات) فيما اعتقدوا حرمة (قوله ﴿٢٥٤﴾ وبالشرائع الخ) مشكل لانه ان

رمضان بنية النفل مع انه يلزم منه اداء الصوم من غير اختيار قلنا في رمضان اذا نوى النفل بطل الوصف لان الوقت غير قابل له فبقى اصل النية بخلاف الحج فان وقتها قابل للنفل فيثبت صفة النفل فيتحقق الاعراض عن الفرض ومعه لا يثبت الفرض (والكفار مخاطبون بالامر بالايمان) لانه عليه السلام بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان كما قال الله تعالى قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا الى قوله فآمنوا بالله ورسوله (وبالشروع من العقوبات) كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها لانها لازجروهم اليق بها (وبالمعاملات) لان المطلوب بها امر دنيوى وهم اليق بها فقد آثروا الدنيا على العقبى (وبالشرائع) كالصوم والصلاة وغيرها (في حكم المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف)

موسع محض والتوسمة افادت شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط بعراض التقصير بتأخير الاداء الى زمان التضيق بخلاف وقت الحج فانه لم يتمحض كوقت الصلاة بل له شبه بالموسع وشبه بالمضيق كما عرفت فله شبه بالمضيق جاز عن الفرض بالاطلاق ولشبهه بالموسع لم يجز عن الفرض بتعيين نية النفل لان ماله شبهه باصلين يوفر عليه حظ منهما مع امكان التدارك في مسألة ضيق الوقت في وقت لا يتوهم معه في الغالب طرف الموت المفوت لكن الخلوص عن عهدة الواجب وعدم امكانه فيه في مسألتنا هذه (قوله بخلاف الحج فانه قابل للنفل) لا يخفى ان هذا اثبات لا الزامى فان الخصم يمنع ذلك ﴿قوله﴾ والكفار مخاطبون ﴿هذه المسئلة المذكورة في آخر اصول فخر الاسلام وغيره في بيان الاهلية وما ذكره المصنف له مناسبة في الجملة حيث ختم مسائل الامر بمسئلة الكفار لانها من تعاقباته ﴿قوله﴾ لانه صلى الله عليه وسلم بعث الى الناس كافة ﴿يفهم منه خروج بعثه الى الجن والملائكة لان مفهوم رواية السكتب حجة وليس كذلك لان بعثه عامة ﴿قوله﴾ في حكم المؤاخذة في الآخرة ﴿متعلق بالشرائع خاصة﴾ وقوله بلا خلاف

كانت المؤاخذة بترك اعتقاد لزوم موجب الاوامر والاداء كما يشير اليه كلام شمس الائمة حيث قال ولا خلاف ان الخطاب بالشرائع يتناولهم في حكم المؤاخذة في الآخرة لان موجب الامراء اعتقاد اللزوم والاداء وهم ينكرون اللزوم اعتقادا وذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد فهذا مؤاخذة بترك الايمان لانهم مخاطبون بالاعتقاد بالشرائع والاقرار بها فتخصيصه بقوله في حكم المؤاخذة في الآخرة ليس بصحيح لانهم مخاطبون بالايمان والاعتقاد بها في الدنيا فيعاقبون على تركه وان كانت المؤاخذة في الآخرة بترك اداء العبادات فقوله بلا خلاف ليس بصحيح

لان من قال انهم ليسوا مكلفين بادائها في الدنيا لا يمكنه القول بان العقاب على ترك ادائها (متعلق)

كذا في شرح البدائع وانما جعل التخصيص المذكور غير صحيح على تقدير الاول لايهامه انهم غير مخاطبين بالشرائع في الدنيا اعتقادا لوجوبها ووجوب ادائها واقرارها بذلك مع انهم مخاطبون فيها بكل من ذلك الاعتقاد والاقرار قطعا كما انهم مخاطبون فيها بالايمان بكل من ركنيه جزما وشمس الائمة رحمه الله وان ذكر انه لا خلاف ان الخطاب بالشرائع يتناولهم في حكم المؤاخذة في الآخرة الا انه لم يخصه بالذكر

(قوله فيما قبول على ترك اعتقاده الخ) لو قدم ذلك على قول المصنف رحمه الله بالاخلاف لكان اولى لانه متعلق بجميع ما ذكر على ما ذكر في التنقيح ٢٥٥ لا بالآخر فقط (قوله يعني من المسلمين المعتقدين فرضية الصلاة)

كذا في شرح المصنف رحمه الله وغيره في فهم منه مدخايه كل من عدم الاسلام وعدم الاعتقاد في ذلك وصاحب التلويح لم يذكر لفظ المسلمين ولعله انبسط اذا ظاهر ان قول المصلين على هذا التأويل مجاز عن المعتقدين فرضية الصلاة وليس اعتقاد الفرضية متوقفا على تقديم الاسلام كفعل الصلاة حتى يلزم اعتباره في الكلام فليتأمل (قوله وهذا التأويل منقول الخ) والقائلون بالوجوب في حق المؤاخذه على ترك الاعمال استدلووا على مذهبهم بظاهر هذه الآية

كالمصنف لتحصيل الايهام المذكور بل ضم اليه ما به يندفع الايهام اندفاعا ظاهرا (قوله فيما قبول على ترك اعتقاد وجوب العبادات) اي وجوب ادائها الثابت بالخطاب اللازم لثبوت ثبوت نفس وجوبها (قوله لقوله تعالى ماسلككم في سقر) الآية قد استدلت بها

فيما قبول على ترك اعتقاد وجوب العبادات في الدنيا كما يقبلون على اصل كفرهم لقوله تعالى ماسلككم في سقر قالوا لم نك من المصابين يعني من المسلمين المعتقدين فرضية الصلاة وهذا التأويل منقول عن اهل التفسير ثبت ان الخطاب يتناولهم في حق المؤاخذه (واما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك) يخاطبون (عند البعض) وهم الشافعي والعراقيون من مشايخنا فانهم ذهبوا الى ان اداء العبادات واجب عليهم لم يريدوا بذلك ان اداءها جائز عليهم في حال الكفر

متعلق بالكل (قوله فيما قبول على ترك اعتقاد وجوب العبادات) لان موجب الامر اعتقاد الزوم والاداء وهم انكروا الزوم وذلك كفر منهم لانه بمنزلة انكار التوحيد ولذا قال محمد في السير الكبير من انكر شيئا من الشرائع فقد ابطال كلمة لا اله الا الله ولك ان تقول ترك الاعتقاد كفر لان الايمان هو تصديق الرسول بما جاء به والكفر عدم ذلك لانهم اذا لم يصدقوه لم يعتقدوا واما جاء به والجواب انه لا يمتنع ان يخاطب الشارع الكافر المتمكن من فهم الخطاب بوجوب العبادات المشروط صحتها بالايمان فيقول اوجب عليك العبادات ووجب عليك تقديم الايمان عاينها وقد وقع شرعا وهو قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين الآيات الى قوله تعالى ويؤتوا الزكوة والضمير عائذ الى المذكورين اولا وهو صريح في الباب وهو انهم مؤخذون في الآخرة حتى يقبلون على ترك اعتقاد وجوب العبادات في الدنيا ايضا بقي شيء وهو انهم قالوا ان الكافر لا تنهى لمراتب عذابه فمافائدة قولهم يقبلون زيادة على عقوبة الكفر بين الاعتقاد فتأمل (قوله ماسلككم في سقر) اورد الآية دليلا على انهم يخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذه في الآخرة على ما هو المتفق عليه ظاهرا والتحقيق ان محل الوفاق انما هو المؤاخذه في الآخرة على ترك اعتقاد الوجوب ومحل الخلاف المؤاخذه على ترك العمل وكلام الماتن يشملهما والآية تصلح تمسكا للوفاق والخلاف (قوله يعني من المسلمين المعتقدين فرضية الصلاة الخ) رد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل وظاهر الآية دليل للقائلين بانهم يخاطبون ايضا بالشرائع في حق وجوب الاداء في احكام الدنيا لانهم اخبروا بانهم استحقوا الدار بترك الصلاة واجيب بان اهل الكتاب كانوا يصلون في الدنيا فتعين المجاز (قوله لم يريدوا ان اداءها كان واجبا عليهم في حال الكفر الخ) يعني لفقد الشرائط وهو الاسلام ونوقض

ايضا من قال بوجوب اداء الشرائع عليهم في الدنيا بشرط تقديم الايمان واجيب جمعا بين الأدلة بان الصلاة فيها بمعنى الايمان كافي قوله صلى الله عليه وسلم نهت عن قتل المصلين اي المؤمنين ويجوز ان يكون غير المصلين المذكورين

(قوله بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات الخ) هذا هو فائدة الخلاف في الآخرة واما في الدنيا فيظهر في الزكاة فانها تجب على غنى اسلم وقد حال عليه الحول في زمان الكفر عند العراقيين كما آمن وعند مشايخ ما وراء النهر بعد مضي الحول وكذا الحج على من استطاع سبيلا ثم اسلم عاجزاً عند الفريق الاول دون الثاني وما قيل ان حق العبارة ان يقال بل ارادوا انهم يخاطبون باوامر العبادات بشرط تقديم الايمان اذ محل الخلاف انما هو وجوب الاداء في احكام الدنيا لا العقوبة في الآخرة فان ذلك ليس محل الخلاف بل هو متفق عليه ليس بشيء لان المتفق عليه انما هو العقوبة بترك اعتقاد الوجوب لا بترك نفس العبادة وهذا **٢٥٦** مما صرح به في التلويح وغيره (قوله

ولا قضاءها واجب عليهم بعد الاسلام بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر * فان قلت الايمان اصل العبادات فكيف يثبت تبعاً لوجوب الفروع الا ترى ان السيد اذا قال لعبدته تزوج اربعا لا يثبت به الحرية * قلنا لم يريدوا انه يثبت في ضمن الامر بالفروع بل وجوبه ثابت بالدلائل المستقلة

بان التكليف بالفعل حال عدم شرط الشرعي غير ممتنع والا لامتنع الصلاة حال الحدث واجيب بتمكن المحدث من الاداء بعد رفع الحدث دون الكافر ولهذا لا يجب القضاء عليه بالاجماع وبان الطهارة تابعة لوجوب مشروطها والايمان يجب قبل الفروع (قوله ولا قضاءها واجب عليهم بعد الاسلام) لانه يجب ما قبله وفيه شيء فان الكافر اذا اجنب ثم اسلم يلزمه الغسل على الصحيح فلم يجب ما قبله واجيب بان الجنابة صفة ممتدة بعد الاسلام والامور الممتدة لبقاءها حكم الابتداء * واعلم ان الشارح لم يستقل لهذه المسئلة بالنسبة الى المخالف لان الآية السابقة تصاح دليلها بطريق الحقيقة كما تصلح دليلاً لمحل الوفاق بطريق المجاز (قوله بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر) كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذلك وكان حق العبارة ان يقال بل ارادوا انهم يخاطبوا باداء العبادات بشرط تقديم الايمان اذ محل الخلاف انما هو وجوب الاداء في احكام الدنيا لا العقوبة في الآخرة فان ذلك ليس محلاً للخلاف بل متفق عليه فتأمل (قوله فان قلت الخ) هذا السؤال نشأ من قوله بشرط تقديم الايمان وحاصله ان الايمان اصل العبادات ورأس الطاعات فكيف يجعل شرطاً وتبعاً لوجوب الفروع اذ فيه قلب الموضوع (قوله قلنا الخ) واجيب ايضا بان كون الايمان اصلاً في نفسه لا ينافي كونه شرطاً في صحة غيره كالصوم بالنسبة الى الاعتكاف فيه شيء فان هذا قياس مع الفارق

بشرط تقديم الايمان) متعاق بالعبادات (قوله لا يثبت به الحرية) لان الحرية اصل لحل تزوج الاربعة (قوله بل وجوبه ثابت بالدلائل المستقلة) فيكون ثبوته بالعبارة لا بالاقضاء وقد يقال هذا لا ينفي الاقضاء بل الحق ان يقال يثبت الوجوب بالعبارة والاقضاء ولا فساد

في قوله لم نك من المصلين غير المكذبين المذكورين بقوله وكنا نكذب بيوم الدين لاشتمال النار على الصنفين المكذبين الكفار وغير المكذبين الفجار الذي تركوا الصلاة وهم مسلمون لان المجرمين في قوله تعالى يتسائلون عن المجرمين ما سلككم في سقر يتناول الكل فيكون المجموع قول

الكل على طريق التوزيع ثم الظاهر يتناول الكل فيكون الجواب الثاني هو الوجه بخلاف (لان) الاول وبخلاف ما ذكره الشارح فان مقتضاها كون المجموع قول الكفار خاصة وكون المجرمين غير متناول للآخرين (قوله بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط تقديم الايمان) حق العبارة ان يقال بل ارادوا انهم يخاطبوا باداء العبادات بشرط تقديم الايمان لان عقابهم بتركها وان قالوا به غير مشروط به عندهم وانما المشروط به عندهم خطابهم بادائها فقد نقل صاحب البدائع عنهم انهم قالوا لا يمتنع الخطاب بالعبادة مشروطاً بتقديم الايمان هذا والحق ان تقديم الايمان عندهم شرط لعبادة المخاطبين هم بها على معنى انه شرط

(والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات) كالصلاة والصوم ولا يعاقبون بتركها لقول النبي عليه الصلاة والسلام لمعاذ رضى الله عنه حين بعثه الى اليمن انك لتأتى قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله وانى رسول الله فان هم اطاعوك فأعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة الحديث فهذا تصريح بان وجوب اداء الشرائع يترتب على الاجابة بالايمان قيد بما يحتمل السقوط لان ما لا يحتمل السقوط كالايمان فانهم يخاطبون به اتفاقا فمحل الخلاف هو الوجوب فى حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب

نعم لو لم يكن العبارة يلزم المحذور وهو ممنوع

اصحتها كما نبه على ذلك شارحه * وقوله مشروطا

بتقديم الايمان حال من العبادة اى حال كونها امرا مشروطا به (قوله فهذا تصريح الى آخره) وجهه انه لا معنى لاعلامهم بفرضية ما فرض عليهم الا طلب ادائه فكانه قال فان هم اطاعوك فاطلب منهم اداء كذا (قوله كالايمان) ينبغى ان يكون المراد به التصديق وحده لان الايمان المراد به التصديق والاقرار معا يحتمل السقوط بسبب احتمال الاقرار وحده اياه

لان الايمان اصل من كل وجه والصوم فى الاعتكاف شرط غير محض لكونه عبادة مستقلة بخلاف الوضوء فانه شرط محض واما ما ذكره الشارح من الجواب من ان وجوبه ثابت بالدلائل المستقلة به فشى آخر لان كون الايمان مأمورا به بدليل مستقل ليس كلامنا فيه وانما الكلام فى ثبوته ضمنا وتبعيا للامر بالعبادات وهو لا يجوز لما عرفت واما تمثيله بمسئلة السيد فقير صحيح لانه لا يدل على ثبوت الحرية اقتضاء وانما ثبت بقوله انت حر وحينئذ لم يبق عليه حكم لعدم ولايته وهذا يدل على بطلان الامر بتزوج اربعا لاعلى صحته فلا يكون مثالا لما نحن فيه **قوله** والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات * وهو قول علماء ما وراء النهر من مشايخنا واليه ذهب القاضى ابوزيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين وجواب هذه المسئلة وان لم ينقل نصا من ائمتنا الا ان ما ذكره محمد فى المبسوط من ان من نذر ان يصوم شهرا ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه ذلك الصوم المنذور بمثابة النص بل هو صريح فيه لان منافاة الكفر الاصلى لوجوب اداء العبادة فوق منافاة الردة له **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ رضى الله عنه **الح** الحديث متفق عليه وجه الاستدلال به ان ما ذكره صلى الله عليه وسلم من الشرائع بعد الايمان مرتب على الاجابة الى الايمان اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلمعنى الدليل على الفرضية لانه دليل على عدم الفرضية على ما يأتى ان شاء الله تعالى فى مبحث مفهوم المخالفة كذا قاله بعض الشراح المحققين واعترض بان قوله اما عندنا فلمعنى الدليل ممنوع فان العمومات الواردة فى فرضية الصلاة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية **قوله** قيد بما يحتمل الخ) لا حاجة الى بيان هذا القيد لانه تقدم اول المسئلة **قوله** فمحل الخلاف الخ) ولو قبل مبنى الخلاف على كون الشرائع داخلة فى مفهوم الايمان وغير داخلة لكان له وجه

﴿ ومنه ﴾ اي من الخاص (النهى)

قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهى لطلب العدم والوجود اشرف (وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لاتفعل وانه يقتضى صفة القبح للمنهى عنه ضرورة حكمة الناهى) قال الله تعالى وينهى

والله اعلم ﴿ قوله قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهى لطلب العدم ﴾ والعدم وان كان سابقا على كل ممكن الا انه لاحق له ايضا مع كون الوجود اشرف وقيل لان النهى مركب والامر مفرد فالبا والمفرد مقدم طبعاً فقدم وضعاً وقيل لان بيان موجب النهى يتوقف على بيان موجب الامر والموقوف عليه يجب تقديمه على الموقوف ﴿ قوله ﴾ وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لاتفعل ﴿ وليس المراد من لاتفعل خصوص هذه الصيغة بل اعم من ان يكون صريحة او مؤولة ليدخل وذروا البيع فانه بمعنى لاتبايعوا * واعلم ان ذكر الاستعلاء ليس بظاهر لان المعروف هو النهى الذى يجب امثاله من الشارع بقريظة قوله ضرورة حكمة الناهى ولا يجب ذلك الا اذا كان الناهى اعلى مرتبة فى نفس الامر وقيل هو طلب ترك الفعل وقيل طلب كنف عن فعل استعلاء مدلولاً عليه بغير كنف وقيل هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه وهذه العبارات بعضها قريب من بعض والخلاف فى انه حقيقة فى التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكاً لفظياً او معنوياً كما سبق فى بحث الامر من المزيّف والمختار هذا وقد ذهب جماعة من المتكلمين الى ان المطلوب بالنهى ليس عدم الفعل لان عدمه مستمر من الازل فلا يكون مقدوراً للعبد ولا حاصلًا بتحصيله بل المطلوب به كنف النفس عن الفعل فيكون مفهومه وجودياً فيشارك الامر فى ان المطلوب بهما هو الفعل الا ان المطلوب بالنهى فعل مخصوص هو الكنف عن فعل آخر وذهب جماعة اخرى الى ان المطلوب به عدم الفعل فهو مقدور للعبد باعتبار استمراره اذله ان يفعل الفعل فيزول استمراره وله ان لا يفعل فيستمر ﴿ قوله ﴾ وانه يقتضى صفة القبح للمنهى عنه * يعنى سواء اقتضى حرمة او كراهة اشار بلفظ الاقتضاء الى ان صفة القبح لازمة للمنهى عنه مقدمة على وروده شرعاً بمعنى انه كان قبيحاً فنهى الله تعالى عنه لان النهى يوجب قبحه كما هو رأى الاشعرى على مامر فى الامر * ولقائل ان يقول هذا انما يتأدى فيما قبح لعينه وهو الافعال الحسية دون الشرعية لان قبحها انما عرف بالشرع اذ هي فى نفسها حسنة ﴿ قوله ﴾ ضرورة حكمة الناهى الخ ﴿ فان الحكيم لا ينهى عن فعل الا لقبحه كما انه لا يأمر الا لحسنه لقوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان الآية وفيه نظر لجواز تحريمه مالا مفسدة فيه عقوبة لمخالفته وحرمانا

(قوله وبيان الاختلافات في الحسن الخ) قيد به احترازاً عن بعض الاختلافات المذكورة في الأمر كالاختلاف في إيجاب التكرار مثلاً فان من ﴿٢٥٩﴾ قال بان الأمر يوجب التكرار لا يتأتى له ان يقول ذلك في النهي

لان الانتهاء الواجب به مما يستغرق العمر فلا يتصور تكراره اذ هو عبارة عن امثال بموجبه مرة بعد اخرى بخلاف الامر لانه لا يقتضى الاستغراق فيتصور فيه التكرار (قوله لان واضع اللفظة وضع هذا اللفظ لفعل الخ) كذا في شرح المصنف رحمه الله وفيه انه اشتغال باللفظ لان الوضع اللغوي لا تعلق له بما نحن فيه على ما افصح عنه تفسير صاحب التحقيق لما قبح لعينه وضما بقوله اي كان قبيحاً في ذاته بحيث يعرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود الشرع وكذا تفسير القسائي قول صاحب المغنى وضما بقوله اي عقلاً بل عامة كتب القوم مشحونة بذلك (قوله لان العقل يجوز بيع الحر) اي لا يعده قبيحاً فدلالة قصة يوسف عليه السلام على ذلك محل كلام لان المشتري له على زعم انه عبد لا محالة

عن الفحشاء والمنكر والمباحث المذكورة في الأمر في قيود التعريف والاحترازات وبيان الاختلافات في الحسن من انه شرعي او عقلي آتية في النهي (وهو) اي المنهى عنه (اما ان يكون قبيحاً لعينه وذلك نوعان وضما وشرعاً) منصوبان على التمييز من نوعان لان نوعية الشيء يكون باعتبار امور (اولغيره) معطوف على قوله لعينه (وذلك نوعان وصفا) اراد به ما يكون لازماً للمنهى عنه بحيث لا يقبل الانفكاك (ومجاوراً) اراد به ما يكون مصاحباً ومفارقاً في الجملة (كالكفر) مثال لما قبح لعينه وضما لان واضع اللفظة وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته عقلاً من غير ورود الشرع به لان قبح كفران المنعم مركز في العقول (وبيع الحر) مثال لما قبح لعينه شرعاً لان العقل يجوز بيع الحر كما عرف في قصة يوسف عليه السلام وانما قبح شرعاً لان البيع مبادلة مال بمال شرعاً والحر ليس بمال شرعاً فيكون حقيقته قبيحاً شرعاً لا وضماً لان العقل لا يحكم بقبحه (وصوم يوم النحر) مثال لما قبح لغيره وصفا قائماً بالمنهى عنه يعني انه منهى عنه لا بذاته لانه في ذاته امساك لله بل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة وفي الصوم اعراض عنها والخلل الوارد في الصوم

او تعبداً اما التحريم للحرمان فكما حرم على اليهود كل ذى ظفر وكما حرم عليهم الشحوم من البقر والغنم عقوبة لهم لالمفسدة فيه لما احل لنا ذلك مع انا اكرم عليه منهم وانص على ذلك بقوله تعالى ذلك جزيتناهم ببغيتهم واما التحريم التعبدى فكما في تحريم الصيد حالة الاحرام واجيب بانا لا ندعى ان في كل منهى عنه مفسدة بل نقول ان الحكيم لا ينهى الا عن القبيح غاية ما في الباب انا لا ندرك قبح بعض في البعض وذلك لا يوجب العدم في نفسه (قوله وبيان الاختلافات في الحسن من انه شرعي او عقلي آتية هنا) اي في قبح المنهى عنه لكونه يقابل الامر وقيد الاختلاف بالحسن الخ لان من قال ان الامر يوجب التكرار لا يتأتى له ان يقول ان النهي يوجب التكرار (قوله اما ان يكون قبيحاً لعينه) عرف بما لا يكون مشروعاً باصله ووصفه وحكمه حرمة المباشرة وعدم افادة الملك (قوله اولغيره) وعرف بما لا يكون مشروعاً باصله دون وصفه وحكمه كراهة المباشرة وافادة الملك بالقبض (قوله والخلل الوارد الخ) بيان كون القبيح باعتبار وصفه توضيحه ان المعنى الموجب للقبح غير الصوم لكنه اتصل به وصفاً فان الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهاراً مع النية وهو في نفسه حسن لكنه قبيح لمعنى انه يوم عيد

واما الاخوة فلان سلم انهم لم يعدوه قبيحاً غاية الامر ان يصدر منهم ارتكاب القبيح والظاهر انه ليس بمحذور كما يشهد به بقية القصة (قوله وصفاً قائماً بالمنهى عنه) قد فسر الوصف فيما سبق بما يكون لازماً للمنهى عنه بحيث لا يقبل

الانفكاك فتوصيفه ههنا بقوله قائما بالمنهى عنه ركيك جدا (قوله بمنزلة الخلل الصادر من الوصف له) كذا في الشرح الاكمل والصواب بمنزلة الوصف له كما في التحقيق ٢٦٠ وغيره اذ لامعنى للصدور من

الوصف ثم ان الضمير المحرور في له عائد الى الصوم (قوله لعدم تصور الانفكاك عنه) اي انفكاك الخلل المذكور عن ذلك الصوم كما هو شأن الوصف على ما سبق تفسيره (قوله لان الوقت داخل في تعريف الصوم) لان الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا (قوله ووصف الجزء) وصف للكل محل تأمل (قوله مثال لما قبح لغيره) لمعنى مجاور للبيع فيه تسامح اذ الممثل له لا تعرض فيه لخصوص البيع (قوله والصلاة بدون الشغل الخ) يريد به الشغل المنهى عنه (قوله وانفكاك الصلاة عن الشغل حال الغصب) فيه تساهل والمراد حال كون الصلاة في الارض المغصوبة (قوله قلت ليس الكلام في حال كونها منهيين الخ) وهو مراد من قال ان هذا انما يلزم ان لو لم يكن مرادهم بذلك جواز الانفكاك في الجملة وهو ممنوع (قوله بخلاف الصوم

من جهة الوقت بمنزلة الخلل الصادر من الوصف له لعدم تصور الانفكاك عنه لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف للكل (والبيع وقت النداء) مثال لما قبح لغيره بمعنى مجاور للبيع وهو ترك السمي للجمعة وهو قابل الانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسمي بدون البيع بالملك في بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا باع في حالة السمي في الطريق وكذا وطى الحائض منهي عنه لمعنى مجاور وهو الاذى لالذاته لان وطى المنكوحه جائز وانفكاك الاذى عنها ممكن بزوال الحيض وكذا الصلاة في الارض المغصوبة منهي عنها لشغل ملك الغير والصلاة بدون الشغل ممكنة بان يأذن مالكها * فان قلت لانسالم زوال الاذى عن الوطى حال الحيض وانفكاك الصلاة عن الشغل حال الغصب فانه لو اذن المالك او طهرت الحائض لم يكونا منهيين والكلام في حال النهي * قلت ليس الكلام في حال كونها منهيين بل المراد منه امكان خلو الوطى والصلاة عن الحرمة في هذين المحلين بعينهما بخلاف صوم

وضيافة وذا صفة للوقت الذي هو داخل في تعريف الصوم فكان الخلل الوارد في الصوم من قبل الوقت بمنزلة الوصف له لعدم تصور انفكاك الوقت عنه لكونه جزء منه ووصف الجزء وصف الكل (قوله كما اذا باع حالة السمي في الطريق الخ) هكذا قالوا في شرح الكنتز وهذا مشكل فان الله تعالى نهى عن البيع مطلقا فمن قيل ببعض الوجوه يكون تخصيصا وهو نسخ ولا يجوز بالرأى انتهى ويمكن الجواب عنه بالانتهى المطلق لمعنى في غيره والانهى اذا كان لمعنى في غيره لا يوجب الفساد لكن يعكس على هذا قولهم العبرة لعين النص لا المعناه على ان الكلام ليس في الفساد بل في الكراهة من انه هل يكسره البيع حالة السمي ام لا (قوله لانسالم زوال الاذى عن الوطى حال الحيض الخ) هذا الاعتراض اورده الفاضل السمرقندي حيث قال وفيه بحث اذ لانسالم انفكاك ترك السمي عن البيع وقت النداء حالة الترك اذ الكلام في مثل هذا البيع لا في البيع مطلقا ولانسالم انفكاك الشغل عن الصلاة في الارض المغصوبة اذ الكلام في الصلاة المقيدة بكونها في الارض المغصوبة لا في الصلاة مطلقا وكذا الكلام في انفكاك الاذى عن الوطى حالة الحيض واجيب بان هذا انما يلزم ان لو لم يكن مرادهم بذلك جواز الانفكاك في الجملة وهو ممنوع وانما قلنا ذلك لان غرضهم بيان الفرق بينه وبين القسم الذي قبله اذ الانفكاك لا يتصور فيه اصلا بخلاف هذا القسم فان ذلك ينفك في الجملة وكيف لم يريدوا ذلك وكل عاقل يعلم ان ترك السمي لا ينفك عن البيع الذي ترك به السمي وان الشغل لا ينفك عن الصلاة

(قوله بزوال الحيض) وقيل بزوال الدم في الطهر الفاسد وعلى هذا لا يرد السؤال الآتي كله (في)

يوم العيد) فانه لا ينفك عن الاعراض عن ضيافة الله تعالى بحال وفيه بحث لان الوطىء حالة الحيض ايضا لا ينفك
عن الاذى بحال فحمل يوم العيد ٢٦١ جزأ من الموضوع في الاول دون حالة الحيض في الثاني تحكّم ظاهر ولا يفيد

في ذلك ما سبق من ان
الوقت داخل في تعريف
الصوم لان الداخل فيه
مطلقا هو الوقت لا الوقت
المخصوص كيوم العيد
مثلا فليتأمل (قوله فاوجب

فساد المشروع) كالصوم
مثلا فانه امر مشروع
في نفسه وحيث كان متعاضدا
للاعراض عنه ضيافة الله
تعالى كان فاسدا (قوله
لان الشارع في الصوم
في يوم النحر) هذا شروع
في بيان حكم ذلك الصوم
على تقدير الافساد بعد
الشروع وهو امر آخر
وراء كون المشروع فاسدا
فلا وجه لذكر ما يتعلق
بالامر الاول في صورة
التعليل للثاني على ان قوله
فاوجب فساد المشروع
مستغن عن التعليل بما ذكر
قبيله فلو شرع الشارح
بعد هذا القول في بيان
القسم الثاني كما فعله الشيخ
اكمل الدين لكان اصوب
(قوله وهو واجب الخ)
اي تقرير ما انعقد مشروعا
ويريد بالبعض الحنفية رحمه
الله يعني ان ذلك وان كان

يوم العيد فانه لا ينفك عن الاعراض عن ضيافة الله تعالى بحال * اعلم ان الموجب
للقبح لما كان بمنزلة الوصف في القسم الاول كان اشد اتصالا به فاوجب فساد
المشروع لان الشارع في الصوم في يوم النحر مباشر للمعصية لانه بنفس الشروع صار
صائما فصار ما انعقد به مشروعا ومحظورا وفي المضي عليه تقرير ما انعقد مشروعا وهو
واجب عند البعض خلافا للشافعي وتقرير المعصية وهو حرام اتفاقا فرجح جانب الترك

في الارض المغصوبة حالة الغصب (قوله فاوجب فساد المشروع) المراد
بالفساد الجواز مع كراهة التحريم كذا قالوا وفيه نظر فانه يشكل ببعض
افراد القسم الثاني كالصلاة في الارض المغصوبة فانها جائزة مع كراهة التحريم
مع ان المعنى المقتضى للقبح ليس وصفا لازما ويوجب بالفرق بان الصلاة في الارض
المغصوبة تلزم بالشروع حتى لو افسدها قضاها بخلاف صوم يوم النحر حيث لم
يلزمه الاتمام ولو افسده بعد الشروع لم يجب عليه القضا في ظاهر الرواية
والحاصل ان الكراهة في القسم الاول اشد من الثاني وقدم الجواب عن الاشكال
في كون الصلاة في الارض المغصوبة مشروعة باصلها ووصفها من غير فساد ولا
نقصان مع كراهة التحريم فلا تغفل (قوله لانه بنفس الشروع صار
واجبا) حتى يحنث في يمينه وفيه شيء لان كلامنا في الصوم الشرعي
وهو من الفجر الى الغروب دون اللغوى ولذا يثاب على الامساك ويمكن
ان يقال بان الصوم مما لا يتجزى ومن ثمه كان وجود المنافي في بعضه كوجوده
في كله اعتبارا بخلاف الصلاة فانها لا تطلق على مادون الركعة (قوله واجب
عند البعض) يعني من الحنفية وهو ابو يوسف واما في ظاهر الرواية لم يلزم
بالشروع ولا يجب اتمامه اذ لا يجب المنهي عنه بل وجب قطعه اجابة لحق الشارع
فلا يجب عليه القضاء لاذن صاحب الشرع في قطعه فمن امر غيره باتلاف
ماله فاتفقه لا يجب عليه شيء وحاصل ما ذكر في الشرح ان وجوب تقرير
ما انعقد مجتهد فيه بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فترجح جانب الترك
وفيه شيء لانا لان سلم رجحان الترك على الفعل بل اللازم التساوي اذ بالنظر
الى انعقاد الشروع من حيث هو المعنى واجب وبالنظر الى تقرير المعصية حرام
وايضا لم لا يلزم القضاء نظرا الى انعقاد الشروع لزوال العارض اذ المنع من
المعنى انما كان للعارض (قوله فرجح جانب الترك) تقديم للحظر على الاباحة
وفيه شيء لان العبادات محتاط فيها فكان ينبغي ترجيح جانب الفعل على الترك

واجبا لكنه مجتهد فيه بخلاف وجوب ترك المعصية (قوله خلافا للشافعي رحمه الله) فان النوافل لا تلزم بالشروع
عنده وان كانت منعقدة مشروعة (قوله فرجح جانب الترك الخ) اي جانب ترك المضي على جانب وجوب المضي فلم

يجب المضى فلا يلزم القضاء بالافساد وكذا في الكشف وقال في التوضيح ان شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفض لا يجب القضاء (قوله فلم يلزم القضاء) اي بالافساد بعد الشروع هذا في ظاهر الرواية وروى بشير بن الوليد عن ابي يوسف رحمه الله انه يلزمه القضاء بالشروع كالنفل وفي المبسوط اذا اصبحت يوم الفطر صائما ثم افطر لا قضاء عليه في قول ابي حنيفة رحمه الله **٢٦٢** وعليه القضاء في قول ابي يوسف ومحمد

فلم يلزم القضاء وانما صح نذره من جهة ان الصوم عبادة لا من جهة انه معصية وهو ترك الاجابة ولهذا قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه وقال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره كما لو قالت لله على صوم يوم حيضى بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم حيضها صح نذرها بخلاف الصلاة في الاوقات المكرهة فانما وجب قضاؤها لان بعضها من القيام والقراءة كان عبادة وان لم يسم صلاة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة والمنهي عنه فيها هو الصلاة والمضى فيها يكون امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وتحصيلا للطاعة وتحصيلا للمعصية وترك المضى يكون امتناعا عن معصية بطاعة وارتكابا للمعصية وهي ابطال العمل فرجحت جهة المضى فاذا تركه يلزمه القضاء

(قوله فلم يلزم القضاء) اذا افسده هذا ظاهر الرواية وعن ابي يوسف ومحمد يجب القضاء قياسا على الصلاة في الاوقات المكرهة **(قوله وانما صح نذره الخ)** يعني انما صح النذر بالصوم في الايام المنهية في الظاهر لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهو في فعل الصوم لا في ذكر اسمه واجابه على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وصحة انعقاد نذره من جهة كونه طاعة وعدم لزوم قضاء نفيه بالافساد من جهة كونه معصية **(قوله ولهذا لم يصح نذره الخ)** هذا رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله وظاهر الرواية عنه انه يصح وتحقيق رواية الحسن ان النذر ايجاب بالقبول وفي القول يمكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وجه ظاهر الرواية ما ذكرناه من ان وصف المعصية متصل بالفعل لا بذكر الاسم وذكر الاسم يصدق بقوله لله تعالى على ان اصوم يوم الذبح او اصوم غدا والغد يوم النحر **(قوله بخلاف الصلاة الخ)** يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلاة في الاوقات المنهية حيث يلزم بالشروع دون الصوم ومحصله ان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا وجزأ من مفهومه والصلاة من قبيل المجاورة لكونه ظرفا لها فيكون كل جزء منه منهيًا عنه لكونه صوما بخلاف الصلاة فان ابعاضها لا يطلق عليها الاسم

رحمهما الله (قوله وانما صح نذره) قال في الهداية اذا قال لله على صوم يوم النحر افطر وقضى فهذا النذر صحيح عندنا خلافا لغيره والشافعي رحمهما الله (قوله من جهة ان الصوم عبادة الخ) وتقرير ذلك ان الوصف الذي هو معصية وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى متصل بفعل الصوم حتى لو شرع فيه يصير عاصيا لا بذكر الصوم لانه ليس باعراض ولم يوجد منه الا ذكر الصوم الذي هو بذاته قرينة ولهذا يفتى له في ظاهر الرواية بالافطار في هذا اليوم ثم القضاء في وقت آخر ليحصل له العبادة على الخلوص ويتخلص عن المعصية (قوله لم يصح نذره) هذا في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله وعلى ظاهر

الرواية يصح نذره مطلقا **(قوله بخلاف ما لو قالت غدا الخ)** وكذا لو قال غدا وكان الغد يوم النحر **(قوله وان لم يسم صلاة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة)** فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة تجب صيانتها والمضى فيها بخلاف الصوم لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم يحث بصوم ساعة فيكون كل جزء منها عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا **(قوله وترك المضى يكون امتناعا عن معصية بطاعة)** كذا في النسخ والصواب وطاعة كما في الكشف والتلويح

(قوله حتى افاد الملك

بلاقبض) ولو كان ذلك

البيع فاسدا لتوقف

الملك فيه على القبض

كافي سائر البيوع الفاسدة

(قوله مع كراهة التنزيه

لوقال مع الكراهة بطريق

الاجمال لكان اجل ليكون

الترديد الآتي في محله

(قوله قلنا نختار انها

كراهة تنزيه الخ) حاصله

ان مقتضى القبح الذي

في القسم الثاني من حيث

هو هو كراهة التنزيه

ولا يقدح ذلك في كون

بعض افراده حراما لدليل

آخر كالاجماع في صورة

وطىء الحائض

وفي القسم الثاني لما كان يمكن الانفكاك اوجب صحة البيع وقت النداء حتى افاد الملك بلاقبض مع كراهة التنزيه * فان قلت ان ارادوا بالكراهة كراهة التحريم وهي ان يستحق فاعله محذورا دون العقوبة كحرمان الشفاعة يكون الثاني مثل الاول وقد فرض دونه هذا خلف وان ارادوا بها كراهة التنزيه لزم ان لا يكفر مستحل وطىء الحائض والمنصوص خلافه * قلنا نختار انها كراهة تنزيه

مالم يجتمع والمنهى عنه هو الصلاة فماتعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضى عليها فالمضى في حق ما مضى امتناع عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل للطاعة وتحصيل للمعصية لكونه مرتكبا للمنهى عنه وهو الصلاة في هذا الوقت فيكون المضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية وهي ابطال العمل وترك المضى امتناع عن معصية وطاعة وارتكاب بالمعصية وهو ابطال العبادة لا يقال ترك المضى لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى محال لانه عرض لانا نقول الاجزاء المتقدمة اعطى لها حكم الجواهر والاتيان بالباقي شرط البقاء المقدمة عبادة فرجحت جهة المضى لان فيه جهة طاعة وجهة معصية وجهة الترك فيه جهة طاعة وجهة معصية فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجبت عليه المضى فيها فيلزم القضاء خلافا لفر رحمة الله ويجب القطع والقضاء في وقت غير مكروه في ظاهر الرواية ولو اتهمه خرج عن عهده مالزمه بذلك الشروع ولك ان تقول كون ما انعقد لم يسم صلاة يقتضى عدم القضاء اذا افسده ومقتضى لزوم القضاء انه يسمى صلاة فتأمله وايضا الصلاة الشرعية ركعتان بدليل لو حلف لا يصلى صلاة لا يحث الا بركعتين بخلاف ما لو حلف لا يصلى فانه يحث بركة هذا فرق بعضهم وبعضهم لم يفرق والشارح مشى على ذلك لانه قال اولا بالتكثير وثانيا بالتعريف فتنبه (قوله حتى افاد الملك بلاقبض مع كراهة التنزيه) هذا هو المراد بالبيع الصحيح بخلاف الفاسد فانه يتوقف الملك فيه على القبض وفي كون هذا البيع مكروها كراهة تنزيه هو المعروف وفي شرح الهداية فسر الكراهة بعدم الحل حيث قال يكره اى لا يحل فتكون كراهة تحريم وبينهما تناف (قوله ان ارادوا بالكراهة كراهة التحريم وهي ان يستحق فاعله محذورا دون العقوبة الخ) هذا مخالف لما قال ابن الهمام وصاحب التحقيق من ان فاعل المكروه كراهة تحريم يستحق عقابا اخف من عقاب فاعل الحرام وهو كالواجب بالنسبة الى الفرض والشارح تبع في ذلك سعد الدين التفتازاني في التلويح والله اعلم (قوله قلنا نختار انها كراهة تنزيه) حاصله انه اختار الشق الثاني وان الكراهة في القسم الثاني تنزيهية وهو انما يستقيم بالنسبة الى البيع وقت النداء

(قوله كحرمان الشفاعة) نص

في التلويح على ان مرتكب

المكروه يستحق حرمانها

لا يقال فيلزم حينئذ حرمان

اهل الكبراء اياها بالطريق

الاولى مع ما ورد من قوله

صلى الله عليه وسلم شفاعة

لاهل الكبراء من امتي

لانا نقول لان سلم لزوم

ذلك حينئذ لان جزاء

الادنى لا يلزم ان يكون

جزاء الاعلى الذي له

جزاء عظيم وفي حواشي

شرح العقائد النسفية

اجوبة اخرى فانظرها

(قوله وفيه تأمل لان وطىء الحائض الخ) مبناه على زعم ان يكون المفهوم من كلام المجيب هو توارد كراهة التنزيه والحرمه على شئ واحد ولا يذهب عليك انه بمنزل عن مراده كما قررناه (قوله المطلق) اى الخالى عن القرينة الدالة على ان المنهى عنه قبيح لعينه او لغيره (قوله وهى مالها وجود حسا من غير توقف على الشرع فى فصول البدائع الحسيات هى ما لا يتوقف تحققه على الشرع وعلامته صحة الاطلاق اللغوى عليه على انه حقيقة والشرعيات ما زيد فى حقيقته واركانه اشياء شرعية كانت ❦ ٢٦٤ ❦ غير معتبرة لغة وبه يتضح الفرق

بين مثل القتل والصلاة

وانما يكفر مستحله لان حرمة ثبت بالاجماع كذا فى الشرح الاكلى وجامع الاسرار وفيه تأمل لان وطىء الحائض اذا كان مكروها كيف ثبت حرمة (والنهى) المطلق (عن الافعال الحسية) وهى مالها وجود حسا من غير توقف على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها كانت معلومة قبل ورود الشرع (يقع على القسم الاول) وهو القبيح لعينه

(قوله لان حرمة ثبت بالاجماع) بل به وبالكتاب لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وبالسننة لقوله صلى الله عليه وسلم للذى سألته عما يحل له من امرأته وهى حائض لك ما فوق الازار فانه يفيد حرمة ما تحته (قوله وفيه تأمل الخ) غير وارد على الجواب المذكور لان مراد المجيب اننا نختار ان كراهة البيع وقت النداء تنزيهية ويمنع لزوم عدم كفر وطىء الحائض وان كان مثله فى الدخول تحت تانى قسم القبيح لغيره لان هذا القسم انما لا يكفر مستحله ما لم يعم الدليل على حرمة ووطىء الحائض من هذا القسم قد قام الدليل على حرمة على

دون الصلاة فى الارض المغصوبة ووطىء الحائض كما ذكره ولو اختار الشق الاول لورد البيع وقت النداء على قول فكان اختيار الشق الاول اولى وقول السائل لم يبق فرق بين القسمين * قلت ملتزم من هذا الوجه والا فالمنهى لا يجب فى صوم يوم النحر ولا القضاء بخلاف الصلاة فى الارض المغصوبة والوقت المكروه (قوله وفيه تأمل لان وطىء الحائض اذا كان مكروها كيف ثبت حرمة) لان كراهة التنزيه بمنزلة المباح والحرام بمنزلة الفرض وبينهما منافاة واقول محصل جواب الاكمل والكافى ان الكراهة فى القسم الثانى كراهة تنزيهية لكن وطىء الحائض ثبت حرمة بالاجماع وان كان من افراد هذا القسم ولا تعد فى اختلاف اوصاف جزئيات نوع واحد بحسب مقتضاة الادلة والشارح رحمه الله ظن ان كراهة التنزيه جارية فى جميع جزئيات النوع الثانى كما هو الظاهر من قولهما نختار انها كراهة تنزيهية فاشكل وطىء الحائض بما ذكره الى آخر لانه من الجزئيات وليس الامر كما ظن فتأمل (قوله وهو القبيح بعينه) وهذا لان الاصل ان يثبت القبيح باقتضاء النهى فى المنهى عنه لافى غيره ولا ضرورة هنا يقتضى ترك هذا الاصل لان هذه الافعال توجد حسا فلا يمتنع وجودها بسبب القبيح * ولقائل ان يقول ان اردتم بقولكم قبيح لعينه ان القبيح بالنظر الى ذاته لا الى امر خارج كما يدل عليه ظاهر العبارة فلان سلم ان قبيح شرب الخمر والزنا والقتل كذلك فان قبيح شرب الخمر باعتبار صيانة عقله ودينه ولذا لو اكره على الشرب لا يحل له الامتناع ولو كان القبيح لذاته لحل له الامتناع لان

ان البيع وقت النداء شرعى منهى عنه ما لم يقم الدليل على قبحه لعينه فبقي قبيحا لغيره مشروعا (ما)

فلم يحرم فلم يكفر مستحله بخلاف وطىء الحائض فانه حسى منهى عنه فيحرم فيكفر مستحله الا انه قد قام الدليل على قبحه لغيره فيحرم لغيره واما صوم يوم النحر فكالبيع وقت النداء فى عدم الحرمة الا ان الاول مكروه تحريما والثانى مكروه تنزيها لانخطاط تانى قسمى القبيح لغيره عن اولهما بهذا الاعتبار كما اشعر به الشارح وسيوضح هذا اقرب قريب

(قوله فانه يقتضى القبح الخ) يعنى قيام الدليل بخلافه (قوله وعن اتخاذ الدواب كراسى) هو ان يقف على الدابة منتظرا لشخص ﴿ ٢٦٥ ﴾ او ناظرا الى شئ (قوله وعن المشى فى نعل واحد) وانما

نهى عنه لانه مخالف للوقار اولانه يعسر مشيه بها وربما يكون سببا للعثار كذا فى شرح المشارق للشارح رحمه الله (قوله اى عن الافعال التى يتوقف معرفتها على الشرع) وان كان لها وجود حسى ايضا فان الايجاب والقبول مثلا موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسى له وجود شرعى فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكيميا فيحصل معنى شرعى يكون ملك المشتري اثره له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول فى غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا كذا فى التوضيح (قوله ولقائل ان يقول ما عدتم من الحسيات الخ) كذا فى شرح المغنى لسراج الدين الهندي رحمه الله وجوابه ان المراد بتوقف معرفتها على الشرع توقف معرفة تحققها وحصولها

الا اذا قام الدليل بخلافه فانه يقتضى القبح لغيره كالنهى عن الوطىء حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسى وعن المشى فى نعل واحد فان الدليل دل على ان النهى لمعنى الاذى والمشقة لالعين هذه الاشياء (وعن الامور الشرعية) اى عن الافعال التى تتوقف معرفتها على الشرع كالصوم والصلاة والبيع والاجارة * فان قلت لا تتوقف معرفة البيع والاجارة على الشرع لتحققهما بين الممل قبله * قلنا كان الموجود بينهم مبادلة المال بالمال او بالمنفعة والشرع زاد على ذلك اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك وفى تملك المنافع بعوض زاد الاهلية والمحلية وكون المستأجر معلوما والاجارة والمدة معلومتين ومعرفتهما بهذه الشرائط موقوفة على الشرع كذا قاله الشراح * ولقائل ان يقول ما عدتم من الحسيات انما كانوا يعرفونها من حيث انها افعال واما معرفتها من حيث كونها على صفة معلومة وهى ان القتل انما يوجب القصاص اذا كان المقتول

مبالذات لا يزول بالغير وقبح القتل باعتبار الفساد فى الارض وقبح الزنا باعتبار اشتباه النسب وكل ذلك خارج عن حقائقها وان ارادوا غير ذلك مع انه خلاف الظاهر فلم يبين فاجيب بانه ليس المراد بقوله قبيح لعينه ان ذلك الفعل قبيح من حيث الذات بل المراد ان عين الفعل الذى اضيف اليه النهى قبيح وان كان ذلك القبيح لمعنى زائد على ذاته فتأمل (قوله الا اذا قام الدليل على خلافه) اى خلاف هذا الاصل بان دل ان هذا الفعل الحسى انما يقتضى القبح لغيره لالعينه وحكم النهى فيما قبح لعينه بيان ان النهى عنه ليس مشروعا اصلا (قوله كالنهى عن الوطىء حالة الحيض) فيه نظر فان القبيح لغيره حكمه الشرعية خصوصا اذا كان الغير مجاورا فانه لم يؤثر فى ازالة المشروعية لا اصلا ولا وصفا مع ان واطىء الحائض حرام بالاجماع كما مر فكان كصوم يوم النحر (قوله وهى التى تتوقف معرفتها على الشرع كالصوم والصلاة والبيع والاجارة) فان لها باعتبار ما اثبتته الشارع لها من الشرائط والاركان الحقيقية والتقديرية وجودا غير وجودها الحسى حتى حكم ببقاء الصوم بعد وجود المنافى حالة النسيان وبصححة الصلاة مع فوات بعض الاركان والشرائط حالة الضرورة وبصححة فسخ البيع والاجارة عند وجود المقتضى مع عرضية اركانها والعرض لا بقاء له وبتأخير حكم البيع عنه وهو الملك عند خيار الشرط الى غير ذلك مما يبنى على الوجود الشرعى دون الحقيقى (قوله ولقائل ان يقول ما عدتم من الحسيات الخ) هذا البحث اورده بعض الشراح على الجواب الذى ذكره الشارح قبله وهو وارد لاحالة

فى نفسها عليه كما صرح به صاحب التحقيق ودل عليه كلام صاحب التوضيح لمعرفة احكامها وانواعها حتى يرد عليه ان احكام ما جعل من الحسيات ايضا كالقتل والزنا لا يعرف الا من الشرع

محقون الدم على التأييد وقد قتل بآلة كذا عمدا ولا يكون القاتل اباه وكذا الزنا من حيث كونه وطأ في القبل في غير الملك وشبهته وكون الشبهة اما في الفعل او في المحل موجب للرجم او الجلد فلا تحصل الا بالشرع فلا فرق بين القسمين فالصواب ان يفسر الافعال الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويزه في غير محل العوارض فيندفع الاشكال (على الذي اتصل به وصفا) اى يقع على القسم الذى قبض لمعنى في وصفه يعنى يبقى المنهى عنه بعد النهى مشروعا باصله دون وصفه الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه فلا يكون

(قوله فلا فرق بين القسمين) فان اصلهما من حيث كونهما افعالا تعرف بالحس قبل الشرع واما من حيث كونهما على هيئات مخصوصة وكيفيات معلومة موجبة لاحكام مخصوصة فلا تعرف قبل الشرع فالفرق على الوجه الذى ذكره لا يتم وفسر بعض الشراح الفعل الشرعى بما يكون له مع تحققه الحسى تحقق شرعى بشرائط واركان مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولا يحكم بتحقيقه كالصلاة بلا طهارة والبيع الوارد على ماليس بمحل وان وجد الفعل الحسى من الحركات والسكنات والايجاب والقبول (قوله فالصواب ان تفسر الافعال الحسية الخ) كلام ظاهر حسن (قوله بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويزه الخ) يعنى اذا عرضت هذه الافعال الحسية اثبت الشارع لها احكاما من غير ان يأذن في فعلها بخلاف الشرعية فانها اذا عرضت يثبت لها الاحكام مع تجويزه اياها في غير هذا المحل كالبيع كان يقول بيعوا حيث شئتم ولا يقول ازنوا واشربوا الخمر (قوله على الذى اتصل به وصفا) لو قال على الذى قبض لغيره لكان اولى لان القسم الثانى وهو ما قبض لمعنى مجاور يصير خارجا عن الفائدة مع ان الكلام فى النهى عن الافعال الشرعية مطلقا ولانه فى مقابلة ما قبض لعينه فيكون هذا القسم قبيحا فيما قبض لغيره فالصواب ان لا يذكر وصفا لکن بشكل قول الشارح بعد مشروعا باصله دون وصفه فكذا المصنف فى التفريع حيث خصها بما اتصل به وصفا اذ الصلاة فى الارض المغصوبة ونحوه مشروعة باصلها ووصفها فكل من التخصيص والتعميم لا يناسب بل الاولى التفصيل بان يقال بعد قوله على الذى قبض لغيره فان كان ذلك الغير وصفا متصلا يكون مشروعا باصله دون وصفه وان كان مجاورا يكون مشروعا باصله ووصفه وانما اثر فى الكراهة دون الفساد كما قال غيره والحاصل ان الفعل الشرعى المنهى عنه ان دل دليل على ان قبضه لعينه فباطل وان دل دليل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففساد عندنا وباطل عند الشافعى حتى لا يترتب عليه الاحكام وعندنا يصح باصله ولا يفسد بوصفه لعدم الدليل على كون القبض لوصفه (قوله الا اذا دل الدليل الخ) حاصله انه قد قام

(قوله محقون الدم) من حقن دمه اى منع من ان يسفك (قوله موجب للرجم او الجلد) خبر المبتدأ الذى هو الزنا ولا يذهب عليك ما فى قوله وكون الشبهة اما فى الفعل او فى المحل من الخرازة اذا الظاهر انه عطف على الكون الاول ومقتضى ذلك هو ان يكون لذلك ايضا مدخل فى الايجاب المذكور وليس كذلك ولو قال وشبهة فى الفعل او فى المحل لكان اخصر واظهر (قوله فالصواب ان يفسر الافعال الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويزه فى غير محل العوارض) فلا يقول اصلا ازنوا او اشربوا الخمر كما يقول بيعوا ولا يرد عليه تجويز شرب الخمر فى حالة الخمصة او للتداوى لانهما ايضا من العوارض فليتأمل

(قوله كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح) كذا في التحقيق وغيره قيل وفيه شيء فان الكلام في النهي وقد قالوا في النهي عن بيع هذه الاشياء انه مجاز عن النفي كما يأتي وجوابه الله تعالى اعلم ان الكلام في صورة النهي لاني حقيقته والاولى اعم الا يرى ان المصنف رحمه الله جعل بيع الحر فيما سبق مثالا للنهي عنه الذي قبح لعينه مع انه صرح فيما سيجيء بكون النهي عنه مجازا عن النفي على ان النفي ايضا يقتضي قبح المنفي ضرورة حكمة النافي فلا بأس في ذكر بعض الامثلة منه تنبيهها على ذلك وان كان عقد الباب للنهي (قوله وبما ذكرنا يعرف ان اطلاق المصنف **٢٦٧** رحمه الله عن قيد المطلق وعن الاستثنائين الخ) اي اهماله

في فعل احد الامرين المذكورين لاني فعلهما جميعا كما يتبادر لان تقييد الكلام بالمطلق يغني عن الاستثنائين كما لا يخفى ثم ان المتبادر من الكلام الاطلاق (قوله قلنا المراد به) اي بقول المصنف على الذي اتصل به (قوله بدون اعتبار الجهة الزائدة) وهي كون القبيح اشد اتصالا به حتى يكون المراد به المتصل به وصفا (قوله كما ان القبيح لعينه يفيد التحريم بقسميه من غير نظر الخ) لوقال كما ان النهي عن الافعال الحسية يقع على القبيح لعينه بقسميه لكان اخصر واظهر (قوله خص ما اتصل

مشروعا كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلاة المحدث فانها افعال شرعية قبحت لعينها وبما ذكرنا يعرف ان اطلاق المصنف عن قيد المطلق وعن الاستثنائين ايجاز مغل * فان قلت النهي عن الصلاة في الارض المنصوبة نهى عن الافعال الشرعية وليس مما اتصل به وصفابل هو من قبيل ما اجتمع به مجاورا * قلنا المراد به ما يكون قبيحا لغيره بدون اعتبار الجهة الزائدة كما ان القبيح لعينه يفيد التحريم بقسميه من غير نظر الى كون احدها وصفا والآخر شرعا خص ما اتصل به وصفا بالذکر لكونه اكثر واشهر

الدليل على بطلان هذه البيوع لعدم تقوم انعقادها من الاصل لاضافتها الى غير المحل فان المضامين والملاقيح معدومة ولا بد لانعقاد البيع من محل وكذا صلاة المحدث معدومة شرعا وفيه شيء فان الكلام في النهي وقد قالوا في النهي عن بيع هذه الاشياء انه مجاز عن النفي كما يأتي فلا استثناء منقطع فتنبه له (قوله وبما ذكرنا) يعني من قوله والنهي المطلق عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول الا اذا قام الدليل بخلافه وعن الامور الشرعية على الذي اتصل به وصفا الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه يعرف ان اطلاق المصنف عن قيد المطلق وعن الاستثنائين ايجاز مغل يمكن ان يقال الكلام في النهي المطلق المجرد عن القرائن الدالة على قبح المنهي عنه لعينه او لغيره اما المقيد بها فمدلوله بحسبها من حرمة او كراهة ولا كلام فيه فليتأمل (قوله فان قلت النهي عن الصلاة في الارض المنصوبة الخ) وكذا الصلاة في الاوقات المكروهة والبيع وقت النداء والسؤال وارد (قوله قلنا المراد به) اي بقوله على الذي اتصل به وصفا ويكون التقدير وعن الامور الشرعية يقع على ما قبح لغيره فيه تأمل لان كلامه مشعر بان

به وصفا) جواب سؤال مقدر وهو انه اذا لم تعتبر الجهة الزائدة فلم خص الاتصال وصفا بالذکر ثم ان الشارح رحمه الله اذني في جميع ما ذكر اثر الشيخ اكمل الدين لكن ظاهر عبارة المصنف رحمه الله هو الموافق لما في اصول فيخر الاسلام حيث قال واما النهي المطلق عن التصرفات الشرعية فيقتضي قبحا بمعنى في غير المنهي عنه لکن يكون متصلا به وكذا صريح كلام صاحب التحقيق ولا يرد عليه ما ذكر لان الكلام ههنا ليس الا في المطلق الخالي عن القرينة ولا نسلم

(قوله وبما ذكرناه الخ) الحق ان اطلاق النهي عن قيد المطلق كاف عن التقييد به فلا يكون ايجازا مخلا الا الاطلاق عن الاستثنائين فقط (قوله لكونه اكثر واشهر) الاحسن ان يقال لكونه محل خلاف الشافعي رحمه الله حيث الحقناه

صححة حمل النهي عن الافعال الشرعية على القبح بالمجاور عند خلوا المقام عن القرينة وعدمها في مسألة الصلاة في الارض المنصوبة ممنوع هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام (قوله للمنهى عنه) متعلق بقوله المصنف رحمه الله يثبت

بقسميه والحقه هو بما قبح لعينه (قوله لان القبح الخ) اعلم ان القآنى ذكر لنا وجهين في مقام الاستدلال على الحاقنا ما اتصل به وصفا بقسميه احدهما من حيث كون المنهى عنه متصور الوجود شرعا والثاني من حيث كونه قبيحا شرعا وقرر الثاني بنظير ما ذكره المصنف وحكم بان في القول بالقبح لعينه ابطال المقتضى وهو النهي وان بطلانه يقتضى بطلان المقتضى وهو القبح وقرر الاول بان قال بيانه ان النهي يراد به ترك الفعل وهو ان لا يفعل مضافا الى اختياره وذلك يعتمد تصور المنهى عنه شرعا بحيث يترتب عليه احكامه اى وذلك الترك المراد بالنهى يقتضى تصور وجود المنهى عنه شرعا فالنهي يقتضيه ايضا فالنهي عنه قبيح لغيره لالعينه الى ان استدل بدليل آخر على اقتضاء النهي تصور وجود المنهى عنه شرعا واعتماده اياه فقال ولانه لو لم يكن متصورا لكان الامتناع فيه لعدم المنهى عنه للامتناعه اختيارا فحينئذ لا يبقى النهي بل يصير نسخا مع ان التباير بينهما ثابت تحققه ان النسخ يصرف في الحكم بالرفع والنهي تصرف في المخاطب بالمنع فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء والعدم في المنهى عنه بناء على الامتناع ﴿ ٢٦٨ ﴾ الاختيارى وهما في طرفي نقيض

(لان القبح يثبت اقتضاء) للمنهى عنه (فلا يتحقق) اى لا يمكن ان يثبت القبح (على وجه يبطل به) اى بذلك الوجه (المقتضى وهو النهي) بيانه ان الله تعالى نهى عباده ابتلاء فلا بد ان يكون المنهى عنه متصور

حكم المجاور حكم ما اتصل به وصفا وليس كذلك والافكان ينبغي ان يتعرض لحكمه لا يقال مراد الشارح انه تركه وحكمه رأسا وذكر الاشهر لانه احال حكمه على هذا الوصف لانا نقول بعد التسليم كلامه متناقض لانه في الجواب والنظير افهم ان المجاور مثله وكذا قوله خص ما اتصل به وصفا الخ والحاصل ان الشارح اعتذر عن المصنف في تعميم الامور الشرعية بما اتصل به وصفا باعتبار القبح

اذ الاول ينفي الوجود والثاني لا ينافيه بل يقتضيه الى ان قال وفيه بحث لانه بعد كونه مصادرة على المطلوب يرد عليه الى آخر ما ذكره هناك ونقله الشارح ههنا بالمعنى وانت تعلم ان المصادرة انما تثبت بتقدير زيادة

مانقصه الشارح ههنا من قوله بل يقتضيه اى بل يقتضى الوجود اى تصويره لبداهة انه (لغيره)

لا يقتضى الوجود نفسه وذلك لان المدعى هو اقتضاء المنهى تصور الوجود فاذا كان من جملة مقدمات دليله ان التباير بين النهي والنسخ ثابت ثم قيل تحقق تلك المقدمة كذا فذكر المدعى في تحقيقها والاستدلال عليها كانت المصادرة لاحالة ثم لا يخفى ما قررناه ان الشارح خلط في كلامه بالقياس الى ما نقلناه لان المصنف تعرض للوجه الثاني وهو جعل بيان الاول بيانا له ثم قال فيبطل الخ وهو مما يلايم الثاني بان يعقب بقولنا ولو كان قبيحا لعينه لبطل النهي المقتضى وفيه ابطال القبح المقتضى الخ وما اشار اليه من انه لو كان المنهى عنه في الامور الشرعية قبيحا لعينه لكان مستحيلا شرعا اى غير متصور الوجود شرعا كطيران الانسان المستحيل عقلا فيكون النهي عنه عبثا شرعا كما كان النهي عن طيران الانسان عبثا عقلا فقد اورد عليه بعض الاذكياء انه لو كان الامر كذلك لكان النهي عن الزنا من الامور الحسية مستحيلا شرعا لقبحه لعينه قطعا واللازم باطل ويمكن ان يجاب عنه بان النهي عن الزنا مجاز عن النفي ولكن لاعلى وجه يكون نسخا اصطلاحيا لعدم سبق مشروعيته على هذا النهي فهو كالنهي عن بيع الحر المساوى للزنا في انه قبيح لعينه الفارق له من جهة انه شرعى والزنا حسى بقى شيء وهو ان من اثبت التباير بين النسخ والنهي فانما اراد النهي حقيقة وحينئذ فمن اورد ان

الوجود حتى يكون العبد مبتليا بين ان يفعله فيعاقب او يتركه فيثاب ولو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا فلا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث كمن قال لانسان لا تطر فيبطل النهى المقتضى وفيه ابطال للقبح المقتضى فيعود على موضوعه بالنقض واذا حمل القبح على القبح للغير يكون المنهى عنه ممكنا والمقتضى وهو القبح محفوظا والمقتضى وهو النهى ايضا محفوظا * وتحقيقه ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعى بدليل شرعى متأخر والنهى تصرف في المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ

(قوله وتحقيقه ان النسخ عبارة الخ) لو ذكر التحقيق المذكور بعدما قال ولانه لو لم يكن متصورا لكان الامتناع فيه لعدم المنهى عنه لا الامتناع اختيارا وحينئذ لم يبق النهى نهيا بل يصير نسخا مع ان التغير بينهما ثابت كما في شرح المعنى للقاءنى لكان اوجه ثم انه بالنظر الى كلام القآنى يظهر ان منشأ المصادرة الاتية ايضا هو القول المذكور وليس في كلام الشارح رحمه الله ما يصح منشأها كما سيظهر

غيره مع قطع النظر عن خصوص الجهة وفيه ما علمت من التسوية المفهومة من كلام الشارح خص ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر قد يقال دعوى الكثرة والشهرة ممنوعة فلا بد من بيان نكته التخصيص وكان الاولى ان يقول وصفا او مجاورا (قوله ولو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا) لارتفاع المشروعية اذ لا يبقى المنهى عنه مشروعا بعد النهى حينئذ لان ادنى درجات المشروع ان يكون مباحا والقبيح لعينه حرام لعينه فلا يكون مشروعا اصلا فيكون القبح ثابتا على وجه يبطل المقتضى وهو النهى لان النهى حينئذ لا يبقى نهيا بل يكون نسخا وهو باطل بخلاف النهى عن الافعال الحسية فان القبح في عينها لا يؤدي الى ابطال النهى لان النهى فيها نسخ لها لتحققها قبل ورود الشرع والحاصل ان القبيح العيني في الافعال الحسية لا يبطل النهى لتحققها قبله فلا ينعدم بصفة القبح بخلاف الافعال الشرعية فانها لم يعلم الا من جهة الشرع فيكون القبح لعينه مبطلا للنهى فالجمع بين العمل بحقيقة النهى وحقيقة القبح في الافعال الحسية صحيح لانها لا تنعدم بصفة القبح فاما الجمع بينهما في الافعال الشرعية فغير ممكن لانها تنعدم مع القبح الحقيقي لما علمت من ان بين المشروعية والقبح تضادا لكن لما كان في الواقع ان الفعل الشرعى يتصف بالفساد دل ذلك على صحة ما قلناه من جعل القبيح في الوصف دون الاصل فانا قد وجدنا ان الاحرام يتصف بالفساد مع بقاء مشروعيته وذلك لان المحرم لو جامع قبل الوقوف بعرفة يفسد احرامه ويجب عليه المضى شرعا وهذا دليل على الفساد (قوله وتحقيقه الخ) لم يتقدم ذكر النسخ حتى يتحقق الفرق بينه وبين النهى ولو قال ولانه لو لم يكن متصورا لكان الامتناع فيه لعدم المنهى عنه لا امتناعه اختيارا وحينئذ لم يبق النهى نهيا بل يصير نسخا مع ان التغير بينهما ثابت تحققة الخ لكان انساب كفاعله بعض الشراح (قوله ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعى) اعترض عليه بان ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه وما في المستقبل لم يثبت فكيف يبطل واياها كان فلا رفع وايضا الحكم وتعلقه العلمى قديمان

النهى قد يكون طريقا للنسخ فان اراد بما يكون طريقا له مثل النهى عن نكاح المحارم فهو نهى مجازا على ما يأتى وان اراد به النهى حقيقة فمنوع وان اراد به غيره فعليه البيان فتأمل

(قوله والثاني لا ينافيه الخ) بل يقتضيه لان المدعى ان المنهى توجيه المصادرة بذلك يوجد في بعض نسخ الشرح وفي بعضها يوجد ذلك في الهامش منقولا عن الشارح ولا يذهب **٢٧٠** عليك انه ليس فيه شائبة مصادرة

بناء على عدم ذلك الشيء فلا يثبت عليه والعدم في المنهى عنه بناء على الامتناع الاختياري والاول ينافي الوجود والثاني لا ينافيه * ولقائل ان يقول انه بعد كونه مصادرة على المطلوب يرد عليه ان المنهى قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية فان تم هذا الدليل تبطل تلك القاعدة وان لم يتم سقط قولكم لا بد ان يكون المنهى عنه متصور الوجود ويمنع قولهم والا يكون مستحيلا باننا لانسلم استحالة عقلا وعدم المشروعية لا ينافي الامكان الذاتي ومبنى التكليف عليه الا ترى ان الله تعالى كلف اباجهل بالايمان مع علمه بانتفاء وقوعه لكونه

لا يقبلان الرفع واجيب بانه ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق في المستقبل يعني لولا النسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبان النسخ زال ذلك التعلق المظنون وقيل الاولى انه بيان انتهاء مدة الحكم بانتهاء مدته والمراد من الحكم المحكوم لان الحكم صفة قائمة بذاته تعالى لا يجوز انتهاؤه وقيل المراد بالحكم المتعلق بالمكلف تعلق التنجيز واجيب ايضا بان النسخ له جهتان جهة بيان وجهة رفع فالاول بالنسبة الى الله تعالى والثاني بالنسبة الى العبد فيجوز اعتبار كل جهة في تعريفه (قوله ولقائل ان يقول انه بعد كونه مصادرة على المطلوب الخ) ذكر توجيه المصادرة ان المدعى هو ان المنهى يقتضي تصور المنهى عنه وقد جعله جزءا من الدليل حيث قال والمنهى تصرف في المخاطب بالمنع الخ (قوله ان المنهى قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية) كالنهي عن قتل الكلاب والنهي عن نكاح المتعة فانه نسخ ما كان قبله من الجواز فلا يكون المنهى منافيا للنسخ وقولهم الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء فلا يثبت عليه ممنوع فان شرب الخمر منسوخ وكذا نكاح المتعة مع انه يثبت الانسان بالامتناع عن شرب الخمر على ان عدم شرب الخمر ونكاح المتعة بامتناع العبد باختياره لالعدمه في نفسه (قوله فان تم هذا الدليل) وهو قوله بتحقيقه الخ فانه اثبت به المغايرة بين النسخ والمنهى (قوله تبطل تلك القاعدة) وهي ان المنهى قد يكون طريقا للنسخ الخ) ويجب بان كون المنهى طريقا للنسخ مجاز والكلام في حقيقة المنهى وحينئذ يتم الدليل ولا تبطل القاعدة (قوله ويمنع قولهم والا يكون مستحيلا) يعني لانسلم ان المنهى يقتضي تصور المنهى عنه بكونه شرعا قولهم لو لم يكن مشروعا باصله لكان مستحيلا قلنا لانسلم استحالة عقلا والتكليف انما يعتمد الامكان من حيث الذات والامتناع بالغير وهو عدم المشروعية

(قوله يرد عليه ان المنهى قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية فان تم الخ) اجيب عنه بان كون المنهى طريقا للنسخ مجاز كما سيجيء والكلام ههنا في حقيقة المنهى وحينئذ يتم الدليل ولا تبطل القاعدة المذكورة (قوله وان لم يتم سقط قولكم الخ) فيه ان عدم تمام الدليل لا يوجب سقوط المدعى لجواز ان يكون له دليل آخر تام فلو قال وان لم يتم سقط كما في شرح القاءني لكان اظهر واخصر (قوله ويمنع قولهم والا يكون مستحيلا الخ) هو ابتداء كلام ثم ان هذه العبارة لو كانت مذكورة فيما سبق عند تقرير كلام الخصم لكان كلامه ههنا اظهر والجواب عما ذكره ان كل فعل نهى عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر الى ما ينسب اليه من الحس والعقل والشرع مثلا اذا نهى الانسان عن الطيران فانما يعد لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا

اذا نهى عن احاطة العقل للامور الغير المتناهية المفصلة فانما يعد لغوا لامتناعه عقلا فظهر ان (لا) العقل الشرعي اذا نهى عنه فان كان متمعا شرعا يعد عبثا فوجب ان يكون متصورا لوجود شرعا حتى لا يعد عبثا

(قوله والاقرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعاً الخ) وفيه بحث لان مبناه على ان يكون المراد بالمشروع ههنا المعتبر شرعاً وليس كذلك بل ما يتوقف معرفته على الشرع كما سبق (قوله لما صار مشروعاً في الجملة) ان اراد المشروعية قبل مقارنته بالوصف الذي هو منشأ القبح فسلم ولكن لا يفيد وان اراد بعدها فمنوع بل هو اول المسئلة (قوله اى ولكون النهى عن الافعال الشرعية واقعا على ما قبح لغيره) مبنى هذا التعميم ما سبق منه من ان مراد المصنف رحمه الله من قوله على الذي اتصل به وصفاً ما يكون قبيحاً لغيره مطلقاً وقد عرفت ما فيه والمناسب لقول المصنف ههنا ﴿ ٢٧١ ﴾ مشروعاً باصله غير مشروع بوصفه ايضاً واجراء المفرع عليه للمفروع

المذكورة على ظاهره
وتفسير الكلام ههنا بما
يواقع ولا يرد حينئذ
ما ورد على الشارح من
ان المفرع عليه عام لصدقه
على الوصف والمجاور
والفروع المذكورة انما
يناسب القبح الوصفي دون
المجاور لانه مشروع باصله
دون وصفه وكذا ما قيل
انه يلزم منه ان يكون العلة
اعم من المعلوم فيقال القبح
بالغير لا يصلح ان يكون
علة لتكون هذه الافعال
مشروعة باصلها دون
وصفها لتخلف الحكم
المذكور عنه في المجاور
حيث يكون المشروعية فيه
بالاصل والوصف وانه
امكن الجواب عنهما بان
يقال ان المتفرع على كون

ممكنا بالذات والاقرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعاً ثم نهى عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحاً لعينه لما صار مشروعاً في الجملة (ولهذا) هذا تفرع بالمسائل على ما مهده من الاصل اى ولكون النهى عن الافعال الشرعية واقعا على ما قبح لغيره (كان الربا) وهو معاوضة مال بمال وفي احد الجانبين

لا ينافي الامكان الذاتي ومبنى التكليف ليس الا على الامكان الذاتي لما عرفت من صحة التكليف بما علم الله تعالى انتفاء وقوعه مع كونه ممكناً كما بان ابي جهل ومن مات على كفره (قوله والاقرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعاً ثم نهى عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحاً لعينه لما صار مشروعاً في الجملة) اذ القبح الذاتي لا يجتمع مع المشروعية والذاتي لا يزول فعلم ان النهى عن المشروع ليس بقبيح في ذاته فتعين ان يكون في وصفه او مجاور له وبهذا الطريق يندفع جميع ما ورد بالطريق الذي ذكر اولاً (قوله اى ولكون النهى الخ) فيه كلام لان المفرع عليه عام لصدقه على الوصف والمجاور والفروع المذكورة انما تناسب القبح الوصفي دون المجاور وشرط التفرع اختصاص حكم المفرع عليه بالفروع كلها وحكم المفرع هنا لا يختص لان ما قبح اعني مجاور مشروع باصله ووصفه مع انه مما قبح لغيره وظاهر كلام الشارح ان حكم ما قبح لغيره عدم المشروعية بالوصف دون الاصل وليس كذلك على انه يلزم منه ان يكون العلة اعم من المعلوم لانه اذا قيل لم كانت هذه الافعال مشروعة باصلها دون وصفها فيقال لان قبحها بالغير فيقال القبح بالغير لا يصلح ان يكون علة لذلك لتخلف هذا الحكم عنها في المشروعية بالاصل والوصف مع ان شرط العلة الاطراد فانهمه ولو قال اى لتكون النهى عن الامور الشرعية يقتضى بقاء المشروعية لكان اولى (قوله كان الربا وهو عقد معاوضة مال بمال وفي احد

النهي عن الافعال واقعا على ما قبح لغيره هو المشروعية في الجملة وكون المشروعية بتلك الحالة انما هو من خصوص الامثلة لانه ايضاً داخل في التفرع حتى يقدح في تمام الكلام على ان الظاهر هو ان المراد بالوصف في قول المصنف رحمه الله غير مشروع بوصفه هو الوصف اللغوي الذي يع المجاور ايضاً الا الاصطلاحى المقابل له والقبيح بالمجاور يقتضى الكراهة كما صرح به في التوضيح فيصدق عليه انه مشروع باصله غير مشروع بوصفه لان غير المشروعية اعم من الفساد والكراهة فلا يرد عليه شيء مما ذكرتم ان صاحب جامع الاسرار فسر قول المصنف ههنا بقوله اى ولان النهى عن التصرفات الشرعية يقتضى بقاء مشروعيتها واستصوبه بعضهم لكن في انفعال ذلك من سياق كلام المصنف كلام وان كان القبيح لغيره يستلزم بقاء المشروعية في نفس الامر (قوله وهو معاوضة مال بمال) الربوا

قد يكون اسما للعقد وانفس الفضل كما صرح به صاحب الكشف ٢٧٢ في تفسيره بالمعاوضة اشارة الى ان

فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة (وسائر البيوع الفاسدة) كالبيع بشرط فاسد وهو شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين اول المعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وكالبيع بالخمر وغيرها (وصوم يوم النحر) وسائر الايام المنهية (مشروعا باصله) اما في الربا والبيوع الفاسدة فلان الركن وهو الايجاب والقبول وجد من الاهل في المحل فيكون مشروعا موجبا للملك اذا اتصل به القبض وانما شرط القبض لكون سببه فاسدا

الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة (هذا التفسير انما يتأتى اذا قدرت مضافا في عبارة المصنف اى بيع الربا وان لم تقدر فالربا فضل مال مشروط في العقد لم يقابل بعوض لكن هذا التعريف غير منعكس فان بيع الدرهم بالدرهم نسئة ربا وليس فيه فضل مال لا يقابله عوض والتعريف الشامل عقد فاسد وان لم يكن فيه زيادة اللهم الا ان يقال المراد بالفضل اعم من الحقيقي والتقديرى لكنه مجاز (قوله كالبيع بشرط فاسد الخ) ذكر في المنتقى انما يفسد البيع بالشرط الفاسد اذا ذكره بكلمة على اما اذا ذكره بكلمة الشرط كما اذا قال بعثك هذا ان كنت تعطيني كذا فالبيع باطل انتهى والتوجيه ان على للالزام وان للتردد فيكون كتعليق البيع بامر مترد فيه والتعليق ينافي المقصود من المعقود عليه التي للاثبات فلا يجوز فلذا كان باطلا وذلك لان التعليق انما يصح في الاسقاطات كالاطلاق والعتاق بخلاف الاثبات كالبيع والاجارة والنكاح (قوله وهو شرط لا يقتضيه العقد الخ) احتراز به عما يقتضيه كشرط الملك للمشتري في البيع وشرط حبس المبيع لاستيفاء الثمن وشرط انتفاع المشتري بالمبيع لان هذا كله ثبت بطلاق العقد فلا يزيد الشرط الا توكيدا (قوله وفيه نفع لاحدها) اما البائع فكما لو باع شيئا بشرط ان يقرضه المشتري درهما او يهدي له هدية او باع دارا على ان يسكنها شهرا واما المشتري فكما لو اشترى ثوبا على ان يقطعه البائع ويخيطه قميصا او قباء وكذا المنفعة اذا كانت لاجنبي نحو ان تقرض فلانا كذا فالتقييد باحدها بناء على الغالب (قوله اول المعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق) على غيره بان يكون آدميا عاقلا كبيع عبد بشرط ان لا يبيعه المشتري اولايهه او يعتقه او يدبره ولا بد من تقييد المنفعة بعدم ورود الشرع بها ليخرج شرط الخيار والاجل فان البيع جائز فيهما مع ان وجود الشرط فيه نفع لاحد المتعاقدين لان الشرع ورد به واحتراز بهذا عما لو اشترى دابة او ثوبا بشرط ان لا يبيعه اولايهه فان الشرط باطل والبيع صحيح في ظاهر المذهب وعن ابي يوسف ان البيع فاسد

المراد به في كلام المصنف هو المعنى الاول دون الثاني لما كان قوله مشروعا باصله دون وصفه فان ذلك انما هو في شأن العقد ويدل عليه قوله وسائر البيوع الفاسدة ومن لم يتنبه لذلك قال هذا التفسير انما يتأتى اذا قدرت مضافا في عبارة المصنف اى بيع الربوا وان لم تقدر فالربوا فضل مال مشروط في العقد لم يقابل بعوض (قوله وهو شرط لا يقتضيه العقد) احتراز به عما يقتضيه كشرط الملك للمشتري في البيع وشرط انتفاع المشتري بالمبيع لانه يثبت بطلاق العقد فلا يزيد الشرط الا توكيدا (قوله اول المعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق) بان يكون آدميا كما اذا شرط البائع عتق المشتري للعبد المبيع (قوله موجبا للملك اذا اتصل به القبض) فيه ان المتوقف على القبض انما هو ثبوت الملك لا ايجابه فلو لم يقيد الكلام به كما في اكثر المعبرات لكان اصوب (قوله وانما شرط

القبض الخ) اشارة الى دفع ما يقال ان هذا البيع اذا كان مشروعا موجبا للملك كان ينبغي ان (قوله) لا يتوقف ثبوت الملك على القبض (قوله لكون سببه فاسدا) اى سبب الملك وهو البيع يعنى ان السبب لما ضعف

والحرمة لاتنافي ملك اليمين كجلد الميتة واما في صوم يوم النحر فلان الصوم مشروع

(قوله والحرمة لاتنافي ملك اليمين) هذا جواب سؤال تقديره كيف

يفيد البيع الفاسد الملك مع انه حرام لان النهي يقتضي التحريم واجاب بان الحرمة

لاتنافي ملك اليمين وذلك لان البيع شرط لملك اليمين والتحريم لا يضاذه لان التحريم

يضاذ الحل دون الملك فامكن الجمع بينهما والحل تابع لامقصود لازم فقد يوجد وقد

لا يوجد ولهذا شرع البيع في موضع لا يحل مباشرته كالاخت رضاعا والامة المجوسية

والعبد والبهائم وهذا بخلاف النكاح حيث لا ينفك عن الحل ولهذا لم يشرع في موضع

لا يحل كالام والبنات فالنكاح ينتفي بانتفاء الحل لان الحل لازم وانتفاء اللازم يوجب

انتفاء المزموم بخلاف الحل في البيع فانه غير لازم (قوله كجلد الميتة) فيه تأمل

لان جلد الميتة لا يملك بالبيع لانه ليس بمال وانما يملك بارت او هبة وكذا الحمر

والخنزير يملكهما المسلم بالارث ويؤكل من بيعهما وجعل صاحب المحيط جلد

الميتة كالحمر لانه مرغوب فيه وجعله صاحب اليزدوى كالميتة لانه جزؤها

وهذا كله قبل الدباغ اما بعد الدباغة فيباع وينتفع به لطهارته * فان قات نجاسة

الجلد لما اتصل به من الرطوبات النجسية فكأنه يذبحي ان يجوز بيعه كالثوب

النجس * اجيب بان الرطوبات النجسية في الجلد باعتبار اصل الخلقة فيمنع وجودها

فيه جواز بيعه والنجاسة في الثوب ليست كذلك فلا يمنع وجودها فيه جواز بيعه

(قوله واما في صوم يوم النحر) وايام التشريق فان الصوم مشروع باصله لكونه امساكا

لله تعالى على قصد القرابة والنهي انما تعلق بوصفه وهو كونه مستلزما للاعراض

عن الضيافة الموضوعة بلحوم القرابين في هذا الوقت وهذا الاعراض وصف لازم

للسوم لانفسه لتصوره بدون في الجملة وهذه آية المغايرة لكنه لا ينفك في هذه

الايام فيكون وصفا متصلا فصار مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيحكم

بفساده * فان قلت لو كان النهي للاعراض لكان يذبحي ان ياتم من لم يأكل بدون

النية قلت من لم يأكل بدون النية لعدم الطعام اوللحمية او لعدم اشتهاؤه لا ياتم

لانه ترك عن عذر امامن لم يأكل مع القدرة على الطعام وعدم العذر فلان سلم انه لا ياتم

قال السمرقندي وفيه بحث لان الامساك انما يكون لله ان لو كان باذنه ونهار

الضيافة اخرجه صاحب الشرع عن كونه وقتا للصوم كالليل واجيب باننا سلمنا

ان الامساك انما يكون لله تعالى بذلك القيد لكن لان سلم ان النهي ورد عن الصوم بعينه

حتى ينقطع الاذن بل ورد عن الاعراض عن الضيافة في المعنى الا ان الاعراض لما كان

لازما للصوم اضيف النهي اليه فصار الصوم منهيا لغيره لالذاته فبقى الصوم مأذونا فيه

بالنظر الى اصله * قوله ونهار الضيافة اخرجه صاحب الشرع الخ ممنوع لان النهي

بصفة الفساد لم ينهض
سبباً للملك الا بان يتقوى
بالقبض كالهبة والتبرعات
فلم يثبت الملك قبل القبض
لقصور السبب كذا في
الاسرار (قوله والحرمة
لاتنافي ملك اليمين) جواب
سؤال تقديره كيف يفيد
البيع الفاسد الملك مع انه
حرام لان النهي يقتضي
التحريم ثم انه اذا كان
الحرمة لاتنافي ملك اليمين
لاتنافي سببه الذي هو
العقد (قوله كجلد الميتة)
فانه يكون مملوكا مع ان
الانتفاع به حرام وقول
من قال فيه تأمل لان جلد
الميتة لا يملك بالبيع لانه
ليس بمال وانما يملك بارت
او هبة مبنى على عدم فهم
المراد

فيه من حيث انه يوم ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر صح ولكن يفطر ويقضيه
وفي الهداية لو صامه يكون مؤديا لانه كذلك التزمه (غير مشروع بوصفه) وهو
الدرهم الزائد في الربا لان المبادلة لم توجد فيه ولكن الزائد فرع على المزيد عليه

الوارد بقوله لا تصوموا في هذه الايام لا يقتضى خروجها عن الوقتية بل يقضى
بقاؤها محلالها لما بيناه من اقتضاء النهي التصور وفي الطريقة المعينة والتحقيق
ان صوم هذه الايام يشتمل على تركين ترك للفطرات الثلاث وترك اجابة الدعوة
فبالنظر الى الاول يكون عبادة وبالنظر الى الثاني يكون منهيما عنه لما فيه من
ترك الواجب والضد الاصلى للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاص الثاني
بهذه الايام فصار الترك الاول بمنزلة الاصل والثاني بمنزلة الوصف فبقى الصوم
في هذه الايام مشروعا باصله دون وصفه فكان فاسدا (قوله ولهذا لو نذر
ان يصوم يوم النحر صح) هذا ظاهر الرواية وروى ابن المبارك عن ابي حنيفة
انه لا يصح وهو قول زفر والشافعي ان صومه غير مشروع عندهم (قوله
ولكن يفطر ويقضيه) لانه لا ينفك عن الوقوع في المعصية (قوله اذا اتصل به ٢
القبض لا بد ان يقول باذن المسالك) لان القبض لو لم يكن باذنه لا يفيد الملك ويكتفى
بالاذن دلالة بان قبض المشتري بحضرة البائع ولا يمنعه واما بعد الافتراق لا بد
من اذن صريح اذا لم ينقد الثمن او كان الثمن خرا مثلا واما التخليفة فليست
بقبض على الصحيح كذا في المجتبى وفي الخلاصة التخليفة قبض في البيع الفاسد
(قوله لكون سببه فاسدا) عبر ابن الهمام بالضعف وحاصله انه سبب
محذور وما هو بسبب محذور طلب الشرع دفعه بالقدر الممكن وان رتب
حكمه وحيث امرنا باعدامه بعد فعله صار ضعيفا ورأينا حكم السبب يتأخر
عنه في الشرع بسبب من الاسباب فاخرناه الى القبض لئلا أكد المقدم به فوجب
حينئذ حكمه كالهبة لما ضعف السبب لم يثبت الملك فيها الا بالقبض انتهى
وبيان ضعف السبب في الهبة لانها مال ليس في مقابلة مال والاصل ان مال
الانسان لا يخرج عن ملكه الا في مقابلة مال وقوله حكم السبب قد يتأخر
عنه كما في البيع بشرط الخيار والبيع الموقوف (قوله وفي الهداية الخ) وهكذا
في شروح الجامع الصغير وغيرها قال بعض الشارحين فمن هذا عرفنا ان الخائفاهي
غلط المذهب حيث قال فكان اثر النذر صحة في وجوب القضاء لافي الاداء
انتهى واقول ان اراد الخائفاهي بقوله لا في الاداء اي لافي وجوب الاداء
فقد اصاب ولم يغلط وهو الظاهر وان اراد لا في جواز الاداء فقد سهى
والله اعلم (قوله وهو الدرهم الزائد في الربا الخ) حاصله ان بيع الربا مشروع

(قوله ولهذا لو نذر
ان يصوم يوم النحر صح)
وهو الاستحسان وعند
زفر والشافعي غير مشروع
ولم يصح النذر به وهو
رواية ابن المبارك عن ابي
حنيفة رحمه الله كذا في
الشرح الاكمل ثم ان
ما ذكره هنا هو ظاهرا
الرواية وما سبق من
الفرق بين ان يقال لله على
ان اصوم يوم النحر وبين
ان يقال لله على ان اصوم
غدا وكان الغد يوم النحر
حيث يصح النذر في الثاني
دون الاول هو رواية
الحسن عن ابي حنيفة رحمه
الله كما نبهناك عليه هناك

(قوله لو نذر ان يصوم
يوم النحر) بان قال لله على
ان اصوم غدا وكان الغد
يوم النحر على ما مر

(٢) قوله اذا اتصل به آه
وقوله لكونه سببا آه ليس
كلاهما موجودان في نسخ الشرح
وبعض نسخ الحواشي فليراجع
قوله مصححه ط

فيكون كالوصف والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة كالوصف لانه امر زائد
والخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا يفسده لكون الثمن غير مقصود ولهذا لو هلك
لا يفسخ العقد والمقصود من البيع المبيع ولهذا لو هلك يفسخ فجعل الثمن
تابعاً وجارياً مجرى الوصف (لتعاقب النهي بالوصف لا بالاصل) ولا يلزم
من قبح الوصف قبح الاصل كالألى اذا اصفرت (والنهي عن بيع الحر والمضامين)

(قوله والخمر مال غير
متقوم) اذ المتقوم ما يجب
ابقاؤه بعينه او بمثله
او بقيمته والخمر يجب
اجتنابها بالنص لكنها
يصلح لثمن لانها مال
والمال ما يميل اليه الطبع
ويدخر لوقت الحاجة او
ما خلق لمصالح الآدمي
ويجرى فيه الشح والضنة
كذا في التلويح (قوله
فجعلها ثمنا يفسده) بخلاف
جعلها مبيعاً فانه يوجب
البطلان (قوله لكون الثمن
غير مقصود) بل وسيلة
الى المقصود اذ الانتفاع
بالاعيان لا بالاثمان والمراد
بهذا الكلام تمهيد المعذرة
لعدم بطلان ذلك البيع

باصله لوجود ركنه واهله في المحل وغير المشروع بوصفه وهو الفضل الخالى
عن العوض الذى به تفوت المساواة التى هى شرط الجواز للعقد فى الربويات
وشرط الشئ تابعه فيكون وصفا اذ المراد بالوصف ما لا يكون قوام العقد به
وهو كذلك * فان قلت المشروط بدون الشرط باطل كالصلاة بدون الطهارة
* قلت هذا انما يتوجه ان لو كانت المساواة شرطا لانعقاد البيع ووجوده
شرعا وهو مسلم بل شرط الصحة فتبطل الصحة وبطلان الصحة لا يستلزم
بطلان اصل البيع لجواز ان يكون فاسدا بخلاف الطهارة فانها شرط لوجود
الصلاة فتتعدم عند عدمها ولو سلم انها شرط لصحتها لكن الصلاة لا توجد
مع الفساد بخلاف البيع (قوله والشرط الفاسد فى البيوع الفاسدة الخ) حاصله
ان الشرط الفاسد فى معنى الدرهم الزائد من حيث انه فضل خال عن العوض مستحق
بمقدار معاوضة فيكون فى معنى الربا وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع بشرط
والنهي راجع للشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا للمالك لكن بصفة الفساد
والحرمة والشرط امر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا فى نفس العقد
وهو المراد بالوصف فى هذا المقام (قوله والخمر مال غير متقوم الخ)
حاصله ان البيع بالخمر بان يجعل الخمر ثمنا لامبيعا مشروع باصله لوجود ركنه
من المتبايعين وهو قولهما بعت واشتريت فى محله وهو المال المتقوم غير مشروع
بوصفه وهو الثمن لان الثمن تبع فى البيع فتشابه الوصف من هذا الوجه لان المقصود
فى البيع هو المبيع ولهذا يشترط وجوده ويؤثر هلاكه وانما كان الخمر مالا غير
متقوم لان المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته وهى ايسر كذلك ولهذا
لا يجب الضمان باهلا كه اذا كانت لمسلم فصلحت ثمنا من وجه دون وجه فلا يمنع
اصل الانعقاد فصار مشروعا باصله دون وصفه فقانا بالفساد لا بالبطلان لكون
الثمن غير مقصود لانه وسيلة الى الاعيان واورد ان الثمن ركن البيع اذ البيع كما
لا يتحقق بدون المبيع لا يتحقق بدون الثمن فبطلانه لكونه غير متقوم يوجب
بطلان البيع ولا نسلم ان ما ليس بمتقوم يكون مالا واجيب بان ما ذكره ركن لا وجوده
والكلام فيه لانعقاد الاجماع على ان من اشترى شيئا بثمن وليس فى مثله شئ

جمع مضمون وهو مافى ظهور الآباء (والملاقيح) جمع ملقوحة وهى مافى ارحام الامهات (ونكاح المحارم مجاز عن النفي) هذا جواب عما يرد نقضا على اصنامنا وهو ان هذه التصرفات شرعية والنهى عنها كان يذنبى ان يقتضى مشروعيتها وليس كذلك لان هذه العقود لاتعقد اصلا ولا تفيد الملك فاجاب بان النهى عن هذه العقود مجاز عن النفي لان محل البيع والنكاح معدوم (فكان) النهى عن هذه التصرفات (نسخا لعدم محله) اى محل النهى * واقائل ان يقول

يجوز ولا يلزم من عدم المتقوم بطلان المالية لانهما معنيان منفكان لما مر وهذا بخلاف بيع الخمر بالدرهم حيث لا ينعقد لان الدرهم تعينت للثمنية فبقيت الخمر مبيعة وهى لاتصلح لذلك لعدم تقومها فلا ينعقد البيع لانعدام المحلية بخلاف بيع الخمر بالعبد فانه فاسد كبيع العرض بالخمر لان هذا بيع مقابضة فكل واحد منهما يصلح ثمنا وثمرنا بخلاف بيعها بالدرهم لانها تعينت فيه مبيعة وبخلاف البيع بالميتة وبجلدها حيث لا ينعقد سواء كانت ثمنا او ثمرنا لانعدام المالية حالا ومالا وانما تحدث المالية فى الجلد بصفة الدباغة فلا يكون مالا قبلها فانعدم البيع فيه حتى لو قضى قاض بجوازه لا ينفذ كذا ذكره السرخسى ويشكل على كون جلد الميتة ليس بمال مسألة ذكرها قاضى خان فى فتاواه وغيره وهى رجل له غنم للتجارة تساوى نصابا فماتت قبل الحول فساخها وربع جلدها فباع قيمة جلدها نصابا فتم عليه الحودل كان عليه الزكاة فلوم يكن للجلد قيمة قبل الدباغ لكان بمنزلة هلاك النصاب فى اثناء الحول ثم وجوده فى آخره وفى الكشف المراد بالميتة التى ماتت حتف انفها اما التى ماتت بالخنق او الجرع فى غير محل الذبح فالبيع فيها فاسد هذا ولم يتعرض الشارح رحمه الله لبيان كون صوم يوم النحر مشروعاً بوصفه وكان يذنبى ان يبينه كما بين غيره ونحن قد بيناه قبل (قوله جمع مضمون) من ضمن الشئ يضمنه يقال ضمن كتابه كذا وكان مضمون كتابه كذا (قوله والملاقيح جمع ملقوحة وهى مافى ارحام الامهات) كفى الصحاح وفى الفائق جمع ملقوح يقال لقمحت الناقة اى ولدت وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار انتهى وحاصله ان لقمح فعل لازم فلا يجىء اسم المفعول منه الاموصولا بحرف الجر الا انهم استعملوه بحذف الجار (قوله فكان النهى عن هذه التصرفات نسخا) وابطالا لمشروعيتها على سبيل المجاز لعدم محله القابل لحقيقته وهو ما يتصور وجوده شرعا فينعدم به الصحة والمشروعية كما نعدمان بحقيقة النسخ بجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما وان كانت الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل والحرمة بالنهى لا ينعدمه على ان هذه الامور لا ترد نقضا لان النهى انما

(قوله وهى جمع ملقوحة) كذا فى الصحاح وذكر الفائق انها جمع ملقوح يقال لقمحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار (قوله وهى مافى ارحام الامهات) وفى التوضيح هى مافى البطن من الجنين وهو الموافق لما فى الصحاح وصورة المسئلة ان يقول بعث الولد الذى سيحصل من هذا الفحل او من هذه الناقة وكان ذلك من عادة العرب فنهى النبي عليه الصلاة والسلام عن ذلك (قوله هذا جواب عما يرد نقضا على اصلنا) كذا فى الكشف وفيه بحث اذ قد سبق من صاحب الكشف ومن الشارح ايضا التنبيه على ان الاصل المذكور انما هو فى المطلق الخالى عن القرينة واما اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه فلا يكون مشروعاً وقد اورد النهى عن بيع المضامين والملاقيح مثالا لذلك فكيف يرد نقضا على الاصل المذكور

ان اراد بالنسخ الاعدام فقد عرف ذلك من جملة مجازا عن النفي فلاحاجة الى
التطويل وان اراد به النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي فذلك
موقوف على مشروعية هذه الامور قبل النهي وذا غير معلوم * فان قلت انها
مباحة بالاباحة الاصلية * قلنا لا يتم بهذا المقصود لان رفع الاباحة الاصلية لا يكون
نسخا * فان قلت ثبت مشروعيتهما بتقرير النبي عليه السلام في الابتداء حيث
لم يثبت عنها في اول زمان نبوته * قات انما يتم لو ثبت علمه عليه السلام بوقوعه
في زمان نبوته مع قدرته على انكاره وذلك يتوقف على النقل * فان قلت قوله
والنهي عن بيع الحر تكرار لانه ذكر فيما تقدم ان بيع الحر قبيح لعينه فلا يكون
مشروعا اصلا * قلنا ذكر هناك باعتبار اقسام القبيح وههنا باعتبار ماورد على
القاعدة به سؤال (وقال الشافعي رحمه الله في البابين) اي في الحسية والشرعية
(ينصرف) النهي المطلق (الى القسم الاول) اي الى ما قبح لعينه ولا يكون
مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن القربان حال الحيض فيكون قبيحا
لغيره (قولنا بكمال القبح) حال اي قائلا بان النهي يقتضي القبح مطلقا والمطلق
ينصرف الى الكمال او مفعول مطلق (كما قلنا في الحسن في الامر) اي قلنا الامر
المطلق يقتضي ان يكون المأمور به حسنا لعينه * ثمرة الخلاف تظهر في ترتب الاحكام
عليه مثلا الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب
والبيع للملك وقد نهى عن ذلك بعض المواضع فمن جعل النهي عنه قبيحا لعينه
حكم بارتفاع الوضع الشرعي للتنافي بين الوضع الشرعي والقبح الذاتي فلا يكون
صوم يوم العيد سببا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك ومن جملة قبيحا لغيره

يثبت المشروعية اذا امكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع المشروعية لامطابقا وههنا
لا يمكن فافهمه (قوله لان رفع الاباحة الاصلية لا يكون نسخا) هدام لم على قول من
يقول بان الاباحة ليست حكما شرعيا اما على قول من يقول بانها رفع حكم
شرعي فلان سلم عدم النسخ (قوله قات انما يتم لو ثبت علمه صلى الله عليه
وسلم بوقوعه في زمان نبوته) ويمكن ان يقال قد ثبت علمه صلى الله عليه وسلم
بوقوعها لان العلماء صرحوا بنسخ هذه الاشياء ولو لم يطلعوا على مشروعيتهما
قبل لما حكموا بذلك لانهم انما يريدون النسخ الشرعي لا اللغوي على ان بيع الحر
كان مشروعا في شريعة يعقوب كما في قصة يوسف عليهما السلام ونكاح المحارم كان
في شريعة آدم عليه السلام ويكفي في اطلاق النسخ كون المنسوخ مشروعا في شرع
ما ولا تشترط مشروعيته في شريعتنا وان سلمنا فيكون مجازا كما قد نما (قوله
او مفعول مطلق) اي قال ذلك قولنا ويجوز ان يكون مفعولا لاجله اي قال

(قوله فذلك موقوف على
مشروعية هذه الامور
قبل النهي الخ) قد يقال
ان بيع الحر كان مشروعا
في شريعة يعقوب عليه
السلام كما في قصة يوسف
عليه السلام ونكاح المحارم
كان مشروعا في شريعة آدم
عليه السلام ويكفي في
اطلاق النسخ كون
المنسوخ مشروعا في شرع
ما فليتأمل (قوله لان رفع
الاباحة الاصلية لا يكون
نسخا) قبل هذا مسلم على
قول من يقول ان الاباحة
ليست حكما شرعيا اما
على قول من يقول انها
حكم شرعي فلان سلم عدم
النسخ

يترتب عليه حكمه (لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة) لصحة تكذيب من قال نهى
الشارع لا يقتضى القبح وهي من امارات الحقيقة (كالامر) اى كما قلنا الامر
(في اقتضاء الحسن) حقيقة (ولان المنهى عنه معصية) وفعله حرام (فلا يكون
مشروعا) لان كونه مشروعا يقتضى ان لا يكون حراما (لما بينهما من التضاد)
فلا يجتمع كونه منهيًا عنه مع كونه مشروعا قلنا لا تنافي بين القبح والمشروعية
لتغاير الجهتين اصلا ووصفا فانه مشروع باصله وممنوع بوصفه (ولهذا) اى
ولكون المنهى عنه قبيحا لعينه (قال) الشافعي (لا ثبت حرمة المصاهرة بالزنا)
لانها نعمة من حيث ان الاجنبية التحقت بالامهات حتى حلت الخلوة والمسافرة
بها والزنا حرام محض فلا يكون سببا للنعمة اذ لا بد من المناسبة بين الحكم والسبب

ذلك لاجل القول بكمال القبح (قوله وهي) اى صحة تكذيب النفي آية كون القبح
حقيقة ثبت بمطلق القبح الكامل اذ الناقص موجود من وجه دون وجه والكامل
في صفة القبح ان يكون في عين المنهى عنه لاني غيره والجواب اننا لانعلم ان الكمال
في كون المنهى عنه قبيحا لعينه بل ذلك مسلم في الحسيات اما في الشرعيات فالكمال
فيها ان يكون القبيح لغيره ابقاء للنهي على حقيقته كما تقدم (قوله لما بينهما
من التضاد) لان المشروعية تقتضى الحل والمعصية تقتضى الحرمة (قوله
ولهذا الخ) ظاهر على ما ذهب اليه الشافعي من ان النهي عن الامور الشرعية
يقتضى ان يكون المنهى عنه قبيحا لعينه قيل هذا التفريع على ذلك مشكل لان
الزنى والغصب وسفر المعصية والاستيلاء على مال المسلم من الافعال الحسية
والنهي عنها يوجب القبح لذاتها بالاتفاق ولهذا لم يقل احد بمشروعيتها
للعصب والزنا اللهم الا ان يقال نحن لم نجعلها سببين للحرمة والملاك لمشروعيتها
بل لما نذكره قريبا فيكون التفريع على كون النهي مقتضيا للقبح بعدم الشرعية
مطلقا من غير تقييد بالنهي عن الافعال الشرعية واكثر اهل الاصول جعلوا
ايراد هذه الفروع المذكورة نقضا على القاعدة وهي ان النهي عن الافعال
الحسية يقتضى القبح لعينها وهو لا يفيد حكما شرعيا فيلزم ان لا يكون الافعال
المذكورة مفيدة للاحكام المنفية مع انا اثبتناها لكن لاجل خصوص الافعال المذكورة
لما ستعرفه (قوله لا ثبت حرمة المصاهرة بالزنا) اعلم ان حرمة المصاهرة
عبارة عن ثبوت حرمت اربع حرمة الموطوءة على اباء الواطيء وان علوا
وحرمتها على ابنائهم وان سفلوا وحرمة امهاتهم وان علون وحرمة بناتهم وان
سفلن على الواطيء (قوله والزنا حرام محض) احتراز بالمحض عن الوطيء
بشبهة كالوطيء بالنكاح الفاسد ووطيء الجارية المشتركة فان الحرمة
المذكورة تثبت فيهما بالاتفاق (قوله لانها نعمة) احتراز بالنعمة

(قوله من حيث
ان الاجنبية التحقت
بالامهات) والاجنبى بالاباء
وحرمة المصاهرة عبارة
عن ثبوت حرمت اربع
حرمة الموطوءة على اباء
الواطيء وان علوا وحرمتها
على اولاده وان سفلوا
وحرمة امهاتهم على
الواطيء وان علون وحرمة
بناتهم عليه وان سفلن كذا
في شروح الهداية

(قوله قال عليه السلام
 ناكح اليد ملعون) اي من
 يعالج ذكره بيده حتى
 يدفق (قوله واصوله من
 الآباء والامهات) فان قيل
 هب ان حرمة الولد تتعدى
 الى فروعه لوجود البعضية
 فواجه تعديها الى الاصول
 اجيب بان ماء الرجل
 يختلط في الرحم بماء المرأة
 و يصيران شيئا واحدا
 ويثبت لهذا الماء بعضية
 من الواطيء واصوله
 وبعضية من الموطوءة
 واصولها فاذا صار الماء
 انسانا تعدى البعضية منه
 الى الواطيء والموطوءة
 باعتبار ان جزءا من كل منهما
 صار جزءا من الآخر اذ
 الولد بكماله يضاف الى
 كل منهما (قوله نكاح كل
 منهما بعضا من الآخر
 بواسطة الولد) كذا في
 التلويح وذكر في بعض
 حواشيه ان الاقرب ان
 يطوى ذلك من البين
 ويقال ثبوت البعضية
 بينهما باعتبار ان جزءا من
 كل منهما قد صار جزءا
 من الآخر لان المائتين لما
 امتزجا امتزجا مانعا عن
 التمييز في العقل والحس

جوابه ان الزنا لا يوجب الحرمة قصدا بل يوجبها الولد لانه جزء من الواطيء
 والموطوءة لكونه مخلوقا من مائهما فيحرم الولد عليهما لان الاستمتاع بالجزء
 حرام قال عليه السلام ناكح اليد ملعون ثم تعدى الحرمة منه الى فروعه
 من الابناء والبنات واصوله من الآباء والامهات فكان كل منهما بعضا من الآخر
 عن وجوب الاغتسال وفساد الصوم والاحرام والاعتكاف لانها وان
 كانت احكاما شرعيا لكنها ليست بنعمة فيجوز اثباتها بالزنا (قوله بل يوجبها
 الولد لانه) بكماله يضاف الى كل منهما ثم اقيم الواطيء ودواعيه مقام الولد لتعذر
 الوقوف على حقيقة العلق فجعل الولد كالخالص تقديرا واعتبارا للاحتياط ومقام
 مقام غيره يعتبر في عمله صفة اصله لاصفة نفسه كالتراب لما اقيم مقام الماء في افادة
 التطهر اعتبرت فيه صفات الماء من الطهورية لاصفات نفسه من التلوين والتغيير
 فكذا هنا لما اقيم الزنا مقام الولد لا يعتبر صفة الواطيء وهي الحرمة بل صفة الولد وهي
 عين لا توصف بالحل ولا بالحرمة وما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ولد الزنا
 شر الثلاث فذاك في مولود خاص لانا قد نشاهد ولد الزنا اصالح من ولد الرشدة
 في امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا يستحق
 جميع الكرامات من قبول شهادته وعبادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك فيستحق
 هذه الكرامة ايضا كولد الرشدة فان قيل ماذا كرموه امر ثابت بالرأى فلا يعارض
 ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما عن غشي ام امرأته هل تحرم عليه امرأته
 فقال لان الحرام لا يحرم الحلال وهكذا نقل عن عائشة رضي الله عنهما فالجواب ان
 ذلك موقوف فيحتمل ان يكون مذهبا لهما وان كان مرفوعا فانالم نجعل الحرام
 محرما للحلال وانما ثبت الحرمة باعتبار ما لا يوصف بالحرمة كما مر على انه غير مجرى
 على ظاهره فان كثيرا من الحرام يحرم الحلال كوقوع قطرة خمر او دم في ماء قليل
 وكوطيء الاب جارية ابنه ومذهبا في هذه المرأة مروى عن عمر وعلي وابن عباس
 وابن مسعود وابي وعمران بن الحصين ومسروق رضي الله عنهم وذكر
 في الاسرار والطريقة البرغوية ان في المسئلة اجماع الصحابة رضي الله عنهم
 (قوله قال صلى الله عليه وسلم ناكح اليد ملعون) لم اجده في كتب الحديث
 وانما ذكره المشايخ في كتب الفقه (قوله ثم يتعدى الحرمة منه الى الفروع
 الخ) هذا الكلام انما يدل على تحريم اصول الولد على فروعه فقط وليس فيه
 ان اصول كل منهما وفروعه تحرم على اصول الآخر وفروعه ويمكن
 ان يقال فروعهما يندرج في حرمتها لانه اذا حرم الاصل حرم الفرع
 ولان قوله يتعدى الى اصوله معناه ان اصل كل منهما وفروعه يحرم على اصل

فصار شيئا واحدا صار الولد كانه بكماله جزء من كل منهما ولذا يضاف الى كل منهما كماله هذا امر حكيم

(قوله وهو الوطى ودواعيه) من النكاح والتقبيل ٢٨٠ والمس بشهوة عندنا خلافا للشافعي

بواسطة الولد فاقيم ما هو سبب الولد وهو الوطى ودواعيه مقام الولد كما اقيم السفر مقام المشقة ثم لم يعتبر في السبب كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو عين غير متصف بالحل والحرمة وقد يوجد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة * فان قلت كان ينبغي ان تحرم زوجته بعد وجود الوطى مرة لشبهة البعضية * قلت سقطت حرمتها لضرورة النسل (ولا يفيد الغصب الملك) يعنى اذا غصب شيئا وهلك وقضى بالضمان يملكه الغاصب عندنا وعنده لا * ونمرة الخلاف تظهر في تملك الاكتساب ووجوب الكفن ونفوذ البيع له ان الملك نعمة يصل بها الانسان الى مقاصد الدين والدنيا والغصب حرام فلا يكون سببها جوابه ان الملك لم يثبت بالغصب قصدا بل ثبت شرط الحكم شرعى وهو الضمان لان الضمان شرع

الآخر وفرعه (قوله وقد يوجد ولد الزنا اصاح الخ) هذا جواب سؤال بان قال قد روى انه عليه السلام قال ولد الزنا شر الثلاثة فكيف يثبت به النعمة التي هي حرمة المصاهرة واجاب بقوله وقد يوجد الخ (قوله قلت سقط حرمتها لضرورة النسل) كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم لذلك حتى حلت له حواء ولك ان تقول هذه الضرورة معدومة في المزنية فينبغي ان تحرم على الزانى والجواب اننا لو قلنا بحرمتها عليه لادى الى فتح باب الزنا لبقاء الميل والمحبة بينهما غالبا وانسداد طريق الحل بينهما وقتور رغبات غيره اليها لشهرتها بالفاحشة والى ان يزيد الحكم في الفرع وهو الوطى الحرام على الاصل وهو الوطى الحلال (قوله وهلك) او غيبه وقضى بالضمان او تراضيا يملك الغاصب عندنا مستندا الى وقت الغصب (قوله ونمرة الخلاف تظهر في تملك الاكتساب ووجوب الكفن ونفوذ البيع) فعندنا الكسب للغاصب والكفن عليه والبيع صحيح وعند الكسب والكفن على المغصوب منه والبيع باطل حتى ان للمشتري بعد هلاكه في يده ان يطالب الغاصب بالثمن ولا يلزمه شيء من الهلاك (قوله بل ثبت شرطا لحكم شرعى وهو الضمان) حينئذ فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له * قلنا ليس المراد بسبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعى وهو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب من ملك المالك ليكون القضاء بالقيمة جبر المسافات اذ لا جبر بدون الفوات ولما كان زواله ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لاتبعية لها كالولد بخلاف المتصلة والكسب فانها بيع محض تثبت بثبوت الاصل

والنظر الى الفرج خلافا له ولا ين ابى ليلى (قوله لانه خلف عن الولد وهو عين غير متصف بالح) وما يقوم مقام غيره يعمل بالمعنى الذى يعمل به الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحيته للحكم بل ينظر في ذلك الى صلاحية الاصل كالتراب لما اقيم مقام الماء في افادة التطهير نظرا الى صلاحية الماء للتطهير ولم يلتفت الى وصف التراب الذى هو تلويث فكذلك ههنا اقيم الزنا مقام الولد بمعنى السببية فاخذ حكم الولد واهدر وصف الزنا بالحرمة لانه مع هذه الصفة سبب صالح للولد (قوله اصالح من ولد الرشدة) فى القاموس ولد الرشدة ويكسر ضد الزنية (قوله قلت سقطت حرمتها لضرورة النسل) كما سقطت حقيقة البعضية فى حق آدم عليه السلام حتى حلت حواء له وحرمت بنته اذ لا ضرورة فيها (قوله ووجوب الكفن) يعنى اذا مات العبد المغصوب

(قوله وكم من شيء ثبت ضمنا ولا يثبت قصد) فلا بد في ان يكون الغصب سببا للملك بالطريق المذكور (قوله وهي قصر الصلاة) القصر عليه في تفسير الرخصة قصور لا يخفى (قوله جوابه ان سفر المعصية الخ) حاصله ان المنهي عنه فيه وان كان من الافعال الحسية ٢٨١ لكن النهي ليس بمطلق حتى يحمل على القبيح لعينه بل هو مما يدل الدليل فيه على ان القبيح لغيره

جبرا لمافات والفائت ملك المالك في العين اذ لو لم يفت لاجتماع البديل والمبدل منه في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز فانه عدم الملك ثبت شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لعينه ولما خرج المغصوب عن ملك المالك يدخل في ملك الغاصب ضرورة انه لاسائبة في الاسلام وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وهذا الخلاف بناء على ان الضمان بمقابلة العين عندنا وبمقابلة اليد عنده فحينئذ لا حاجة الى زوال ملك العين اذ ليس فيه اجتماع البديل والمبدل منه (ولا يكون سفر المعصية) كسفر الآبق وقاطع الطريق والباغي (سببا للرخصة) وهي قصر الصلاة لانها نعمة جوابه ان سفر المعصية ليس بقبيح في نفسه بل العيان في قطع الطريق وذلك مجاور له فيكون كالبيع وقت النداء فيصلح سببا للرخصة

(قوله ضرورة انه لاسائبة في الاسلام) برد المبيع بشرط الخيار للمشتري على قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى فانه خرج من ملك المالك ولم يدخل في ملك المشتري وكذا يرد الوقف على قولهما قبل الحكم وبمده على قولهم وعند الكعبة ويمكن ان يجاب بان هذا خلاف الاصل اذا اصل في الاموال المملوكية والوقف باق على ملك الواقف حكما ولذا يرجع اليه الثواب (قوله) فحينئذ لا حاجة الى زوال ملك العين الخ) يعني اذا كان في مقابلة زوال اليد عنده فلا يحتاج حينئذ الى زوال ملك العين له لئلا يلزم اجتماع البديلين وانما يحتاج الى ذلك لو كان الضمان بمقابلة العين كما هو عندنا واقول فحينئذ تكتفي المؤنة وتخرج المسئلة عن ان يكون من هذا الباب فلا تكون واردة على تأصيلنا لنكلف الى تعاقبنا بما قلناه فلا يصح ايرادها مفرعة على اصله واعلم ان دليلنا في هذه المسئلة قوله عليه السلام في الشاة المغصوبة المصلية اطعموها الاسارى امرهم بالتصدق والتصدق بملك الغير اذا كان مالكة معلوما لا يجوز بل يحفظ عليه ملكه فان تعذر يحفظ عليه ثمنه فعلمنا ان الغاصب يملك المغصوب بهذا الدليل بل ما قلناه اولى مما قاله الخصم من جهة العقل ايضا لانه بدل عما هو متقوم عند الامكان والخصم جملة بدلا عما ليس بمتقوم مع امكان جملة بدلا عن المتقوم ولا نظير له في الشرع (قوله وهي قصر الصلاة) لا وجه لحصر الرخصة في ذلك بل وكذا اباحة الفطر وسقوط الجمعة والاضحية ونحوها في حق من عليهم (قوله) وذلك مجاور له) الاشارة راجعة الى قطع الطريق ولا خصوص له بقطع

(قوله فانه عدم الملك ثبت شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لعينه) اعلم ان الضمان حكم شرعي ثابت بالنصب اجماعا وهذا الحكم لا يثبت الا بشرط ثبوت الملك للغاصب ثبوت ملكه شرط ثبوت الضمان والضمان حسن لانه حكم شرعي وشرط الحكم تابع له ثبوت الملك للغاصب حسن لحسن مشروطه كذا قال القاتني وبه يظهر ان ثبوت الملك للغاصب هو شرط الضمان لانعدامه وانه حسن لغيره لانه لا يكتوهمه الشارح ولعل الشارح اراد بانعدام الملك انعدام ملك المغصوب منه واراد بالملك حيث صرح آفا انه شرط الضمان ملك الغاصب وجعل ضمير لعينه عائدا الى هذا الضمان اى فيكون انعدام الملك المغصوب منه حسنا لعين هذا الضمان ولا يخفى

ان اعتبار ملك الغاصب شرطا لضمانه اولى من اعتبار انعدام ملك المغصوب منه شرطا لضمان غيره وان اعتبره صاحب فتح المجنى حيث قال ثم انعدام الملك في العين يثبت ضمنا وشرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لحسن الضمان كالطهارة للصلاة هذا وقد وقفت بالآخرة على نسخة وقد وقع فيها بدل لعنه لحسنه ولا غار عنها كالتري

(ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء) أي بالاحراز الى دار الحرب لان استيلاءهم معصية فلا يكون سببا للنعمة جوابه ان استيلاءهم انما يكون معصية لو وقع على محل معصوم ولما احرزوا اموالنا الى دارهم لم تبق محرزة لانه اما باليد او بالدار وقد عدما فيكون استيلاءهم على مال مباح فيملكونه * فان قلت هذه المسائل لاتصلح للتفريع لان النهي عن الافعال الحية ولا خلاف فيه * قلنا المراد بيان ان النهي يقتضي انتفاء المشروعية سواء كان المنهي عنه شرعيا او حسيا فان قلت

الطريق بل وكذا التمرد للعبد الا بقى على مولاة وسفر قصد المعصية للزاني وشارب الخمر ومخالفة النهي في سفر المرأة بغير محرم والمعتدة وانما كانت هذه الامور من قبيل المجاور لامكان الانفكاك في الجملة اذ القطع والتمرد لا يوجد بدون السفر والسفر يوجد بدونها لانه لو قصد المكان الذي يصير به مسافرا بدون الاغارة صار مسافرا ولو قصد الاغارة بدون قصد ذلك المكان لم يصر مسافرا وفي الحقائق محل الخلاف في انشاء السفر على المعصية اذ انشاء سفرها مباحا غير قصد الى المعصية فانه يثبت له الرخصة اتفاقا وكذا الخلاف فيما اذا لم يكن للمسافر قصد صحيح كطواف الصوفية لرؤية البلاد **قوله** ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء * واعلم ان الكفار اذا غلبوا المسلمين واحرزوا اموالهم بدارهم ماكوها عندنا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى ثم عندنا لا يخلو اما ان يساموا او يغلبهم المسلمون فان اساموا فلا سبيل لاصحابها عليها لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من اسلم على مال فهو له وان غلبهم المسلمون واستنقذوها من ايديهم فان جاء اربابها فوجدوها قبل القسمة فهي لهم بغير شيء وان وجدوها بعد القسمة اخذوها بالقيمة ان احبوا واما المثلي فلا يؤخذونه لعدم الفائدة لانهم اذا اخذوه ردوا مثله للغنم وعند الشافعي يأخذونه بغير شيء لان الكفار لم يملكوها وكذا ثمره الخلاف تظهر فيما لو اخرج رجل تاجر من دار الحرب شيئا من ذلك شراء او هبة يأخذه مالكه بغير شيء عنده وعندنا بثمنه او قيمته **قوله** اي بالاحراز الخ * قيد به لانهم قبل الاحراز لا يملكونها وان قسموها كذا في الزبلي وان دخل المسلمون دار الحرب وغلبهم المشركون ماكوا اموالهم حين الوضع افوات العصمة بتباين الدارين **قوله** فيملكونه * قيل يلزم على هذا استيلاءهم على رقابنا فانهم يعتقدون اباحة ذلك لكون الخطاب معدوما في حقهم لانقطاع ولاية التبليغ عنهم واجيب بان مدار المسئلة ليس اعتقادهم الاباحة بل هو العصمة والعصمة في الرقاب متأكدة بالحرمة المتأكدة بالاسلام فلا يحتمل السقوط **قوله** فان قلت هذه المسائل لاتصلح الخ * حاصله ان السائل يقول

(قوله قلنا المراد بيان ان النهي يقتضي انتفاء المشروعية سواء كان المنهي عنه شرعيا او حسيا) يعني على ما ذهب اليه الشافعي بخلافه على مذهبنا حيث يقتضي النهي انتفاء المشروعية في القسم الثاني دون الاول وما ذكره الشارح من السؤال وجوابه مأخوذ من الشرح الاكمل وفيه بحث لان الانسب على ذلك ايراد المسائل من القسمين والاقتصار حينئذ على ذكر مسائل احد القسمين مطلقا ليس كما ينبغي فضلا من ان يكون جميعها من القسم المتفق عليه والصواب في دفع هذا السؤال ان يفسر قول المصنف ولهذا بما فسره صاحب الافاضة حيث قال اي لاجل عدم شرعية المنهي عنه وقبحه ويوافق ما في جامع الاسرار من ان قول المصنف رحمه الله ولهذا يثبت الخ نتيجة قول الشافعي وهو ان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد

ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فلا يفيد زوال العصمة بعده كمن اخذ
صيد الحرم واخرجه لا يملكه وان هلك في يده يضمنه قلنا الفعل الممتدله حكم
الابتداء في حالة البقاء كأنه يحدث ساعة فساعة كما في لبس الثوب في حق الخنث
والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الادخال في دار الحرب كأنه استولى على مال
غير معصوم ابتداء وكذا في الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه واكله
لكن يجب عليه ارساله

تفريع هذه المسائل على الاسل المختلف فيه وهو حكم النهي عن الافعال الشرعية
في اقتضاء القبح غير مطابق للمفزع عليه لان الزنا والغصب وسفر المعصية والاستيلاء
افعال حسية والنهي عنها يوجب القبح لذاتها اتفاقا وحاصل الجواب انه تفريع
على كون النهي يقتضى القبح وعدم المشروعية مطلقا عنده من غير تقييد بالنهي
عن الافعال الشرعية كما ظنه بعض الشارحين الاولى ان يقال ان هذه الفروع
واردة على اصله نقض على قاعدة ان النهي عن الافعال الحسية يقع على ما قبح لعينه
لانها امور حسية مع انها مفيدة لاحكام شرعية فتكون ناقصة لما اصلها وقد مر
جواب كل نقض ودليل كل فرع (قوله كمن اخذ صيد الحرم واخرجه
لا يملكه) فيه نظر لان هذا يناقض قوله في الجواب عن هذا السؤال وكذا
الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه والجواب ان في المسئلة روايتين
احدهما ما ذكره اول صرح بذلك في شرح الهداية والثاني ما ذكره ثانيا نص
عليه في الجامع الصغير وهذا هو المذهب وذكر في المحيط ولو اخرج الصيد
الى الحل فباعه او ذبحه او اكله جاز البيع ويكره لانه مال مملوك لان قيام يده
عليه في الحل يفيد الملك فيه كما لو اثبت عليه اليد ابتداء انتهى (قوله قلنا
الفعل الممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء) فان قيل لما كان الابتداء
والبقاء سواء كان الاستيلاء في الابتداء على محل معصوم فكذلك في الانتهاء
* واجيب بان ذلك غير مسموع عند عامة الاصوابين لكونه اضعف وجوه القلب
كما سند كرهه ان شاء الله تعالى (قوله حتى يجوز بيعه) في شرح الهداية وغيره
ان باعه رد المبيع ان كان قائما ووجب القيمة ان كان هالكا سواء كان هالكا
في الحرم او بعد اخراجه الى الحل لانه من صيد الحرم ولا يحل اخراجه
(قوله لكن يجب عليه ارساله) يعنى الى بيته او الى صديقه او يضعه في يد
رجل وديعة ليحفظه له الى ان يحل من احرامه اذ بذلك يحصل عدم التعريض
لان يطيره ويضعه ولم يزل منه ملكه بالارسال حتى له ان يسترده بعد الاحلال
كذا ذكر الترتاشي وفي شرح الهداية لو صاده في الاحرام ثم ارسله ثم احل
فوجدته في يد رجل فليس له ان يأخذه منه لانه مملكه بالاخذ في الاحرام

(قوله كما في لبس الثوب
في حق الخنث) مثلا اذا
قال والله لا لبس هذا
الثوب وهو لا يسه يحنث
في الحال كما لو ابتداء اللبس
بعد الحلف

(قوله لا يملكه) كأن
السائل نفى ان يملكه بناء
على انه يجب عليه ارساله
وسياتى في جوابه الاشارة
الى منع انه لا يملكه وان
وجب عليه ارساله

(قوله اذا المفرد مقدم على الجمع) فيه تأمل والاولى ان يجعل ذلك علة اخرى مستقلة للتأخير ثم الظاهر ان ذلك ايضا بطريق التمثيل والافليس العام منحصر في الجمع ولا الخاص ﴿٢٨٤﴾ في المفرد المقابل له (قوله خرج به

فاذا لم يرسل يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم

﴿ واما العام ﴾

وهو في اللغة بمعنى الشامل وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف اخره عن الخاص لانه كالجزء من العام اذا المفرد مقدم على الجمع (فما يتناول) اي لفظ يشمل بالوضع لم يذكر الوضع هنا اكتفاء بذكره في الخاص وهذا كالجنس (افرادا) خرج به خاص العين كزيد لانه لا يتناول الافرادا واحدا واسماء الاعداد ايضا كعشرة فانها لا تتناول افرادا بل اجزاء لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على

انتهى * ولو ذبحه يجب الجزاء لتركه الواجب وهو الارسال ولومات في يده يجب الجزاء ايضا للجناية على الاحرام هذا وفي المحيط لو اخرج صيد الحرم الى الحل يرد الى مأمته من الحرم فان ارسله في الحل ضمن لانه ازال مأمته بالاخراج فما لم يمد الى مأمته بارساله في الحرم لا يبرأ عن ضمانه انتهى وينبغي ان يكون هذا هو المعتمد * واعلم ان المصنف لم يذكر الجواب عن هذه الفروع التي ذكرها اختصارا واعتمادا على انه اذا ثبت القاعدة المذكورة يسهل دفع امثال ذلك على من له طبع سليم والشارح تبرع بذكر الاجوبة كما ترى ايضا وامانة للمبتدى

﴿ مبحث العام ﴾

(قوله لانه كالجزء من العام) اذ هو ليس بجزء حقيقة لان الجزء في المركب ويلزم من زواله زوال المركب والخاص بالنسبة الى العام ليس كذلك (قوله خرج به خاص العين الخ) فان قلت بقي خاص الجنس داخلا لصدق الحد عليه قلت تناول الافراد ليس بطريق الوضع لان اللفظ الموضوع لمعنى واحد تحته افراد ان قطع النظر عنها حالة الوضع فهو الخاص وان التفت اليها فهو العام فكون الخاص ذا افراد لا يقدح في الخصوصية لكونها غير ملحوظة للواضع وحينئذ فيخرج الخاص باقسامه بقوله ما تناول افرادا (قوله لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد منها الخ) حاصله ان الفرق بين الافراد والاجزاء ان الشيء اذا كان له اجزاء لا يصدق الا على مجموع تلك الاجزاء التي تتركب منها حتى لو زيد عليها او نقص منها تبدل الاسم واما اذا كان له افراد فانه لا يجب صدقه على مجموعها بل يصدق على المجموع وعلى كل فرد منها مثلا العشرة اذا نقص منها واحد او زيد عليها يتبدل الاسم ويتغير المسمى بخلاف لفظ الرجال مثلا

خاص العين) المذكور في عامة الشروح هو ان الخارج به الخاص مطابقا لان تناول الافراد مناف للخصوص مطلقا وكان الشارح رحمه الله حمل تناول على مجرد صلاحية اللفظ لا على الشمول عند الارادة والاستعمال وان كان المتبادر منه ذلك لئلا يكون قول المصنف على سبيل الشمول مستغنى عنه (قوله لان افراد الشيء ما يصدق الخ) نعم لكن الافراد في التعريف ليست بمضافة الى شيء بل ذكرت مطلقة فخرج اسماء العدد بها محل كلام الا ان يجعل التووين عوضا عن المضاف اليه الذي هو الضمير الراجع الى الموصول ويرد ايضا عليه الاشكال نحو المسامين فانه عام لاحالة مع انه لا يصدق اطلاقه على كل فرد فيكون افراده كاحاد العشرة

(قوله فقوله لا يتناول الافرادا)

جنس شامل للمشارك فيه تسامح لدخوله تحت قوله

ما يتناول لكونه باعترافه كالجنس وان بقي على صفة الدخول بعد التقييد بقوله افرادا بل فيه (فانه)

تخلل لان تناول بمعنى الشمول يتنافى البطلان باعترافه والمشارك بدلى على ما يأتي في تعريفه لاشمولي

(قوله جنس شامل الخ) والاحتراز بالجنس جائز اذا كان اخص من الفصل بوجه كاللفظ في تعريف الكلمة ثم انه لو اسقط لفظ الجنس لكان اولى بقى ان شموله للمشارك محل كلام لان المراد بالافراد فيه اما ان يكون افراد معنى واحدا فلا وجه لاجراجه عن التعريف بهذه الحيثية لانه عام حينئذ كما صرح به في التلويح وغيره وايضا لا يخرج بقوله متفقة الحدود ايضا واما ان يكون افراد معان متعددة كما هو الظاهر فعدم خروجه بهذا الاعتبار عن قوله ما يتناول افرادا ممنوع لعدم عموم المشترك عندنا وانه ايضا مبني على تفسير التناول بما اشرنا اليه (قوله واحترز به عن النكرة في سياق ٢٨٥) المذكور في جامع الاسرار انه احتراز عن النكرة المثبتة

(قوله لكن على طريق البديل لا الشمول) غير مسلم ثم انه يلزم منه خروج كثير من الفاظ العموم من تعريف العام كمن ومالان العموم فيها ايضا على سبيل البديل دون الشمول ولم يقل احد بكونها مجازات فالصواب ان يضم الشمول ههنا بما يشمل ذلك ايضا لا بما يقابله (قوله فاطلاق العام عليها مجاز) بناء على ان العموم ليس بموضوع له للنكرة بل استعملت النكرة فيه مجازا بقريضة النفي قال في التحقيق وقد نص على مجازيته في شرح اصول الفقه لابن الحاجب لكن صاحب التلويح قال لان سلم انها مجاز كيف ولم يستعمل

كل واحد منها و آحاد العشرة لا يصدق على واحد منها انه عشرة فقوله ما يتناول افرادا جنس شامل للمشارك (متفقة الحدود) خرج به المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود (على سبيل الشمول) احتراز به عن النكرة في سياق النفي فانها تتناول افرادا متفقة الحدود لكن على طريق البديل لا الشمول فاطلاق العام عليها مجاز مثال العام مسلمون لافراد مشتركة في معنى المسلم

فانه قد يتناول الثلاثة والاربعة والعشرة والمائة والالف وغيرها ولا يتبدل الاسم اذا نقص من الالف او المائة او العشرة شئ بل يصح ان يقال رجال الثمانية والتسعة وخمسة عشر وثلاثين ولكل ما زاد على الاثنين لان اقل افراده ثلاثة اذ افراد كل شئ بحسبه (قوله احتراز به عن النكرة في سياق النفي) هذا ان اريد من النكرة نفي العموم في المفرد لانها حينئذ وان كانت تتناول افرادا متفقة الحدود فتناولها لها انما هو على سبيل البديل لا الشمول فلا يطلق عليها لفظ العام الاجازا وان اريد منها عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع فهي داخلة في التعريف ويطلق عليها لفظ العام حقيقة لا مجازا كما صرح به المحققون من شراح اصول ابن الحاجب وانما الخارج بهذا القيد الجمع المنكر وحده حملا للشمول على الاستغراق بمعنى ان يكون متناولا لجميع ما يصلح له تناولا بحسب الدلالة وفاقا للمحققين في القول بان الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص لا لفخر الاسلام ومن وافقه على جعل الجمع المنكر داخلا في العام حيث كان المعتبر في العام عندهم هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر مشترك فيه سواء وجد الاستغراق او لا فقد ظهر بهذا فائدة هذا القيد على كل حال * فان قلت كيف استقام جعل النكرة المنفية من قبيل العام ولم تكن موضوعة لافراد وانما وضعت لفرد مبهم فالافراد فيها من المحتملات

الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب بانها حقيقة

(قوله على سبيل الشمول) ان كان التناول بمعنى الشمول كما هو مختار الشارح فهو مجرد تحقيق الماهية وان كان اعم منه كما هو مراد المصنف بقريضة اعتباره اياه في تعريف العام الشمولي والمشارك البديلي فهو للاحتراز عن النكرة التي هي في سياق الاثبات وعن التي في سياق النفي ان اعتبرتنا ولها بالوضع لافادته بالوضع انتفاء فرد مبهم كفاذة التي في سياق الاثبات ثبوت فرد مبهم واما ان اعتبرتنا ولها بحسب الاستعمال فهي بحسبه لعموم النفي وعمومها حينئذ عقلي ضروري بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد وتناولها شمولى لا بدلى فلا يمكن

وزيدون لافراد مشتركة في التسمية يزيد (وانه) اى العام قبل الخصوص

لا من المتناولات ولم يستقم جعل جمع المنكر منه وقد وضع لافراد لافرد مبهم وما ذاك الا قلب الموضوع * قات اما الاول فقد استقام باعتبار الوضع النوعى اذ قد ثبت من استعملهم النكرة المنفية ان الحكم منى عن الافراد باستغراق اللفظ لكل فرد منها في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد والجموع في المفرد والجمع لا بمعنى نفي العموم الذى هو تناول على سبيل البدل وهذا هو معنى الوضع النوعى لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافى ذلك واما الثانى فلانه انما لم يستقم لعدم دلالة على الشمول المستغرق لما وضع له فانه لا يتبادر الى الفهم من مثل رجال وقوم سوى مطلق الجمعية دون عمومها وهو آية عدم الشمول الوضعى وماسب عنه الشمول الوضعى فليس بعام * فان قات هذا واضح فى الجمع المنكر اذا كان جمع قلة كثلاثة فانه ليس بعام اتفاقا لانه للعشرة فما دونها فلا يعم اما اذا كان جمع كثرة كرجال ولم يكن مضافا كعبيدى ورجالى فلا لقوة دليل عمومه وعلو شان الذاهين اليه اما قوة دليبه فلانه يصح اطلاقه على كل جمع حقيقة فاذا حمل على الاستغراق كان جملا على جميع حقائقه ولانه لو لم يكن للعموم لكان مختصا ببعض وليس باتفاق وقياسه بالنكرة فاسد لصحة اطلاقه على الجمع المستغرق حقيقة لكونه بعض الجموع بخلاف النكرة فانها لا تطاق على الافراد الا على سبيل البدل واما علو شان الذاهين اليه فساهيك ممن قال به كالامام الدبوسى وشمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهم من ائمة هذا الفن والظاهر من حال المختص عدم مخالفة صاحب اصله اذ ليس فى كلامه ما ينافيه * قلت بما وضع لك قد ظهرت فائدة الاحتراز بهذا الفصل عنه واما ما لم يتضح عندك فقد ذهب اليه جمهور الشافعية وبعض العراقيين من اصحابنا ولا يخفى علو شانهم ايضا وامكان تقوية ادلتهم بما هو ناصر لها وهادم لما ينافيها مما يؤدى كتابته الى التطويل الممل واما كلام المختصر فقابل للمذهبيين بما سمعته من التقرير هذا واورد على هذا التعريف بان العام لو تناول افرادا كزيدون مثلا وكل فرد خاص لزم تناول الشيء ضده وهو محال واجيب بان زيدا اذا توهم فيه الاشتراك انتفى الخصوصية وحينئذ فلا يلزم تناول الشيء ضده لا يقال هذا لا يضرنا لانه على ذلك التقدير يبقى النوع لانه اذا تحول عن الشخص بقى النوع فيكون خصوصا نوعيا او جنسيا وعادا المحذور لانا نقول الخصوص النوعى اذا اعتبر فيه التوحد يكون خاصا ويجوز اعتبار الكثرة فيه ايضا وهذه الجهة لا ينافى العموم (قوله وانه اى العام قبل الخصوص الخ) اعلم ان اهل

الاحتراز عنها حينئذ بقوله على سبيل الشمول بل يقيد تناول المراد به باعتراف الشارح تناول بالوضع هذا ولا يبعد ان يكون مختار الشارح هو مراد المصنف نفسه بان لا يكون مراده بالشمول الذى فسر به تناول الخاص المقابل للبدل بل ماهو اعم منه

(يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً) اي بحيث يقطع الشبهة عندنا كالخاص وقال الشافعي موجبه ليس بقطعي لانه يحتمل ان يختص كما قال الله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وبالناس الثاني اهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت القطع ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازماً له حتى يقوم الدليل على خلافه ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة لارتفع

الاصول اختلفوا في العام قبل الخصوص ذهب عامة المرجئة والاشاعرة الى انه يوجب التوقف حتى تقوم دلائل عمومته او خصوصه وذهب الباغي والجبائي الى انه يوجب الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وذهب جميع العلماء الى انه يوجب الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد ولكن اختلفوا وذهب الجمهور من اصحابنا من اهل العراق كابن الحسن الكرخي وابي بكر الرازي وغيرهما من ما وراء النهر كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتأخرين والمعتزلة الى انه يوجب الحكم في جميع ما يشمله قطعاً وبقينا الا في عام لا يمكن اجراؤه على عمومته لعدم قبول محله لذلك كقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فان موجبه وهو نفي المساواة من جميع الوجوه غير ممكن لحصول المساواة في بعض الوجوه كالحدوث والانسانية والجسمية والذكورة والانوثة فيكون اذ ذلك كالجمل فيجب التوقف فيه الى ان يظهر المراد منه بالبيان وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين الى انه يوجب ظناً وهو مذهب الشافعي ومال اليه طائفة من مشايخنا كابن منصور الماتريدي واختاره مشايخ سمرقند حتى قالوا بان خبر الواحد والقياس يصلح مخصصاً له ابتداءً وادلة كل من هذه المذاهب المذكورة في المطولات فلا تطيل بذكرها (قوله اي بحيث يقطع المشبهة عندنا) اي بمعنى انه لا يحتمل التخصيص احتمالاً ناشئاً عن دليل (قوله لانه يحتمل ان يختص) اذما من عام الا ويطرقة احتمال التخصيص الا ما استثنى لوجود القرينة المانعة كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وما من حقيقة الا ويطرقة احتمال المجاز (قوله ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى الخ) يعني والعموم اذا وضع له اللفظ فكان لازماً قطعاً حتى يقوم دليل المجاز وفيه شيء لان العموم لم ينقل نصاً عن الواضع بل اخذ من تتبع موارد الاستعمال وحاصله ان وضع الالفاظ للمعاني علم بالاستقراء وفهم المعنى من اللفظ بدون القرينة علامة الوضع فتدبره (قوله ولو جاز ارادة البعض الخ) اعلم ان الشارح استدلل على ان موجب العام قطعي اولا وعلى ابطال مذهب المخالف ثانياً واجاب عن متمسكه ثالثاً بالتخصيص اما الاول فقوله اما اللفظ اذا وضع الخ واما الثاني فتقريره لوجاز ارادة البعض مسميات العام

الامان عن اللغة وهذا يؤدي الى التلبس على السامع والتكليف بما ليس في الوسع كذا قيل * ولقائل ان يقول لانسلم لزوم التلبس لان اثر الاحتمال في رفع القطع عن عمومه لافي العمل فان العمل بالعموم الظاهر واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة الخصوص لما سقط في حق

من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة وكذا عن الشرع اما عن اللغة فانه يصير كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة محتملا للخصوص فلا يستقيم ما يفهمه السامع من العموم واما عن الشرع فلان خطابات الشرع عامة في الاغلب فلوجاز ارادة البعض من غير قرينة لما استقام فهم الاحكام بصيغة العموم لاحتمال الاختصاص ولا بصيغة الخصوص لعدم قرينة وذلك يؤدي الى التلبس على السامع وتكليفه بما لا يطاق واما الثالث فقد ذكره بطريق المفهوم من جواب السؤال الاخير وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطاق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ من الدليل فيجوز ان يكون قطعيًا مع احتمال الخصوص الناشئ عن غير الدليل وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل فمنوع ولانسلم ان احتمال التخصيص الذي يورد الشبهة شائع بل في غاية القلة بانه انما يكون بكلام مستقل مقارن للعام وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض الافراد مطلقا ولا شك في شيوعه وكثرته والحاصل ان الجنس التخصيص شائع لكن النوع الذي يمكن ان تحمل عليه صورة النزاع قابل (قوله ولقائل ان يقول الخ) حاصله ان اعتبار ارادة الخصوص باطل ولما لم يكلفنا الله بما ليس في الوسع سقط اعتبارها في حق العمل فلزمننا العمل بالعموم الظاهر لكنه بقيت في حق العلم فلم يلزمننا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان واجيب بان التكليف لما كان بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة الباطنة في حقنا لاعلمنا ولا عملا واقم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا فيبقى ما يفهم من العموم الظاهر تطعيا وفيه شيء اذ عدم اعتبار الارادة الباطنة في حق التبع للاحتياط في حق العمل دون العلم (قوله ويمكن ان يجاب الخ) ولك ان تقول لا يلزم من نفي الاحتمال في التبع نفيه في الاصل لان الاقوى لا يلزم ان يستتبع الاذن بخلاف العكس ويمكن الجواب ان الحكم البسيط اذا تعلق بشيئين كان كالمشترك فاذا نفي من احدهما يلزم نفيه من الآخر قوله فان قلت خبر الواحد محتمل اعلم ان المراد بخبر الواحد الجنس الشامل لما ثبت به الواجب والسنة والمستحب لا الذي مفهومه قطعي كما توهم بل هذا الحكم ثابت بمطاق الآحاد والمراد بالاحتمال في العلم نجوين كذب الرواة

(قوله ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة الخ) هذا كلام نقله صاحب الكشف عن بعض تصانيف فخر الاسلام وهو على تقدير صحته انما يصلح وجها لسقوط اعتبار الارادة الباطنة في حق العلم ايضا للاجواب عن الاعتراض المذكور كما لا يخفى لان وروده ليس الا على الدليل المذكور وهذا عدول عنه الى دليل آخر ولا كلام فيه والصواب في الجواب ان يقال ان ما ذكر من الاداء الى التلبس على السامع انما ذكر مقصودا به منع مقدمة من مقدمات الخصم وهي ان في العام احتمال الخصوص و ارادة البعض البتة لان التلبس يكون موجودا في العام ان لم يفيد العلم حتى يرد عليه ذلك

العمل بالاتفاق سقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب والقلب اصل وعمل الجوارح تبع له فتمى سقط في حق التبع ففي حق الاصل اولى * فان قلت خبر الواحد محتمل واحتماله ساقط في حق العمل دون العلم * قلنا ذلك احتمال ناش عن دليل وهو القطع بكونه غير متواتر حتى لو فرض تواتره لزال الاحتمال وفائدة الخلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه (حتى يجوز نسخ الخاص به) اي بالعام هذا تفريع لكون العام موجبا لمدلولة قطعا (كحديث العرينين) عرنة واد بجذاء عرفات تصغيرها عرينة وهي قبيلة تنسب اليها العرنيون سقطت ياء التصغير عند النسبة كما يقال في حنيفة حنفي وهو ما روى انس بن مالك رضى الله عنه ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم الرسول عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله عليه السلام في اثرهم قوما فاخذوا قامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم

(قوله ابتداء) اي لا بعد التخصيص بدليل آخر قطعي فانه لانزاع فيه (قوله واستاقوا الابل) من السوق (قوله وسمل اعينهم) سمل اعينهم اي فقاؤها بالشوك وقيل كلهم بجديدة كذا في لغة الحديث للسيوطي

(قوله عرنة واد بجذاء عرفات) كذا في المغرب و في التقريب في علم الغريب عرنة كرطبة وبضمتين بين مكة وعرفات وبمقتضى هذين القولين يكون الاستثناء منقطعا في قول الفقهاء عرفات كلها موقف الابل عرنة (قوله كما يقال في حنيفة حنفي) بسقوط الياء وان لم تكن ياء التصغير

لعدم التواتر وبلا احتمال في العمل كونه خاصا عاما مشتركا متاولا الى غير ذلك فاسقطنا هذا الاحتمال في حق العمل لانا لو لم نسقطه لما علمنا به لان الشيء اذا احتمل امرين سقط العمل به واما في حق العلم فالاحتمال باق اي بكونه حديث الرسول عليه السلام حتى لا يكفر جاحده اذ لو لم يكن الاحتمال باقيا في حق العلم لكفر جاحده وثبت به الفرضية كالتواتر وهو منافي للتردد فيما يفيد مفهومه من الوجوب تارده ومن المستحب او السنة اخرى فقد قلتم بسقوط الاحتمال في الفرع وهو العمل دون الاصل وهو العلم فلم يتم ما ذكرتم من الجواب (قوله قلنا ذلك احتمال ناش عن دليل) يعني الاحتمال الذي في خبر الواحد والمراد بالدليل كونه غير متواتر لان المتواتر قطعي بالاتفاق وغيره ظني بخلاف العام فان الاحتمال فيه ناش عن غير دليل لكونه تجويزا عقليا ولا يلزم من عدم سقوط احتمال ناش عن دليل عدم سقوطه غير ناش عنه (قوله فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه) وذلك لانه لما كان ظنيا عنده فيجوز تخصيصه بالظني ابتداء وعندنا لما كان قطعيا لا يجوز تخصيصه بالظني الا بعد تخصيصه بقطعي مثله لان التخصيص بطريق المعارضة لما سيأتي والظني لا يعارض القطعي وانما جاز تخصيصه بظني بعد تخصيصه بقطعي لانه صار ظنيا (قوله سقطت ياء التصغير عند النسبة كما يقال في حنيفة حنفي) اذ النسبة الى فعيلة بضم الفاء وفتحها بحذف تاء التأنيث والياء الايما

وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا هذا حديث خاص ورد في ابوال ابل (نسخ بقوله عليه السلام استنزهاوا عن البول) لان البول عام متناول ابوال ابل وغيرها لان اللام فيه للجنس في ضمن المشخصات فيحمل على جميعها اذلا عهد ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني وحديث العرنينين متقدم لان المثلة

استثنى فتقول في جهينة ومزينة وقریظة وحنيفة وصحيفة ومدينة جهني وقرظي ومزني وحنفي وصحفي ومدني فاذا نسب الى فعيل يقال فعيلي من غير حذف فعلى هذا قيل الدين حنفي والمذهب حنفي فابو حنيفة حنفي غير حنفي ومتبع ابي حنيفة رحمه الله حنفي وحنيفي والشافعي ومتبعه حنيفي غير حنفي وما روى انس بن مالك حديث متفق عليه (قوله نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم استنزهاوا عن البول) فان عامة عذاب القبر منه اخرج الطبراني من حديث انس وقال المحفوظ انه مرسل وعن ابي هريرة مثله اخرجه الدارقطني والحاكم وعن ابن عباس رضى الله عنها بلفظ ان عامة عذاب القبر من البول فتنزهاوا منه اخرج الطبراني والدارقطني (قوله لان اللام فيه للجنس) قلنا ممنوع لم لا يجوز ان يكون للحقيقة اول العهد ويكون المراد بول ما لم يؤكل لحمه عملاً بالدليلين ويمكن ان يجاب عن الاول بان الجنس انما يوجد في الخارج في ضمن المشخصات فاما ان يكون لجميع الافراد اول بعضها اذلا واسطة بينهما فاذا انتفت البعضية لعدم دليلها تعين الجميع وهو المطلوب وعن الثاني بان سبب ورود الحديث ما روى ان سعد بن معاذ لما مات وشيعت الناس جنازته نزلت الملائكة للصلاة عليه حتى كان النبي صلى الله عليه وسلم يمشي على رؤس اصابه من ازدحامهم فلما وضعوه في القبر ضغطته الارض ضغطة اختلفت اضلاعه فقسال صلى الله عليه وسلم استنزهاوا عن البول الحديث فانه كان رجلاً كثيراً ابلى ولم يتوق عن ابوالها فهذا دليل على ان المراد من البول ليس بول ما لا يؤكل لحمه هكذا قيل ولك ان تقول فينبذ قد وجد دليل البعضية فلا يكون الجميع مراداً فلا يثبت المطلوب بل يكون كل من الحديثين خاصاً لا يقال العبارة للسبب لانا نقول الاعتبار للفظ اذا لم تدل قرينة على خلافه والسبب يصلح ان يكون قرينة على المراد لكن قد يقال يجوز ان يكون عاماً باعتبار دلالة لان النهي اذ انهى عن ابوال المأكولة فمن باب اولي يثبت النهي عن غير المأكولة فيصلح ناسخاً باعتبار الدلالة دون العبارة لاجل العموم والا فباعتبار العبارة فهو خاص فافهم (قوله ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول) اي الحديث الاول بالحديث الثاني لان شرط النسخ المماثلة (قوله وحديث العرنينين الخ) جواب سؤال تقديره انما ثبت النسخ ان لو ثبت التأخير ولم يثبت فاجاب بان حديث

(قوله لان المثلة) وهي ههنا قطع بعض الاعضاء

(قوله لما صح نسخ الاول) اي الحديث الاول الذي هو خاص لا الاول الذي هو العام كما يتوهم فافهمه

التي تضمنها الحديث منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام * فان قلت الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال ارادة التخصيص فكان ينبغي ان يرجح الخاص قلنا الاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر واحتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها (واذا اوصى بخاتم لانسان ثم بالفص منه لا آخر) يعني ثم اوصى بفص خاتمه لانسان آخر (ان الحلقة الاول والفص بينهما نصفان) لان العام مثل الخاص في ايجاب الحكم فيثبت المساواة بينهما في الوصية بالفص فيكون الفص بينهما

العرنيين متقدم لان المثلة التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها كانت مشروعة في ابتداء الاسلام فدل انتساختها على تقدمه لا يقال انما يدل دليل الانتساخت على مطلق تقدم الحديث الاول وهو لا يلزم تقدمه على خصوص هذا الحديث لانا نقول اذا ثبت تقدمه بالدليل تقدم مطلقا على ما لم يقم على تقدمه دليل لثبوته بمجرد وهم لم ينشأ عن دليل وهو غير معتبر على ما مر فلا يعارض ما ثبت بالدليل ولقائل ان يقول سلمنا تقدمه لكن لانسلم ان الحديث الثاني عام لما سيأتي (قوله ينبغي ان يرجح الخاص) يعني فلا ينسخ بالعام لعدم المماثلة بينهما اذا الخاص حينئذ اقوى قطعية من قطعية العام (قوله قلنا الاحتمال الغير الناشئ عن دليل الخ) حاصله ان العام لما كان موضوعا للكل كان ارادة البعض منه مجازاً وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها بلا قرينة فاحتمال المجاز الواحد بلا قرينة مساو لاحتمال مجازات كثيرة بلا قرينة واما تأكيد العام بكل واجمع فلا ينافي قطعيته بمعنى نفي الاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا التأكيد لدفع الاحتمال اصلاً نشأ عن دليل ام لم ينشأ كما ان في تأكيد الخاص في جاءني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال ارادة المجاز فلا ينافي قطعيته * فان قلت لانسلم ان احتمال ارادة التخصيص في العام لم ينشأ عن دليل لقول ابن عباس رضي الله عنهما من عام الا وقد خص منه البعض * قلت ما نقل عن ابن عباس لم يثبت عنه لان الآي التي لم يخص منها شيء كثير في القرآن مثل قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم والله ما في السموات وما في الارض و خالق السموات والارض في ستة ايام وما من دابة في الارض الا على الله رزقها * قوله واذا اوصى الخ * هذا معطوف على قوله انه يجوز يعني حتى انه فيما اذا اوصى الخ والمقصود ان هذا الفرع مما يدل على ان العام مثل الخاص بلا رجحان عليه عندنا فهو مثال وايضاح لتساويهما في الجملة والا فاختتم ليس بعام حقيقة كما سنذكره (قوله فيثبت المساواة بينهما في الوصية بالفص) فيه شيء فان هذا ينافي ما ذكره في التلويح وغيره من ان الخاص اذا كان متراخياً عن العام يكون ناسخاً له في قدر ما يتناولاه كما تقدم

(قوله مساو لاحتمالات مجازات كثيرة) يعني ان ارادة التخصيص ايضا مجاز

هكذا ذكر شمس الأئمة في زياداته وفخر الاسلام اليزدوى المسئلة من غير ذكر خلاف قال المصنف في شرحه ما ذكر في المنظومة والهداية وزيادات قاضيخان من الخلاف فيها فرواية شاذة وهو ان الفص عند ابى يوسف للثاني سواء اوصاه بكلام موصول او مفصول لان الوصية لا تلزمه شيأ في حياته بل بعد مماته فكان بيان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة للانسان وبالخدمة لآخر وعند محمد اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص فكان ايجاب الفص للثاني تخصيصا له وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا يكون معارضا لا تخصيصا فيكون الفص بينهما بخلاف ما ذكر من المسئلة لان الوصية بالرقبة

(قوله من غير ذكر خلاف) حتى قال فخر الاسلام وهذا قولهم جميعا ومما يجب التنبيه له ان المسئلة مقيدة في كلام فخر الاسلام بكون الوصية الثانية بكلام مفصول فقول الشارح فيكون فص بينهما يجب تقييده ايضا بذلك ولا يصح على اطلاقه (قوله قال المصنف في شرحه) ليس في شرح المصنف رحمه الله شيء من ذلك (قوله فرواية شاذة) غير مسلم بل لارواية صريحة اصلا في خلافها كما يظهر من كلام صاحب الكشف حتى تصدى لتأويل قول فخر الاسلام وهذا قولهم جميعا (قوله وهو ان الفص) ما حاصله انه لا خلاف بين ابى يوسف ومحمد رحمه الله في صورة الوصل حيث يكون الفص للثاني عندهما واما في الفصل فقال ابو يوسف رحمه الله هو كالوصل وقال محمد رحمه الله لا فيكون الفص بينهما نصفين (قوله كما في الوصية بالرقبة الخ) حيث تكون الخدمة للثاني وليس للاول الا الرقبة

وحينئذ ينبغي ان تبطل الوصية في الفص للاول ويكون للثاني ويمكن ان يجاب بان الخاتم ليس عاما حقيقة بل هو خاص والخاص وان كان ناسخاله لكن هنا لا يمكن ذلك لان النسخ اعدام الحكم المنسوخ بالكلية وهنا لا يمكن ذلك لايجاب الفص للثاني ولا يكون من باب النسخ بل يكون من باب التعارض لان اسم الخاتم شامل للفص وقد جعله الموصى للثاني من غير رجوع فاجتمع فيه وصيتان فيشتركان فيه لعدم ترجيح احدهما على الآخر (قوله هكذا ذكره شمس الأئمة في زياداته وفخر الاسلام اليزدوى المسئلة من غير ذكر خلاف) وهذا فيما اذا كانت الوصيتان بكلام مفصول كما هو مسئلة المتن اما اذا اوصى بالخاتم لانسان وبفصه لآخر في كلام واحد موصول بعضه ببعض فان حلقة الخاتم تكون للاول وفصه يكون للثاني اتفاقا لان الاول كالعام لتناوله الحلقة والفص والثاني خاص متصل فيه فكان مخصصا له فظهر حينئذ ان المراد ان يكون الحلقة للاول والنص للثاني (قوله وهو ان الفص للثاني عند ابى يوسف الخ) بيان الخلاف المذكور في هذه الكتب والخلاف فيما اذا كانت الوصيتان بكلام مفصول اما اذا كانتا بكلام واحد موصول فالفص للثاني اجماعا كذا في المصنف وعلى ما في هذه الكتب انما تكون هذه المسئلة على قول محمد فقط لانه لم يرجح الخاص على العام بعد التعارض لتساويهما في قوة الدلالة لكن فيه شيء فانا لانسلم التساوي هنا فان الفص يدخل في الوصية الاولى دلالة وقد جعله للثاني نصا والدلالة لا تقاوم النص (قوله فان كان مفصولا يكون معارضا لا تخصيصا) فيبقى الايجاب الاول على قوله ويصير الايجاب الثاني معارضا في الفص مع تساوي العام والخاص في الحكم فتثبت المساواة بين الموصى لهما في استحقاق الفص فيشطر بينهما وليست الوصية الثانية رجوعا عن الاول كما لو اوصى بمجموع الخاتم للثاني لبقاء الوصية الاولى في الحلقة على حالها بلا معارض لان الوصية بالفص

لا يتناول الخدمة ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة من الرقبة * اعلم ان الخاتم ليس بعامة حقيقة بل الفص جزؤه ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عامالكنهه شبيه بالعام من حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم (ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) المراد به الذكر حال الذبح لاجماع السلف على ذلك والذكر باللسان بقريظة كلمة على والذكر بالقلب يستعمل غير مقرونة بها كذا في المحيط هذا تفريع آخر على كون العام قطعياً معطوف على قوله يجوز صورة المسئلة من ترك التسمية عامداً حال الذبح لا يحل اكله عندنا ويحل عند الشافعي هو يقول هذا مخصوص من قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله عليه بنجر الواحد وهو ما روى انه عليه السلام قال المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمي او لم يسم وبالقياس على الناسي فان من نسي اسم الله تعالى حالة الذبح يحل اكله اجماعاً فيحل في العامد كذلك * قلنا لا يحل اكله لانه منهي عنه والنهي يقتضي التحريم وكلمة ماعامة قطعية في مفهومها فلا يجوز تخصيصها بنجر الواحد والقياس الظنين * فان قلت التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به وههنا لم

ليست وصية بمجموع الخاتم (قوله) ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم لان الاستثناء دليل العموم وفيه شيء اذ ليس هذا اصلاً كلياً لانتقاضه باسماء الاعداد في نحوه على عشرة الاثلاثة مع انها ليست عامة اتفاقاً فتنبه لذلك (قوله) وهو ما روى انه عليه السلام قال المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمي او لم يسم) رواه بعضهم عن البراء بن عازب ولم يرد كذلك وصححه الغزالي في الاحياء وعليه عهده ولكن رواه ابو داود في المراسل من جهة ثور بن زيد عن الصلة رفعه ذبيحة المسلم حلال ذكر الله او لم يذكر لانه ان ذكر لم يذكر الا اسم الله تعالى ورواه البيهقي من حديث ابن عباس موصولاً وفي سنده ضعف قال البيهقي والاصح وقفه على ابن عباس وقد صححه ابن السكن وقال روى عن ابي هريرة وهو منكر اخرجه الدارقطني وفيه مروان بن سالم وهو ضعيف (قوله) فلا يجوز تخصيصها بنجر الواحد والقياس الظنين) ولئن سلم ان الحديث مشهور فهو محمول على حالة النسيان بدليل انه ذكر في بعض الطرق والروايات وان تعمد لم يحل ذكره في المبسوط هذا واعترض بان الآية يقتضي حرمة كل ما لم يذكر اسم الله عليه وقد خص منه بعض ذلك كالكل طعام لم يذكر اسم الله عليه بالاجماع فيجوز تخصيص الغير بنجر الواحد والقياس واجب بان الاجماع لا يصلح مخصصاً كما سيأتي فعلم ان حمله باعتبار عدم دخوله في النص بل السلف اجمعوا على ان المراد المذكور حال الذبح لا غير (قوله) فان قلت التخصيص الخ) هذا سؤال مع

(قوله المراد به الذكر حال الذبح لاجماع السلف على ذلك) وليس هذا بطريق التخصيص لان الاجماع لا يصلح ان يكون مخصصاً في المرة الاولى فلا يرد ان هذا العام مخصوص لا يحصى عن تخصيصه فان ما لم يذكر اسم الله عليه يتناول كل طعام مما هو غير الذبيحة ايضاً وليس بحرام فيجوز تخصيصه بنجر الواحد والقياس (قوله غير مقرونة بها) بل متعدية بنفسها (قوله) فان قلت التخصيص انما يجوز الخ) قد يقال ينبغي ان يذكر هذا السؤال مع جوابه في دليل الشافعي لا في دليلنا فاننا لانجوز التخصيص

(قوله فان قلت التخصيص الخ) هذا السؤال مع جوابه انما يكون محله قبل قوله قلنا لا يحل اكله الخ وقوله فيه دليل الخ اشارة الى دليل الميتة خاصة وقوله مع ان الحلق الخ من حيز جوابنا

يبقى تحت النص الاحالة العمدة فلو الحق بالنسيان لم يبق النص معمولاً به * نلت يجوز ان يراد ما ذبح بغير اسم الله تعالى كذبايح المشركين للاوثان والميتة بدليل ان المشركين جادلوا المسلمين فقالوا انا كلون مما قتلتم ولا تا كلون مما قتله الله تعالى فانزل الله تعالى الآية واجاب بجواب اعم وبني الحرمة على وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر مع ان الحاق العامد بالناسي غير مستقيم لان الناسي عاجز مستحق للنظر والعامد جان مستحق للتغليظ (ومن دخله كان آمناً) يعني لا يجوز تخصيص هذه الآية (بالقياس وخبر الواحد) صورة المسئلة من كان مباح الدم بردة اوزنا او غيرها فالتجأ بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعي فيه لان الجاني قد خص من الآية بقوله عليه السلام الحرم لا يعيد عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفى في الحرم فلما لم يبطل ادون الحقين فاعلاهما اولى (لانهما) اي لان قوله تعالى ولا تا كلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقوله تعالى ومن دخله كان آمناً

(قوله وهو ترك الذكر) لو قال ترك ذكر اسم الله تعالى لكان اوضح (قوله صورة المسئلة الخ) كان الاولى تقديم هذا التصوير على قول المصنف رحمه الله بالقياس وخبر الواحد لانه متعلق بالآيتين جميعا (قوله اوزنا) كما في زنا المحصن (قوله ولكن لا يطعم ولا يسقى) ولا يجالس ولا يبايع (قوله لان الجاني قد خص من الآية بقوله عليه الصلاة والسلام الخ) في الشرح الاكمل وعلى هذا يكون معنى الآية عنده ومن حجه ودخله كان آمناً من الذنوب او من النار وفيه ما فيه لظهور التدافع بين الكلامين

جواب الى قوله وهو ترك الذكر ينبغي ان يذكر في دليل الشافعي لاني دللنا فانا لا نجوز التخصيص (قوله لم يبق النص معمولاً به) فيكون القياس وخبر الواحد معطلا للنص وانه لا يجوز قات حاصله ان الآية بعمومها تناول متروكة التسمية عمدا وغيره مما ذبح باسم الصنم والموقوذة والمتردية والنطيحة والمنخقة والميتة فلا يلزم تعطيل النص من تخصيص العمدة منه لبقاء غيره تحته (قوله وهو ترك الذكر الخ) الى هنا اخر ما يجب تقديمه ويذكر في دليل الشافعي (قوله مع ان الحاق العامد بالناسي الخ) هذا راجع الى دليلنا وهو رد لما قاله الشافعي من الحاق العامد بالناسي وحاصله ان الحاق العامد بالناسي غير مستقيم لانه ليس بتارك للذكر بل هو ذاكر شرعاً لان الشرع اقام النسيان في هذه الحالة مقام الذكر في هذه الحالة للعجز عنه تخفيفاً عليه كما اقام الاكل ناسياً مقام الامساك في الصوم والعامد ليس في معناه اذ هو مقصر فلا يستحق التخفيف هذا على محاذاة ما في الكتاب * ولقائل ان يقول جعل الناسي ذاكرًا مما يستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز والانفصال عنه مشكل اللهم الا ان يلتزم الجمع بينهما في مقام النفي كما جاز الجمع بين معني المشترك فيه (قوله اوزنا) اي زنا موجب لباحة الدم وهو زنا المحصن (قوله فلما لم يبطل ادون الحقين فاعلاهما اولى) فيه نظر اذ لا يلزم من عدم البطلان في الادنى عدمه في الاعلى اذا الاعلى لا يستتبع الادنى والجواب ان الحرم اذا لم يؤمن في الجنابة اليسيرة فعدم امنه لكثيرتها اولى لانك اذا شاحجت في القليل ففي الكثير اولى وما ذكره من القاعدة فسلم في غير هذا المقام لان المراد هنا الجنابة المبينة على المشاحجة

(قوله لان الناسى ذاكر الخ) قال القاتنى جعل الناسى ذاكرا مما يستلزم الجمع بين الحقيقة والحجاز وذا لا يجوز والانفصال عنه مشكل اللهم ﴿٢٩٥﴾ الا ان يلتزم ان الجمع بينهما فى مقام النفى جائز كما جاز الجمع بين معنيى

المشترك انتهى ويمكن ان يقال المراد والله اعلم ولاتأكلوا مما لم يوجد فيه ما جعل ذاكرا اى شرعا فهذا بعوم المجازى يتناول الذكر عمدا والترك ناسيا فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والحجاز (قوله والقاتل غير مخصوص الخ) شروع فى الجواب عما قاله الشافعى رحمه الله (قوله واثن سلم انه مشهور الخ) التعرض لهذا الجواب التسليمى قصد الى تميم ما ذكره اصحابنا فى المسئلة والا فلا يكون الكلام حينئذ مما نحن فيه لان المشهور ليس بظنى وفى جامع الاسرار واما الحديث فالصحيح انه لا يعتد عاصيا والزيادة ليست بمشهوره واثن ثبت فيحمل على انه لا يسقط العقوبة وكان الشارح رحمه الله اغتر بقوله ليست بمشهوره فوقع فيما وقع والمراد ظاهر على ان تخصيص التأويل المذكور بتقدير كونه مشهورا

(ايضا بمخصوصين) فان الناسى غير مخصوص من الآية الاولى لان الناسى ذاكر حكما فان الشرع اقام كونه مسلما مقام الذكر للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الصوم والقاتل غير مخصوص ايضا من الآية الثانية بما ذكره من الحديث لانه خبر واحد ولا يصلح ان يكون مخصصا واثن سلم انه مشهور فمعناه لا يسقط العقوبة فى الآخرة واما الاطراف فسالكه مسلك الاموال والآية تتناول النفس دون الطرف لانه فى حكم المال والضمير فى كان يرجع الى نفس الداخل دون ماله وطرفه والقائل ان يقول مع جواز ان لا يطعم ولا يسقى ويموت جوعا وعطشا كيف يثبت عموم الامان * فان قلت الاستدلال بالآية مشكل لان ضمير دخله راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع النزاع فى الجانى اذا دخل البيت فيصح التمسك بها ويثبت الحكم فى الحرم لعدم القائل بالفصل واما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامان دون الحرم كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعى فاللزام بالآية متعذر * فلناصفة الامن تعم البيت والحرم قال الله تعالى اولم يروا انا جمعنا حراما آمنا ولما اخذ الحرم

ولكل مقام مقال (قوله واثن سلم انه مشهور) فمعناه لا يسقط العقوبة فى الآخرة قال بعض الشراح الصحيح من الحديث قوله لا يعتد عاصيا واما قوله ولا فارا بدم فلم يثبت واثن ثبت فيحمل على انه لا يسقط العقوبة (قوله والآية تتناول النفس دون الطرف) فيه نظر على انه لو سلم هذا الاستدلال لازم ان لا يقتل الكافر بعد الخروج من الحرم ايضا لانه ثبت له الامان بالدخول * فان قلت معناه صار آمنا مادام فيه * قلت هذا تقييد بلا دليل (قوله ولقاتل ان يقول الخ) يمكن ان يجاب عنه بان عموم الامان ثابت اذا الامان بترك التعرض له وهذا حاصل اذ عدم الاطعام والاسقاء ليس بتعرض والله اعلم (قوله راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم) يعنى والنزاع انما هو فى داخل الحرم (قوله الا اذا وقع النزاع الخ) يعنى لكن ان اقام النزاع فى الجانى اذا دخل البيت فانه يصح التمسك بالآية على الشافعى فى عدم امانه اذا دخله عنده ووجه الصحة انها نص فى المقصود لان الضمير للبيت واذا ثبت الحكم فى البيت ثبت فى الحرم بطريق اللزوم لعدم الفرق بين البيت والحرم اذ البيت من الحرم (قوله كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعى) اختلاف اصحاب الشافعى فى ذلك فقال بعضهم لا يصير آمنا بدخول البيت ولكنه لا يقتل فيه كيلا يؤدي الى تلويثه بل يخرج منه ويقتل وقال بعضهم يصير آمنا بالدخول فيه دون الحرام (قوله فاللزام بالآية متعذر) لاختلاف محل النزاع لان الخصم يقول دخوله

غير موجه (قوله ولقاتل ان يقول الخ) العموم ليس فى الامان حتى يلزم ثبوته من جميع الوجوه وعدم التعرض له بقتل او ضرب امان لا يخفى (قوله لعدم القائل بالفصل) يعنى عند من جوز ذلك كذا فى الكشف

حكم البيت في الامن صارا بمنزلة شيء واحد فجاز عود الضمير الى البيت متاولا للحرم ولهذا قال الله تعالى فيه آيات بينات ولم يقل في حرمه مع ان مقام ابراهيم خارج البيت وما قيل ان المراد من مقامه ما قام فيه وتعبد من البيت فاسد لانه تعالى فسر الآيات بالمقام اذ هو عطف بيان لآيات وليس في كون البيت متعبدا له آيات بل هي ظهور قدمه في الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعب (فان لحقه خصوص) لما فرغ من بحث العام قبل تخصيصه شرع في بحثه بعد لحوق التخصيص به وهو قصر العام على بعض ما يتناوله عند الشافعية واما عند الحنفية فهو القصر عليه (بدليل مستقل لفظي مقارن) احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية وبقوله لفظي عن العقلي كقوله تعالى خالق كل شيء فالله تعالى مخصوص منه كذا في بعض الشروح * ولقائل ان يقول المراد من الشيء في قوله تعالى خالق كل شيء المخلوق

البيت هو المفيد للامان دون الحرم ونحن نقول دخول الحرم هو المفيد له ايضا لشرط اتحاد المحل مع اختلاف الحكم (قوله بل هي ظهور قدمه في الصخرة وغوصه فيها الى الكعب) وبقاء ذلك الى الآن دون سائر آيات الانبياء ولهذا قيل فيه آيات بينات بالجمع ولو كان المراد ما قيل من كون الموت متعبدا له لقليل فيه آية بينة بالافراد فتنبه لذلك * قوله فان لحقه خصوص الخ * اختلف اهل الاصول في العام المخصوص هل هو حجة ام لا وتحرير محل الخلاف ان التخصيص غير مستقل وبدليل عقلي لا يؤثر في تغيير العام عما كان بالاتفاق لعدم مورث الشبهة وموضع الخلاف العام المخصوص بكلام مستقل واختلفوا ايضا هل هو حقيقة في الباقي او مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي انه حقيقة ان كان الباقي غير منحصر والا فجاز وقيل غير ذلك (قوله احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية) فانها وان لحقت العام لا يسمي مخصوصا اذ عمل التخصيص عندنا على سبيل المعارضة من حيث الصيغة وان كان على سبيل البيان من حيث الحكم وليس عمل هذه الاشياء كذلك لكون كل منها غير مستقل اذ مفهوم الصفة يحتاج الى الموصوف وكذا الشرط الى المشروط والاستثناء الى المستثنى منه والغاية الى المغيا فالصفة توجب قصر العام على ما توجد فيه نحو في الابل السائمة زكاة والاستثناء يوجب قصر العام على بعض الافراد والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والغاية توجب قصر المغيا عن البعض الذي جعلت الغاية حداله نحو اتمو الصيام الى الليل (قوله ولقائل ان يقول الخ) الجواب ان قرينة الاضافة هي دليل العقل

(قوله فجاز عود الضمير الى البيت) وقيل يحتمل ان يكون الضمير للحرم وان لم يذكر لذكر متبوعه (قوله بل هي ظهور اثر قدمه الخ) الاولى ان يزيد في تفسير الآيات على ما ذكره شيئا آخر كان يقول وابقاؤه دون سائر آيات الانبياء كما فعله صاحب الكشف وغيره ويحتمل ان يكون كلامه من قبيل الاكتفاء (قوله ولقائل ان يقول المراد من الشيء في قوله تعالى الخ) ولا يذهب عليك انه كما يمكن ذلك يمكن ان يجعل تلك الاضافة قرينة العقل على التخصيص فيصح التمثيل وقد يقال ان الشيء بمعنى الشيء صرح به الامام البيضاوي في تفسيره فيكون الآية على عمومها

(قوله وعن الحسي نحو قوله تعالى واوتيت من كل شيء) لا يقال المدرك بالحس هو ان لها كذا وكذا وامانه ليس لها غير ذلك كما هو معنى ٢٩٧ ❦ التخصيص فانما هو بالعقل لا غير لانا نقول المراد يكون

المخصص الحس كونه واسطة في تخصيص العقل ثم ان في التمثيل بالآية المذكورة ردا على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ (قوله وبقوله مقارن عن النسخ) فانه لا يكون الا متراخيا على ما صرحوا به ثم ان النسخ له نوعان ما يكون باخراج البعض وما يكون باخراج الكل والذي يخرج بقوله مقارن هو الاول دون الثاني لانه قد خرج بقوله القصر عليه اذ الضمير راجع الى بعض ما يتناوله (قوله فالاولى ان يجعل المقارنة) شرطه اول مرة وقد صرح بذلك ابن الهمام في كتاب ادب القاضي في شرح الهداية كيف لا وتخصيص عام الكتاب بعد ان يخصص بقطعي بخبر الواحد والقياس والاجماع جائز بالاجماع وليس بشيء منها مقارنا له وللظاهر ان مراد صاحب

بقريته اضافة الخالق اليه فلا يتناوله فكيف يكون مخصوصا بالعقل وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وعن الحسي نحو قوله تعالى واوتيت من كل شيء وبقوله مقارن عن النسخ * واقائل ان يقول هذا التعريف لم يتناول التخصيص في المرة الثانية لانه ليس بمقارن فالاولى ان يجعل المقارنة شرطه اول مرة لاداخلا في ماهيته كذا قاله الشراح

على التخصيص لانه مانعة منه (قوله وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع) من هذا القبيل اي من قبيل التخصيص بالعقل فان العقل يحكم بالضرورة انهما مخصوصان من خطابات الشرع لعدم التكليف في حقهما وخطابات الشرع انما هي للمكلفين لا يقال فحينئذ لم يتناولهما النصوص لعدم التكليف لانا نقول التناول بقطع النظر عن العقل والعقل يخصصهما بالاخراج لانهما لا يفهمان مضمون الخطاب وخطاب ما لا يفهم قبيح لانه يؤدي الى تكليف ما لا يطاق وهو ممنوع (قوله وعن الحسي نحو قوله تعالى واوتيت من كل شيء) فانه لم يشاهد لها كل شيء ما تبا اذ لم تؤت السموات والارض والجن والانس ونحوها مع شمول الشيء لذلك وفي جعل هذا من قبيل التخصيص بالحسي تسامح فان المدرك بالحسي هو ان لها كذا وكذا وامانه ليس لها غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير (قوله وبقوله مقارن عن النسخ) فانه وان كان مستقلا لكن ليس مخصصا لكونه متراخيا قال بعض المحققين القول بان التخصيص لا يطلق الا على غير التراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات ببعض مع التراخي انتهى ويمكن ان يقول اصطلح الاصوليين على اشتراط المقارنة في التخصيص ولا مشاحة في الاصطلاح وما ورد من التخصيص بتأخر لم يحملوه على التخصيص المصطلح وانما حملوه على النسخ ولهذا قال بعض الشراح المخصص اذا تراخي يصير ناسخا (قوله لاداخلا في ماهيته) اي بان يكون جزءا منه بحيث لا يوجد تخصيص الا مع المقارنة وحينئذ يجوز التخصيص في المرة الثانية بالتأخر من خبر الواحد والقياس كما صرح به بعض المحققين من الشراح * فان قلت اذا جوزتم التخصيص بدليل متأخر في المرة الثانية فلا فرق حينئذ بينه وبين التخصيص في كون كل منهما يكون بدليل متأخر * قلت ان النسخ رفع الحكم عن الكل والتخصيص عن البعض * فان قلت قد يكون النسخ رفعا عن البعض

هذا التعريف ايضا هو تعريف التخصيص في المرة الاولى فلا يحتاج الى ما ذكره الشارح حينئذ من الجواب المردود (قوله لاداخلا في ماهيته) يعني حتى يذكر في تعريفه وهذا ايضا على ان يكون المعرف هو التخصيص مطلقا ولما اذا كان التخصيص في المرة الثانية كما هو الظاهر فلا شيء فيه

(قوله ويمكن ان يجاب عنه بان المراد من المقارنة ان لا يعرف تأخر دليل مخصص الخ) فيه بحث اما اولا فلانه اذا لم يعلم تاريخهما يجعل العام اخرا للاحتياط كما ذكره صاحب الكشف او يحمل على المقارنة فيخص به عند الشافعي رحمه الله ويثبت حكم التعارض ﴿ ٢٩٨ ﴾ عندنا في قدر ماتنا واولاه

كما ذكره صاحب التوضيح وبالجملة الحمل على التخصيص عند الجهل بالتاريخ كما هو مفهوم كلامه ليس مذهبنا ولم يقل به احد ومن قال ان قول صاحب التوضيح فان لم يعلم حمل على المقارنة يؤيد كلام الشارح رحمه الله فقد خبط خبط عشواء واما تانيا الا يقتضى كلامه هو ان يكون الجهل بتأخر دليل مخصص معتبرا في التخصيص داخلا في ماهيته حتى يكون العلم بالتأخر منافيا له ولا يذهب عليك انه خلاف الاجماع بل التخصيص لا يتصور الا في صورة العلم بالتأخر على ما صرحوا به واما ثالثا فلان العام المخصوص يجوز تخصيصه بالقياس لاحتماله وكون القياس معلوم التأخر من عام الكتاب والسنة معلوم لكل احد فيلزم خروج ذلك التخصيص عن تعريف التخصيص

ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تأخر دليل مخصص لان يصدر ما من النبي عليه السلام فحينئذ يمكن ان لا يعرف تأخر دليل آخر في المرة الثانية كما لم يعرف في المرة الاولى والعام اذا قصر على بعض افراده بغير مستقل يكون حجة بلاشبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما (معلوم او مجهول) كالربا اخص من قوله تعالى واحل الله البيع بقوله وحرم الربوا لان الربا لغة هو الفضل ومجرد الفضل ليس بحرام فقيل ورود

قلت رفع الحكم في النسخ يثبت مقتضرا عند وجود النسخ في الزمن الثاني بخلاف التخصيص فانه لبيان ان الحكم مسلوب عن البعض المخصوص من الاول الامر قبل التخصيص فانه لبيان ان المخصوص لم يدخل تحت الحكم العام ابتداء (قوله ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تأخر دليل مخصص لا ان يصدر ما من النبي صلى الله عليه وسلم) يؤيده ما قاله بعض المحققين ان العام والخاص ان دل احدهما على ثبوت حكم والآخر على نفيه فاما ان تعلم تأخر احدهما عن الآخر اولا فان لم يعلم يحمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا لتأخره والآخر منسوخا لتقدمه (قوله فحينئذ يمكن ان لا يعرف تأخر دليل الخ) ظاهر كلام الشارح انه يجعل المقارنة داخلة في ماهية التخصيص وهذا يقتضى انه اذا علم تأخر الدليل الثاني لا يكون مخصصا بل ناسخا وفيه نظر وجهه فان العام اذا خص اولا بدليل مقارن ثم خص تانيا بتأخر كخبر الواحد او القياس فانه يسمى مخصصا عند اهل الاصول فالاولى جعلها شرطه اول مرة كما قاله بعض الشراح لا يقال التخصيص مفهوم واحد فلا يجوز ان يكون بعض افراده مشروطا بشيء دون الآخر لاننا نقول ذلك شرط عمل التخصيص فان عمله باعتبار المخصوص منه فيجوز ان يكون الافراد مختلفة الشروط باعتبار العمل لذاتها (قوله والعام اذا قصر على بعض افراده بغير مستقل يكون حجة بلاشبهة) كما كان قبل التخصيص لان الظن انما يحصل باعتبار التعليل وهذه الاشياء لا تقبل التعليل (قوله اذا كان المخرج معلوما) قيد به لانه ان كان مجهولا يورث جهالة في الباقي فلم يصح حجة الا ان يبين المراد

فلا يحصل المقصود (قوله من النبي عليه الصلاة والسلام) لو قال من الشارع لكان اولى (قوله) (قوله والعام اذا قصر الخ) لو اخر هذا القول عن قول المصنف معلوم او مجهول وذكره قيل قوله واذا قصر بمستقل هل يبقى حجة الخ لكان كلامه اكثر انتظاما (قوله يكون حجة بلاشبهة اتفاقا) اذا كان المخرج معلوما كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله التعليل وغير

البيان يكون نظيرا للخصوص المجهول وبعد بيان النبي عليه السلام الربا بالاشياء الستة وصحة تعليلها يكون نظيرا للخصوص المعلوم واذا قصر بمستقل هل يبقى حجة قطعية بعد التخصيص ام لا فالصحيح من مذهبنا انه (لا يبقى قطعيا) حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خص الشيوخ والمعجزة من قوله تعالى فاذا انساخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم بقوله عليه السلام لا تقتلوا الشيوخ والمعجزة بعد تخصيصه بآية الاستيان وهي وان احد من المشركين استجارك فاجره (لكنه لا يسقط الاحتجاج به) اى بالعام بعد ما خص كما روى ان فاطمة احتجت على ابي بكر في ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم * مع ان الكافر والقاتل خصا منه فلم ينكر احد احتجاجها

(قوله البيان يكون نظيرا للخصوص المجهول الخ) حاصله انه يصح ان يمثل بآية الربا للقسمين بالاعتبارين ومثل ايضا بالخصوص المعلوم بالمستثنى فانه خص من قوله تعالى فاقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره (قوله واذا قصر بمستقل) يعنى غير العقل والحس فان التخصيص بهما لا ينافى القطعية واطلاق التخصيص عليهما مجاز على هذا الاصطلاح فتبين بهذا ان مراد الشارح التخصيص بالكلام المستقل وان اطلق ذلك (قوله حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد) يعنى لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز ان يخص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصح ان يكون معارضا لخبر الواحد ويصالح معارضا لخبر الاثنين للعام المخصوص حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع الشك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه وسنده باعتبار توهم غلط الراوى او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصح القياس معارضاه وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لامثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل وهو لا يعلم تراخيه بطريق القطع (قوله كما خص الشيوخ والمعجزة الخ) وكما في نص الربا لما لحقه البيان في الاشياء الستة الحق بها غيرها بعلة الكيل والجنس او الطعم والجنس بالقياس وكما في اهل الذمة لما خصوا من عموم نص القتال الحق بهم النسوان والصبيان والعميان والمقعدون والزمنى بعلة ان كفرهم غير مفض الى الحرب ككفر اهل الذمة فخصوا من النص بالقياس (قوله مع ان القاتل والكافر خصا منه) لك

المستقل لا يحتمل التعليل
واما اذا كان المخرج مجهولا
كما اذا قال عبيده احرار
الا بعضا فلم يصح حجة
الى ان يبين المراد لان
ذلك يورث الجهالة في
الباقى (قوله وصحة
تعليلها) فيه تأمل ثم انه
مجرد عطف على البيان
(قوله حتى يجوز تخصيصه
بخبر الواحد) وكذا بالقياس
(قوله كما خص الشيوخ
والمعجزة) لا يقال صيغة
المشركين لا يتناول
المعجزة فلا يكون من
باب التخصيص لانا نقول
الجمع المذكور بعلة المذكور
يتناول الذكور والاناث
عندنا عند الاختلاط كما يحى
في الكتاب ان شاء الله
تعالى

(قوله وعدل ابو بكر في حرمانها الخ) ولو لم يكن العام المخصوص ﴿٣٠٠﴾ حجة لماعدل بل كان له ان يقول

من الصحابة وعدل ابو بكر رضي الله عنه في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة وكآية السرقة فانها يحتج بها مع ان سرقة مادون النصاب والسرقة من غير الحرز مخصوص بالاجماع (عملا بشبه الاستثناء والنسخ) يعني ان دليل المخصوص يشبه الاستثناء من جهة الحكم لان كلا منهما لبيان ان المخصوص والمستثنى لم يدخل تحت الحكم ويشبه النسخ من جهة الصيغة لان كلا منهما مستقل بنفسه فان كان المخصوص مجهولا فجهالة باعتبار الحكم توجب الجهالة في الباقي كالمستثنى المجهول فلا يبقى حجة كالمجمل قبل البيان

ان تقول انما خصا منه لقوله صلى الله عليه وسلم لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر رواه الستة من حديث اسامة وبقوله عليه السلام ليس للقاتل من الميراث شيء رواه عبد البر وصححه وكل منهما خبر واحد فكيف يخص به العام اولا اللهم الا ان يدعى الشهرة فيهما مع المقارنة والجواب ان حرمان الكافر من الميراث خص بقوله تعالى وان يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا على انه يمكن ان النبي صلى الله عليه وسلم خص آية الميراث وقت النزول باذن من ربه لا برأيه (قوله نحن معاشر الانبياء لانورث الخ) رواه الخلفاء الاربعة وابن عوف وابن ابي وقاص والزبير والعباس والازاج الطاهرات التسع رضي الله تعالى عنهم (قوله مع ان سرقة مادون اصاب والسرقة من غير حرز مخصوص بالاجماع) فيه نظر فان الاجماع لا يصلح مخصصا لاشتراط المقارنة والاجماع ليس بمقارن للنص ضرورة واجيب بان المخصص في الحقيقة سند الاجماع وقد يكون سنده مقارنا في نفس الامر ولك ان تقول سند الاجماع قد يكون ظنيا او القياس فكيف يصلح مخصصا انتهى وفيه بحث لان الجزئي المذكور غير قادح فيما نحن فيه لجواز ان يكون سند الاجماع فيه قطعيا ولا يبعد ان يقال ان قوله مخصوص بالاجماع ليس المراد به ان دليل التخصيص هو الاجماع بل معناه انه مخصوص بالاتفاق فيرفع النظر عن اصله (قوله فجهالته توجب الجهالة) في الباقي

ما ذكرته عام مخصوص لا يصلح الاحتجاج (قوله ما تركناه صدقة) استيناف جوابا عما قيل لم لم يورث الانبياء كذا في شرح المشارق للشارح رحمه الله (قوله مخصوص بالاجماع) قيل فيه نظر فان الاجماع لا يصلح مخصصا لاشتراط المقارنة في التخصيص والاجماع ليس بمقارن للنص واجيب عنه بان المخصص في الحقيقة سند الاجماع وقد يكون سنده مقارنا في نفس الامر ولك ان تقول سند الاجماع قد يكون ظنيا او القياس فكيف يصلح مخصصا انتهى وفيه بحث لان الجزئي المذكور غير قادح فيما نحن فيه لجواز ان يكون سند الاجماع فيه قطعيا ولا يبعد ان يقال ان قوله مخصوص بالاجماع ليس المراد به ان دليل التخصيص هو الاجماع بل معناه انه مخصوص بالاتفاق فيرفع النظر عن اصله (قوله فجهالته توجب الجهالة) في الباقي

كالمستثنى المجهول) يعني ان اعتبار جانب حكمه وهو انه بمنزلة الاستثناء (ظهور)

(قوله عملا بشبه الاستثناء والنسخ) تعليل لعدم بقاءه قطعيا وعدم سقوط الاحتجاج به جميعا للثاني فقط كما يتوهم

وباعتبار الصيغة يبقى كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم وجهالته لا تعدى الى النص لاستقلاله فعملنا بالشبهين * . وقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا وان كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل التعليل لانه نص مستقل وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما يتناوله العلة مخصوصا مما يتناوله العام وذلك القدر مجهول فاجب جهالة الباقي وباعتبار الحكم لا يصح التعليل لانه شبه بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل لانه عدم بالعدم الاصلى اذ به يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم العام لانه دخل ثم خرج والعدم لا يقبل التعليل لان التعليل لتعمدية الحكم الثابت فى الاصل الى الفرع فما ليس بثابت كيف يتعدى فوق الشك فيه ايضا فباعتبار الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار حكمه يبقى موجبا قطعيا فقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا * فان قيل ينبغي ان يكون العام موجبا قطعيا فيما بقى تحته اذا

ظهور البيان فكذا المخصوص المجهول يوجب سقوط العمل بالعام وحجيته لامتناع اثبات الحكم بالمجهول (قوله يبقى) اى العام كما كان قطعيا قبل التخصيص لان الناسخ اذا كان مجهولا سقط بنفسه ولا يؤثر فى الحكم السابق لان المجهول لا يصلح معارضا للمعلوم فكذا المخصوص المجهول يسقط كأنه لم يرد ولا يؤثر فى العام (قوله وقلنا يبقى حجة) عملا بشبه الناسخ ولا يكون قطعيا عملا بشبه الاستثناء (قوله يحتمل التعليل لانه نص مستقل) هذا باعتبار شبه الناسخ * فان قلت الناسخ من حيث هو لا يحتمل التعليل فكيف تثبت المشابهة بهذا الاعتبار * قلت المشابهة من حيث الصيغة فقط والناسخ من حيث الصيغة يقبل التعليل وان كان لا يقبله من حيث الحكم هذا (قوله وذلك القدر مجهول الخ) اذ لا يعلم القدر الذى يصير مخصوصا من الباقي لجهالة ما دخل تحت العلة لان اى فرد يفرض من العام يحتمل ان يكون داخلا تحت العلة المستنبطة من الدليل المخصص وخارجا من العام بالقياس على المخرج فيصير الباقي تحت العام مجهولا فيكون محملا فيتوقف على البيان كذا قالوا (قوله اذ به يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم الصدر ٢) لانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى فى المستثنى منه فكان المستثنى لم يتكلم به فيكون عدما والعدم لا يقبل التعمدية فيكونه ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوق الشك فى عدم الحجية والحاصل ان المخصوص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك فى بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين وانما يرفع وصفه فيكون ثابت الحجية غير قطعى كالاية المؤولة وخبر الواحد (قوله فان قيل ينبغي الخ) هذا السؤال لاحاجة اليه لتقدم ما يبنى

يمنع ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص ولو تعرض الشارح رحمه الله لذلك لكان احسن ليتضح المقابلة مع قوله وباعتبار الصيغة (قوله يبقى كما كان) اى يبقى حكم العام فى جميع ما يتناوله ويسقط دليل المخصوص (قوله فعملنا بالشبهين وقلنا الخ) فكونه حجة باعتبار شبه دليل المخصوص بالناسخ وكونه ليس بقطعى باعتبار شبهه بالاستثناء (قوله لانه نص مستقل) والاصل فى النصوص المستقلة هو التعليل كما فى التلويح (قوله لانه دخل ثم خرج) فيه ان عامة المحققين ذكروا الاخراج فى تعريف الاستثناء ولو لم يكن فيه الدخول لما كان الاخراج معنى على ان الدخول ثم الخروج غير قادح فى المدعى حتى لا يكون بد من سلبه

كان المخصوص معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل * قلت بينهما فرق لان موجب العقل لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي جعل علة * فان قلت دليل المخصوص لما شابه الناسخ والاستثناء وهما لا يقبلان التعليل فدليل المخصوص كيف يقبله * قلنا المانع في الاستثناء عدم استقلاله وفي النسخ عدم خلوصه من معنى المعارضة اذ لو علل صار القياس معارضا للنص وفي دليل المخصوص لم يوجد المانع فاحتمل التعليل (فصار كما) اي صار دليل المخصوص على القول الاول الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو المختار نظير هذه المسئلة وهي (اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه) اي فصل ثمنه صح البيع ويلزم العقد في الذي لا خيار له فيه لعدم

عنه (قوله لان موجب العقل لا يختلف) لان العقل لا يخطئ وانما يوقعه في الخطأ الوهم (قوله لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي جعلناه علة) فان ذلك يختلف باختلاف المجتهدين (قوله فان قلت دليل المخصوص لما شابه الناسخ والاستثناء الخ) هذا سؤال ظاهر الورود قوى اورده كثير من الشراح واجاب عنه بعضهم بانه انما امتنع التعليل فيهما لان الاستثناء غير مستقل والناسخ وان استقل لكن التعليل فيه يفضى الى معارضة النص وهذان قد انعدما في دليل المخصوص اما انه مستقل فظاهر واما ان التعليل فيه لا يفضى الى المعارضة فلانه لبيان انه لم يدخل تحت الجملة لانه للاخراج بعد الادخال والمعارضة انما تلزم على هذا التقدير فلا يلزم من عدم تعليل كل منهما عدم تعليل المخصص اذ مقتضى موجود المانع مرتفع واما الجواب الذي ذكره الشارح ففيه قلاقة من جهة التركيب والفهم وكان يكفي في الجواب ان يقول قلنا المانع من التعليل في الاستثناء عدم استقلاله وفي الناسخ عدم خلوصه من معنى المعارضة اذ لو علل لصار القياس معارضا للنص ومبطلاله وفي دليل المخصوص لم يوجد شيء من ذلك فاحتمل التعليل واما قوله اي صار دليل المخصوص الى قوله نظير هذه المسئلة مستدرك غير محتاج اليه بل ليس له معنى الا تكلف زائد والله اعلم (قوله اذ لو علل) اي الناسخ لصار القياس معارضا للنص وذلك لان عمل القياس المستنبط من الناسخ على وفق عمل الناسخ وعمل الناسخ بطريق المعارضة فكذا عمل القياس المستنبط منه على سبيل المعارضة للنص العام فيكون تعليل الناسخ باطلا والمخصص المعلوم ميبين ان القدر المخصوص لم يتاوله العام ولم يرد منه لامعارض للنص واذا كان كذلك احتمل التعليل فجاز تعليله لعدم ظهور الفساد لانه لم يلزم منه معارضة القياس للنص لانه اذا كان عمله بطريق البيان كان عمل القياس كذلك اذ عمل

(قوله وفي الناسخ عدم خلوصه من معنى المعارضة) لان عمل الناسخ لا يكون الا بطريق المعارضة (قوله اذ لو علل صار القياس معارضا للنص) وهو باطل والمراد بالنص العام وذلك لان عمل القياس المستنبط من الناسخ على وفق عمل الناسخ فاذا كان عمل الناسخ بطريق المعارضة يكون عمل القياس المستنبط منه كذلك (قوله اي صار دليل المخصوص الخ) زعم بعض الناظرين في المقام انه ايضا من الجواب السابق فقال ما قال والظاهر ان قول المصنف رحمه الله فصار ساقط من نسخته (قوله اي فصل ثمنه) بان قال بعث منك هذين العبدين بالف درهم كل واحد بخمسمائة على اني بالخيار ثلاثة ايام في هذا بعينه

جهالة المبيع والتمن * فان قلت كان ينبغي ان يفسد هذا البيع لانه جعل قبول العقد فيما فيه خيار شرطا فاسدا فيما لا خيار فيه كما جعل ابو حنيفة في بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن قبول العقد في الحر شرطا فاسدا لقبوله في العبد * قلنا الحر لم يكن محلا للبيع واشترط قبوله لم يكن من مقتضيات العقد فكان شرطا فاسدا وفي مسألتنا العبد الذي فيه الخيار داخل تحت العقد فكان اشترط القبول فيه اشترطا في المبيع فلا يمنع صحة العقد * فان قلت لم يجعل ابو حنيفة كل الثمن مقابلا بالقرن كما جعل فيمن جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح كل المسمى مهرا لمن يصح * قلت لان العوض في البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلو قلنا بوجود كل الثمن بمقابلة القرن لتضرر المشتري حيث لم يرض بالتزام هذا القدر من الثمن الا بمقابلة مجموع المعوض بخلاف النكاح فانه لا يوزع فيه لعدم تجزئة المحل وانما يقابل لهما باعتبار المزاحمة فاذا لم يصح نكاح احدها

(قوله فان قلت لم يجعل ابو حنيفة رحمه الله كل الثمن الخ) لو قال لم يجعل العقد صحيحاً وكل الثمن مقابلاً الخ كما في شرح المغني للقائى لكان اظهر ليظهر ان مورد السؤال المذكور في السباق ثم ان ذكر هذا السؤال وجوابه ههنا كان بتقريب يسير والاوجه تأخيرها الى صدر قول المصنف رحمه الله فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثن واحد

الفرع يكون على وفق عمل الاصل (قوله لانه جعل قبول العقد الخ) وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر وهذا شرط مفسد وتقرير الجواب ان هذا قياس مع الفارق لان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم اما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب لان الشرط هنا لم يؤثر في منع السبب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف العبد مع الحر فانه ليس بمبيع اصلا (قوله فان قلت لم يجعل ابو حنيفة الخ) هذا السؤال وارد على المشبه به في السؤال الاول لاعلى مسألة الكتاب والانسب ذكر هذا السؤال والجواب عند قول المصنف فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثن واحد فانه باطل الخ كما لا يخفى (قوله لان العوض في المبيع ينقسم الخ) حاصله الفرق بين البيع والنكاح فان العوض في البيع والمعوض متقابلان حتى ان كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذلك فلا يخلو شيء مما جعل مبيعا عن ان يكون مقابلا بشيء من الثمن ومستحقا به فلو قلنا بوجود كل الثمن بمقابلة القرن لما كان العوض منقسما على المعوض بخلاف النكاح فانه لا يوزع فيه لعدم قبول تجزية المحل وانما يقابل المهر بالمرأتين مثلا باعتبار المزاحمة فاذا لم يصح نكاح احدهما لم توجد المزاحمة فلم ينقسم فصار كما اذا اوصى لزيد وعمرو بثلث ماله فاذا عمرو ميت يكون الثلث كله لزيد هكذا قالوا وفيه شيء فان هذا مسلم عند اتحاد المحل اما عند تعدد المحل القابل فلا شك في قبول الانقسام كما في تعدد المبيع بعد تمام الصفقة بالقبض اما قبل التمام فلا يجوز

لم توجد المزاوجة فلا ينقسم وجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص ان العبد الذي فيه الخيار داخل في الانعقاد بالحكم فمن حيث انه داخل يكون رد البيع بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالمخصص

الانقسام حتى لو اشترى عبدين بالف ولم يقبضهما لا يجوز ان يرد احدهما ويقبل الآخر لعدم تمام الصفقة فقولهم العوض ينقسم على اجزاء المعوض انما هو عند تمام الصفقة او بعد تمامها ثم التنظير بالاجنبية ومن يصح نكاحها ليس بجيد اذ ليس فيه تعدد العقد معنى حتى يكون نظيرا بل عقد واحد اللهم الا ان يقال هذا تنظير لاصل المسئلة وهو ضم ما ليس بمحل الى ما هو محل (قوله وجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص الخ) ايضاح المقام ان الفرد المخصوص داخل في العام صيغة لاحكاما وكذا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب بالحكم فنسبة الخيار من المبيع كنسبة دليل الخصوص من العام ونسبة محل الخيار من البيع كنسبة الفرد المخصوص من العام (قوله فمن حيث انه داخل الخ) اعلم ان شرط الخيار يدخل على الحكم دون السبب على خلاف الاصل لان البيع لا يحتمل التعليق والحظر لانه يفضى الى القمار في الاثبات والخيار سببه بخلاف القياس فلو دخل على السبب تعلق حكمه ايضا ضرورة واذا دخل على الحكم ترك سببه على حاله فقلنا بادنى الحظرين اعمالا للقضية الكلية بقدر الامكان وهي ان الاثبات لا يحتمل التعليق بخلاف الاسقاط حتى لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحث ولو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحث هذا فاعلم ان المسئلة المذكور في المتن على اربعة صور * الاولى ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين مثل ان يبيع سالما وغانما بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم ثلاثة ايام * الثانية ان يكون محل الخيار معلوما والثن مجهولا كما اذا باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم * الثالث عكس هذا وهي مالو باعهما بالفين كل واحد منهما بالف على انه بالخيار في احدهما * الرابعة ان يكون كل منهما مجهولا كما لو باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما فلرعاية شبه الناسخ صح البيع في الاولى ولرعاية شبه الاستثناء لم يصح في البواقي ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثن يرجح جانب الصحة فيلاثم شبه النسخ المقتضى للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن او كليهما ترجح جانب الفساد فيلاثم شبه الاستثناء وقد يقال ان في كل واحد من الصور عملا

(قوله لم توجد المزاوجة فلا ينقسم) وصار كما اذا اوصى لزيد ولعمرو بثلث ماله فاذا عمرو ميت يكون الثلث كله لزيد وكذا اذا اوصى لزيد ولجدار (قوله داخل في الانعقاد لا بالحكم) لم اعرف في موضعه ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت ولا يمنع السبب عن الانعقاد

(قوله في الصور الاربع) رهي الصور ٣٠٥ الثلاث الآتية في الشرح مع الصورة المذكورة في المتن (قوله

فلا يكون بيعا بالخصه
ابتداء بل بقاء) وكم من شيء
يحمل في البقاء ولا يحمل
في الابتداء كما في الاجارة
فانها لا تنعقد بدون
رضى المورج ابتداء وتنعقد
بدونه بقاء كما اذا استأجر سفينة
بمائة درهم في عشرة ايام
فلم يصل فيها الى المقصد
وبقي في البحر ينعقد
الاجارة بدون رضى
صاحب السفينة وصورة
البيع بالخصه ما اذا قال
بعت منك هذا العبد بخصه
من الالف الموزع على
قيمه وقيمة ذلك العبد
الآخر وهو باطل لجهالة
الثن وقت البيع (قوله
لوجود الشرط الفاسد)
وايضالجهالة المبيع او الثمن
او كليهما فيما اذا كان احدهما
او كلاهما مجهولا (قوله
ان علم محل الخيار وثمانه صح
البيع الخ) وجه الاختصاص
ان معلومته محل الخيار
والثن ترجح جانب الصحة
فيلايم شبه النسخ المقتضى
للصحة و جهالة محل الخيار
او الثمن او كليهما ترجح
جانب الفساد فلايم شبه
الاستثناء كذا في التلويح

الذي له شبه بالناسخ وشبه بالاستثناء فرعاية شبه النسخ تقتضى صحة البيع
في الصور الاربع لان كلا من العبدین بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون
بيعا بالخصه ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعنى كون محل الخيار غير
داخل في الحكم تقتضى فساد البيع في الصور كلها لوجود الشرط الفاسد وهو
جعل ماليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فرعاية الشبهين * قلنا ان علم محل الخيار
و ثمنه صح البيع لشبه الناسخ وان جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء قيد بقوله
بعينه وسمى ثمنه لانه ان عدم القيدان او وجد تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين من فيه
الخيار او بالعكس لا يصح لجهالة المبيع او الثمن ففي هذه الصور الثلاث عملنا
بشبه الاستثناء في الصورة الاولى يصير المبيع والثن مجهولين لانه باشتراط
الخيار كأنه استثنى احد العبدین من العقد باعتبار حكمه بخصه من الثمن
فيصير كأنه قال بعت هذين العبدین بالالف الا احدهما بخصته من الالف وذلك
باطل وكذا هذا وفي الصورة الثانية يصير المبيع مجهولا فيصير كأنه قال
بعت هذين العبدین بالالف الا احدهما بخمسائة وفي الثالثة يصير الثمن مجهولا
وجهالة الثمن ابتداء تمنع صحة العقد فيصير كأنه قال بعتهما بالالف الا هذا بخصته
من الالف وانما اعتبر شبه الاستثناء فيها دون شبه الناسخ لانه لو اعتبر شبه
الناسخ فيها فسد شرط الخيار لانه يكون كالناسخ المجهول

بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء يوجب ايضا صحتهما لكونه استثناء
معلوم واما في الثانية فلان شبه الناسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار
لان جهالة الثمن طارئة وشبه الاستثناء يوجب فساد فلا يثبت الجواز بالشك
واما في الاخرين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه الناسخ يوجب
انقاده في العبدین فلا ينعقد بالشك وقد يجاب بان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار
غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا
مفسد للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة
جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم (قوله فلا يكون بيعا بالخصه
ابتداء بل بقاء) مثال البيع بالخصه ابتداء ما اذا قال بعت منك هذا العبد بخصه
من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن
وقت البيع ومثال البيع بالخصه بقاء ما اذا باع عبدین بالالف فبات احدهما قبل التسليم
فانه يبقى العقد في الباقي منها بخصته وتنسخ في الميت وهو غير مفسد لان الجهالة
الطارئة غير مفسدة للعقد (قوله لانه ان عدم القيدان) يعنى معلومية محل

(قوله وان جهل احدهما) (٢٠) (شرح المنار) وكذا ان جهل كلاهما وانما اهمل في ذكره ههنا وفي قوله
الآتي لجهالة المبيع او الثمن لدلالة الكلام عليه بالاولوية (قوله وانما اعتبر شبه الاستثناء فيها) اي في الصور الثلاث

والناسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل واذا بطل شرط الخيار لزم العقد في العبدین وهو خلاف ما قصد * فان قلت جهالة الثمن طارئة بعد صحة التسمية فكان ينبغي ان يجوز البيع كافي بيع القن مع المدبر * قلت محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة الثمن (وقيل انه) اى العام المخصوص (يسقط الاحتجاج به) اى لا يكون موجبا للحكم اصلا بل يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كقول الشارع اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم هذا هو القول الثانى وهو مذهب الكرخى وعيسى بن ابان رحمهما الله (كالاستثناء المجهول) يعنى تمسكوا بان دليل المخصوص يشبه الاستثناء (لان كل واحد منهما) اى من الاستثناء والمخصص (لبيان انه لم يدخل) تحت الجملة قالوا اذا كان دليل المخصوص مجهولا فجهالته توجب جهالة الباقي وان كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله وكون الاصل فى النصوص التعليل فلا يدري كم فرد من افراد العام خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا ايضا (فصار) اى دليل المخصوص على هذا

(قوله ثم يخرج فيحدث جهالة الثمن) والجهالة الحادثة اى الطارئة لا تفسد العقد

الخيار وثمنه (قوله والناسخ المجهول يسقط) قبضه لعله قبضته اذ لا معنى لقبضه (قوله فان قلت جهالة الثمن طارئة الخ) هذا السؤال وارد على ما اذا عين محل الخيار ولم يفصل الثمن وهى الصورة الثالثة وذكر القاضي فى هذه الصورة انه يصح العقد فى الذى لا خيار فيه حتى لو فسخ العقد فى الذى فيه الخيار بقى فى الآخر على الصحة لان العقد منعقد فيهما لانهما محلان للبيع والتسمية صحت جملة الا ان الخيار عارض دخل فى الحكم فنع ثبوت الحكم فى احدهما فصح الايجاب فى الآخر ووجبت حصة من الثمن واجيب بان حكم العقد لما انعدم فى محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب فى حق الحكم فى محل الخيار بمنزلة العدم كافي بيع الحر فيبقى الايجاب فى الآخر بحصته من الثمن ابتداء وذا لا يجوز (قوله وان كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله) * فان قلت الاستثناء غير مستقل وذلك مانع من التعليل لانه عدم كاسر فكيف يثبت فى دليل المخصوص المعلوم شبه الاستثناء بطريق التعليل * قلت هو باعتبار استقلاله يحتمل التعليل لكن انما يثبت شبهه بالاستثناء المجهول باعتبار ما التعليل فيرجع اليه بالنسبة الى الحكم لانه اذا كان مجهولا يسقط صدر الكلام وكذا العام يسقط بالجهالة الناشئة من

(التعليل)

القول (كالباع المضاف الى حر وعبد ثمن واحد) فانه باطل لان الحر لم يدخل تحت الايجاب لكونه غير مال فصار العقد واردا على العبد ابتداء بالحصة بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا وهو باطل لجهالة

(قوله فانه باطل كذا وقعت العبارة في اصول فخر الاسلام وقال صاحب الكشف هذا يوهم ان العقد لا ينعقد في الثمن اصلا حتى لا يثبت الملك فيه بالقبض كما في الحر والمذكور في الاسرار ومبسوط الامام السرخسي ومبسوط الامام خواهر زاده يشير الى انه ينعقد فاسدا لان كل واحد من العوضين مال الا ان احدهما مجهول والجهالة توجب الفساد دون البطلان فكان المراد من الباطل الفاسد انتهى (قوله لان الحر لم يدخل تحت الايجاب) كما ان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه وان الكلام صار تكلما بالباقي بعد الثنيا فكانت المسئلة نظير الاستثناء بهذا الاعتبار

التعليل ولكل وجهة (قوله كالباع المضاف الى حر وعبد) كذا الى حي وميت او خل وخر او ميتة وذكية * فان قلت هذه المسئلة لاستثناء فيهما مع انه اوردها نظير الشبه الاستثناء * قلت لكنها تناسب الاستثناء من حيث ان الحر لم يدخل تحت الحكم مع ان صدر الكلام تناوله فصار كأنه مستثنى كما اذا باع عبدين الا هذا بحصة من الثمن فانه يبطل البيع فكذا هذا (قوله فانه باطل) فيه تجوز فان البيع باطل في الحر فاسد في القن حتى ان الملك ثبت فيها بالقبض وهنا بحث لا بد من التنبه له وهو انه قال في الهداية من جمع بين حر وعبد وشاة ذكية وميتة بطل البيع فيهما وذكر في المبسوط بلفظ الفساد فيهما والحق ان البيع في الحر ونحوه فاسد في القن ونحوه واليه اشار صاحب المغنى بقوله يفسد البيع في القن واخيه تابعا لما اشار اليه شمس الائمة في اصوله فعلى هذا يكون لفظ الفساد في المبسوط في حق الحر مستعارا عن البطلان ولفظ البطلان في الهداية في القن مستعارا عن الفساد فارتفع بذلك الخلاف كذا قيل وفيه بحث لانه جمع بين الحقيقة والمجاز لان لفظ الفساد في عبارة المبسوط يتناول معنى المبسوط والفساد والبطلان وكذا لفظ البطلان في عبارة الهداية والصواب ان يحمل كلتا العبارتين على عموم المجاز بان يراد منها عدم الجواز وكذا المراد ببطلان البيع في عبارة الشارح (قوله لان الحر لم يدخل تحت الايجاب الخ) علل الفساد في العبد واخواته بوجهين احدهما ان البيع فيه يكون بيعا بالحصة ابتداء وذا لا يجوز وثانيهما ان ماليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد البيع بالشرط الفاسد المخالف لمقتضى العقد واورد ان قبول العقد فيما لا يصلح شرطا ليس فيه منفعة فلا يكون مفسدا واجيب بمنع اشتراط النفع في افساد الشرط وليس بشيء ثم لو سلم ففيه نفع لان قبوله قبول بدله وهو مال متقوم والحر ليس بمال فيكون خاليا عن العوض فيكون ربا واورد ايضا ان جعل قبول العقد في كل من الشئيين شرطا لقبوله في الآخر انما هو اذا صح الايجاب فيهما اما اذا لم يصح فيهما او في احدهما فلا اشتراط وفي صورة الجمع بين الحر والعبد لم يصح الايجاب في الحر واجيب بان كون الجمع بين الشئيين في الايجاب مقتضى جعل قبول العقد في كل منهما شرطا لقبوله في الآخر مما لا ينبغي ان لا يشك فيه الا انه قد يكون فاسدا وهو ما اذا لم يصح الايجاب فيهما وقد يكون صحيحا وهو ما اذا صح الايجاب فيهما كما في شراء

الثن وقت البيع قيد بقوله بثن واحد لانه لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندها خلافا لابي حنيفة (وقيل انه) اى العام بعد الخصوص (يبقى كما كان) قبل الخصوص من كونه قطعيا او ظنيا على اختلاف المذهبيين (اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما) اى من دليل الخصوص والناسخ (مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء) فانه غير مستقل بمنزلة وصف غير قابل للتعليل ثم الدليل ان كان مجهولا يسقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم فبقى العام على ما كان قبل الخصوص وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ ليس بمحتمل له

القن او المكاتب او المدبر او ام الولد فان هؤلاء قد دخلوا تحت العقد لقيام المالية وكذا ينقد بيع المكاتب برضاه في الاصح والمدبر بقضاء القاضى وام الولد عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله الا انهم باستحقاقهم انفسهم العقد في المال رد البيع فيهم (قوله قيد بقوله بثن واحد الخ) انما قال بوحدة الثمن ليكون التنظير متفقا عليه اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد منهما بخمسمائة لصح بيع العبد عندها بماسمى بمقابلته خلافا لابي حنيفة ما يقولون ان الصفة متعددة بتفصيل الثمن فلا يسرى الفساد من احدها الى الآخر وهو يقول الصفة متحدة فيهما لان تعددها بتكرار لفظ البيع مع تفصيل الثمن فاذا فسد العقد في البعض فسد في الباقي بالضرورة (قوله على اختلاف المذهبيين) يعنى مذهبا ومذهب الشافى فمن يقول ان موجهه كان القطع يقول به بعد التخصيص كما هو مذهبنا ومن يقول ان موجهه كان الظن يقول به بعد مذهب الشافى (قوله بخلاف الاستثناء) الى قول الشارح للتعليل يشير بذلك الى ان الرد على اعتبار الكرخى شبه الاستثناء في دليل الخصوص دون شبه الناسخ وحاصله انه يقول ان شبه الناسخ اولى بالاعتبار من شبه الاستثناء لان كلا من الناسخ ودليل الخصوص مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل لان الاستثناء مع المستثنى منه كلام واحد وكان بمنزلة وصف قابل للتعليل فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فلا يجب العمل به الا بعد البيان بخلاف الناسخ فان جهالته لا تضر الكلام المتقدم لانه يسقط بنفسه فكذا دليل الخصوص يسقط اذا كان مجهولا ويبقى العام على ما كان عليه فكانت هذه المشابهة اولى من مشابهة الاستثناء (قوله لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم) فيسقط حتى كأنه لم يرد كالناسخ اذا كان مجهولا فانه يسقط بنفسه ولا يؤثر في الحكم السابق (قوله وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل) فبقى العام فيما وراءه موجبا قطعيا (قوله كما ان الناسخ ليس بمحتمل له) هذا بخلاف ما مر في مراعاة شبه الناسخ فيما اذا كان معلوما على القول الاول

(قوله قيد بقوله بثن واحد لانه لو فصل الثمن الخ) حاصله يرجع الى ان اعتبار ذلك القيد ليكون التنظير بالمسئلة المتفق عليها وذلك ليدل على ان ما اعتبره صاحب ذلك المذهب في دليل الخصوص امر اعتبره جميع اصحابنا والا فقول الامام كاف في مجرد التنظير (قوله من كونه قطعيا او ظنيا الخ) انما يحسن هذا التعميم لو ثبت ان في القائلين بالقول المذكور من ذهب الى كلا المذهبيين ولم نجد التصريح بذلك فيما عندنا من الكتب (قوله وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل الخ) فبقى العام بعد التخصيص فيما وراءه على ما كان

(فصار كما اذا باع عبيدين) ثمن واحد (وهلك احدهما قبل التسليم) الى المشتري يبطل البيع في الهالك لتعذر التسليم وصح في الحى بحصته لان الجهالة باس عارض فكان كالنسخ لان هلاك احد العبيدين بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه يرفعه بعد ثبوته كما ان النسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته والقول الرابع وهو مذهب عامة الاصوليين ولم يذكره المصنف وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا فكما قاله الكرخي وان كان معلوما فكالاستثناء والاستثناء لا يقبل التعليل فكذا دليل الخصوص فبقى العام على ما كان عليه من القطع والجواب عن كلا الفريقين ان فيما ذكرتم اعمالا باحد الشبهين واهمالا للآخر وليس احد الشبهين اولى من الآخر فالعمل بكليهما اولى وعن الرابع بان الاستثناء انما لا يقبل

المختار من انه بالنظر الى الصيغة اعني شبه النسخ يحتمل التعليل لانه نص مستقل ويمكن ان يقال المشابهة ثم من حيث الصيغة فقط وهو من هذه الحيثية يقبل التعليل وانما لم يقبله باعتبار حكمه وهو المراد هنا ولكل مقام ما يناسبه (قوله فصار كما اذا باع عبيدين وهلك احدهما قبل التسليم الى المشتري) واستحق او ظهر انه مكاتب او مدبر فانه يصح البيع في الباقي المدخول في العقد ثم الخروج اما المدخول فباعته الرق والتقوم اما في العبيدين اذا مات احدهما واستحق فظاهر واما في المدبر والمكاتب فلان كل واحد منهما محل البيع لقيام المالية لجواز بيع المكاتب من غيره برضاه في الاصح وبدليل نفاذ القضاء ببيع المدبر كما مر واما خروجهم بعد تناول الايجاب اياهم فاضرورة تعذر التسليم في الميت واصيانة حق المستحق في الاستحقاق واصيانة حق العتق في المكاتب والمدبر وهذا الخروج لا يفسد البيع لان الجهالة عارضة في الانتهاء ومثلها غير مفسد فكان بيما بالحصصة بقاء لا ابتداء (قوله وهو مذهب عامة الاصوليين) تقدم ان القول الاول هو المختار عندنا (قوله وان كان معلوما فكالاستثناء الخ) هذا يخالف ما تقدم في تعاميل قول الكرخي من انه اذا كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله مع ان الاستثناء لا يقبل التعليل فلم يراع شبه الاستثناء بالكلية بل من حيث الجهالة بالمال والجهالة انما يكون بقبول التعليل وههنا المراد مشابهة الاستثناء المعلوم وهو لا يقبل التعليل واما مشابهة الاستثناء المجهول فكما قال الكرخي فههنا شبهان فلا بد من مراعاتهما وفي قول الكرخي شبه واحد ولكل مقام ما يناسبه (قوله وعن الرابع الخ) هذا جواب عن الشق الثاني من القول الرابع اما الشق الاول عندنا فقد علم الجواب عنه من الجواب عما قاله الكرخي من انه لان سلم جهالة الباقي مطلقا فانه مخصص المجهول وان اوجب جهالة الباقي بشبه الاستثناء لا يوجبها بشبه

(قوله لان هلاك احد العبيدين بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه) الظاهر انه من قلم الناسخ والصواب المطابق للمعتبرات الفاسخ بالفاء ويؤيد ذلك قوله وكان كالنسخ (قوله فكما قاله الكرخي) اي يسقط الاحتجاج بالعام المخصوص (قوله فبقى العام) على ما كان عليه من القطع (الاقتصار في تقرير المذهب المذكور على ذكر القطع قصور لا يخفى على ما افصح عنه صاحب الكشف حيث قال ثم من قال منهم ان موجبه قطعي قبل التخصيص يبقى عنده قطعي حتى لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ومن قال ان موجبه ظني يبقى عنده ظنيا

(قوله هذا مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف رحمه الله) قال ٣١٠ في الكشف وعامة الاصوليين على ان

التعليل لكونه غير مستقل بخلاف المخصص (والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى) اى يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا (او بالمعنى لا غير) اى يكون اللفظ مفردا موضوعا للجمع (كرجال) مثال للعموم صيغة ومعنى وكذا نساء وان لم يكن من لفظه مفرد سواء كان جمع قلة او كثرة معرفا او منكرها هذا مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف رحمه الله الا ان العموم في القلة من الثلاثة الى العشرة وفي الكثرة منها الى الكل * فان قلت العموم عندك قطعي الدلالة فيما

الناسخ بل يسقط عنه بنفسه ويبقى العام على ما كان عليه والمخصص المعلوم وان جاز تعليله لاستقلاله لكن التعليل يورث في العام شبهة يزائل عنه القطع دون صحة الاحتجاج به لما علم من الاجماع على صحة الاحتجاج بالعام المخصوص فبالرد على قول الكرخي رد على الشق الاول من القول الرابع * قوله والعموم اما ان يكون الخ * اختلف الاصوليون في الفاظ العموم فقال الجمهور هي حقيقة فيه والمشهور انها خمسة انواع الاول اسماء الشرط والاستفهام والموصولات والثاني الجمع المنكر والمعرف والمضاف والثالث الجنس المعرف المفرد كالمسارق والمسافر والرابع التكررة في سياق النفي والخامس الفاظ التأكيدي مثل كل واخواته وقال ارباب المخصوص هي حقيقة في المخصوص مجاز في غيره وقال الاشعري وهي مشتركة بين العموم والمخصوص وقال آخرون بالوقف وعدم الحكم عليها بحقيقة ولا مجاز واختلفوا في تفسير الوقف فقيل معناه لا ندري اهي موضوعة للمخصوص او للعموم او مشتركة بينهما وقيل معناه انا نعلم انها للعموم ولكن لانعلم انها حقيقة فيه او مجاز فالجهل في تعيين احدهما لا في وجوده * قوله او بالمعنى لا غير * ان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناول ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى * قوله كرجال الخ * مثال للعموم صيغة ومعنى اما ان يكون له فرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واختلفوا في الجمع المنكر كرجال ونساء فذهب القاضي ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وبعض العراقيين من اصحابنا وآخرون الى انه عام يحمل على جميع الافراد عند عدم المانع وعلى الثلاثة عند وجوده وهو مذهب الجبائي واختاره المصنف وهو المختار وذهب جمهور الشافعية وبعض اصحابنا من العراقيين الى انه ليس بعام وقيل لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستقراق واختلفوا ايضا في جمع القلة وهو يتناول العشرة فما دونها الى الثلاثة والعمامة على انه ليس بعام اذا كان منكر لكونه ظاهرا في العشرة ومختار فخر الاسلام العموم مطلقا (قوله سواء كان جمع قلة) اوزان جمع القلة افعل وافعال وافعله وفعلة ورجعا

جمع القلة اذا كان منكرا ليس بعام لكونه ظاهرا في العشرة فما دونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكرا انتهى ثم انه لما كان المقتر في العام عند فخر الاسلام ومن تبعه كالمصنف رحمه الله هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد فيه الاستقراق او لا يكون الجمع المنكر تاما عندهم سواء كان مستقرا او لا واما عند من يشترط فيه الاستقراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استقراقه وعام عند من يقول باستقراقه كذا في التوجيه (قوله الا ان العموم في القلة) من الثلاثة الى العشرة) ولا يقدح ذلك في العموم لما نسبناك عليه من ان الاستقراق ليس يشترط فيه عندهما (قوله وفي الكثرة منها الى الكل) يحتمل ان يكون الضمير للثلاثة وان يكون للعشرة والاول هو المتبادر من عبارته والموافق

لما هو المفهوم من كتب الاصول في هذا المقام وان كان الثاني هو المطابق لما صرح به كثير من النقاد (الصحيح)

على ما افصح عنه صاحب التلويح حيث قال واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فادونها وجمع الكثرة غير مختص لانه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات (قوله لانه ليس بشامل للجميع) وفيه تأمل (قوله بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع) وعلى الثلاثة عند وجوده للتيقن كما اذا قال افلان على درهم ٣١١ لان العموم غير ممكن فثبت اخص الخصوص (قوله سلمنا

ذلك) وفيه بحث لان تسليمه يؤدي الى الاجمال وقد ذكر في تحرير الاصول لابن الهمام ان من قال بعموم الجمع المنكر ينفي الاجمال انتهى بل لا يتصور القول بالعموم مع الاجمال وايضا حكم الاجمال التوقف فلا يكون الجمع المنكر حينئذ دليلا يصاح للعمل به لا قطعا ولا ظاهريا مع ان المفهوم من كلامه هو كونه حينئذ دليلا ظاهريا (قوله لكن القول بكونه قطعي الدلالة انما يكون في العام المتفق الخ) فيه كلام لان ظاهر الحال ان من يقول بكونه عاما يقول بكونه قطعي الدلالة ايضا ولا يبالي بخلاف المخالف كما هو حال سائر المسائل الخلافية والامور المتفرعة عليها

يتناوله اذا لم يوجد المخصص والجمع المنكر محتمل لكل واحد من المجموع من الثلاثة الى غير النهاية فلا يحصل الظن بالحكم فيما يتناوله لانه ليس بشامل للجميع فضلا عن القطع وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء وهذا ليس كذلك * قلت لانسلم عدم تناوله بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع سلمنا ذلك لكن القول بكونه قطعي الدلالة انما يكون في العام المتفق عليه وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيا كما يجب العام الثابت بطريق الآحاد وقد صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص الى الثلاثة وكذا قال الزمخشري في بحث مجيء الابهام في الصفة انه يجوز الاستثناء في الجمع المنكر

الصحيح المذكور والمؤث كذا ذكره ابن الحاجب (قوله وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء) والجمع المنكر لا يحتمل ذلك لانه ليس شاملا للجميع قطعا حتى يخرج منه بعضه بالتخصيص والاستثناء وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء المزموم (قوله بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع) تحقيقا لمعنى العموم وعلى الثلاثة عند وجود التيقن (قوله سلمنا ذلك الخ) * ان قلت هذا الجواب الثاني وهو التسليم انما انفي القطعية والسائل ادعى انه لا يفيد الظن فضلا عن القطعية فكان التعرض له في هذا التسليم ويمكن ان يقال هو في الثلاثة قطعي وفيما عداه ظني فلانسلم عدم احتماله ظنا ولما انفي القطعية استلزم احتمال الظن فتأمل (قوله كما يجب العام الثابت بطريق الآحاد) هذا تشبيه لا في اللفظ (قوله وقد صرح الامام فخر الاسلام) هذا جواب عن الاعتراض الثاني وهو قوله وايضا الخ وحاصل الجواب اننا لانسلم انتفاء احتمال التخصيص على مذهب القائلين بعمومه (قوله وكذا قال الزمخشري في بحث مجيء الابهام في الصفة انه يجوز الاستثناء في الجمع المنكر) الاولي ان يقول من الجمع المنكر وحاصله اننا استدللنا على كونه عاما بجواز الاستثناء منه لان الاستثناء معيار

وقد يقال انه غير مسلم اذا القائلون بعمومه وقطعية العام لم يفرقوا بين عام و عام (قوله كما يجب العام الثابت بطريق الآحاد) فانه غير قطعي من جهة الثبوت وان كان قطعي من جهة الدلالة كما مر في اول الكتاب (قوله وكذا قال الزمخشري في بحث مجيء الابهام في الصفة) لم نجد ذلك في المفصل وقد نقله القاتني عن التخمير وهو اسم اشرح المفصل اصدر الافاضل ثم ان ابن هشام ذكر في المعنى خلاف ذلك حيث قال كون الا في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا للاستثناء غير صحيح من جهة اللفظ ايضا لان آلهة جمع منكر في الاثبات فلا عموم له فلا يصح الاستثناء منه لو قلت قام رجال الازيد لم يصح

(قوله وهذا عام مختلف فيه) اي في عموم الاتري ان صاحب التوضيح جز بيان الجمع المنكر ونحوه واسطة بين العام والخاص

(قوله قلت هذا شاذ ومراده ان القوم يثنى ويجمع من غير شذوذ) قيل يرد عليه ان المعلوم وجود التثنية والجمع في القوم واما ان ذلك على القياس فلا يعلم الا بعد العلم بانه مفرد اللفظ فالاستدلال عليه لا يخلو عن مصادرة ويمكن ان يجاب عنه بانه ليس المراد بذلك ان يجعل كون التثنية والجمع على القياس جزأ من الدليل وداخل في الاستدلال حتى يرد ما ذكره بل المراد انه لما كان جمع الجمع وتثنيته **﴿ ٣١٢ ﴾** شاذاً على ما صرح به ائمة اللغة

(وقوم) مثال للعام بمعنى مفرد ولهذا يثنى ويجمع ويقال قومان واقوام * فان قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع ايضا فيقال رماحان ورماحات * قلت هذا شاذ ومراده ان القوم يثنى ويجمع من غير شذوذ وهو متناول لجميع آحاده لا لكل واحد فلو قال القوم الذي دخل هذا الحصن فله كذا فدخل واحد لم يستحق شيئاً * فان قلت اذا لم يتناول فكيف صح استثناء الواحد من القوم في قولك جاءني القوم الازيدي * قلت من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقاً بالمجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح استثناء الواحد عنه كما في قولك يطبق رفع هذا الحجر القوم الازيدي وهذا كما يصح ان يقال عندي عشرة الاواحد والايصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع (ومن وما يحتملان العموم) اذا قلت في الشرط من زارني فله

العموم ولك ان تقول جواز الاستثناء متوقف على العموم فانبات العموم به دور والجواب ان عموم الجمع المنكر انما يثبت بالدليل وهو انه لو لم يكن للعموم لكان مختصاً ببعض ولا قائل به * فان قلت قولهم الاستثناء معيار العموم مشكل لانا لم نقل بان المستثنى داخل في المستثنى منه ثم خرج كما يقوله المخالفون وهو منع من الدخول في الحكم فكيف يفيد وايضا ينتقض بالعدد كالعشرة ونحوها لجواز الاستثناء منها مع انها ليست عامة لان اجزائها محصورة * قلت معناه ان اللفظ شامل للمستثنى منه والمستثنى بمعنى انه صالح لهما ان لو سكت وهذا آية للعموم فاذا تكلم بالاداة علم ان المستثنى لم يدخل في الحكم اذ اللفظ صالح لادخاله لصدقه عليه ولذا قيل الاصل في الاستثناء الاتصال ومرادهم بمعيار العموم جواز استثناء بعض افراد يصلح له اللفظ والمستثنى من العدد ليس بعض افراد بل بعض اجزائه لان العدد مركب من الاجزاء لا من الافراد كما تقدم **﴿ قوله ﴾** وقوم مثال للعام بمعنى الخ) قوم اسم لجماعة الرجال خاصة بطريق الغلبة اذ هو في الاصل مصدر قام وصف به الرجال خاصة لقيامهم باور النساء كذا في الفائق وينبغي ان يكون هذا تأويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والافعل ليس من ابنية الجموع فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه نحو رهطين وراهط وقومين

لا تحمل المشبه مما يقبل التثنية والجمع عليه مهما امكن فيدل وجود الجمع والتثنية في القوم على كونه مفرداً بالطريق المذكور فليتأمل (قوله فكيف صح استثناء الواحد) اذ من شرط الاستثناء دخول المستثنى في المستثنى منه لولاه (قوله اذا قلت في الشرط من زارني الخ) لكنها في الشرط والاستفهام تعم عموم الافراد وفي الخبر تعم عموم الاشتمال حتى لو قال من زارني فاعطه درهما يستحق كل من زاره العطية ولو قال اعط من في هذه الدار درهما استحق الكل درهما كذا في الكشف ووجهه ايضا مذكور فيه وقول الشارح رحمه الله في الخبر يستحق كل من زاره العطية يومه خلاف الواقع

كما علمت من قبل (قوله ولا يصح العشرة زوج الا واحدا) اقول ان يقول هذا مسلم واما (واقوام) عدم صحته يطبق رفع هذا الحجر القوم الازيدي فغير مسلم وان تساوي في عدم ثبوت الحكم لكل فرد لانه اذا لم يثبت لكل فرد فتارة يجوز ثبوته للباقي بعد الاستثناء كما في الثاني وتارة لا يجوز ذلك كما في الاول لعدم كون التسمية زوجاً وكان الشارح فرض عدم ثبوته للباقي في الثاني فجزم بعدم صحته والاف هو يحتمل الامرين

درهم فكل من زاره يستحق العطاء واذا قلت في الاستفهام من في هذه الدار فيقال زيد وبكر وخالد ويعد من فيها الى آخرهم واذا قلت في الخبر اعطى من زارني درهما يستحق كل من زراه العطية (والخصوص) في بعض مواضع الخبر كما اذا قلت زرت من اكرمني وتريد واحدا بعينه هكذا فسره بعض الشراح * ولقائل ان يقول من قد يكون خاصا اذا كان للشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن او لا فله من النفل كذا على ما نقل من السير الكبير والاولى ان يقال احتمال العموم والخصوص ثابت في الجميع اما في الخبر فظاهر

واقوام واقوم دخل والرهنط خرج الا انه متناول لجميع آحاده لالكل واحد من حيث انه واحد فلو قال القوم الذي يدخل هذا الحصن فله من النفل كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق (قوله فكل من زاره يستحق العطاء) ولو زاره واحد استحق الدرهم ولو زاره جماعة استحق كل واحد منهم الدرهم مجتمعين كانوا حالة المجيء او متفرقين (قوله والخصوص في بعض مواضع الخبر) حاصله ان من وما يستعملان في الشرط والاستفهام والخبر وهما عامتان في الاولين لاحالة واما في الخبر فقد يكونان عامين وقد يكونان خاصين وهذا معنى قول المصنف يحتملان العموم والخصوص والاصل فيهما العموم فان الخصوص لما كان في بعض مواضع الخبر والعموم في الاستفهام والشرط جعل العموم اصلا لكونهما في الاخرين يعمان عموم الافراد وفي الخبر عموم الاشتمال حتى لو قال من يأتي فله درهم يستحق كل واحد ياتي به الدرهم ولو قال اعطى من في الدار درهما يستحق جميع من فيها درهما لكل واحد هكذا ذكره بعض الشارحين وهو مخالف لما قاله الشارح من قوله فاذا قلت في الخبر اعطى من زارني درهما يستحق كل من زاره العطية وظاهره انه عموم الافراد لا الاشتمال (قوله ولقائل ان يقول الخ) الجواب ان ذلك انما هو للتقييد باولا والكل عند الاطلاق على ان اللفظ اذا سقط عمومه في بعض المواضع لقريظة توجه لا يصير محتمل العموم في نفسه بل هو على ما كان عليه من اختصاصه واذا يقال سقط عمومه لكذا فان السقوط يستدعي الوجود ولا اعتبار بالسقوط كما لا اعتبار باحتمال الخصوص (قوله من دخل هذا الحصن او لا فله من النفل كذا) فلو دخله عشرة معا يبطل النفل لخصوص من فيه بالفرق السابق دون الجماعة (قوله فالاولى ان يقال احتمال العموم والخصوص ثابت في الجميع) يعني في الخبر والشرط والاستفهام وقد علمت انه لا حاجة الى ذكر الاولى لما ذكرنا (قوله اما في الخبر فظاهر) اما احتمال الخصوص في الخبر فناله ظاهر كما ذكره بعض الشراح بقوله زرت من اكرمني ويريد

(قوله كذا فسره بعض الشراح) منهم صاحب الكشف (قوله ولقائل ان يقول من قد يكون خاصا اذا كان للشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن او لا الخ) لا يذهب عليك ان التقييد بقوله او لا غير قاذح في العموم غاية ان يكون على سبيل البديل دون الشمول على ما فصح عنه العلامة التفتازاني في التلويح حيث قال في اول فصل الفاظ العموم وهذا اى العام بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول او على سبيل البديل ثم قال والثالث يعنى الذى يتناول الافراد على سبيل البديل ان يتعمق الحكم بكل واحد بشرط الافراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن او لا فله درهم فكل واحد دخله او لا منفردا استحق الدرهم

(قوله واما في الاستفهام) فلان المستفهم بقوله في الدار يريد واحدا لو قال قد يريد واحدا لكان اظهر (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه) الذي يدل عليه ظاهر العبارة هو كون ذلك دليلا لاستعماله في ذوات من يعقل لكن السؤال الآتي بعده يأتي عن حمل **﴿ ٣١٤ ﴾** الكلام عليه لا يقال هلا يكون

واما في الشرط فلما نقلناه من المسئلة واما في الاستفهام فلان المستفهم بقوله من في الدار يريد واحدا (والاصل فيهما العموم) يعني الكثير الشائع في استعمالهما العموم (ومن في ذوات من يعقل) يعني وضع من لان يستعمل في ذوات من يعقل لقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه * فان قلت يحتمل ان يكون عاما لعموم صفته وهو القتل * قلت انه ضرب من الاجتهاد وبعض السامعين لم يكن من اهله ومع ذلك فهموا منها العموم (كما) اي كما وضع ما لان يستعمل (في ذوات ما لا يعقل) حتى لو قيل ما في الدار كاز الجواب ان يقال شاة او فرس ولا يصح ان يقال رجل او امرأة * فان قلت اذا كانا من محتملات من وما فما المعنى الموضوع لهما * قلت وضعتا مبهما في ذوات من يعقل وما لا يعقل وهذا المعنى المبهم لا وجوده في الخارج الا في ضمن خاص او عام (فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا عتقوا جميعا) هذا تفرير

واحدا فان المخبر اذا قصد باخباره شيئا بعينه كانا خاصين ولو لم يقصد به شيئا لا بعينه كانا عامين فال تخصيص والتعميم فيهما بحسب ارادة المتكلم (قوله واما في الشرط فلما نقلناه من المسئلة) يعني في احتمال الخصوص وانت قد عرفت ان الخصوص في المستفيد انما استفيد من قيد الاولية لا من لفظ من الشرطية فانها عند الاطلاق انما هي للعموم والكلام عند الاطلاق كما ذكرنا (قوله يعني الكثير الشائع الخ) الاصل يطلق ويراد به القاعدة الكلية والضابطة ويطلق ويراد به الراجع والسابق في الاعتبار كما يقال الاصل في الكلام الحقيقة ويطلق ويراد به الكثير الشائع وهذا هو المراد هنالان لو كان المراد بالاصل بطريق الوضع انهما وضعا للعموم حقيقة لحصل التنافي بينه وبين قوله يحتملان العموم لان احتمال اللفظ للمعنى ليس بطريق الوضع والحقيقة وقد يكون الشيء اكثر وجودا مع انه احد محتمليه (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه) رواه احمد والبخاري ومسلم **﴿ قوله ﴾** كما وضع ما لان يستعمل في ذوات ما لا يعقل) هذا عند بعض ائمة اللغة وقال بعضهم انها لما لا يعقل واصفات من يعقل كقوله تعالى الله ما في السموات وما في الارض والاكثرون انها تم العقلاء وغيرهم وقد يستعمل كل منهما مكان الآخر مجازا وحينئذ فقول الشارح ولا يصلح ان يقال رجل او امرأة فيه شيء اذ يصح على قول الاكثر حقيقة وعلى قول الكل مجازا كما لا يخفى (قوله وضعتا مبهما الخ) المتبادر منه ان العموم فيهما ليس بطريق

دليلا لقوله يعني الكثير الشائع في استعمالها العموم غاية ان يكون فيه ترك الاول وهو ذكر ذلك عقبيه لانا نقول فيه ايضا شيء لان ذكر المثال الواحد غير كاف في اثبات كثرة الاستعمال والشيوع والصواب ما فعله صاحب الافاضة حيث قال عند شرح قول المصنف رحمه الله واصلهما العموم امامن فقد قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقال عليه الصلاة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه وقال من دخل دار ابي سفيان فهو آمن ثم ذكر السؤال المذكور واجاب عنه بالجواب المزبور (قوله فما المعنى الموضوع لهما) كذا في جميع النسخ والظاهر فما المعنى الموضوع له لهما وكان لفظه له ساقطة من قلم النسخ الاول او هو مبنى على التسامح حيث اطلق الموضوع على المعنى (قوله وهذا المعنى المبهم الخ) اشارة الى دفع سؤال مقدر وهو انه يلزم من

ذلك كون اقسام النظم بحسب الوضع زائدة على الاربعة ووجه الدفع منع ذلك بان يقال الانقسام الى (الوضع) الاربعة انما هو باعتبار الخارج وهذا المبهم لا وجوده في الخارج الا في ضمن خاص او عام فيدخل تارة في هذا وتارة في ذاك

(قوله بل يعتقدهم الا واحدا) هو اخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والافالخيار الى المولى (قوله باضافة المشية الى عام) وهو ضمير من (قوله ﴿ ٣١٥ ﴾ اضيفت الى خاص) وهو المخاطب المعين (قوله كذا قاله الشراح)

منهم صاحب الكشف
(قوله لكنه ليس بصحيح
الح) ولا يذهب عليك
ان مدعاهم ليس ان العموم
لا يجتمع مع الاضافة الى
خاص حتى يرد عليهم
ذلك بل هو ان العموم
يتأكد باضافة المشية الى عام
بخلاف اضافتها الى خاص
وهذا ظاهر

على كون من عامة * فان قلت كلمة من عامة وكلمة من في قوله من عبيدى قرينة لخصوص
لانه للتبويض فكان ينبغي ان يعمل بهما كما عمل بهما ابو حنيفة في قوله لا آخر
من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه وقال لا يكون له ان يعتق الكل بل يعتقدهم
الا واحدا * قلت كلمة من في قوله من شاء من عبيدى للبيان دون التبويض لانه لما
أكد العموم باضافة المشية الى عام صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبويض
فحمل على البيان بخلاف قوله من شئت من عبيدى لان المشية اضيفت الى خاص
فلا تدل على تأكيد العموم فوجب العمل بهما كذا قاله الشراح لكنه ليس
بصحيح لان قوله تعالى ومن يشأ الله يضله عام مع ان المشية مسندة الى خاص

الوضع وهو مخالف لما ذكره بعض الشراح من ان موضوعه للعموم وانه
حقيقة فيه وهذا موافق لما يفهم من كلام الشراح فيما تقدم من قوله انه ضرب
من الاجتهاد الى آخره فان ظاهره ان عموم من وضعي لا اجتهادي لأنهما
متقابلان فاذا انتفى احدهما ثبت الآخر بالضرورة فتأمل (قوله كما عمل
بهما ابو حنيفة رحمه الله في قوله) اى في قول القائل من شئت من عبيدى
عتقه فاعتقه فانه لا يكون له ان يعتق الكل بل يعتقدهم الا واحدا عملا بالعموم
والتبويض المتيقن به وعندهما له ان يعتقدهم اجمعين عملا بالعموم والبيان *
فان قلت اى واحد لا يعتق على قول ابى حنيفة * قلت الاخير فيما اذا اعتقهم
على التعاقب والا فواحد منهم ويكون البيان فيه للمولى (قوله باضافة
المشية الى العام) وهو الضمير في شاء العائد الى من العامة فانقطع التبويض وجعلت
من للبيان بقرينة الصفة العامة فان الداخل تحت الشرط نكرة فانه لا يعلم من هو
فقد وصف من بصفة عامة وهى المشية فان في الصلة معنى الصفة لان الصلة مع الموصول
في حكم الصفة مع الموصوف ولا منافاة بين كون من موصولة وبين كونها للشرط
لانها موصولة وقعت مبتدأ ولما كانت صاتها فعلا تضمنت معنى الشرط ولذا دخلت
الفاء في خبرها فأفادت معنى الشرط مع كونها موصولة حقيقة (قوله لان المشية
اضيفت الى خاص) وهو ضمير المخاطب (قوله فوجب العمل بهما) اى
بكلمة من ومن يعنى بعموم من وخصوص من لثلا يبطل معنى الخصوص
بالكلية لو اعتق الكل (قوله كذا قاله الشراح) يعنى في وجه الفرق بين هذين
الفرعين والمراد به بعضهم وهو سراج الدين الهندي شارح المغنى (قوله
لكنه ليس بصحيح الح) فيه شىء لان كلامنا فيما اذا كان في الكلام ما يحتمل
الخصوص كمن فيقتصر باضافة المشية الى خاص اما اذا لم يكن ثمة شىء يحتمله فليس

(قوله لان قوله تعالى
من يشأ الله الح)
السر في ذلك ان اسناد
المشية الى الفاعل الخاص
انما اقتضى خصوص
الفاعل وهو لا ينافى عموم
شىء آخر فيجوز عموم
من في الآية المذكورة
ولكن في هذا الرد للفرق
المذكور نظر لان الفارق
قائل لما ذكره الراد
في الآية المذكورة من
ثبوت العموم مع اسناد
المشية الى خاص هو الله
تعالى فهو قائل بمثله ففي
من شئت المماثلة لها
المساوى لمن شاء من جهة
ثبوت العموم فيهما الا
انه يفرق بين من شئت
ومن شاء بتأكد العموم

في الثانى دون الاول بسبب اسناد المشية الى عام في الثانى دونه حتى كانت في من شئت من عبيدى قرينة على ان من
للبيان دون التبويض بخلاف من شاء من عبيدى والاصل في ذلك ما ذكره صاحب التلويح من ان استعمال

(قوله فالتبويض متيقن على التقديرين) ضرورة وجود البعض في ضمن الكل و ارادة الكل محتمله فيحمل على التبويض اخذا بالمتيقن للمشكول (قوله والظاهر انه تعلق المشية بالكل) فلا بد من اخراج البعض في المسئلة المذكورة ليتحقق التبويض ثم ان ذلك ظاهر فيما اذا قل شئت عتق جميعهم واملوا عتقهم واحدا واحدا بانشاء متعددات بان قال مثلا لاحدهم شئت عتق هذا ثم قال لاخر منهم شئت عتق هذا ثم وثم فالامر مشكل فان ظاهر الحال يدل حينئذ على تعلق المشية بكل على الانفراد الا ان يلتزم عدم كون جواب المسئلة حينئذ ماذكر وهو محل الكلام (قوله ولقائل ان يقول البعضية الخ) كذا في التلويح وقد اجاب عنه الشريف قدس سره في حواشيه حيث قال ان معنى قوله التبويض متيقن ان تعلق الحكم لما صدق عليه البعض متيقن على تقديرى التبويض والبيان ولم يدع ان التبويض الذى هو مفهوم افضة من متيقن ٣١٦ والحاصل انه اخذ القدر

وهو الله تعالى قيل الاولى ان يقال في الفرق ان من يحتمل التبويض والبيان فالتبويض متيقن على التقديرين ففي من شاء من عبيدى امكن العمل بعموم من وتبويض من وان كان للبيان لانه لما علق عتق كل واحد لمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدى لان المخاطب لو شاء عتق الكل يسقط معنى التبويض بالكلية * فان قلت هذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد * قلت تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق المشية بالكل دفعة * ولقائل ان يقول البعضية التى تدل عليها من هى البعضية المجردة المنافية للكل لا البعضية التى هى

المشترك بين التبويض والبيان وحكم به لانه متيقن ومؤداه كمؤدى العمل بخصوصية التبويض (قوله هى البعضية المجردة المنافية للكل) قال في فصول البدائع جوابه منعه والا لما عم الكل بعموم الصفة انتهى وفيه بحث ولو جعل سند المنع ماذكره العلامة الرضى حيث قال لا منافاة بين قوله تعالى ويغفر لكم من ذنوبكم وبين قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا ولو كان كلاهما خطا با لامة واحدة لان غفران بعض الذنوب لا يناقض غفران كلها لكان له وجه لانه من ائمة العربية

كلامنا فيه ولو اضيفت المشية الى خاص فتأمله (قوله فالتبويض متيقن على التقديرين) لانه ثابت على تقدير البيان وعدمه ضرورة وجود البعض في ضمن الكل و ارادة الكل محتملة فتحتمل من على التبويض اخذا بالمتيقن المقطوع به وتركه للمحتمل المشكوك (قوله والظاهر انه تعلق المشية بالكل) فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبويض كذا قاله بعض المحققين وفيه شئ لان الكلام فيما اذا اعتقهم على الترتيب باشاءة متعددة لا باشاءة واحدة حتى يكون تعلق الاشاءة لكل فرد امرا باطنيا وانما يتم ذلك لو اعتق الكل باشاءة واحدة (قوله ولقائل ان يقول الخ) اورد هذا الاشكال بعض المحققين ولم يجب عنه والجواب

من فى التبويض هو الشايح الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم توجد (عنه)

قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما فى من شاء العتق من عبيدى فهو حر بقرينة اضافة المشبه الى ما هو من الفاظ العموم (قوله قيل الاولى الخ) فيه بحث اما اولا فلان من اذا كانت للبيان كان المراد كل مدخولها واذا كانت للتبويض كان المراد بعض مدخولها فيتنايان مع ان الكلام يشعر بعدم التنافى واما ثانيا فلان من للاحاطة على سبيل الافراد لما اعترف به الشارح من انك اذا قلت من زارنى فله درهم فكل من زار يستحق العطاء ومن اذا كانت ههنا للبيان كانت لبيان من مرادها الاحاطة على سبيل الاجتماع لانه قد قيل من عبيدى ولم يقل من عبد من عبيدى ولا بد من موافقة المبين للمبين فيتنايان فلا بد وان يكون للتبويض دونه ويؤكد انها اللاطة على سبيل الافراد (قوله لانه لما علق عتق كل واحد الخ) وبعد فالقمام مقام تأمل

اعم من ان تكون في ضمن الكل اوبدونه وحينئذ لانسلم ان التبويض متيقن
 (فان قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجرية لم تعتق)
 لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما هذا تفريع على كون ما عامة * فان قلت
 على هذا يفهم من قوله تعالى فاقروا ما تيسر وجوب قراءة جميع ما تيسر
 وليس كذلك * قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد
 لانه عند الاجتماع ينقلب متمسرا (وما يجيء بمعنى من مجازا) كما في قوله تعالى والسماء
 وما بناها اي ومن بناها مجازا واليه اشار صاحب التسهيل بقوله وما في الغالب
 لما لا يعقل والغلبة علامة الحقيقة وكذا من يجيء بمعنى ما كما في قوله تعالى فمنهم
 من يمشى على بطنه (ويدخل ما في صفات من يعقل) هذا بيان مواضع استعمال ما
 (ايضا) اي كاستعماله في ذوات ما لا يعقل تقول ما زيد فيقال في جوابه الكريم او العالم

(قوله قلنا بناء الامر
 على التيسر الخ) وقد
 يجاب عنه بان ما تيسر
 عبارة عن الجميع المتيسر
 لا عن جميع ما تيسر
 (قوله بصفة الانفراد)
 متعلق بما ذكر في نظم
 الآية وهو قوله تعالى
 فاقروا فيصير المعنى
 فاقروا بصفة الانفراد
 ما تيسر ولا يصح تعلقه
 بما تيسر والالم يتم الجواب
 لان جميع القرآن يصدق
 عليه انه جميع ما تيسر
 بصفة الانفراد فلا يندفع
 المحذور كما لا يخفى

عنه انه لو نافت بعضية من مطلق البعضية لما صدق الكل على الجزئي والواقع خلافه
 بالضرورة واذا انتفت المنافاة كان معنى الكل محصلا بالجزئي مطلقا ومعنى الجزئي
 محصلا بالكل من وجه فبعضية من محصلة بدون البيان من كل وجه ومع البيان من
 وجه دون وجه فمطلق الحصول متيقن (قوله لان الشرط ان يكون جميع ما في
 بطنها غلاما) ولم يوجد * فان قلت لو ولدت غلامين لا يمتق ايضا لعدم الشرط
 فما فائدة ذكر الجارية مع الغلام * قلت التنصيص عليها اقتداء بكلام السلف في
 اصل وضع المسئلة والتبرك بهم (قوله والسماء وما بناها الخ) قال بعض المفسرين
 او ثرت كلمة ما على من لارادة معنى الوصفية فكانه قيل والخالق والقادر العظيم
 الذي بناها (قوله وكذا من يجيء بمعنى ما الخ) فالمصنف رحمه الله اقتصر على
 الاول اقتصارا واعتمادا على الفهم الجيد * قوله وتدخل ما في صفات من
 يعقل قال بعض الشراح يعني على سبيل المجاز ومعنى ايضا اي كوقوعها موقع من
 عند من خص لا عند من عم انتهى وظاهر عبارة الشارح انها حقيقة في هذا
 الاحتمال وهو انما يتم عند من عم فيها كما قدمناه فتنبه لذلك (قوله تقول
 ما زيد فيقول في جوابه الكريم او العالم) او غيرها من الصفات وقيل هي للسؤال
 عن الجنس والوصف ولهذا وقع بين فرعون اللعين وبين موسى عليه السلام
 ما وقع فان فرعون لجهله بالله تعالى واعتقاده ان لا موجود مستقلا الا الاجسام
 لما سمع موسى عليه السلام يقول انا رسول رب العالمين سأل به عما عن الجنس
 فقال وما رب العالمين كانه قال اي اجناس الاجسام هو وموسى عليه
 السلام لما كان طالما بالله تعالى اجاب عن الوصف تنبيهها على النظر المؤدى
 الى العلم بحقيقة الممتازة عن حقائق الممكنات فلما لم يطابق الجواب السؤال

(وكل للاحاطة على سبيل الافراد) كلمة كل عامة بمعناها دون صيغتها يعنى يراد كل واحد من افراد النكرة التي اضيفت اليها كل كأنه ليس معه غيره فيتناول كل فرد على الاصاله (وهي تصحب الاسماء) لانها لازمة الاضافة والمضاف اليه انما يكون اسما (فتعمها) اى الاسماء ولهذا ان قال كل امرأة اتزوجها فهى طالق تعم الافراد ويحنث بتزوج كل امرأة ولا تعم الافعال حتى لا يقع الطلاق فى المرة الثانية على امرأة واحدة (فان دخات) كلمة كل (على المنكر اوجبت عموم افراده) كما قلنا (وان دخات على المعرف اوجبت عموم اجزائه حتى فرقوا بين قولهم كل رمان مأكول وكل الرمان مأكول بالصدق) اى بصدق الاول لان جميع افراده مأكول (والكذب) اى بكذب الثانى اذ قشره غير مأكول ولهذا قال فى الجامع الكبير لوقال انت طالق كل تطليقة يقع الثلاث ولو قال كل التطليقة يقع واحدة (فاذا وصلت بما) اى كلمة كل بكلمة ما (اوجبت عموم الافعال) لان كلا لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فيدخل ما المصدرية ليصح ان يكون

على زعمه وان كان فى غاية الصحة عجب من حوله من الجهالة فقال لهم ألا نستمعون ثم استهزه به وقال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لجنون ولما رآهم موسى عليه السلام لا يظنون لما نبههم عليه فى المرتين قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون (قوله كلمة كل عامة بمعناها الخ) كلمة كل محكمة فى عموم ما دخلت عليه بمعنى انها لا تقع عليه بمعنى انها لا تقع خاصة فلا يقال كل رجل ويراد به واحد بعينه لا بمعنى انه لا يقبل التخصيص اصلا لان قوله تعالى الله خالق كل شىء واوتيت من كل شىء مخصوص على ما مروى وقال فيخر الاسلام اركلة كل تحتل الخصوص مجازا مثل من فعنده تطلق على الواحد ايضا بخلاف سائر ادوات العموم وانما اخرجت عن من وما لان عمومها شمولى وعموم من وما بدلى والبديلى مقدم على شمولى لتنزله منزلة البسيط من المركب (قوله حتى لا يقع الطلاق فى المرة الثانية على امرأة واحدة يعنى لو تزوج امرأة فحنث فيها بمجرد العقد فمعد عليها نائيا لا يقع الطلاق عليها) نائيا لان الحلال اليمين فى حقها بالمرة الاولى (قوله اوجبت عموم افراده) اى بان يراد كل واحد من افراد ما اضيف اليه من النكرات مع قطع النظر عن غيره وهذا معنى الكل الافرادى حتى لو قال لرجلين لكل واحد منهما على الف لزمه الف لكل منهما لزموا لا يشاركه صاحبه فيه بخلاف ما لو قال لهما لكما على الف حيث يجب عليه الف واحدة فيكون لكل منهما شرطها (قوله فان دخلت على المعرفة اوجبت عموم اجزائه) نحو اشترت كل العبد وهذا معنى الكل المجموعى والاول معنى الكل الافرادى (قوله اى بكذب الثانى اذ قشره

(قوله حتى لا يقع الطلاق فى المرة الثانية على امرأة واحدة) يعنى اذا تزوجها مرتين (قوله ليصح ان يكون

مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فمضى قولنا كلما تزوجت امرأة فهي طالق كل وقت يقع منى التزوج فتطابق في كل التزوج ولو بعد زوج آخر (ويثبت عموم الاسماء فيه) اي في كلما (ضمنا كعموم الافعال في كل) اي كما يثبت عموم الافعال ضمنا في كل من ضرورة عموم الاسماء قصدا (وكلمة الجميع) وهذه من العام معنى (توجب عموم الاجتماع) اي توجب احاطة الافراد على سبيل الاجتماع (دون الافراد حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولافله من النفل كذا) وفي المغرب النفل بفتحيتين ما ينقله الغازي اي يعطاه زائدا على سهمه (فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا) اي يكونون مشتركين فيه وان دخلوه فرادى كان النفل للاول لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل لان كلا منهما للاحاطة والشمول فيعمل بمعنى الكل عند تعذر العمل بحقيقته فلما استحقته من اجزائه وهو غير ما كقول (قوله فمضى قولنا كلما تزوجت امرأة فهي طالق) اي كل وقت يقع منى تزوج على امرأة فهي طالق فيه فتطابق كل من عقد عليها ولو كرر العقد عليها الى انقضاء الثلاث ثم عقد عليها بعد زوج آخر لان اليمين باعتبار ما سببت حدث من الملك وهو غير مناه وفي رواية المتفق عن ابى يوسف هذا اذا كانت المرأة متمينة فلو البهم وقال كلما تزوجت امرأة فهي طالق فتزوج امرأة طالقت فان تزوجها ثانيا لم تطاق وهذا اذا دخلت كلما على نفس التزوج كما مثل به الشارح اما اذا لم تدخل عليه كقوله كلما دخلت الدار فانت طالق فالتكرار ينتهي بانتهاء الثلاث حتى اذا تزوجت بعد الثلاث بزواج آخر وعادت اليه فوجد الشرط في الملك الثاني لم تطاق عندنا خلافا لزرقي (قوله ويثبت عموم الاسماء فيه) اي في عموم الافعال ضمنا كما يثبت عموم الافعال في ضمن عموم الاسماء المستفاد من كل المجردة عن اضافتها الى ما ضرورة افتقار الافعال الى الاسماء وعدم خلو الاسماء عن الافعال والحاصل ان عموم الافعال في كلما قصدي وعموم الاسماء ضمنى وفي كل بالعكس (قوله اي توجب احاطة الافراد على سبيل الاجتماع) وهذه بخلاف كلمة كل فانها توجب الاحاطة على سبيل الافراد كما بينا وكلمة من توجب العموم مطلقا من غير تعرض الاحاطة والاجتماع والافراد (قوله اي يكونون مشتركين فيه) ويصير النفل واجبا لا اول جماعة تدخل لان كلمة الجميع توجب العموم بصيغة الاجتماع فصار مجموع السابقين بالدخول على غيرهم نفل واحد بينهم جميعا (قوله لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل الخ) لك ان تقول عموم الكل على سبيل الافراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع فلا مشاركة تصحح الاستعارة (قوله فيعمل بمعنى الكل عند تعذر العمل بحقيقته) اي حقيقة

مضافا اليه (مضافا اليه) فيه تسامح لان المضاف اليه انما هو مجموع ما والفعل (قوله ويكون المصدر بمعنى الوقت الخ) قال الرضى ويختص ما المصدرية بنياتها عن ظرف الزمان المضاف الى المصدر المأول هي وصلتها به نحو «لا افعله ماذر شارق» اي مدة ذروره انتهى ثم ان صاحب التحقيق ذكرنا قولا عن عين المعاني ان كلمة مافى كلما للاجزاء ضمت الى كلمة كل فصارت اذاتا لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجواب (قوله لان كلا منهما) فيه لطف لا يخفى ثم ان ذلك كاف في صحة جريان الاستعارة بينهما فلا عبرة بما يقال ان عموم الكل على سبيل الافراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع فلا مشاركة تصحح الاستعارة (قوله عند تعذر العمل بحقيقته) وهو في دخولهم فرادى لان الفرد السابق ليس فيه صفة الاجتماع

من اجزائه وهو غير ما كقول (قوله فمضى قولنا كلما تزوجت امرأة فهي طالق) اي كل وقت يقع منى تزوج على امرأة فهي طالق فيه فتطابق كل من عقد عليها ولو كرر العقد عليها الى انقضاء الثلاث ثم عقد عليها بعد زوج آخر لان اليمين باعتبار ما سببت حدث من الملك وهو غير مناه وفي رواية المتفق عن ابى يوسف هذا اذا كانت المرأة متمينة فلو البهم وقال كلما تزوجت امرأة فهي طالق فتزوج امرأة طالقت فان تزوجها ثانيا لم تطاق وهذا اذا دخلت كلما على نفس التزوج كما مثل به الشارح اما اذا لم تدخل عليه كقوله كلما دخلت الدار فانت طالق فالتكرار ينتهي بانتهاء الثلاث حتى اذا تزوجت بعد الثلاث بزواج آخر وعادت اليه فوجد الشرط في الملك الثاني لم تطاق عندنا خلافا لزرقي (قوله ويثبت عموم الاسماء فيه) اي في عموم الافعال ضمنا كما يثبت عموم الافعال في ضمن عموم الاسماء المستفاد من كل المجردة عن اضافتها الى ما ضرورة افتقار الافعال الى الاسماء وعدم خلو الاسماء عن الافعال والحاصل ان عموم الافعال في كلما قصدي وعموم الاسماء ضمنى وفي كل بالعكس (قوله اي توجب احاطة الافراد على سبيل الاجتماع) وهذه بخلاف كلمة كل فانها توجب الاحاطة على سبيل الافراد كما بينا وكلمة من توجب العموم مطلقا من غير تعرض الاحاطة والاجتماع والافراد (قوله اي يكونون مشتركين فيه) ويصير النفل واجبا لا اول جماعة تدخل لان كلمة الجميع توجب العموم بصيغة الاجتماع فصار مجموع السابقين بالدخول على غيرهم نفل واحد بينهم جميعا (قوله لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل الخ) لك ان تقول عموم الكل على سبيل الافراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع فلا مشاركة تصحح الاستعارة (قوله فيعمل بمعنى الكل عند تعذر العمل بحقيقته) اي حقيقة

الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اجلى * اعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بحقيقته فلو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه * واجيب عنه بان ليس المراد كليهما بل احدهما لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا في واحد او اكثر فان وجد في اكثر يعمل بحقيقة الجميع وان وجد في واحد يعمل بمجازه وانما يلزم الجمع ان لو تصور اجتماعهما * ولقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجازه ولا معنى للجمع في الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد وههنا كذلك فالاولى ان يقال الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي للقريئة المانعة عن ذلك وهو

(قوله لان الجلادة فيه اجلى) وهذا التنفيل ليس الا للتشجيع و اظهار الجلادة (قوله ولقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع) يعني ان المعتبر في تحقق امتناع الجمع بينهما هو الجمع بينهما في الارادة لا في الوقوع حتى اذا تحقق الاول لا يتوقف الحكم بالامتناع على تحقق الثاني وليس المراد انه لا يتحقق عند الجمع في الارادة كما توهم العبارة (قوله ليصح الحمل الخ) يعني ان المعتبر في الحكم بالامتناع ليس هو الجمع في الوقوع حتى يصح ذلك بناء على عدم تحقق الجمع في الوقوع ههنا واللام فيه ليس للتعليل

الجميع لانها حقيقة في الاجتماع والفرد السابق ليس فيه صفة الاجتماع واذا تعذر العمل بالحقيقة حمل على كل صونا للفظ عن الاهدار فيما قصد التنفيل وهو لاجله وهو الجلادة وحمل للفظ على اعم المجازين الملحوظين من كل وهو استحقاق الاول للنفل واحدا كان او جمعا على ان الجماعة اذا استحققت النفل بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اجلى (قوله واجيب عنه الخ) حاصل الجواب ان الجمع بينهما انما يلز ان لو تصور اجتماعهما بان دخل جماعة اولا واستحقوا النفل ودخل واحد ايضا واستحق النفل وذلك غير ممكن لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا في واحد واكثر على الانفراد دون الاجتماع فلا يكون فيه جميع بينهما (قوله ولقائل ان يقول الخ) مناقشة في الجواب وهي ظاهرة وحاصلها انه في حالة التكلم لا بد ان يراد احدها معينا و ارادة كل منهما معينا ينافي ارادة الآخر وعدم جواز الجمع بالنظر الى الارادة لا بالنظر الى الوقوع اذ لا يتصور الجمع بينهما في الوقوع وفي الارادة الجمع متصور بل متحقق وحينئذ فالجواب لا يطابق السؤال لان السؤال ورد على الجمع في الارادة والمجيب اجاب بعدم الجمع في الوقوع (قوله ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع الخ) هذا علة للوقوع المنفي (قوله ولا معنى للجمع الخ) دفع لايهام ان يقال ليس ثم جمع في الارادة ايضا لان ارادة احدها حالة التكلم تنافي ارادة الآخر فقال لا معنى للجمع في الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير ارادة وقوع كل واحد وههنا كذلك واجيب بعض الشراح بان ارادتهما وان كان متحققا لكن في حالتين مختلفتين وانما يستحيل ان لو اريدا معا في حالة واحدة واجاب بعض الاشياخ بانه حالة التكلم وان لم يخلو عن ارادة احدها ولكن قد النى اعتبار اقترانها بتلك الارادة لقوة اعتبار قريئة المجاز وهو ارادة التشجيع وقطع النظر عن تلك الارادة وصيرورتها كان لم تكن (قوله فالاولى الخ) ذكر ذلك بعض المحققين

ان هذا الكلام ذكر للتشجيع على الدخول اولا وليس مستعارا بمعنى كل حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند عدم الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز (وفي كلمة كل) يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة (يجب لكل رجل منهم النفل) التام لانها للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كأنه ليس معه غيره وهو اول في حق من تخلف عن الناس ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه فسقطت عن كلمة كل الاحاطة لانها تحتل الخصوص (وفي كلمة من) يعني اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة (يبطل النفل) لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرن بمن سقط عموم من لان الاول محكم للفرد السابق فحمل المحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد فيبطل * فان قلت في صورة كل من دخل اعتبر كل من الداخلين

لانه من عند الشارح وحاصله ان هذا الكلام صار مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل منفردا كان او مجتمعا فيستحق الاستحقاق على تقدير الافراد والاجتماع بعموم المجاز وضرورة المعنى الحقيقي وهو الاستحقاق مجتمعا فرادى من افراد المجاز ومندرجات تحت عمومها لكن قد عرفت انه لا يحتاج الى ذلك الاولي لان الجواب الذي اجاب به بعض الشراح يكفي في سقوط الاعتراض على كلام القوم هذا ولو حمل الكلام على حقيقته وجعل استحقاق المنفرد لكامل النفل ثابتا بدلالة النص لم يبعد (قوله وهو اول في حق من تخلف) فان قلت هذا ظاهر فيما اذا تخلف البعض اما اذا لم يتخلف احد بل دخلوا الكل فما الحكم * قلت لا يستحقوا شيئا لانعدام الاولوية تحقيا او تقديرا * فان قلت لو تخلف الامام ينبغي ان لا يمتطوا لصدق التخلف بالنسبة اليه * قلت لان الامام لم يدخل في عموم قوله والتخلف انما يصدق على من دخل في عموم قوله (قوله فسقطت عن كلمة كل الاحاطة) اي بقرينة اولا ولو لم يقيد باولا فكل من دخل يستحقه منفردا او مجتمعا عملا بالحقيقة وعدم قرينة المجاز (قوله فلما قرن بمن سقط عموم من) فيه وضع المظهر موضع المضمرة وهو لا يكون الا لنكتة كما عرف في محله والاولى سقوط عمومها (قوله فحمل المحتمل) وهو من عليه اي على المحكم وهو اول فلا يجب الا لفرد سابق ولم يوجد فلو ان العشرة دخلت الحصن فرادى كان النفل للاول منهم خاصة لانه الاول من كل وجه فتوفرت فيه معنى من والاول اما الاول فهو محكم فيه واما من فيحتمل الخصوص وينصرف اليه بالقرينة وقد وجدت وهي ارادة

(قوله حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند عدم الاجتماع) كذا في النسخ والظاهر انه سهو من قلم الناسخ الاول والصواب عند الاجتماع كما في التلويح (قوله بل هو مجاز عن السابق في الدخول) الظاهر ان المجاز هو مجموع قوله جميع من دخل اولا كما اشار اليه صاحب التوضيح حيث قال فصار للكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل والا فن اين يفهم معنى سبق ولو سلم يلزم ان يكون قوله اولا لغوا (قوله فحمل المحتمل الخ) وهو من فاته فحتمل العموم والخصوص كما سبق وبهذا يظهر ان عبارة السقوط في قول الشارح فلما قرن بمن سقط عموم من لا يخلو عن شيء

(قوله والاول الحقيقي) وهو السابق على جميع ما عداه (قوله ٣٢٢ لا يكون متعددا) قيل فيه بحث

اولا بالنسبة الى من يخلفه ولم لم يعتبر هكذا في صورة من دخل * قلت لان في قوله من دخل يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي وفي صورة كل من دخل لم يمكن لان لفظه كل دخل على من فاقضى التعدد في المضاف اليه والاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف * فان قلت هذا يقتضي انهم ان دخلوا فرادى يستحق كل منهم النفل لدخوله تحت عموم هذا المجاز * قلت قيد عدم المسبوقية بالغير مراد في دخولهم فرادى فلا يصدق الاعلى الاول خاصة (والنكرة في موضع النفي تعم) لما فرغ من بيان العام وضعا شرع في بيانه بدليل خارجي والعموم يكون تارة على سبيل الوجوب وذلك اذا دخل النفي عليها وتضمن من الاستغراقية نحو لارجل في الدار فانه لنفي الجنس وتارة على سبيل الجواز وذلك اذا لم يتضمن من الاستغراقية ويكون لنفي واحد من الجنس وهذا القسم تارة يعم كقوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة فيمن قرأ بالرفع فانه عام وتارة لا يعم كما في قولك مارأيت رجلا بل

التشجيع على مامر * فان قلت هلا استعملتم من استعمال كل اوجيع بطريق الاستعارة فيما اذا دخلت الحصن جماعة معا حتى يكون لكل واحد منهم نفل كامل كما في كل اذا حملت عليها او يكون لكل نفل واحد يشتركون فيه كما في جميع اذا حملت عليها فالجواب ان الاستعمال بطريق الاستعارة يستدعي استلزام حقيقة المستعار للمعنى الذي يكون مبنى الاستعارة عليه في المستعار له وعموم من ليس بحقيقة ليس لها وانما ثبت لها ضرورة ابهامها كالنكرة في سياق النفي وما ثبت بطريق الضرورة لا يكون مصححا للاستعارة لانتفاء شرطها وهو كون الوصف الجامع من لوازم حقيقة المستعار فان الثابت بالضرورة ليس بحقيقة لما ثبت له بخلاف العكس ولو كان العموم حقيقيا لكان اعم من عمومها والعام لا يستلزم الخاص بخلاف العكس فيمتنع فيها الاستعارة لعدم اللزوم المصحح لها * قوله والنكرة في موضع النفي * من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد الا ان ذلك قد يكون نصا بان تكون النكرة مع من ظاهرة او مقدره كما في ما من رجل او لارجل في الدار وقد لا يكون بان تحتل نفي الجنس ونفي الوحدة نحو لارجل قائما فانها تحتل نفي الجنس ونفي الوحدة وعلى هذا ينبغي ان يقيد كلامهم بكون النفي للجنس (قوله كقوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة فيمن قرأ بالرفع) وهو نافع وابن عامر وعاصم وحزة والكسائي اما من قرأ بالنصب وهو ابن كثير وابوعمر و فان العموم يكون على سبيل الوجوب ولهذا قال

لانه يمكن ان يتعدد على سبيل البديل واقتضاء الكل التعدد لا ينافي ذلك حتى يحتاج الى المعنى المجاز (قوله فان قلت هذا يقتضي انهم ان دخلوا فرادى يستحق كل منهم) يعني غير الآخر كما لا يخفى (قوله في دخولهم فرادى) لا يذهب عليك ما في هذا التقييد (قوله وذلك اذا دخل النفي عليها وتضمن من الاستغراقية) لو قال اذا كانت مع من ظاهرة او مقدره كما في التلويح لكان كلامه اشمل (قوله ويكون لنفي واحد من الجنس) فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد

(قوله وذلك اذا لم يتضمن من الاستغراقية) كان ينبغي ان يقول ولم يدخل عليها لفظا لان من تأتى لتنصيب العموم في نحو ما في الدار من رجل فلا تحتل نفي الواحد فقط بخلاف ما في الدار رجل حيث يحتمله (قوله ويكون لنفي واحد من الجنس) اي لالنفي الجنس نفسه

سواء كانت لنفي واحد فقط او نفي كل واحد فيستقيم قوله وهذا القسم تارة يعم وتارة لا يعم (صاحب)

رجلين والدليل عليه الاجماع على ان كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد وانما صح ذلك صاحب الكشاف ان قوله تعالى لا ريب فيه بالفتح وهي القراءة المشهورة يوجب الاستغراق وبالرفع وهي قراءة ابي الشعيبا يجوز ذكر الامام الرازي في تفسيره ان القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكسبية لانه نفي لماهية الريب ونفي الماهية يقتضى نفي كل فرد من افرادها لانه لو ثبت فرد من افراد الماهية ثبتت الماهية وذلك يناقض نفي الماهية واما قولنا لا ريب فيه بالرفع فهو تقييد قولنا ريب فيه وهذا يفيد ثبوت فرد واحد وذلك النفي يوجب انتفاء جميع الافراد ليتحقق التناقض (قوله والدليل عليه الاجماع الخ) اى الدليل على عموم النكرة المنفية النص والاجماع اما النص فقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى نورا فانه استفهام تقرير وتبكيث بمعنى انزل الله التوراة على موسى واتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئى باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشئ تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شئ فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله تعالى على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلى ليستقيم رده بالايجاب الجزئى اذا لايجاب الجزئى لا يناقض السلب الجزئى مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم * واما الاجماع فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا ولا يستقيم ذلك ما لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق ليكون اثبات الواحد الحق تعالى توحيدا * فان قلت كيف يمكن جعل صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق والله اسم للمعبود بالحق ومثله يكون تناقضا في القول وهو محال في كلمة التوحيد للجمع على صحتها * قلت المنفى بصدر الكلام مفهوم كلى كالاله والمأخوذ فى مدلول الجلالة فرد خاص من مفهوم الاله بمعنى ان لفظه الله علم للمعبود بالحق الموجود الخالق للعالم لانه اسم لذلك المفهوم الكلى كالاله ثم لا يخفى ان المستثنى هنا بدل من اسم لاعلى المحل والخبر محذوف اى لا اله موجود الا الله * فان قلت هلا قدرت نفي الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس فيكون ابلغ في الرد فالجواب ان هذا رد لخطأ المشركين فى اعتقاد تعدد الالهة فى الوجود ولان القرينة وهى نفي الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو اثبات وجوده ونفي غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا من موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله تعالى لاعلى نفي مغايرة الله لكل اله (قوله وانما يصح ذلك) اى كون كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد اجماعا

ولعل الخاص هو حمل ذلك على الروايتين انتهى وبؤيده ان اسناد مذهب احتمال الامر للتكرار الى الشافعي رحمه الله على رواية ضعيفة وانما ذهب اليه بعض اصحابه كانه عليه صاحب الكشف هنالك وما قيل في الجواب عنه من ان النقلين صحيحان ويمكن التوفيق بان يكون قوله ههنا تحقيقا وهناك الزاميا والالزامي لا يلزم ان يكون مذهبها للمعالي بل يكفي فيه ان يكون مذهبها للسائل مردود لان العمل بمؤداه في المسائل الشرعية وبناء المذهب عليه كما سبق تفصيله ياتي عن حمل كلامه هنالك على ذلك ثم ان هذا الاعتراض انما يرد على تقدير ان يكون مراد الشافعي بالعموم العموم على سبيل الشمول على ما هو المتبادر منه واما اذا كان مراده العموم على سبيل البدل ويكون النزاع في المسئلة لفظيا كما اشير اليه في الكشف والتلويح فلا (قوله ونقلوا عنه ههنا انها توجب العموم) كما في اصول فخر الاسلام وان كان عبارة المصنف رحمه الله ليست بصريحة فيه (قوله فان صح النقلان تنافيا) لعدم العلم بتاريخ صدورهما عنه (قوله والا كذب احدهما) لا يذهب عليك ان الجزء المذكور لا يفيد شيئا غير ما افاده الشرط كما هو الشرط في الجزء (قوله ٣٢٥) وما قاله بعض الشارحين) وهو المنصور القآني وما ذكره يرجع

الى ما نقلناه عن الكشف فليتبدر (قوله سمي الشافعي المطلق عاما) وليس بمستبعد لان فيه ايضا عموما وان كان على سبيل البدل وقد عد بعض اصحابنا ما كان عمومه كذلك من العام كما مر غير مرة فلا حاجة في ذلك الى المصير الى اصطلاح المنطقيين كما زعم الشارح فحمل كلام القآني عليه (قوله فلا يخفى ضعفه) قيل وحه الضعف ان علم المطلق كان في زمنه

في موضع الاثبات وهي توجب الخصوص على احتمال العموم ونقلوا عنه ههنا انها توجب العموم فان صح النقلان تنافيا والا كذب احدهما تمسك بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه فان الشيء مثبت شامل لجميع الاشياء لشمول قدرة الله تعالى جميعها جوابه ان انما في قوة النفي والاثبات معناه ليس قولنا لشيء اذا اردنا ايجاده الا قولنا كن وما قاله بعض الشارحين سمي الشافعي المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين فظن علماءنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه فلا يخفى ضعفه (حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار) اي في كفارة الظهار في قوله تعالى فتحرير رقبة خصت منها الزمنة والمجنونة والعمياء والمذبرة بالاجماع ولولا انها عامة لما خصت فتخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل * قلنا ان اردت من العموم انها صالحة على سبيل البدل فلا نزاع فيه وان اردت التناول على سبيل الاجتماع فهو فاسد اذ لو كان كذلك لزم ان لا يخرج من العهدة الا باعتاق كل صحيحان عنه ويمكن التوفيق بان قوله هنا قول جوابي في الحكم وهنالك قول

لم يتداوله الناس وليس عند المنطقيين ما يسمى عاما وانما عندهم الكلّي والجنس انتهى وقد عرفت ما فيه (قوله بالاجماع يعني انه مجمع عليه لان المخصص هو الاجماع يدل عليه كلام المصنف رحمه الله في الشرح (قوله فيخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل) الظاهر انه تفريع على كونه عاما لا على كونه عاما خصوصا وان كان المتبادر من سباق كلامه ذلك لما ان تخصيص العام بالقياس يجوز ابتداء عند الشافعي فلا حاجة الى اعتبار التخصيص اولا في تقرير مذهبهم ويكون حينئذ قوله خصت منها الزمنة ليبيان كونه عاما فقط على ما يدل عليه قوله ولولا انها عامة لما خصت اللهم الا ان يكون ذلك على المجازاة مع الخصم وهم اصحابنا قدس الله تعالى اسرارهم (قوله ان اردت من العموم انها صالحة على سبيل البدل الخ) قد صرح صاحب القواطع وغيره من اصحاب الشافعي بان مراده من العموم ذلك ولهذا ذهب المحققون الى ان النزاع المذكور لفظي كما نبهنا على ذلك بما لا مزيد عليه (قوله اذ لو كان كذلك لزم

(قوله شامل لجميع الاشياء) اي الممكنة بقريضة قوله اذا اردناه لان معناه اذا اردنا ايجاده اي خلقه والخلق انما يتعلق بالممكن كما علمت في قوله تعالى الله خالق كل شيء اي ممكن

ان لا يخرج عن العهدة الا باعتراف كل الرقاب) وقال في الكشف ٣٢٦ ولو كانت عامة لم يخرج عنها

الرقاب واما عدم جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار التخصيص بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية الكاملة كما خلقها الله تعالى كذا في الصحاح فلم يتناول الزمنة واما عدم جواز المدبرة فلان الملك فيها ناقص اعترض على مذهبنا الامام الغزالي رحمه الله بان اسم الرقبة يطلق على المعية كاطلاقه على السليمة ولو كان اسم الرقبة للمعية مجازا لكان تسميتنا آدميا مجازا وبانهم اجازوا مقطوع اليد في التكفير ولم يجزوا الاخرس وكيف يرجو الخلاص من هذا الخبط ذوفهم الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه ليس مرادهم من ذلك انها

استدلالي على الحكم فيكون قوله هنا تحقيقيا وهناك الزاميا والالزامي لا يلزم ان يكون مذهبنا للمعمل بل يكفي فيه ان يكون مذهبنا للسائل وان كان منافيا لمذهب المعامل ولو جعل من باب اختلاف الرواية لم يبعد ومثله لا يعد تنافيا والحق ان النزاع افضى فان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعطى الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تدبجوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اي فقير كان وذهب بقرة اي بقرة كانت وتحرير رقبة اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم ويمكن ان يقال انه ليس منه فان فيه امرا زائدا وهو معنى الشرط وبه يقضى بعموم النكرة كغيره من مقتضيات العموم بخلاف المجرد عما يقتضيه والكلام فيه وما قاله بعض الشارحين سمي الشافعي المطابق عاما على اصطلاح المنطقيين فظن علماءنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه فلا يخفى ضعفه وجه الضعف ان الشافعي رحمه الله ليس من شأنه ان يخاطب اصطلاحا باصطلاح وعلم المنطق كان في زمنه لم يتداوله الناس وليس عند المناطق ما يسمى عاما ويطلقون لفظ العام عليه بل انما عندهم الكل والجنس **(قوله)** بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله تعالى كذا في الصحاح ولم يتناول الزمنة لان المراد من قول الصحاح كما خلقها الله تعالى كمال الخلق هو الخلق عما يسلب وصفا من اوصاف كمالها وباعتبار الكمال المراعى في الملك امتنع جواز المدبرة **(قوله)** ويمكن ان يجاب عنه عبارة بعض الشراح هنا والجواب عن الاول ان النزاع ليس في جواز اطلاق الرقبة على المعية والسليمة لغة لكنها عند الاطلاق تنصرف الى الكامل لما عرف ان المطلق ينصرف الى الكامل **(قوله)** وليس مرادهم الخ

الاباعتاق ثلاث رقبات فصاعدا (قوله) بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله تعالى) الظاهر ان الذي ولد اعمى ومجنونا يصدق عليه ذلك فيشكل الامر والاوجه ما ذكره صاحب الكشف من ان الرقبة اسم للبنية مطلقا والاطلاق يقتضى الكمال والزمنة قائمة من وجه مستهلكة من وجه فلا يكون قائمة على الاطلاق فلم يتناولها مطاق اسم الرقبة وفي شرح المصنف ان الرقبة اسم لغير الهالكة لغة والزمنة هالكة من وجه فلم يتناولها اسم الرقبة مطلقا (قوله كذا في الصحاح الخ) قال فيه الرقبة المملوك ولم يزد عليه شيئا والشارح رحمه الله اعتمد في النقل عنه على صاحب جامع الاسرار ولعله كان عنده كتاب يسمى بالصحاح غير صحاح الجوهرى او كان ذلك سهوا من قلمه (قوله) فلم يتناول الزمنة (قوله) المجنونة والعمياء (قوله) ولو كان اسم الرقبة للمعية مجازا لكان تسميتنا

آدميا مجازا) وفيه بحث ظاهر لان التسمية بالآدمي تدور مع وجود الماهية الانسانية وهي موجودة (الا)

في جميع افرادها بخلاف الرقبة على ما قلنا فانها بمعنى البنية والمتبادر من اطلاقها هي السالبة فاین هذا من ذاك

حقيقة في الكامل مجاز في القاصر بل هي حقيقة فيهما الا ان تناوله الكامل مقتصرا عليه من جهة ان المطلق ينصرف الى الكامل مجازا وعن الثاني ان فائت جنس المنفعة وهو البطش معدوم من وجهه فلا يتناول المطلق ومقطوع اليد ليس بفائت جنس المنفعة لوجود احدها حتى لو قطعنا لايحوز بخلاف الاخرس فانه فائت جنس المنفعة وهو التكلم فلا يندرج تحت المطلق (واذا وصفت) النكرة في موضع الاثبات (بصفة عامة اعم) فان قلت مقتضى الوصف التخصيص والتقييد سواء كان في النفي او الاثبات فان قولك رأيت رجلا طالما اخص من رأيت رجلا فكيف عمت بالصفة * قلت المراد العموم في الجملة وذلك لا ينافي الخصوص بوجه ما فانكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عاما في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد

الا ان تناوله الكامل مقتصرا عليه من قبيل شبه المجاز من حيث استعمال اللفظ في بعض ما وضع له لا انه مجاز بل حقيقة قاصرة وسيجيء بيان تمام تحقيقه في باب ما يترك به الحقيقة ان شاء الله تعالى (قوله وعن الثاني) اي الاعتراض الثاني وهو قوله وبانهم اجازوا مقطوع اليد الخ وكان المناسب ان يقول اولا ويمكن ان يجاب عن الاول (قوله ان فائت الجنس الخ) قد يقال انتم قلتم ان الرقبة حقيقة في السائمة والمعيبة ومقتضى ذلك الاجزاء بكل واحدة منهما فاجزاء حكم المعيبة بما ذكرتم من التعليل ينافي ذلك لانه تقييد النص بالمعنى وهو لايحوز (قوله حتى لو قطعنا لايحوز) لفوات جنس البطش بالكلية (قوله فلا يندرج تحت المطلق) والحاصل ان المطلق ينصرف الى الكامل حقيقة وان ابقى شيء من جنس المنفعة معتبرا بكماله ثبت بما ذكرنا انا قاطعون بالخلاص عن الشبهة فضلا عن الرجاء وان علماؤنا رحمهم الله اعلى كعبا عن ان يلحق بذيابهم غبار عن امثال هذه الشبهات (قوله والنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الخ) هذا جواب آخر ذكر بعض الشارحين لانه من تمامه الاقوال بل الكلام الاول جواب على حدة ذكره بعضهم ايضا فالشارح جمع بين الجوابين وجعلهما جوابا واحدا زيادة ايضاح لكن قد اورد على الجواب الثاني انهم قد صرحوا بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا عاما من حيثيتين ويجاب بانه ليس المراد بالخاص هنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متاولا لبعض ما تناوله لفظ آخر للمجموعه فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون منكم واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان

(قوله الا ان تناوله الكامل مقتصرا عليه الخ) وسيجيء تحقيقه في بحث ما يترك به الحقيقة (قوله وعن الثاني ان فائت جنس المنفعة وهو البطش) كان الظاهر ان يقول كالبطش او يذكر العبارة المذكورة عقيب قوله ومقطوع اليد ليس بفائت جنس المنفعة كالا يخفى (قوله فيتناوله المطلق) كذا في اكثر النسخ والصواب فلا يتناوله كافي بعضها (قوله ومقطوع اليد ليس بفائت الخ) فيندرج تحت المطلق (قوله حتى لو قطعنا لايحوز) لفوات البطش بالكلية (قوله فان قلت مقتضى الوصف الخ) وينبغي ان يعلم ان المراد بالصفة ههنا ليس ما اصطاح عليه النحاة والا لا يستقيم ذلك في قوله اي عيب ضربك بل المراد منه ما يقوم بالموصوف كالضرب بالضارب ذكره السراج الهندي في شرح المغنى



(قوله من افراد نوع الموصوف به) الضمير المحرور لاصفه بتاويل الوصف (قوله وفيه نظر لان عموم البدل للذكورة حاصل قبل الاتصاف بها) كما من تحقيقه قريبا بقي ان ههنا اشكالا لاح بالخاطر الفاتر يحتاج في حله الى تأمل وافر وهو انه قد صرح في تعريف المجاز بان عموم الذكورة الواقعة في حيز النفي ايضا على سبيل البدل فاذا كان في الذكورة المثبتة ايضا العموم على سبيل البدل يكون المحكم ﴿ ٣٢٨ ﴾ بعموم احدها دون الآخر

وعموم الصفة صحة اتصاف كل فرد من افراد نوع الموصوف به من غير ان يختص بواحد * فان قلت لم يجعل الموصوف عاما بعموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصة بخصوص الموصوف وكان هذا اولى لان الموصوف اصل والصفة تابعة * قلت الموصوف خاص لكنه قابل للعموم بقريته وهو محتمل له والصفة محكمة في كونها عامة فحمل المحتمل على المحكم اولى ذكر في شرح المغني للهندي ان عموم الذكورة الموصوفة بصفة عامة على سبيل البدل دون الشمول الى هنا كلامه وفيه نظر لان عموم البدل للذكورة حاصل قبل الاتصاف بها فلو كانت بعمه كذلك لكان الوصف لغوا ولكنه عام بالاتفاق (كقوله والله لا اكل احدا الارجالا كوفيا) فان له ان يتكلم بجميع رجال الكوفة ولو قال الرجال بدون الصفة فله ان يتكلم واحدا سواء كان من الكوفة او غيرها حتى لو تكلم باثنين يحث (والله لا اقر بكما الا يوما اقر بكما فيه) فانه لا يصير موليا لان المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان

التخصيص يطاق على بعض مسمياته وان لم يكن خاصا كما يطاق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته وان لم يكن عاما (قوله لم يجعل الموصوف عاما بعموم الصفة الخ) فان رجلا خاص لانه ذكر من بني آدم جاوز حد البلوغ والعام مفهومه ذات يثبت لها العلم فيشمل الانس والجن والملائكة فهي عامة بالنسبة الى الموصوف وهو خاص بالنسبة اليها فلم لا يختص الصفة بالموصوف ويقصر العلم على البشر وتقول الصفة تكون خاصا بخصوص الموصوف (قوله وفيه نظر لان عموم البدل للذكورة حاصل قبل الاتصاف الخ) والجواب انا لان سلم ان الذكورة قبل الوصف عامة بل هي خاصة لانها موضوعة لفرد من افراد الجنس وعمومها بالدليل الموجب لذلك واختلفوا في عمومها اذا اتصل بها دليل العموم فقبل شمولى وقيل بدلى فلا يطاق عليهما لفظ العام الاجازا على انه ذكر قريبا انها خاصة وعموم الصفة صحة اتصاف كل فرد من افراد بها فيعم الموصوف الموصوف ضرورة عموم الصفة (قوله فان له ان يتكلم بجميع رجال الكوفة) ولا يحث وان كان ذكره في الاثبات باعتبار ان الاستثناء من النفي اثبات لكنها عمت بعموم وصفها (قوله لان المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان في كل يوم) من غير شئ يلزمه

تحكما ظاهرا (قوله ولكنه عام بالاتفاق) يعني اعتبر الوصف في عموم الذكورة بالاتفاق ولو كانت الذكورة تفيد بمد الوصف ما فادته قبل الوصف من العموم ويكون الوصف لغوا لما احتيج الى ذلك الاعتبار (قوله فان له ان يتكلم بجميع رجال الكوفة) ولا يذهب عليك انه على ما اختاره الشارح من ان عموم الذكورة الموصوفة على سبيل الشمول كان التكلم بجميع رجال الكوفة واجبا حتى يتحقق البر وفيه كلام (قوله سواء كان من الكوفة او غيرها) كذا في جامع الاسرار والشرح الاكمل ايضا وانت خير بان ذكر هذه التسوية اشتغال باللغو (قوله حتى لو تكلم باثنين يحث) هذا على ما

هو الظاهر المتبادر من الذكورة والافقد تنضم اليه قريته دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يخص بعض الافراد كما في قولك اكرم رجلا لامرأة نبيه عليه العلامة التفتازاني في التلويح (قوله فانه لم يصير موليا) الايلاء لغة الحلف مطلقا وشرعا حلف ترك قربانها مدة وحكمه طاعة بانة ان برو الكفارة والجزاء ان حث واكلها للحرة اربعة اشهر والامة شهران ولا حدلاكثرها فلا ايلاء لو حلف على اقل من الاجلين

(قوله كما اذا قال والله لا اضرب الارجلا ولدني) لفظه الا لا توجد في اكثر النسخ ولا بد منها لان الكلام في النكرة الواقعة في حيز الاثبات (قوله اعلم ان هذا الاصل يعني به مجموع كون النكرة خاصة في الاثبات بدون الصفة العامة وعامامعها وليس المراد به الثاني فقط كما هو الظاهر والا يكون قوله والا فالنكرة قد تم بدون الصفة ركيكا (قوله وقد تخص بالصفة) اي بالصفة العامة وقد يقال الاصل مطرد والتخلف مانع وهو انه ليس في وسعه  ٣٢٩  تزوج نساء الكوفة وكذا في قوله فتحرير رقبة ليس في وسعه

اعتاق جميع الرقيات
المؤمنات اما عدم التصور
اول عدم الملك في الجميع
وقيد عدم المانع معتبر
في الاحكام الكلية (قوله
وجه عمومها) اي عموم
النكرة الواقعة في حيز
الاستثناء من النفي وانما
لم يتعرض لوجه العموم
اي اكتفاء بما سيحجى ثم
ان الوجه المذكور
ماخوذ من جامع شمس
الائمة وقد اورد عليه
ان ما ذكره تحكم خلفاء
الملازمين المذكورين
اذ يجوز ان يراد في الاول
لا اجلس الارجلا واحدا
موصوفا بصفة العلم
وفي الثاني لا اجلس الاجنس
الرجال ويمكن ان يجاب
عنه بان مبنى الكلام
المذكور على التبادر
لاعلى الصحة وعدمها

في كل يوم ولو قال الا يوما بدون الصفة يصير موليا بعد القران مرة واحدة
بعد غروب الشمس من ذلك اليوم قيد الصفة بكونها عامة لانها لو كانت
خاصة كما اذا قال والله لا اضرب الارجلا ولدني لا تم * اعلم ان هذا الاصل اكثر
الوقوع بحسب اقتضاء المقام والا فالنكرة قد تم بدون الصفة كما في قولنا تمرة خير
من كثيرة وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا تزوجن امرأة كوفية برتزوج
امرأة واحدة ومثله قولك لقيت رجلا علما قيل هذا الحكم مختص بالاستثناء
من النفي وبكلمة اي دون ما عداها وجه عمومها بعموم وصفها ان النكرة اذا
كانت موصوفة بالاستثناء يكون بصفة النوع واذا كانت غير موصوفة بالاستثناء
يكون باسمه فيتناول واحدا (ولهذا) اي وليكون النكرة تم بالصفة العامة
(قال) علماءنا رحمهم الله (اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضر بوه)
معا او متفرقا (انهم يعتقدون) عليه وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر
فضرب المخاطب الجميع مرتبين عتق الاول لعدم المزاحم او دفعة عتق واحد

فلا يتحقق معنى الايلاء فلا يصدق عليه اسم المولى لان المولى هو الذي لا يمكنه القران
الابشى يلزمه وهو يشق عليه (قوله اعلم ان هذا الاصل) وهو ان النكرة في موضع
الاثبات تخص واذا وصفت بصفة عامة تم (قوله اكثر الوقوع الخ) ولهذا قال بعض
المحققين الحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تم بحسب اقتضاء المقام الا
انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام انتهى وقيل القاعدة مطردة وتخالف
في المسئتين المانع وهو انه ليس في وسعه تزوج جميع نساء الكوفة ورؤية جميع الرجال
العلماء قيد عدم المانع في الاحكام الكلية غير متروك على ان قولهم النكرة
اذا وصفت بصفة عامة مهملة في قوة الجزئية والاستقراء التام غير ملتزم في امثال
مانحن فيه لاسيما اذا تحقق المانع في بعض الافراد (قوله قيل هذا الحكم)
وهو عموم النكرة بعموم الصفة يختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اي وذلك لان

(قوله يكون باسمه) العبارة في الكشف وغيره باسم الشخص وكان الشارح عدل عنه لما كان المتبادر
منه العلم لكن الظاهر في كلامه هو رجوع الضمير الى النوع ولا يظهر له معنى صحيح

(قوله برتزوج امرأة واحدة) اي كوفية واقتضى ان يقول النكرة ها كانت مطلقة قبل لحوق الصفة لانه اذا
قال والله لا تزوجن امرأة فانه يبرتزوج واحدة مطلقة عن قيد الكوفية ولا يحتاج في البر الى اكثر منها فبعد
لحوقها لم تصر خاصة ولكن مقيدة بالصفة

منهم وخير المولى في تعيينه المراد من النكرة هنا ما فيه نوع ابهام اعم من النكرة الصناعية ومن المعرفة الغير المعينة كقواهم المرأة التي اتزوجها طالق وجه الفرق ان ايا وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الوصف انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي يتناولها اي وهذا الفرق مشكل لانه ان اريد بالوصف النعت النحوى فلانعت في صورتين لان الجملة صالحة او فعل شرط لاتفاق النحاة على ان اياها موصولة او شرطية وان اريد به الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في صورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الا يرى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقر بكم الا يوما اقر بكم فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم دون يوم اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام

الاستثناء من النفي وان كان في موضع الاثبات لكن المستثنى لما كان داخلا في الصدر ومخرجا بالاستثناء منه تقديرا والاستثناء ليس بمستقل فيؤخذ حكمه من الصدر وهو موضع نفي ثم ما دخل تحته من النكرات ضرورة وقوعها في موضع النفي هكذا قيل ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فقط فيتناول واحدا واذا كان موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيخص ذلك النوع لصيرورته مستثنى (قوله المراد من النكرة هنا ما فيه نوع ابهام الخ) هذا دفع لما يقال كيف يكون ايا نكرة وقد اضيفت الى المعرفة ويجاب بانها شبه مثل وغير في التوغل في الابهام فلا يتعرف بالاضافة واما من قال انها تتعرف بالاضافة الى المعرفة فانما اراد بذلك في اللفظ دون المعنى لان معناها الواحد المبهم الصالح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل فهي عنده ايضا نكرة في المعنى معرفة في اللفظ والمراد بالوصف الوصف اللغوى لا النحوى لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرط او قد صرّ حوا في قوله تعالى ليلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انها مبتدأ مخبر عنه باحسن (قوله الا يرى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقر بكم الا يوما اقر بكم فيه عام بعموم الوصف) وهو القربان وان كان مفعولا فيه فعرف ان كونه مفعولا لا ينافي العموم بعد وجوده الموجب له (قوله اجاب عنه صاحب الكشف الخ) قال بعض الشراح في هذا الجواب بحث فان القربان في الحقيقة فعل الواطىء ومتصل به كاضارب فكما ان المفعول به فضلة فكذا المفعول فيه وكما ان الفعل يتعلق بالزمان فكذلك لا بدله

(قوله المراد من النكرة هنا ما فيه نوع ابهام الخ) اشارة الى دفع ما يقال كيف يكون ايا نكرة وقد اضيفت الى المعرفة ثم ان هذا انما هو على ما ذهب اليه عامة اهل النحو وما ذكر في الصحاح من ان اياتصير معرفة بالاضافة واما على ما قيل من انها مثل شبه وغير في التوغل في الابهام فلا يتعرف بالاضافة فلا حاجة الى التعميم المذكور (قوله وجه الفرق) اي بين المسئلتين المذكورتين وكان الاولى ان يذكره عقيبهما (قوله واجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب) بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما به ولا بد من هذه الزيادة كافي التلويح لان حاصل الجواب هو دفع لزوم التحكم وهو لا يتم الا بالفرق بين ما نحن فيه وبين مسألة القربان ايضا

(قوله لامتناع قيام الوصف بشخصين) اراد الوصف الشخصي والافال نوعي لا يمتنع قيامه بهما (من)

(قوله والمفعول به) فضلة

اشارة الى فرق آخر بين قوله اى عبدى ضربته وبين مسألة القربان التي جعلها المعترض سندا لازوم التحكم (قوله) ويمكن ان يقال في الفرق ان ثبوت هذا العموم ليس بوضعي بل مستفاد من خارج (وانت خير بان الفرق المذكور على تقدير صحته غير ملائم لكلام القوم حيث فرعوا عموم المسئلة الاولى على كون التكررة الموصوفة بالصفة العامة عاما اللهم الا ان يكون تطبيقه لكلامهم غير ملتزم ويكون المراد مجرد بيان وجه الفرق بين المسئلتين فليتأمل (قوله) والانسان قلما يسمى في اذهاب مال الغير على العموم بل يبقى واحدا لحاجته الاصلية) فيه بحث لان مافى وسع الخطاب هو كف النفس عن الضرب لئلا يترتب عليه العتق فيتضرر به المتكلم وفرض المسئلة ههنا على ضرب الجميع فلا يناسبه ثم ان قوله بل يبقى واحدا محل

الوصف بشخصين والمفعول به فضلة يثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر اثره بالتعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم * ولقائل ان يقول الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين والمتعدى يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود والى المفعول فيه في الوجود واتصاله بالاول اشد والفاعل ايضا ضرورى فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها ويمكن ان يقال في الفرق ان ثبوت هذا العموم ليس بوضعي بل مستفاد من خارج وفي الصورة الاولى لما علق عتق كل على ضربه توفر الداعي لان الطبيعة مجبولة على الخلاص عن الرقية فاعتبر العموم وفي الصورة الثانية لما علق العتق بضرب المخاطب والانسان قلما يسمى في اذهاب مال الغير على العموم بل يبقى واحدا للحاجة الاصلية الى ذلك والانسان مجبول على الامساك لان اصله التراب وفيه ييس وقبض والله اعلم (وكذا) اى كالوصف العام في افادة العموم (اذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم) اى عموم الجنس وهو مختار صاحب التقويم وفخر الاسلام

من محل يقع عليه فلم تلتزم بعموم اليوم دون عموم صفة المضروبية على ان الضرب نسبة بين الضارب والمضروب لا يتصور بدونهما فله تعلق بهما فيجوز كونه وصفا لهما لكن جهة التعلق مختلفة فلا يلزم قيام صفة بموصوفين ولهذا يقال مال مملوك ورجل مضروب كما يقال رجل ضارب انتهى وبهذا البحث يتضح بحث الشارح (قوله) والمتعدى اى والفعل المتعدى يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود والى المفعول فيه في الوجود وذلك لان الفعل لا بد له في وجوده من الزمان فالمفعول له متقدم من حيث الوجود دون التعقل لان تعقل الفعل ليس بعد تعقله بل الامر بالعكس لان الفعل يدل على الزمان والمكان التزاما * ولقائل ان يقول لان لم ان دلالة الفعل على الزمان بالالتزام لان الفعل بهيئته يدل على الزمان فيتوقف تعقل الفعل على تعقل الزمان ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالفعل في قولنا يتوقف تعقل الفعل هو المصدر ولا شك ان المصدر لا يدل على الزمان الا بالالتزام (قوله) الفاعل ايضا ضرورى الخ) ردت لقول المجيب والمفعول به يثبت ضرورة الخ وقد يقال فرق بين ضرورة الفاعل وضرورة المفعول اذا لاولى اقوى من الثانية لان الفعل يحتاج الى الفاعل لازما كان او متعديا (قوله) ويمكن ان يقال في الفرق) هذا فرق في الجملة وليس بالقوى على ما لا يخفى ولكن هنا فرق اخر تفرد به بعض الشراح

تأمل (قوله اى كالوصف العام في افادة العموم) لو اسقط قوله في افادة العموم لكان اولى لمكان قول المصنف اوجبت العموم

فيحتمل الكل والادنى بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة فيهما لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل بدليله فاذا حلف لا يتزوج النساء حث بتزوج امرأة اعترض عليه بانه

وحاصله ان اياً لو احد منكر ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بالامر جح اذا اولوية البعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باقى من جهة ان عتق كل معاق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفر د عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فتحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما اول فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اى عبيدى وطئته دابتك او عضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيها اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معاً او على الترتيب فحينئذ ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد لما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل متفرد بالمضروبية كما في الضاربة واما ثالثا فلان سلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار للمولى كما في الصورة الثانية وهو مختار صاحب التقدير وفخر الاسلام وتبعهما المصنف (قوله لوجود الحقيقة فيهما) فيكون حكمه عندهم حكم المشترك لا ينصرف الى احد احتماليه الا بدليل وهذا لانه لما ساوى الفرد والكل في الدخول تحت اللفظ بطريق الحقيقة ترجح الفرد المتيقن وانصرف المطلق اليه واحتمل الكل وهذا ليس بقوى لان العام عند عدم المانع يتناول الكل ويحمل عليه ولا يحمل على اخص الخصوص فانه اذا كان المعرف بالعام عاميا ينبغي ان يكون كذلك والا لا يصح عد الام من دلائل العموم كما قرره الشارح ولو قيل بالصراف الى الكل عند الاطلاق وان كان الادنى متيقنا به لمعوميته وجهالة الادنى اوافق قول الجمهور في الحكم وان اختلف الطريق (قوله فاذا حلف لا يتزوج النساء حث بتزوج امرأة) واحدة وكذا اذا حلف لا يشترى العبيد او لا يكلم الناس يحث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة في الجمع حتى انه لو لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن به فيطلق عند الاطلاق الا ان ينوى العموم فحينئذ لا يحث قط وصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعند بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى

(قوله فاذا حلف لا يتزوج النساء الخ) وفي التمثيل به اشارة الى ان هذا البحث يعنى المفرد والجمع كما يشهد به قول المصنف حتى يسقط اعتبار الجمعية الخ (قوله اعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال واللازم منتف احاطا) وانت خير بان مبنى هذا الاعتراض الغفول عن قولهم ويحتمل الكل بدليله والا فلا استثناء اقوى ولا عمل للعموم

(قوله وبان كلهم يلزم ان يكون بيان تفسير الخ) قد يجاب عنه بان ارادة الكل ثابتة بدليل غير كلهم وهو الاستثناء .
لانه معيار العموم فيكون كلهم تأكيذا انتهى ولا يذهب عليك ان اعتبار ذلك في كل موضع جعل الكل فيه
تأكيذا للجمع مما لا يكاد يصح ﴿ ٣٣٣ ﴾ (قوله وبان المعرف باللام ان كان عاما الخ) كذا

في الكشف ثم قال ولا يصح
ان يقال يجوز ان يكون عاما
ولكن موجب العام عنده
تناوله الادنى على احتمال
الاعلى لان ذلك مذهب
ارباب الخصوص وليس
هو منهم واجيب عنه
بانه لما احتمل الاقل والكل
كان له اعتباران فبالاعتبار
الثاني يكون من العمومات
لا محالة وان لم يكن بالاعتبار
الاول كذلك كذا في الشرح
الاكمل وفيه بحث لان
شرط الفاظ العموم على
ما ذكره المعترض هو
تبادر الكل عند الاطلاق
وما نحن فيه ليس كذلك
بل المتبادر منه هو الادنى
اللهم الا ان يمنع اعتبار
الشرط المذكور في جميع
الفاظ العموم وفيه ما فيه
(قوله قال الشيخ عبد
العزيز) هو صاحب
الكشف والتحقيق (قوله
واختار قول جمهور
الاصوليين الخ) قال
مولانا سراج الدين

يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال واللازم منتف اجما وبان كلهم في قوله
تعالى فسجد الملائكة كلهم يلزم ان يكون بيان تفسير لاحد المحتملين وقد
اجتمعت الائمة على انه تأكيذا وبان المعرف باللام ان كان عاما ينبغي ان يتناول الكل
عند الاطلاق محتملا لما دونه كما هو موجب سائر الفاظ العموم وان لم يكن عاما لا يصح
عده من دلائل العموم قال الشيخ عبدالعزيز لم يتضح لي سر هذه المسئلة واختار
قول جمهور الاصوليين وجامعة اهل اللغة وهو انها تفيد عموم الاستغراق سواء كانت
داخلة على المفرد او على الجمع لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية

حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز (قوله يلزم ان لا يصح الاستثناء
من الرجال واللازم منتف اجما) لصحة الاستثناء فاللزوم مثله بيان الملازمة
ان الاستثناء لا يكون الا من متعدد واذا صرف المحلى عند الاطلاق الى الواحد لا يمكن
الاستثناء لعدم التعدد ويمكن ان يجاب عنه بان القائل بصرف المحلى عند الاطلاق
الى الواحد يقول بعدم صحة الاستثناء فدعوى الاجماع ممنوعة وان سلمنا ذلك
لكن يكفي لصحة الاستثناء احتمال التعدد بل الاستثناء يكون حينئذ دليلاً على ان
المراد الكل (قوله يلزم ان يكون بيان تفسير لاحد المحتملين) هو احتمال الكل
(قوله وقد اجتمعت الائمة على انه تأكيذا) يمكن ان يقال بان احتمال الكل هنا يثبت
بدليل غير كلهم وهو الاستثناء لانه معيار العموم وكذا قرينة المقام تدل على ان المراد
الكل فيكون كلهم تأكيذا (قوله وبان المعرف باللام الخ) ويمكن ان يجاب عنه
بانه لما احتمل الاقل والكل كان له اعتباران فبالاعتبار الثاني يكون من العمومات
لا محالة وان لم يكن بالاعتبار الاول كذلك فلهذا عده منها (قوله قال الشيخ
عبدالعزيز) هو الامام العالم العلامة علاء الدين عبدالعزيز بن احمد البخاري صدر
الوقت ونادرة الزمان صاحب المصنفات المفيدة كالكشف والتحقيق شرح الاختصاكي
والحاشية المسماة بالتحريرو وحاشية على اسئلة الخجندی وحاشية الهداية وفوائد على اصول
شمس لائمة السرخسي وضع شرحاً على الهداية بسؤال العلامة قوام الدين الكاكي
عند اجتماعه به بترمد وصل فيه الى النكاح فاخرتمته المنية قال القول بان الجمع المعرف
بالالف واللام يقع على الادنى ولا ينصرف الى الاعلى الا بدليل مخالف للاجماع
لان اهل السنة اجمعوا على ان الالف واللام في الحمد لله للاستغراق ثم قال وبالجملة

الهندي في شرح المغني ان فخر الاسلام لا ينكر الاستغراق عند قيام الدليل فلا يرد عليه ما ذكر من الدلائل فان
الدليل قد قام على ارادة الاستغراق فيما ذكر ولا يلزم منه ارادة الاستغراق في جميع المواضع ففخر الاسلام انما يصرفه
الى الجنس اذا لم يكن هناك دليل العهد والاستغراق فلا منافاة بين ما ذكره الجمهور وبين ما اختاره فخر الاسلام

بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حملها على تعريف الجنس والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس فتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذمنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حملها على جميع الافراد لان البعض متيقن واذا لم يحتمل العهد فالاستغراق متعين ولهذا حمل اللام في قوله تعالى والسارق والسارقة وقوله ان الانسان لفي خسر على الاستغراق بالاجماع الا ان تدل القرينة على ان اللام لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او على ان البعض مراد كما في قوله لا تزوج النساء لان الحال يدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فصرف الى الاقل المتيقن (حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت)

لم يتضح لي كلام فخر الاسلام رحمه الله فلذلك اخترت قول الجمهور انتهى ما قاله وفيه بحث لان دعواه ان ما ذكره فخر الاسلام مخالف للاجماع ممنوع وكيف يصح دعوى الاجماع مع مخالفة بعض العلماء من اهل الاصول واللغة وفخر الاسلام لا ينكر الاستغراق عند قيام الدليل فلا يرد عليه ما ذكره لان الدليل قد قام على ارادة الاستغراق فيما ذكر ولا يلزم منه ارادة الاستغراق في جميع المواضع ففخر الاسلام انما يصرفه الى الجنس اذا لم يكن هناك دليل العهد والاستغراق فلا منافاة بين ما ذكره الجمهور وبين ما اختاره فخر الاسلام (قوله اولى من حملها على تعريف الجنس) وهو تعريف الحقيقة والماهية الذي كان اللفظ دالا عليه قبل دخول اللام (قوله تعريف العهد اولى من الاستغراق الخ) اعلم ان الاصل هو العهد الخارجى لانه حقيقة التعيين وكالتمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البهضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره الشارح نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام وهو الايجاب والندب والكراهة والتحریم وان كان البعض احوط في الاباحة ولا نسلم ان التعريف بلام الحقيقة لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيد الاسم بدون اللام بل اللام يفيد الاشارة الى الحقيقة المعلومة المتقررة في الاذهان قال صاحب الكشاف اللام في الحمد لله لتعريف الجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان الحمد ماهو من بين اجناس الالفصال (قوله كما في قوله لا تزوج النساء لان الحال يدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فصرف الى الاقل المتيقن) ورد بان ذلك لو كان باعتبار

(قوله اذلا عهد في اقسام الجموع) يعني على ما فرضا كما قال المصنف رحمه الله فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد (قوله لان اللام للتعريف والمحلى ٣٣٥) بلام الجنس نكرة في المعنى الخ) ولا يذهب عليك انه خبط ظاهر

اذ ليس المراد بالمجازية ههنا الا خروج صيغة الجمع عما وضعت له وهو الثلاثة فما فوقها وكونها مجازا عن اسم الجنس ولا تعاقله باللام فلا وجه لبيان المجازية بما ذكره على ان يكون استعمال اللام مجازا في المعهود الذهني مما لم يقل به احد كيف ومعنى التعريف هو الاشارة والتعيين والتمييز وتلك الاشارة حاصلة في المعهود الذهني على ما صرح به المحققون (قوله لم يبطل معنى الجمعية بالكلية) وان كان فيه ابطال له من وجه حيث صح الحمل على الواحد (قوله لان كل جنس له افراد الخ) قال في التوحيح لان الجنس يدل على الكثرة تضامنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه (قوله فان قلت لم يجعل اللام لاستغراق الجموع) اي اللام الداخلة على الجموع مطلقا لا التي في المثال المذكور بخصوصها كما يتبادر والا لم يصح

اللام (على الجمع عملا بالدليلين) يعني لو بقي الجمع على جمعيته يبطل معنى التعريف بالكلية اذلا عهد في اقسام الجموع ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمله على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد لا للماهية فيحمل على الجنس مجازا لان اللام للتعريف والمحلى بلام الجنس نكرة في المعنى كقوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا فاذا حمل على الجنس لم يبطل معنى الجمعية بالكلية اذ في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا لان كل جنس له افراد خارجا اودنهنا وكان اعتبار الجنس اولى لان فيه جمعا بين المعنيين (فيحتمل بتزوج امرأة واحدة اذا حلف لا يتزوج النساء) فان قلت لم يجعل اللام لاستغراق الجموع * قلت لو حمل عليه لكان اقل افراده ثلاثا ولا يتناول الواحد والاثنتين وليس كذلك لان عدم الحل في قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد لا يختص بالجمع بل يتناول الواحد فعلم ان عمومه عموم الجنس (والنكرة اذا اعيدت) لما ذكر النكرة وافادتها العموم اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت (معرفة كانت الثانية عين الاولى) كقوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول (واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى) لانها لو انصرفت الى الاولى لتعين نوع تعين فلا تبقى نكرة والغرض خلافه كالتيسرين في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا (والمعرفة

التعذر صرفها الى الكل لما وقع واحدة في من قال لامرأته انت الطلاق لا يمكن صرفه الى الكل واللازم باطل فاللزوم مثله فاجيب بان جميع جنس الطلاق لا يدخل في ملك شخص واحد فلا يمكن ايقاعه فصرف الى البعض وذلك البعض مجهول القدر والواحد متيقن فصرف اليه ورد باننا لانسلم ان ذلك البعض مجهول فان الثلاث في ملكه وهو معلوم فكان جائزا صرف اليه (قوله نكرة في المعنى) واذا كان كذلك كان كليا ذا افراد خارجا اودنهنا فحصل التعريف مع ملاحظة الجمعية في الجملة وان لم تكن مقصودة لان الجنس انما يصدق بالفردي حقيقة مع احتمال الكل وانما ينصرف اليه بالدليل (قوله فكان اعتبار الجنس اولى لان فيه جمعا بين المعنيين) وهما معنى اللام ومعنى الجمع في الجملة وان سقط اعتباره فان قيل الغناء معنى اللام لازم على هذا التقدير ايضا لان الجنس كان معرفا بالاسم فلا يفيد اللام شيئا زائدا فالجواب انا لانسلم ذلك بل اللام يفيد الاشارة الى تلك الحقيقة المعلومة المتقررة في الازهان كما مر (قوله واذا اعيدت النكرة معرفة الخ) الحاصل ان المذكور او لا

الجواب فليتأمل (قوله لما ذكر النكرة وافادتها العموم) وفي التلويح وافادتها العموم والخصوص وهو الظاهر واظهر منه ان يقال لما ذكر احكام النكرة والمعرفة في افادتها العموم والخصوص اردفه ببيان حكمهما في الاعداد

(قوله قال فخر الاسلام في جعل الآية من هذا القبيل نظر) ﴿٣٣٦﴾ ليس هذا عين عبارته ولا ما يدل

عليه صريح كلامه بل هو نقل بالمعنى بحسب ما اختاره صاحب الكشف في تفسير قوله وفيه نظر (قوله وهذا كتاب انزلناه اليك) هكذا في النسخ لكن نظم الآية هكذا وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه وانقروا لعالمكم ترجمون ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا (قوله كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب) هكذا في النسخ لكن نظم الآية هكذا وانزلناه اليك الكتاب بالحق (قوله اي المقدر الذي يصح انتهاء التخصيص اليه) ولم يتجاوز عنه

(قوله كقوله تعالى انما الهكم الله واحد) فيه اعادة المعرفة بالاضافة نكرة وقد قال القاتني اعلم ان هذا الاصل لا يختص بالتعريف اللامي بل يجري في غيره ايضا قال محمد في الجامع الصغير رجل قال سدس مالي لفلان ثم قال في ذلك المجلس او في مجلس آخر سدس مالي لفلان يعني به الاول فليس له الاسدس واحد لان السدس اعيد

اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى (كالعسرين فيه وهو معنى قول ابن عباس ان يغلب عسر يسرين قال فخر الاسلام في جعل الآية من هذا القبيل نظر لانها لا تحتل هذا المعنى كما لا تحتل قولنا ان مع الفارس رحا ان مع الفارس رحا ان يكون معه رحا ان بل هذا من باب التأكيد * فان قلت اذا حمل على التأكيد فما وجه قول ابن عباس * قلت كأنه قصد باليسرين ما في قوله يسرا من معنى التفخيم فيؤول بيسر الدارين وذلك يسرا في الحقيقة (واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى) لما ذكرنا انها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة والغرض خلافه * اعلم ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلق المقام عن القران والافقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب مبارك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة مع المغايرة كقوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم الله واحد (وما ينتهي اليه الخصوص) اي المقدر الذي يصح انتهاء التخصيص اليه (نوعان) احدها

امانكرة وامامعرفة وعلى التقديرين اما ان تعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان تنظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول سواء كان الاول معرفة او منكرًا والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو عين الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام (قوله كالعسرين فيه) اي في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا والى هذا المعنى قال ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم في هذه الامة ان يغلب عسر يسرين وقيل يرفعه وهذا مبني على ان لا تكون الجملة الثانية تأكيدا للاولى وحينئذ يكون التنكير في يسر للتفخيم وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي اتم عليه اول الجنس الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر اما اذا كان تأكيدا لها لتقريرها في النفس وهو الاصح فلا تدل الاعادة على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين لانها اذا كان تأكيدا يجب ان يكون معنى الثانية عين معنى الاولى (قوله وما ينتهي اليه الخصوص الخ) اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل يجوز التخصيص الى ان يبقى من مفهوم العام جمع يقرب من مدلوله وقيل يجوز الى الثلاثة وقيل يجوز الى الاثنين وقيل يجوز الى الواحد والمختار التفصيل عند المصنف وهو ان العام ان كان جمعا مثل

معرفة اذا اضافة من اسباب التعريف والمعرفة اذا اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول انتهى (رجال)

(قوله اى ذلك فى العام الذى يطلق على الواحد) وفيه انه ينتظم المملحق به ايضا مع انه قسم له (قوله كالتائفة) قد ذكره المصنف فى الشرح فى المملحق به وكأنه مبنى على ما قيل ان الطائفة نعت فرد فى اصلها وانضمت اليها علامة الجماعة فروعى فيها المعنيان كما روى فى صيغة الجمع اذا اتصل بها دليل الفردية كما قالوا فى لا تزوج النساء (قوله جوابه ان يقال المراد ﴿ ٣٣٧ ﴾ طائفتان خصمان والخصم) يطلق على الواحد والمثنى والجمع

كالضيف على ما صرح جوابه

(قوله هذا جواب عن

تمسكهم الخ) وقد يقال

لادلالة فى الحديث على

المدعى اصلا اذ ليس النزاع

فى حروف جمع مع وما

يشترق منه لانه فى اللغة

ضم شئ الى شئ وذلك

حاصل فى الاثنين بلانزاع

وانما النزاع فى صيغ الجمع

وضمائرهما كما صرح به ابن

الحاجب فى مختصره على ان

هذا الخبر لا يصح من جهة

النقل ذكره الجصاص وغيره

(قوله لان للبنتين الثلثين)

كما للبنات متعلق بقول

المصنف محمول على المواريث

لكن الاقتصار على ذكر

مسئلة البنتين ههنا قصور

لا يخفى ولو قال للثنتين الثلثين

كاللثان لكان الامر اظهر

(قوله ثبت هذا الحكم) الاشارة

الى ما هو المفهوم من سياق

الكلام من ان يكون للاثنين

فى المواريث حكم الجمع لا الى

ان يكون للبنتين الثلثين

(الواحد فيها هو فرد بصيغته) اى ذلك فى العام الذى يطلق على الواحد وما فوقه كالتائفة ومن وما واسم الجنس المعرف باللام (او مملحق به) اى فيما هو مملحق بالعام الذى صيغته فرد (كالمراة والنساء) والرجال وغيرهما من المجموع المعرفة باللام المملحقة باسم الجنس المفرد (والثالثة) اى النوع الثانى الثالثة (فيما كان جمعا) اى ذلك فى العام الذى يكون جمعا (صيغة ومعنى) كرجال وعبيد او معنى لاصيغة كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثالثة (لان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة) لانهم اجمعوا على ان الالفاظ ثلثة اقسام آحاد ومثنى وجمع ولكل واحد منها صيغة على حدة وقال بعض اصحاب الشافعى ومالك اقل الجمع اثنتان اقوله تعالى هذان خصمان اختصموا جوابه ان يقال المراد طائفتان خصمان (وقوله عليه السلام الاثنان وما فوقهما جماعة محمول على المواريث) هذا جواب عن تمسكهم بهذا الحديث لان للبنتين الثلثين كما للبنات ثبت هذا الحكم بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان وثبت بدلالة قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين الآية ان ليس لما فوق الاختين اكثر من الثلثين فعرفنا ان للاختين حكم

رجال او نساء او معنى فقط كرهط وقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة لانها اقل الجمع فالتخصيص الى مادونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او ما فى معناه كالنساء والرجال وغيرها من المجموع المسلوب عنها معنى الجمعية بدخول لام الجنس عليها كما تقدم تقريره يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد (قوله ولكل واحد منها صيغة على حدة) بل لكل واحد صيغ مختلفة فى غير ضمير المتكلم مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وها فعلا وهم فعلا فلا يجوز جعل شئ منها لغير ما وضع له واستعمالها فيه على وجه الحقيقة (قوله وقال بعض اصحاب الشافعى ومالك اقل الجمع اثنتان) قال ابن الحاجب موضع الخلاف مثل رجال ومسلمين وضمائر الغيبة والخطاب لا فى لفظ جماعة ولا فى نحن فعلنا ولا فى نحو صفت قلوبكما فانه محل وفاق (قوله محمول على المواريث)

كما هو الظاهر لعدم صحة المعنى (٢٢) (شرح المنار) حينئذ (قوله بقوله تعالى فان كانتا اثنتين) اى من يرث بالاخوة يعنى الاختين لابل وام اولاب (قوله وثبت بدلالة قوله تعالى فان كن نساء اى البنات ولذلك كان الاستدلال فى حق الاخوات بدلالته

(قوله والنساء) هذا مثال للمماحق بالمفرد صيغة لانه جمع صيغة لامعنى بواسطة سقوط اعتبار الجمعية المستفادة من صيغته وان كانت الجمعية غير المقصودة ثابتة فيه كما به عليه الشارح آنفا (قوله ثبت هذا الحكم بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان) اراد بهذا

(قوله ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة مجاورة فلان يكون للبتين الخ) الحاصل ان كون نصيب الاثنين من الاخوات الثلثين ثابت بعبارة الآية الاولى وكون نصيب مافوقهما ايضا الثلثين ثابت بدلالة الآية الثانية وكون نصيب البنتين الثلثين ثابت بدلالة الآية الاولى وكون نصيب مافوقهما ايضا الثلثين ثابت بعبارة الآية الثانية ثم انه ليس في الموارد صورة اخرى الحق فيه الاثنان بالجمع في الاستحقاق سوى البنات والاخوات فقد اتضح بما قررناه ان ثبوت الحكم المذكور انما هو بمجموع الآيتين وان اوهم بعض عبارات الشارح خلافه وهذا غاية ما يمكن في توجيه كلامه ههنا (قوله لاحراز ❦ ٣٣٨ ❦ فضيلة الجماعة) قال في الكشف

بعدماد كرحل الحديث على سنة تقدم الامام او يحتمل على ان الاثنين حكم الجماعة في احراز فضيلة الجماعة وانعقادها انتهى وكان الشارح رحمه الله قصد الجمع بين الامرين وفيه ما فيه

الجمع في الاخوات ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة مجاورة فلان يكون للبتين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة جزئية كان اولي (والوصايا) كما اذا وصى بثوب على اخوة زيد وكان له اخوان فهو لهما بالاجماع لان الارث فرض والوصية نافذة وهما بعد الموت فكانت الوصية تبعاً للارث كما كانت النوافل تبعاً للفرائض (او على سنة تقدم الامام) لان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة لاحراز فضيلة الجماعة وانما حمل على ما ذكر لانه عليه السلام مبعوث لتعليم

لانزاع في ان اقل الجمع فيه اثنان لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان الاثنين فيها حكم الجماعة (قوله ولما كان للاختين الثلثان) جواب سؤال بان يقال اذا ثبت ان للاختين حكم الجمع ولهما الثلثان فن اين ثبت ان للبتين الثلثين فاجاب عنه بانه يثبت لهما ذلك بطريق الدلالة وهي ما كان ثبوت الحكم في المسكوت عنه بالطريق الاولى (قوله او على سنة تقدم الامام) يعني محمول على ان حكم سنة تقدم الامام على الاثنين حكم سنة تقدمه على الجماعة في احراز الفضيلة او محمول على اجتماع الرفقة في السفر بعد قوة الاسلام لتهيئه صلى الله عليه وسلم في ابتداء الاسلام عن سفر الواحد والاثنين خشية عليهم من غلبة المشركين بقوله صلى الله عليه وسلم الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب ثم رخص في ذلك بعد ظهور الاسلام وغلبة اهله (قوله وانما حمل على ذلك) جواب سؤال بان يقال لم حاتم الحديث على ما ذكرتم ولم تحمله على ان اقل الجمع اثنان لانه اجاب عنه بانه انما بحث لبيان الاحكام لا لبيان اوضاع اللغة وان كان يفيد ما فثبت ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز لانه لو كان حقيقة فيهما كما هو حقيقة في الثلاثة لزم الاشتراك فوجب ان يكون مجازاً لرجحانه على الاشتراك ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون

الحكم مجردان للبتين الثلثين لان لهما الثلثين كما انهن البنات وثبوتها بهذا الآية الواردة في حق الاختين ثبوتها بها دلالة لا عبارة وان اوهمت خلاف ذلك العبارة الا انه طوى ذكر الدلالة هنا لتبنيها على ارادتها بقوله فيما يأتي ولما كان للاختين الخ واما الآية الثانية فهي في حق البنات عبارة ولكن ثبت بها

الثلثان للاخوات دلالة ايضا بزعم الشارح حيث اشار الى انه ثبت بدلالته ان ليس للاخوات (مشتركا)

اكثر من الثلثين اي بل الثلثان فعرفنا بالاولى عبارة وبالثانية دلالة ان للاثنين حكم الجمع في الاخوات كما عرفنا بالاولى دلالة وبالثانية عبارة ان لهما حكمه في البنات هذا وان كان مراده انه ثبت بدلالته ان ليس للاخوات اكثر من الثلثين بل اما الثلثان او اقل من الثلثين ورد انه لا يثبت بالآية الثانية حينئذ ان الاخوات الثلثين بالطريق الاولى ليكون ذلك ثابتاً بدلالة النص اذ لا يلزم من ثبوتها للبنات مع قوة قرابتهن ثبوتها للاخوات نعم ثبت بها حينئذ ان ليس لهن اكثر من الثلثين بالطريق الاولى لانه يلزم من حرمانهن من اكثر من

(قوله والتقدم سنة كون المصلين جماعة) فيكون الامام محسوبا من الجماعة وهذا جواب عما تمسك به الخصم من ان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة فيدل ذلك على ان المثني ملحق بالثلاثة في صحة اطلاق صيغة الجمع عليه كذا في الكشف ٣٣٩ ولا يذهب عليك ان ذكر هذا الكلام ههنا مما لا وجه له سوى

كونه مورثا لايهام خلاف كونه المقصود حيث يتوهم الناظر انه من تمة الكلام في حمل الحديث على سنة تقدم الامام مع انه لا تعلق له بذلك اصلا (قوله اي المشترك فيه) يعني انه من قبيل الحذف والايصال حذف الجار واوصل الفعل الى المضمر فاستتر فيه كذا حقق في شرح الشريف للمفتاح (قوله احترز به عن الشيء) وقد يقال هو اشارة في اول الامر الى رد ما زعم ان المشترك يتناول الافراد

الاحكام لايبيان اللغات والتقدم سنة كون المصلين جماعة لاسنة كون المقتدين جماعة بخلاف الجمعة حيث شرطنا لصحة ادائها ثلثة سوى الامام بدليل قوله تعالى فاسمعوا الى ذكر الله فلا بد من الذاكر وهو الخطيب وثلثة سواء لقوله تعالى فاسمعوا (واما المشترك) اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة والصيغة مشتركة فيها (فما يتناول افرادا) اراد منها فردين فصاعدا ليتناول القرء فانه مشترك بين المعنيين (مختلفة الحدود) احترز بها عن العام (على سبيل البدل) احترز به عن الشيء

مشتركا معنويا بين الثلاث والاثنين فصاعدا فلا مجاز ولا اشتراك لفظا (قوله والتقدم سنة كون المصلين جماعة لاسنة كون المقتدين جماعة) مراده بالجماعة الثلاثة فلو كان التقدم سنة كون المقتدين جماعة لما سن تقدم الامام الاعلى الثلاث وليس كذلك بل سن تقدمه على الاثنين فعلمنا ان التقدم سنة كون المصلين جماعة والامام مع الاثنين مصلون جماعة (قوله بخلاف الجمعة الخ) يريد الفرق بين الجمعة وبين سائر الصلاة حيث كان الاثنان جماعة في سائر الصلاة حيث قاتم بسنية التقديم مطلقا دون الجمعة حتى لم يصححوها بالاثنين مع ان الحديث ورد انهما جماعة وحاصل الفرق انما شرطنا لصحة الجمعة ثلاثة سوى الامام لئلا يلزم صرف واو الجمع من قوله تعالى فاسمعوا عن حقيقتها بخبر الواحد وهو غير جائز عندنا (قوله اراد منها فردين فصاعدا) اي اراد من الافراد فردين فصاعدا لانه لا يشترط للاشتراك ثلاثة افراد كما يوهمه ظاهر افظ الجمع واحترز بقيد الافراد عن الخاص ولم يتعرض له الشارح كما تعرض لبقية القيود ولا بد من ذكر قيد آخر وهو بالوضع الاول عقب قول المصنف فما يتناول لئلا يدخل في التعريف جميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعية لمعان مختلفة باصطلاحات مختلفة فانها ليست بمشتركة على ما صرح به البعض لان المراد بالوضع الاول ان لا يكون وضعه لمعناه بملاحظة وضعه لمعنى آخر قبله والالفاظ المنقولة دائرة على النقل وهو يستدعي لفظ المنقول عنه فيكون وضعها للمنقول اليه مسبوqa بوضعها للمنقول عنه (قوله مختلفة الحدود) اي اختلافها لا يمكن مع اجتماعها او غير متباينة يجوز اجتماع بعضها مع بعض بان يكون جزأه او لازما وسنذكر الامثلة (قوله على سبيل البدل) اي بان يكون موضوعا لهذا مرة ولذلك

الثلاثين مع قوة قرابتهن حرمان الاخوات منه نعم تردد الاخوات حينئذ بين ان يكون لهن الثلثان او يكون لهن اقل من الثلثين فلا يثبت لهن الثلثان بدلالة النص بمجرد الآية الثانية ولكن بمعونة الاولى لانها اذا اقتضت ان للاختين الثلثين اقتضت ان ليس للاخوات اقل من الثلثين وقد علم بالثانية

ان ليس لهن اكثر منهما فيثبت لهن الثلثان بكلتا الآيتين وهو المطلوب فافهمه (قوله والتقدم سنة كون المصلين جماعة لاسنة كون المقتدين جماعة) فيه نظر لانه اذا كان التقدم سنة كون المصلين جماعة وقد كان الاثنان فما فوقهما جماعة كان التقدم سنة كون المصلين اثنين فما فوقهما فيلزم سنية تقدم الامام على الواحد وهو غير سنة

على سبيل الشمول والعموم اهتماما به لا احترازا عن شيء ولا يلزم ان يكون جميع القيود في التعريف احترازا خصوصا في تعريفات الفقهاء وهو الاظهر كما سيظهر (قوله فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة) الظاهر منه هو ان يكون المراد بالحدود الحقائق فلا يلائم ما سيحجى من التعميم ولا يخفى ان كون المراد به في تعريف العام معنى وههنا معنى آخر مستبعد جدا ثم انه لا يذهب عليك ان قيد الحيثية معتبر في التعريفات فعنى قوله مختلفة الحدود من حيث انها مختلفة الحدود وتناول الشيء للافراد بهذه الحيثية ٣٤٠ محل بحث وكلام فلاحاجة

في الاحتراز عنه الى شيء آخر فليتأمل (قوله لكن على سبيل الشمول) وفيه ما فيه (قوله وهو الثابت في الخارج) فيه تسامح (قوله اعتبار من حيث الموجودية) والاحتراز عنه في تعريف المشترك بالنظر اليه (قوله فبالاعتبار الاول مشترك معنوى الخ) ذكر في الكشف ان لفظ الشيء عام معنوى عند فخر الاسلام لا لفظي كما ظنه القاضي الامام وانه عام لا مشترك كما ذهب اليه بعض المتكلمين من اهل السنة فما اسنده الشارح الى صاحب التقويم فرية بلاسرية (قوله فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله في العام الخ) وانت خير بان المعرف المذكور فيما سبق هو العام اللفظي وكون الشيء كذلك لم يقل به فخر الاسلام

فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة في معنى الشيئية وهو الثابت في الخارج وله اعتباران اعتبار من حيث الموجودية واعتبار من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار الاول مشترك معنوى وهو مختار فخر الاسلام وبالاعتبار الثاني مشترك لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله

مرة اخرى او بمعنى انه اذا نظر اليه بالنسبة الى معنى آخر من معانيه كان هذا المعنى بدلا عن ذلك المعنى وقائما مقامه في وقوعه تمام مدلوله كانه ليس له معنى سواه وهلم جرا (قوله وله) اي للشيء (قوله فبالاعتبار الاول مشترك معنوى) الاشتراك المعنوى ان يكون اللفظ موضوعا لقدر مشترك بين الافراد كالانسان فانه موضوع للقدر المشترك بين افراده وهو الحيوان الناطق وكذا الحيوان موضوع لقدر مشترك بين افراده وهو الجسم النامي والحساس والمشارك اللفظي ان يكون اللفظ موضوعا لمعانيه باوضاع متعددة على الصحيح كالعين فانه موضوعة للذهب والينبوع والركبة وخيار الشيء باوضاع متعددة على سبيل البدل فالشيء ونحوه يتأتى فيه الامران باعتبارين فانه موضوع للحقائق المختلفة باعتبار قدر مشترك بينها وهو الوجودية في الخارج فان نظرنا الى انه موضوع للقدر المشترك بين افراده فيكون مشتركا معنويا لاشتراك الوجود بين سائر الموجودات فيكون افراده متفقة الحدود بهذا الاعتبار وان نظرنا الى ان افراده مختلفة الحدود في الواقع فيكون كالمشارك اللفظي من هذه الحيثية لانه مشترك لفظي لعدم انطباق حده عليه وكذا قال بعض الشراح الشيء عام معنوى على اختيار فخر الاسلام وعام لفظي على اختيار القاضي ابى زيد لا مشترك لفظي فعزى الشارح الاشتراك اللفظي الى صاحب التقويم فيه نظر (قوله فعلى هذا) وهو انه اذا كان للشيء ونحوه اعتباران (يلزم الخ) ومقصوده اندراج هذه الاشياء في تعريف العام بكل

ولا من تبعه كالمصنف وغيره فلاحاجة الى ادراجه في تعريف العام بل لاصح له حتى يلزم ان يكون (من) المراد ما ذكر ثم الظاهر ان الاشارة في قول الشارح فعلى هذا الى قوله فيما سبق لكن على سبيل الشمول اذا الشمول من لوازم العموم وما قيل من انه اشارة الى ان يكون للشيء ونحوه اعتباران ومقصوده اندراج هذه الاشياء في تعريف العام بكل من الاعتبارين مردود كيف لا والشيء بالاعتبار الثاني مشترك لفظي على ما صرح به الشارح فلا يصح اندراجه في تعريف العام

(قوله فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله في العام متفقة الحدود واحد الامرين الخ) اي فعلى هذا الذي ذكرناه

في العام متفقة الحدود احد الامرين اما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد متفقة الحقائق او يتناول افرادا باعتبار معنى ولكن الافراد مختلفة الحقائق (كالقرء) بضم القاف وفتحها الموضوع (للحيض والظهر وحكمه التوقف فيه) اى في المشترك من غير اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما (بشرط التأمل ليرجح بعض وجوهه للعمل به) اى بالمشارك

(قوله احد الامرين اما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد متفقة الحقائق) كالانسان والمسلمين فان كلا منهما يتناول افرادا باعتبار المعنى وهو الحد المشترك الجامع بينهما وهو الاسلام والحيوان الناطق والافراد متفقة الحقائق او يتناول افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد مختلفة الحقائق كالحيوانية واللونية والشيء فان كلا منهما يتناول افرادا باعتبار معنى وهو الجسم النامى الحساس واللونية والوجودية وتلك الافراد مختلفة الحقائق وحاصله ان العام اما ان يعتبر افراده متفقة الحقائق او مختلفتها فان نظرت الى القدر المشترك بين الافراد كالجسمية والوجودية والاسلام فمتفقة الحقائق وان نظرت الى اختلاف الافراد في الواقع ولو بالتشخيص فهي مختلفة الحقائق * فان قلت كيف يراد بمتفقة الحدود مختلفة الحقائق والحد هو الحقيقة * قلت الحد يطلق على الحقيقة وعلى الحد الجامع بين الافراد وهي بهذا الاعتبار تسمى متفقة الحدود سواء كان ذلك الحد تمام الحقيقة او بعضها فلا ينافى ان تكون مختلفة الحقائق فيجوز ان يراد بمتفقة الحدود في تعريف العام احد الامرين ويندرج الشيء ونحوه في العام على كل منهما لان افراده متفقة الحدود باعتبار الحد الجامع وان كانت مختلفة الماهية او الهوية اما الاندراج في الامر الاول على اختيار فخر الاسلام فظاهر لان افراده متفقة باعتبار الحد المشترك وهذا القدر كاف في الاندراج وان اختلفت واما على قول صاحب التقويم ففيه نظر لان افراده مختلفة فكيف يندرج في متفق الافراد اللهم الا ان يراد بمتفقتها الاتفاق باعتبار القدر المشترك فلا ينافى الاختلاف واما الاندراج في الامر الثاني فظاهر بكل من الاعتبارين ولا يخفى عليك ما في عبارة الشارح من الخرازة (قوله من غير اعتقاد) حكم معلوم لكن يجب اعتقاد حقيقة المراد وانما قلنا ذلك لان التوقف في النصوص من غير قبول واعتقاد كفر (قوله حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما) اى من مفهوماته اذا نسبت به واحد منهما غير معين عند السامع من غير رجحان (قوله بشرط الخ) يعنى في صيغته وفي غيرها من الادلة والامارات الدالة على

من الاعتبارين (قوله اما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد متفقة الحقائق) كالانسان والمسلمين فان كلا منهما يتناول افرادا باعتبار المعنى وهو الحد المشترك الجامع بينهما وهو الاسلام والحيوان الناطق والافراد متفقة الحقائق او يتناول افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد مختلفة الحقائق كالحيوانية واللونية والشيء فان كلا منهما يتناول افرادا باعتبار معنى وهو الجسم النامى الحساس واللونية والوجودية وتلك الافراد مختلفة الحقائق وحاصله ان العام اما ان يعتبر افراده متفقة الحقائق او مختلفتها فان نظرت الى القدر المشترك بين الافراد كالجسمية والوجودية والاسلام فمتفقة الحقائق وان نظرت الى اختلاف الافراد في الواقع ولو بالتشخيص فهي مختلفة الحقائق * فان قلت كيف يراد بمتفقة الحدود مختلفة الحقائق والحد هو الحقيقة * قلت الحد يطلق على الحقيقة وعلى الحد الجامع بين الافراد وهي بهذا الاعتبار تسمى متفقة الحدود سواء كان ذلك الحد تمام الحقيقة او بعضها فلا ينافى ان تكون مختلفة الحقائق فيجوز ان يراد بمتفقة الحدود في تعريف العام احد الامرين ويندرج الشيء ونحوه في العام على كل منهما لان افراده متفقة الحدود باعتبار الحد الجامع وان كانت مختلفة الماهية او الهوية اما الاندراج في الامر الاول على اختيار فخر الاسلام فظاهر لان افراده متفقة باعتبار الحد المشترك وهذا القدر كاف في الاندراج وان اختلفت واما على قول صاحب التقويم ففيه نظر لان افراده مختلفة فكيف يندرج في متفق الافراد اللهم الا ان يراد بمتفقتها الاتفاق باعتبار القدر المشترك فلا ينافى الاختلاف واما الاندراج في الامر الثاني فظاهر بكل من الاعتبارين ولا يخفى عليك ما في عبارة الشارح من الخرازة (قوله من غير اعتقاد) حكم معلوم لكن يجب اعتقاد حقيقة المراد وانما قلنا ذلك لان التوقف في النصوص من غير قبول واعتقاد كفر (قوله حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما) اى من مفهوماته اذا نسبت به واحد منهما غير معين عند السامع من غير رجحان (قوله بشرط الخ) يعنى في صيغته وفي غيرها من الادلة والامارات الدالة على

(قوله كما تأمل علماؤنا) يعنى عند البحث عنه ان المراد بالقرء فى قوله تعالى ثلثة قرء الحيض كما قالوا او الاطهار كما قالت الشافعية (قوله فوجدوه دالا) على الجمع قال فى الكشف ولقائل ان يقول معنى الجمع يدل على الطهر لاعلى الحيض لان الطهر هو الجامع والدم ليس بجامع بل هو مجتمع انتهى ويمكن دفعه بان فى الجمع ايضا معنى الاجتماع ولا حاجة فى تمام الكلام الى اعتبار صحة اتصاف الحيض بالجمع بطريق حمل المواطنة ولذا قالوا فى بيانه لانه الدم المجتمع فلي تأمل وقال فى فصول البدائع ان الجمع بمعنى الاجتماع للدم وبمعنى الجامعة لاله وللطهر لان الطهر عدم الدم والعدم لا يؤثر فلا تلتفت الى القول بان الجامع هو الطهر انتهى (قوله لانه هو الدم المجتمع) فى الرحم ذكر القاآنى فى شرح المعنى انه غير مسلم بل الحيض عبارة عن ورود الدم المجتمع وقت الطهر (قوله ومنتقل من الطهر الى الحيض وفى شرح المصنف رحمه الله والدم منتقل من الداخل الى الخارج وهو اظهر واولى لسلامته عن السؤال الآتى ذكره ثم ﴿ ٣٤٢ ﴾ الظاهر ان الضمير فى قول الشارح

كما تأمل علماؤنا فى لفظ القرء فوجدوه دالا على الجمع كما يقال قرأت الشئ اى جمعه وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرأ النجم اذا انتقل وكلاهما موجودان فى الحيض لانه هو الدم المجتمع فى الرحم ومنتقل من الطهر الى الحيض لانه هو الاصل والحيض عارض كذا قاله الشراح * ولقائل ان يقول هذا الاستدلال انما يستقيم اذا كان القرء بمعنى المفعول اما اذا كان بمعنى الفاعل اى الجامع فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر اولى به وكذا الانتقال كما يكون من الطهر الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر لا يقال الطهر اول المنتقل عنه فكان اولى بهذا الاسم لان المراد من الطهر الطهر الشرعى وهو لا يكون اول المنتقل عنه لتوقفه على الحيض * فان قلت اذا ثبت الرجحان من حيث اصل التركيب لا يكون مشتركا لان المشترك ما لا يكون رجحان لاحد معنيه على الآخر لانه * قلت القرء هنا

منتقل عائد الى الحيض فقوله الى الحيض ركيك لا يخفى (قوله ولقائل ان يقول هذا الاستدلال انما يستقيم الخ) اخذه الشارح من جامع الاسرار للكافى وكأنه ايضا اخذه من كلام صاحب الكشف الذى نقلناه لكنه تصرف فيه بما افسده كما سيظهر ولعل هذا الاعتراض ساقط جدا اذ ليس مراد القوم الا ان مادة قرأ يعنى القاف والراء والهمزة

تعيين المراد (قوله كما تأمل علماؤنا فى لفظ القرء الخ) وقال بعض الشارحين تأملنا فى القرء فوجدنا وجوه اشتقاقه دالة على الجمع لغة والانتقال فحملناها على الحيض لاعلى الطهر لان الاجتماع انما يكون فى الاول لا فى الثانى لكون الاول عينا والثانى عرضا وكذا الانتقال لا يتصور فى الطهر لان الانتقال

على هذا الترتيب لمادات فى اكثر استعمالها او فى جميعه على معنى الجمع او الانتقال ودارت مع (صفة) هذين المعنيين كان الحيض احق بالارادة من لفظ القرء بالنسبة الى الطهر لوجودها فيه دون الطهر فيحمل عليه عند عدم القرينة على خلافه لان لفظ القرء بمعنى الجامع او المجموع كيف والقرء ليس بمصدر بل هو اسم للدم او الطهر (قوله اذا كان القرء بمعنى المفعول) اى بمعنى المجتمع كذا فى جامع الاسرار ولعل الشارح رحمه الله اسقطه من اللفظ لظهور فساده وكأنه زعم ان المجتمع فى قولهم لانه الدم المجتمع على صيغة المفعول ولا صحة له لان اجتماع لازم حتما (قوله لان المراد من الطهر الطهر الشرعى) يمكن ان يقال ليس الكلام ههنا الا فى ان المتبادر من القرء حين اطلق هو الحيض دون الطهر ولا يذهب عليك انه لا حاجة فى تمامه الى اعتبار كون المراد بالطهر المذكور الطهر الشرعى وان كان المراد فى الآية والمعتبر فى العدة ذلك (قوله لتوقفه على الحيض) اذ المتبر فى العدة شرعا هو الطهر المتخلل بين الدمين كما سبق

(قوله المجتمع) المناسب لما يأتى المجموع وقوله ومنتقل منه الى الحيض فيه وضع الظاهر موضع المضمير

(قوله واعتبار كونه في الاصل مصدرا ومستعملا الخ) انت خير بان الظاهر منه هو ان يكون لفظ القرء منقولاً ولم يقل به احد على **٣٤٣** انه يتوقف على كون المصدر لقولهم قرأت الشيء اى جمعه وقولهم

قرأ النجم على قرأ بالفتح او الضم وهو ممنوع فالصواب في تقرير الكلام ماقررناه آنفاً والوقوف له هو ان يقال ههنا واعتبار دلالة هذه المادة في موارد الاستعمال على شيء يوجد في الحيض دون الطهر وترجيح ارادة الحيض

من القرء بذلك غير قاض في كونه متساوي الدلالة عليهما لغيره بحسب الاشتراك (قوله والاولى ان يستدل على كون القرء للحيض الخ) وقد استدل ايضا عليه بان اثلاثة اسم خاص لعدد معلوم ولو حمل على الاطهار لانقضت العدة بقرآن وبعض الثالث وقد سبق تحقيقه في مباحث الخاص (قوله لانه تعرض عند ذكر الخلاف للياس عن الحيض الخ) وفيه انه يجوز ان يكون التعرض له لتوقف تحقق الطهر الشرعي على وجود الحيض لان المعتبرة في العدة هو الحيض كما هو المدعى (قوله وقال الشافعي) ذهب الشافعي والقاضي

اسم جامد ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم للدم او الطهر واعتبار كونه في الاصل مصدرا ومستعملا في اى معنى انما يكون بالتأمل وهو لا يمنع كون المشترك متساوي الدلالة والاولى ان يستدل على كون القرء للحيض بقوله تعالى واللاتى يتسنن من الحيض لانه تعرض عند ذكر الخلاف للياس عن الحيض دون الطهر فعلم ان المراد في الاصل هو الحيض (ولا عموم له) اى للمشارك عندنا يعنى لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد وقال الشافعي يجوز ان يراد من المشترك كلا معنيه عند التجرد من القرائن ولا يحمل على احدهما الا بقريضة والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ومحل النزاع ارادة كل واحد

صفة تحتاج الى موصوف تقوم هي به وهو الجوهر لا العرض على ما عرف في الكلام وبهذا يمكن دفع الاشكال فتدبر (قوله ليس بمصدر) اى لا قرأت المرأة اذا حاضت او طهرت بل هو اسم لنفس الدم او لتعيين الهيئة الحاصلة عند الانقطاع (قوله فالاولى ان يستدل على كون القرء للحيض بقوله تعالى الخ) وبقوله صلى الله عليه وسلم دعى الصلاة ايام اقراءك رواه ابن ماجه واحمد من حديث عائشة وقوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان رواه ابو داود وابن ماجه والترمذي والمدار قطنى من حديث عائشة رضى الله عنها واقائل ان يقول لا يلزم من قوله تعالى واللاتى يتسنن الآية ان تكون الاشهر مقام الحيض اذ يجوز ان يكون مقام الطهار لان الطهر المتخلل بين الدمين لا يتصور بدون الحيض (قوله لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد الخ) تحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشارك في استعمال واحد جميع معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالجموع من حيث هو المجموع بان يقال رأيت العين ويراد به الباصرة والجارية والذهب وغيرها من معانيها ورأيت الجون ويراد به الابيض والاسود واقرأت هند ويراد به حاضت وطهرت فليلحظ ويجوز وبه قال الشافعي وجماعة وقيل لا يجوز وبه قلنا وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة اما اذا لم يمكن كما في صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة على القول باشتراكها فلا عموم اتفاقاً ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وبه قال الشافعي وتبعه الباقلاني وجماعة من المعتزلة (قوله والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة) لك ان نقول قد ذكر الشارح عند

ابو بكر الباقلاني وجماعة من مشايخ المعتزلة كالجبائي والقاضي عبد الجبار الى جواز عمومه لو صح الجمع بين معانيه كالعين في الباصرة والشمس لا كما استعمال القرء في الحيض والطهر معا الا ان عند الشافعي والباقلاني اذا لم تدل القرينة على احد معانيه وجب حمله على الكل وعند الباقيين لا يجب كذا في الكشف (قوله والعام عنده قسمان الخ)

من معنييه على ان يكون مرادا ومناطبا للحكم واما ارادة كليهما فغير جائز اتفاقا والفرق بينهما ان في اعتبار المعية يصير كل واحد من معنييه جزء المعنى وفي عدم اعتبارها يصير كل واحد كأنه هو المعنى بتمامه مثاله قوله تعالى فجزاء مثل ما قبل من النعم فان المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو المالمية فرجع محمد والشافعي المثل صورة لانه ابعد عن المخالفة التي هي ضد المماثلة وابو حنيفة وابو يوسف رجحا المثل معنى لانه مراد في مالا مثل له صورة بالاجماع فلو اريد المثل صورة يلزم تعميم المشترك وهذا انما يلزم محمدا ان الشافعي رحمه الله يلتزمه متمسكا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار فتعين ارادة المعنيين جوابه منع كون الصلاة مشتركة بين الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت عن اهل اللغة بل حقيقة في الدعاء وههنا لم يمكن ان يحمل على الدعاء فحمل على العناية بشأن النبي عليه السلام اظهارا لشرفه مجازا اطلاقا للملزوم على اللازم اذ الاستغفار والرحمة يستلزمان

العام عندنا ايضا قسمان على ما ذكره في تعريف المشترك وقد عرفت ما فيه (قوله فحمل على العناية بشأن النبي عليه الصلاة والسلام) فيم الرحمة والاستغفار (قوله اذ الاستغفار والرحمة يستلزمان الاعتناء) وفيه بحث والصواب اذ الدعاء يستلزم الاعتناء كما لا يخفى

تعريف المشترك ان العام عندنا قسمان ايضا قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة فان صح ما ذكره فلا وجه لتخصيص ذلك بالشافعي والجواب ان هذا خاص بالشافعي كذا ذكره غير الشارح واما ما ذكره الشارح في تعريف المشترك ففيه نظر ولم اجد احدا من الشراح تعرض له (قوله وهذا) اي تعميم المشترك وهو المثل (انما يلزم محمدا) لان المعنى يراد فيما لا مثل له صورة بالاتفاق فلو اريد الصورة فبهاه مثل صورة لزم القول بالتعميم كما قاله محمد وهو لا يقول به (قوله متمسكا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي) فان لفظ الصلاة مشترك بين الرحمة والاستغفار وقد استعمل فيهما دفعة لاسناده الى ضمير الجلالة والملائكة فلا يخلو اما ان لا يراد واحدا منهما وهو باطل او يراد احدهما دون الآخر وهو باطل ايضا والا يلزم اسناد الاستغفار الى الله تعالى واسناد الرحمة الى الملائكة وها باطلان فتعين ان يكون المراد كليهما فيلزم استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه الحقيقيين واجاب بعض المحققين عن الاستدلال بالآية باننا لانسلم ان الصلاة من محل النزاع لجواز ان يراد بها في الجمع معناها الحقيقي او معناها المجازي فان اريد الاول كان المراد والله اعلم ان الله تعالى يدعو بدعوته تعالى ونقدس بايصال الخير الى النبي صلى الله عليه وسلم ومن لازمه الرحمة وعلى هذا المعنى يحمل قول من قال بان الصلاة من الله الرحمة لاعلى ان الصلاة وضعت حقيقة للرحمة وان اريد الثاني حمل على ما يليق بالمقام كراداة الخير ونحوها ولا بأس باختلاف ذلك المعنى لاختلاف الموصوف ولا يكون من باب الاشتراك بحسب الموضوع (قوله اطلاقا للملزوم على اللازم) الظاهر انه اراد بالملزوم الدعاء

الاعتناء وما قاله قوام الدين الاتقاني في شرح المنار بان تقدير الآية ان الله يصلى وملائكته يصلون فلا يعنى المشترك فاسد لانه حذف بلا دليل اذ يصلون لا يصلح ان يكون دليلا على يصلى لانه ليس بمعنى يصلون ولهذا لا يقال زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما الضرب فى الارض اى السفر ومن الآخر استعمال آلة الضرب ولنا ان المشترك اما ان يستعمل فى المجموع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول غير جائز لانه غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا الثانى اذ لاعلاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين قال صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون اللفظ مستعملا فى المعنى الحقيقى وهو كل واحد منهما والمعنى المجازى وهو المجموع فان قلت معنى عموم المشترك ان كل واحد من المعنيين مراد وموضوع له لانه جزء من المجموع فلا مجاز فيه قلت الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره عند الاستعمال فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة واعتبار وضعه للآخر يوجب ارادته خاصة فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد فى حالة واحدة وهو باطل فلا بد ان يكون بين المعنيين علاقة ويراد احدهما على انه نفس الموضوع له

وباللازم معناه لكن قوله اذ الاستغفار والرحمة الخ مشعر بانهما الملزوم وهو مناف لما ذكر ويمكن ان يقال المراد بالدعاء هنا الرحمة والاستغفار لانهما فردان له والاعتبار لازم لهما **(قوله وما قاله قوام الدين الاتقاني فى شرح المنار)** صوابه قوام الدين الكاكي لان الاتقاني لم يشرح المنار **(قوله بان تقدير الآية)** الانسب ان يقول من ان تقدير الآية ان الله تعالى يصلى وملائكته يصلون فلا يلزم استعمال اللفظ المشترك فى مدلوليه دفعة بل المراد بالخبر المحذوف الرحمة وبالمذكور الاستغفار **(قوله لانه حذف بلا دليل)** ممنوع بل بدليل وهو يصلون لانه علم منه ان الخبر المحذوف من لفظ الصلاة وكان تقديره مفردا ليوافق الخبر عنه كما ان يصلون ذكر بلفظ الجمع لذلك فالجمع والتثنية من العوارض والدال فى الحقيقة انما هو نفس المادة ولا يشترط ان يكون معنى المحذوف معنى المذكور مطلقا لصحة الدلالة بل ذلك ان لم تكن قرينة تدل على معنى المحذوف اما اذا كان فلا وههنا وجدت قرينة تدل على ان معنى الخبر المحذوف الرحمة وهى قرينة المقام لانه المناسب للبارى تعالى بخلاف زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما الضرب فى الارض اى السفر ومن الآخر استعمال آلة الضرب فانه لا يصح لعدم القرينة **(قوله قلت الوضع الخ)** يعنى الوضع عبارة عن تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث يقتصر على ذلك المعنى ولا يراد به غيره عند الاستعمال حدا بما لا يمكن الا

(قوله وما قاله قوام الدين الاتقاني) شرح الاتقاني للمنار غير مسموع وقد وقع هذا النقل فى بعض مأخذ الشارح من الشرح بلفظ قوام الدين والمراد به قوام الدين الكاكي لا قوام الدين الاتقاني وشرحه هو الشرح المسمى بجامع الاسرار (٢) واعلم الشارح رحمه الله غلط من الاشتراك الاسمى فزعم ان المراد بقوام الدين هو الاتقاني ثم تقدير الآية بذلك المذكور فى الكشف ايضا وقد اخذه الكاكي منه وما يتعلق بذلك من الجرح والتعديل سبق ذكره قيل مباحث الامر فتذكر **(قوله وكذا الثانى اذ لاعلاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين)** واطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل به كذا فى التلويح

(قوله والاخر مما يناسبه) يعنى بالآخر المجموع (قوله ولقائل ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين الخ) يجوز ان يقال ان مراد صاحب التنقيح بهذا الكلام هو التحقيق لوجه اختيار اصحابنا القول بعدم عموم المشترك لالزام الخصم في القول به حتى يرد ذلك ﴿ ٣٤٦ ﴾ (قوله يقول معنى تخصيص الخ)

والآخر مما يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز * ولقائل ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بعموم المشترك فلا يكون حجة عليهم ويقول كل واحد من المعنيين موضوع له من غير اشتراط افراد واجتماع يستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل في الحالين نفس الموضوع له فيكون حقيقة ويقول معنى تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ منفردا لذلك من بين الالفاظ كما يقال اياك نعبد ومعناه نخصك بالعبادة فلا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى (واما المؤول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي) اعترض عليه بان تقييد حد المؤول بقوله من المشترك وبقوله بغالب الراس ليس بصحيح لانهما ليسا بلازمين للمؤول لوجوده بدونهما فان الخفي والمشكل والمجمل اذا زال اختلفا عنها بدليل ظني كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا وكذا الظاهر والنص اذا حمل على بعض وجوههما بصيران مؤولين بلا خلاف مع ان القيد من منتفیان واجيب عنه بان المراد من المشترك المشترك اللغوي وهو مافيه خفا ومن قوله بغالب الرأي ما يوجب الظن اعم من ان يكون رأيا او خبر الواحد فحينئذ يدخل جميع اقسامه في * ولقائل ان يقول المراد من المشترك

ليس باعتراض مستقل بل من تمة الاعتراض الثاني يعنى ان الباء ههنا داخل على المقصور لا على المقصور عليه على هو المتعارف في لفظ التخصيص وان كان الاصل دخولها على المقصور عليه كما حققه الشريف في شرح المفتاح (قوله منفردا لذلك) افرادا حقيقيا او اضافيا فلا ينافي وقوع الترادف كما ظن (قوله بدليل ظني) قيده لان هذه الاشياء اذا لحقها البيان بدليل قطعي سمي مفسرا كما ذكر في الميزان (قوله وهو مافيه خفاء) تفسيره بذلك مما فيه خفاء واقرب منه ان يفسر بمافيه احتمال كما وقع في بعض الشروح على انه غير شامل للظاهر والنص اذا لا خفاء فيهما (قوله ومن قوله بغالب الرأي ما يوجب الظن الخ) كذا في الكشف وقال في التلويح غالب الرأي

اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الافراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة دون الآخر بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة فباستعماله في المعنيين على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ كما هو محل النزاع لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة يفراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه مناسب الموضوع له وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز * فان قلت لم لا يجوز ان يراد كل منهما على انه مناسب للموضوع له * قلت ذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من افراده وهذا ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال واستعمال اللفظ في المعنيين المجازيين باطل بالاتفاق (قوله ولقائل ان يقول المراد الخ) هذا كلام وارد ظاهر حسن اخذه من الشروح وقوله ولقائل ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحى الخ الجواب

(قوله اذا حملا على بعض

وجوههما) اى بدليل ظني مطلقا كما في الثلاثة السابقة لان حكم المؤول العمل به على احتمال الغلط فلا (ان) يكون ترجح بعض وجوهه بقطعي والا لكان مفسرا لا يحتمله كانه هو عليه (قوله فحينئذ يدخل جميع اقسامه فيه) حتى المؤول الذي كان نصا او ظاهرا وزال خفاءه بخبر الواحد لان في الظاهر والنص باعتبار احتمالهما التاويل نوع خفاء بحسب اللغة

الظن سواء حصل من خبر الواحد او القياس انتهى وهو الاظهر ثم ان لفظ الغالب معين لكون المراد ذلك اذ المعهود في كلامهم التعبير عن الاجتهاد بالرأى لا بغالب الرأى وهذا ظاهر وان خفي على جميع الناظرين في المقام (قوله فان قوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة الخ) وهو نص كما سيجيء من الشارح رحمه الله (قوله فلا يكون بعد التأويل منه) من اقسام النظم صيغة واحدة (قوله فان قلت في المأول بتعيين المراد بالرأى الخ) الظاهر ان السؤال ببعض انواع المأول وهو الذي كان بيانه بالقياس والا فقد يكون البيان فيه بخبر الواحد كما سبق (قوله وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأى) لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى كالحكم في المنصوص عليه يضاف الى النص وان كان في غيره يضاف الى العلة

الاصطلاحى لان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى فيكون التعريف لنوع من المؤول وهو المؤول من المشترك للمطاق المؤول لانه في بيان اقسام النظم صيغة واحدة وما عدا المؤول من المشترك ليس منها لانه يتغير دلالاته الوضعية بالتأويل فان قوله عليه السلام المستحاضة تتوضاً لكل صلاة يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلاة وبالتأويل والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلا يكون بعد التأويل من اقسام النظم بخلاف المؤول من المشترك فان القرء بعد ان ترجح ارادة الحيض منه يكون دالا على الحيض بالوضع كما كان قبله * فان قلت في المؤول تبين المراد بالرأى وكيف يدخل في اقسام النظم * قلت اثر الرأى في اظهار المراد من المشترك وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لالى الرأى اعلم ان ترجح بعض وجوه المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته كالقرء وجدناه دالا على معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد يكون بالنظر الى سببائه فاننا اذا نظرنا الى لفظه ثلثة وجدناه

ان الاصل المذكور غير مطرد لما مر ولا نسلم ان لا يكون دلالة المأول من غير المشترك دلالة باللفظ غاية ما فيه ان يكون دالا بعد التأويل على ما يحمل عليه بطريق المجاز وذا لا يخرج عن الدلالة باللفظ الى الدلالة من غير اللفظ لان دلالة المجاز لفظية بالاختلاف والدلالة اللفظية دلالة بالصيغة والتأمل مظهر للعلاقة الثابتة بالدليل الصارف للفظ الى معناه المجازى لامثبت فلا فرق بينه وبين انواع المأول من هذه الحيثية فلا بد من تعريف يعمها ولهذا عرفه بعضهم بانه ما ترجح احد احتمالاته بدليل ظنى يشمل المأول من المشترك والخفى والمشكل ويشمل الراجح بالقياس والراجح بخبر الواحد وحينئذ فيتعين ان يكون المراد من المشترك المذكور في التعريف اللغوى لكن يفسر بما فيه احتمال لا بما فيه خفاء لئلا يراد الظاهر والنص فانهما يمتثلان التأويل وليس فيهما خفاء فيدخل في الحد جميع اقسام المأول (قوله فان قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضاً لكل صلاة) رواه ابن ماجه من حديث عدى بن ثابت عن ابيه عن جده وافظه المستحاضة تدع الصلاة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضاً لكل صلاة وروى بالفاظ اخر من طرق (قوله وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك) لا الى الرأى لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى قالوا وهذا كالحمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد فيكون الحكم ثابتاً قطعاً وان كان خبر الواحد لا يوجب الحكم قطعاً لان بعد البيان يضاف الى المفسر لكونه اقوى لا الى خبر الواحد الا ترى الى قوله صلى الله عليه وسلم اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك لما التحق

دالا على عدد معلوم فحملناه على الحيض لئلا ينتقص عنها كما قررناه فيما سبق وقد يكون بالنظر الى سياقه وهو آخر الكلام كقوله تعالى الذي احلنا دار المقامة من فضله لا يمسنا فيها وقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم فالاول من الحلول بدليل دار المقامة والثاني من الحل بدليل الرفث * فان قلت في المؤول لابد من اعتبار شيء آخر غير الوضع والنظم ما يكون دلالاته على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر * قلت لانسلم فان وجوه النظم اى طرقه اعم من ان يكون باعتباره في نفسه او بالنظر الى غيره (وحكمه العمل به) اى حكم المؤول وجوب العمل به (على احتمال الغلط) والسهوك من وجسد ماء فغلب على ظنه طهارته يلزمه التوضؤ به على احتمال الغلط حتى لو تبين بعد ذلك نجاسته لزمه اعادة الصلاة

بيانا لقوله تعالى اقيموا الصلوة مثبت فرضية القعدة الاخيرة لما ذكرنا وفيه نظر لما ذكر في الميزان ان المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد فهو مأول ولان الكشف التام لا يحصل بالبيان الظني فلا تثبت به الفرضية لانها لا تثبت الا بما هو قطعي الدلالة او الثبوت فلا تثبت الفرضية بخبر الواحد وان كان قطعي الدلالة في نفسه ولا بالعام المخصوص منه وان كان قطعي الثبوت في نفسه واما استدلالهم بالقعدة الاخيرة ففاسد لانها ليست بفريضة قطعية بل هي واجبة ولكن الواجب نوعان واجب في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة حتى منع ذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وواجب دون الفرض في العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود السهو بتركها ولكن لا تفسد الصلاة بالقعدة من القسم الاول فاذك سمينها فرضا فاما انه يجب اعتقاد فرضيتها بحيث يكفر جاحدها فلا الاترى ان ابا بكر الاصم ومالك لم يكفرا بانكارها فرضيتها ولم يكفر ابن عباس رضي الله عنهما بانكاره ربا النقيدين مع لحوق البيان بآية الربا في الاشياء الستة ولم يكفر من الكفر فرضية مسح الربع مع لحوق خبر المغيرة بيانا بمجمل الكتاب وهو قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وكيف يثبت الحكم قطعا بمثل هذا البيان وفي ثبوته بيانا شبهة قوله فلذا غير الاقسام الاخر قلنا ممنوع بل انما يارها باعتبار ان فيه ترجيح بعض وجوه المشترك او المجمل كذا قيل واجاب بعض المحققين عن السؤال بان هذا انما يكون ان لو كانت اللام في المال للمأول المعهود في المقسوم وليس كذلك بل هو لاحقيقة من حيث هي اول المعهود لا باعتبار كونه من المشترك ولا من اقسام التقسيم الاول لئلا يلزم اما فساد التقسيم او فساد التعريف ولا محذور في اخذه في التقسيم باعتبار كونه من المشترك وهو نوع منه وفي التعريف باعتبار ماهيته وحقيقته الكلية فان ذلك عمل بمقتضيات الاحوال واعطاء

(قوله والنظم ما يكون دلالاته الخ) فيه ما فيه وكان الظاهر ان يقول واقسام النظم صيغة واحدة

(قوله على ان الظاهر علم
فلا يكون المعنى ملتفتا اليه)
ظاهر كلامه يدل على ان
مراده الاشارة الى اندفاع
المحذور المذكور
وان لم يحمل الظهور
على الظهور اللغوي بل
على المصطاح وفيه بحث
ظاهر على انه يلزم الغيبة
حينئذ عن سائر اجزاء
التعريف (قوله احترز به
عن الخفي والمشكل) الظاهر
ان المحترز عنه على ما ذكر
الخفي والمشكل بعد ظهور
المراد منهما والافهما قد
خرجنا بقوله ظهر المراد
كيف ومطلع احدهما هو
قوله ما خفي

لان التأويل ان ثبت بالرأى فلا حظله في اصابة الحق حقيقة وان ثبت بخبر الواحد فيكون
الثابت به ظنيا لا قطعيا (واما الظاهر فاسم الكلام) وفيه اشارة الى ان الظاهر من
اقسام النظم لكنه متعلق بالمركبات (ظهر المراد به) اي بالكلام اراد
بالظهور الظهور اللغوي وهو الوضوح لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه على
ان الظاهر علم فلا يكون المعنى ملتفتا اليه (للسامع) اذا كان من اهل
اللسان (بصيغته) اي بسماعها احترز به عن الخفي والمشكل فان ظهور
المراد منهما بعد السماع موقوف على الطاب والتأمل وعن النص ايضا فان

لكل مقام ما يستحقه (قوله لان التأويل ان ثبت بالرأى فلا حظله في اصابة الحق)
اي حقيقة اذ المجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة خلافا للمعتزلة (قوله لكه متعلق
بالمركبات) اعلم ان الاقسام التي يتعلق بالنظم منها ما يتعلق بالمفردات كاتي تقدمت
من الاقسام الاربعة ومنها ما يتعلق بالمركبات كاتي نحن فيها فلذا قال فاسم الكلام
اذ الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد (قوله اراد بالظهور) اي في قوله ظهر
المراد به اللغوي و اراد من الظهور في قوله واما الظاهر المصطاح فيكون
تعريف الاصطلاحى باللغوي فلا دور (قوله على ان الظاهر علم فلا يكون
المعنى ملتفتا اليه) فلا يلزم الدور اذ الدور انما يلزم اذا كان معنى الظاهر ملتفتا اليه
ولما صار علما على ذلك المسحى لم يلتفت الى معناه الغير العامى بخلاف اللفظ اذا كان له
معنى ثم جعل علما لم يلتفت الى معناه قبل العلمية بل يقطع النظر عنه كافي
عبدالله علما وحينئذ لا يلزم الدور (قوله للسامع) اعترض بان ظهور
المراد لا يختص بظهوره للسامع فانه كما يظهر له يظهر للناظر في المكتوب واجيب
بان الشارح لم يدع انه اختص بالسامع بل بين متعلقا لظهور المراد اذ لا بد له
من احد يظهر في حقه فبين ان الظهور للسامع وسكت عن الناظر لانه بمنزلة السامع
من الكتاب فان الكتاب كالتكلم والنظر فيه كالسامع ولهذا كان الكتاب كالخطاب
في الشرع حتى كان التبليغ من النبي صلى الله عليه وسلم بالكتاب كالتبليغ منه بالخطاب
والاحكام تثبت بالكتاب مثل الطلاق والنكاح والعناق والبيع والشهادة والقضاء
والرواية ونحوها كما ثبت بالخطاب من غير فرق ولما كان السماع من المتكلم هو
الاصل والنظر في الكتاب خافا عنه بنى الكلام على ماهو الاصل دون ماهو
خاف عنه ولهذا لم يتعرض احد من الاصوليين للنظر في الكتاب في تفسير الظاهر
بل الكل تعرضوا للسمع لا غيره (قوله اذا كان من اهل اللسان) اعترض
بان كلام المصنف لا يحتاج الى هذا القيد لان ظهور المراد للسامع اول للناظر
لا يكون الا بعد كونه من اهل اللسان واجيب بان هذا القيد لبيان شرط

(قوله لان التأويل ان ثبت الخ)
يصح هذا الترديد عندهم
يجعل التعريف المذكور
مطلق المؤول ويحتمل المشترك
على اللغوي وغالب الرأى
على غالب الظن مطلقا
وكذا عند من يجعله
للمؤول من المشترك فقط
ويبقى المشترك على معناه
الاصطلاحى ويحمل غالب
الرأى ايضا على ما ذكرناه
ويقول ان معناه الظن
الغالب سواء حصل من
خبر الواحد او القياس

او التأمل في الصيغة كافي ثلاثة قروء

(قوله حتى يخرج عنه المحكم) وكذا المفسر وقد يقال يخرج المفسر والمحكم بقوله بصيغته اذ لا بد فيهما من قرآن
نطقية وعقلية تنضم اليهما حتى يخرجهما عن احتمال التأويل ﴿٣٥٠﴾ والتخصيص والنسخ فليتأمل

الظهور فيه بمعنى في المتكلم لابنفس الصيغة كقوله تعالى واحل الله البيع
وحرّم الربا فهو الظاهر في الاحلال والتحريم * فان قلت كان ينبغي ان يقول
ويكون محتملا للتأويل والتخصيص حتى يخرج عنه المحكم * قلت لم يذكره
اكتفاء بذكره في تعريف المحكم (وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر
منه) على سبيل الظن عند بعض لانه يحتمل المجاز وعلى سبيل القطع عند
عامة المتأخرين اذ لا اعتبار لاحتمال غير ناس من دليل حتى صح اثبات الحدود
والكفارات بالظاهر (واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر) يعني

الظهور فانه لما لم يحصل الا بهذا القيد كان ذلك شرطه لاحتماله ولما شمل لفظ
السامع من هو من اهل اللسان ومن لم يكن منه بعمومه لاستغراق الجنس بدخول
اللام فيه كان تقدير الكلام الظاهر ما ظهر المراد منه لكل سامع او ما ظهر منه المراد
للسامعين اجمع وهو غير مستقيم لاستلزامه ان يكون ظهور المراد لغير اهل
اللسان وهو فاسد فوجب ان يحمل على السامع الذي هو من اهل اللسان فبين
الشارح هذا الجمل بتقييده كانه عليه صاحب الميزان فكان هذا من الشارح تصريحا
لما يفهم بالضرورة وبيانا لجمل الكلام كما هو مقتضى الشرح (قوله قات)
حاصل الجواب انه لم يذكره اعتمادا على ذكره في المفسر والمحكم قال بعض
الشرح الصواب ان يقال ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة ويكون محتملا للتأويل
والتخصيص حتى يخرج المحكم فيكون مانعا انتهى وهذا هو الانسب لان
التعريف للايضاح والكشف والاحالة على الغير محل بهذا الغرض خصوصا
اذا كانت الاحالة على ماسياتي ﴿ قوله وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه
الح ﴾ اختلف العلماء في حكم الظاهر فذهب الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ
ما وراء النهر وعامة الاصوليين الى وجوب العمل بما ظهر منه على سبيل
الظن لاحتماله المجاز لان كل حقيقة تحتمل المجاز وذهب العراقيون والقاضي
ابو زيد ومن تابعه الى وجوب العمل به قطعا لعدم اعتبار ما لا ينشأ عن دليل
من الاحتمال ﴿ قوله واما النص الخ ﴾ لقائل ان يقول هذا التعريف غير مانع
لصدقه على المفسر والمحكم فالاولى ان يقيد بقوله مع احتمال التأويل
ويمكن ان يجاب بانه ترك هذا القيد اعتمادا على فهم الزكي من تعريف المفسر
لا يقال بل ذكر التأويل في الحكم لانا نقول بل هو جزء من التعريف لامن الحكم
فيلزم الدور لان الحكم فرع التصور * اعلم ان احتمال النص التأويل والتخصيص
على سبيل منع الخلو دون منع الجمع فان الاحتمالين ربما يجتمعان في العام وانما
اعتبرنا احدهما لانهما لو اعتبرا معا في النص لا يكون شيء من الخاص نصا لانه

(قوله لم يذكره اكتفاء
بذكره في تعريف
المحكم) الصواب ان يقال
لم يذكره اكتفاء بذكر
تقييده في تعريف المحكم
لان قيدا يخرج المحكم عن
تعريف غيره لا يكون
معتبرا في تعريفه ليدكر
فيه وعدم احتمال التأويل
والتخصيص مذكور
في تعريفه بواسطة ذكر
عدم احتمال التبديل فيه
اذ هو اعم من عدم
احتمالهما واحتمال النسخ
جميعا ولذا فسر القاتني
التبديل والتغيير بتلك
الثلاثة ثم حاصل الجواب
ان ما ذكره في تعريف
المحكم قرينة على ان
احتمال التأويل والتخصيص
مراد في تعريف الظاهر
وان لم يذكر صريحا ولا يخفى
انك اذا اعتبرت في احد
الاقسام عدم امر لم يلزم
اعتبار ذلك الامر في قسمه
لجواز ان يعتبر فيه عدمه
ايضا ويكون الفرق بينهما
بوجه آخر ولذا كان عدم
احتمال التأويل والتخصيص
معتبرا في الحكم وقسيمه

المفسر الممتاز عنه باحتماله النسخ دونه (قوله عند عامة المتأخرين) ظاهر كلام (لا)

(قوله اى بان يكون المعنى الزائد غرض المتكلم فيه تأمل اذ ليس يلزم ان يكون المعنى الذى سبق له الكلام فى النص زائدا على اصل المعنى وكأنه اغتر بظاهر المثال الآتى اعنى قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية والظاهر ان يقال بان يكون المعنى الذى از داد به النص وضوحا على الظاهر (قوله وعدمه شرط فى الظاهر) وقد يقال عبارة الشراح هكذا ولا يكون معناه مقصودا ﴿ ٣٥١ ﴾ بالسوق ومرادهم هو ان لا يكون السوق معتبرا فى الظاهر لا ان

لا يكون موجودا فيه اصلا وحاصله عدم اشتراط السوق لاشتراط عدم السوق فلا يرد عليهم ما اورده صاحب الكشف ولا يقدر فى ذلك عدم فرقه فى امثلة الظاهر بين المسوق وغيره (قوله وقال ايضا ليس ازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا) اذ ليس بين قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم مع كونه مسوقا فى اطلاق النكاح وبين قوله تعالى فانكحوا ما

يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر (معنى من المتكلم) اى بان يكون المعنى الزائد غرض المتكلم والكلام مسوقا له بقرينة (لافى نفس الصيغة) يعنى لا يكون فى اللفظ ما يدل عليه وضعا مثاله قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فهم منه معنى اباحة النكاح وبيان العدد والكلام سبق للمعنى الثانى يدل عليه سياق الآية وهو قوله تعالى فان ختم ان لا تعدلوا فواحدة فالآية ظاهرة فى الاباحة نص فى العدد * اعلم ان الشراح ذكروا ان السوق شرط فى النص وعدمه شرط فى الظاهر وقالوا فى الفرق بينهما لو قيل رأيت فلانا حين جاءنى القوم كان قوله جاءنى القوم ظاهرا لكون مجيء القوم غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءنى القوم كان نصا لكونه مقصودا قال صاحب الكشف رحمه الله تعالى هذا كلام حسن لكنه مخالف لعامة كتب الاصول لانهم ما فرقوا فى امثلة الظاهر بين المسوق وغيره ولو كان عدم السوق شرطا فى الظاهر لما غفل عنه الكل عادة ولقيدوا فى حده هذا القيد وقال ايضا ليس ازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا بل المراد بازدياد وضوحه ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سياق او سابقا الى هنا كلامه

طاب لكم من النساء مع كونه غير مسوق فيه فرق فى فهم المعنى للسامع وان كان يجوز ان يثبت لاحدها بالسوق قوة تصالح للترجيح عند التعارض كذا فى الكشف (قوله بقرينة نطقية تنضم اليه) سابقا او سابقا تدل

لا يحتمل التخصيص فتأمل (قوله مثاله) قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع (هذا مثال يكون الظاهر باعتبار لفظه والنص باعتبار لفظ آخر فان لفظ فانكحوا ظاهر فى حل النكاح لان كل احد من اهل اللسان يفهم من هذه الآية بمجرد سماع صيغتها جواز النكاح بدون تأمل فيها اذ ادنى درجات الامر ان يثبت الاباحة الا انه مسوق لبيان العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع * فان قلت لم لا يجوز ان يكون سوق الكلام لاجلها فيكون نصا فيهما * فالجواب انه لا يجوز اذا اباحة عرفت قبل بنصوص اخر كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فيكون حمله على ذلك حلا للكلام على الاعادة لا الافادة والحمل على الافادة الجديدة اولى * واقتل ان يقول

تلك القرينة على ان قصد المتكلم بالسوق ذلك المعنى كذا فى الكشف وبه يظهر ان اعتباره للقرينة النطقية انما هو للدلالة على ان غرض المتكلم من السوق ذلك لانها قسيمة لسوق الكلام كما هو المفهوم من الاعتراض الآتى ذكره

المصنف يشعر بانه منهم حيث قال وحكمه كذا فلم يقيد بقوله على احتمال الغلط كما قيد فى غيره (قوله لمعنى من المتكلم) هو سوقه الكلام لاجل ذلك المعنى كما يقال احسنوا الى فلان الذى يفرح بضرحة ويغتم بغمى فانه نص فى الامر بالاحسان ظاهر فى بيان محبته قاله القماتى

(قوله ولقائل ان يقول قوله بمعنى من المتكلم الخ) فلا وجه لحمل العبارة **٣٥٢** المذكورة على القرينة النطقية كما يفهم

* ولقائل ان يقول قوله بمعنى من المتكلم اعم من كونه قرينة نطقية او سوق كلام او غيره
ولادلالة للامام على الخاص وايضا لو كان زيادة وضوحه بانضمام قرينة نطقية تدل على ان
قصد المتكلم ذلك المعنى ولم يبق احتمالا لتأويل هو في حيز المجاز لتعين المراد حينئذ ولا نسلم
انه غفل عنه الكل فان فخر الاسلام وصاحب المنتخب قالا في الآية المذكورة نص
في بيان العدد لانه سيق الكلام له وهذا يقتضى ان يكون عدم السوق شرطا
في الظاهر والا لما صح تعليلهما به وانما لم يذكر عدم السوق في الظاهر اعتمادا على
كونه مفهوما من تعريف النص (وحكمه وجوب العمل بما اوضح على احتمال تأويل)

هذا انما يتأتى ان لو كان هذا النص لاحقا وما هو المبيح سابقا (قوله ولقائل
ان يقول قوله بمعنى من المتكلم الخ) الجواب عن الاول ان صاحب الكشف مثل
للقرينة النطقية ببيان العدد في الآية المذكورة اعنى قوله تعالى مثني وثلاث ورباع
واستدل على ذلك بكلام شمس الاثمة اما النص فما ازداد بيانا بقرينة تقترن
باللفظ من المتكلم واعترض عليه بعض المحشين بان هذا الاستدلال غير مستقيم لانه
ليس في كلام شمس الاثمة ما يدل على ان القرينة نطقية لان القرينة المقترنة
باللفظ كما تكون نطقية تكون حالية واجاب عنه صاحب الكشف بانه لاشي هنا
يعنى في الآية المذكورة يزداد به البيان الا القرينة النطقية على ان القرينة المقترنة
باللفظ لا تكون الا نطقية لان القرينة الحالية مقترنة بالمتكلم المقترنة والحالية مقترنة
بالمحل انتهى وهذا يشير الى ان القرينة النطقية خاصة بالآية المذكورة لان
القرينة منحصرة في النطقية وحينئذ لا مخالفة وعن الثاني ان ازدياد الوضوح اذا
حصل بقرينة نطقية لا يلزم نفي الاحتمال لان كل حقيقة يحتمل المجاز لا محالة
وعن الثالث بانه كيف يجوز لمثل هؤلاء الاثمة العظام في مقام التعريف والتعيين
ان يتركوا قيدها يحتاج اليه في التعريف ولا يصير التعريف جامعا الابه ولا يفهم
المراد بدونه وبعد ما انقضى التعريف وابتدؤا تعريف آخر واتموا قيوده
وشرعوا في بيان مثال التعريف الثاني اشاروا الى تعريف ذلك القيد بطريق المفهوم
وليس هذا الا الغاز وتعمية على انا لانسلم ان هذا يقتضى ان يكون عدم السوق
شرطا في الظاهر (قوله والا لما صح تعليلهما به) يعنى وان لم يكن عدم السوق
شرطا في الظاهر لما صح تعليل صاحب المنتخب وفخر الاسلام به في النص لانه
يكون تعليل مشترك بين الظاهر والنص والتعليل بالمشارك غير مفيد قلنا لانسلم
انه تعليل بمجرد السوق بل تعليل بالسوق لاجل العادة الذي ازداد الظاهر به
وضوحا ومثل هذا السوق ليس يتمحقق في الظاهر اذ الظهور في الظاهر ليس
بمضاف الى السوق بل يضاف الى سماع الصيغة لا غير فوجود السوق وعدمه غير ملتفت

من كلام صاحب الكشف
فيه وفي التحقيق ثم ان
ازدياد وضوح النص
بمجرد السوق منه
صاحب الكشف صريحا
وفعل مفعله لذلك فتعميم
العبارة المذكورة له مع
عدم التعرض لا بطلان منه
ليس بموجب (قوله او غيره)
كالقرينة الحالية (قوله
وايضا لو كان زيادة وضوحه
بانضمام قرينة نطقية الخ)
وفيه بحث لان مراتب
الدلالة متفاوتة وليس
جميعها يقدح في احتمال
التأويل على ان دلالة
القرينة ليس الا على ان
قصد المتكلم بالسوق ذلك
المعنى كما قررناه لا على تعيين
المراد بالكلام حتى يرد
ذلك ولو كان السوق
قادحا في احتمال التأويل
لما احتمله النص مطلقا
(قوله وهذا يقتضى ان
يكون عدم السوق شرطا
في الظاهر) يريد ان المقام مقام
الفرق بين النص والظاهر
فلو لم يكن عدم السوق
معتبرا في الظاهر لكان
التعليل بامر مشترك بينهما
فلا يفيد وعلى هذا لو قال
والا لكان غير مفيد لكان اولى

وهو حمل الكلام على غير الظاهر (هو) اى ذلك التأويل (في حيز المجاز) وانما قال في حيز المجاز اشارة الى عدم الانحصار في المجاز بل قد يكون بطريق التخصيص وغيره والى ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية وانما ذكر الاحتمال المذكور في النص دون الظاهر لان النص لما احتمل ذلك وهو اوضح من الظاهر فلان يحتمل الظاهر اولى (واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص) سواء كان ذلك لمعنى في النص بان كان مجازا فلحقه البيان القاطع وهو المسمى ببيان التفسير او في غيره بان كان عاما فلحقه ما نسده باب التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود

(قوله وانما قال في حيز المجاز اشارة الى عدم الانحصار الخ) لا يذهب عليك ان انتظامه للمجاز محل كلام فضلا عن كونه اشارة الى عدم الانحصار فيه فالاولى ان يقتصر على الوجه الثانى (قوله كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر الخ) جعل المصنف الآية المذكورة فيما يجىء مثلا للمفسر فقط وقد قيل يحتمل ان يكون مثلا للاقسام الاربعة وكلام الشارح هنا على هذا القول

(قوله لا يبقى معه احتمال التأويل) ان كان خاصا واحتمال التخصيص اركان عاما قاله القاتنى وكان المصنف عمم فاراد التأويل بطريق التخصيص او غيره

اليه في تحقق الظهور فلا يكون التعليل بالسوق في النص باصر مشترك يوضحه ان السوق في النص لاجل معنى يزداد به النص وضوحا غير مدلول الصيغة مثل التفرقة بين البيع والربوا في آية الربوا والعدد في آية النكاح والسوق الذى يوجد في الظاهر لاجل مدلول الصيغة فقط فهذا امر آخر لا تماق له بسوق النص فلا يكون هذا تعاملا باصر مشترك فالسوق في النص لاجل القرينة المفيدة لزيادة الوضوح دون مجرد السوق الذى لا يثبت به معنى زائدا في مدلول الصيغة ولا اثر لهذا النوع من السوق في زيادة الوضوح فلهذا يوجد في الظاهر ولا يتوقف فهم المراد عليه بوجه بل المراد يفهم بالصيغة لا غير والحاصل ان السوق منظور اليه في النص دون الظاهر وعند تجريد النظر عن السوق لا يكون معدوما فعده ليس بشرط في الظاهر على انه يجوز ان يكون اختيار فخر الاسلام وصاحب المنتجب غير اختيار شمس الائمة وغيره (قوله وغيره) اى كالتقيد (قوله والى ان هذا الاحتمال) لا يخرج النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية لانه لا عبرة لاحتمال لم ينشأ عن دليل (قوله على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل) اى ان كان خاصا ولا التخصيص ان كان عاما كذا ذكره شمس الائمة وفخر الاسلام وتبعهما صاحب الوافى وعامة الشارحين وهذا يوهم ان التأويل يختص بالخاص كالتخصيص بالعام وليس كذلك فان قوله تعالى فسجد الملائكة كما يحتمل التخصيص يحتمل التأويل وقوله ولكنه يحتمل التخصيص كما في قوله تعالى واذا قالت الملائكة يا مريم ذكر الجمع واراد به جبريل (قوله سواء كان ذلك) اى ازدياد الوضوح (قوله كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون) وسيأتى التمثيل بهذه الآية للمفسر في كلام المصنف فيكون هذا تكرارا بالنسبة الى

(قوله فصار نصا) لا يقال حكم النص احتمال التخصيص والتأويل على ما صرح حوايه واراد المصنف ايضا بالتأويل ما يع التخصيص كما به عليه الشارح رحمه الله في اثناء التقرير فاذا لم يحتمل التخصيص كيف يكون نصا لانا نقول المراد احتمال احدها والا فلا يكون شيء من الخالص نصا ﴿ ٣٥٤ ﴾ اشير اليه في التلويح واحتمال

الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا * فان قلت اذا لم يحتمل التخصيص فكيف يجوز الاستثناء بقوله الا ابليس * قلت الاستثناء انما يفيد التخصيص لو كان متصلا واستثناء ابليس منقطع لانه جنى ولكنه يحتمل التأويل وهو الحمل على التفرقة فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا كذا قيل * ولقائل ان يقول سوق الكلام لبيان سجودهم

ما أتى ولو اخر المصنف كل مثال عقيب تعريفه لكان اولي (قوله قلت الاستثناء انما يفيد التخصيص لو كان متصلا واستثناء ابليس منقطع لانه جنى) ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا يتناول الامر في قوله تعالى واذقلنا للملائكة اسجدوا لادم بل الجواب ان الاستثناء ليس بتخصيص نقضا (قوله ولكنه يحتمل التأويل) هذا راجع الى قوله فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال و صار نصا ولكنه اي هذا النص يحتمل التأويل (قوله فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا) له واعتراضه بانه لادلالة لاجمعون على رفع احتمال التفرقة فان قولهم كلهم اجمعون بمنزلة حسن بسن كثير يسير ولادلالة لهذه التوابع الا على ما يدل عليه المتبوع واجيب باننا لانسلم ذلك فقد قال الزجاج والمبرد في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ان كلهم دال على الاحاطة و اجمعون على ان السجود منهم في حالة واحدة حملا على الافادة دون الاعداد ومثله منقول عن الفراء ولكن هذا لا يستقيم على قول جمهور النحاة فان الصحيح عندهم ان كلمة اجمعين لا تفيد اتحاد الوقت بل هي مثل كلمة كل في افادة العموم مطلقا بدليل قوله تعالى لاغوينهم اجمعين قال ابن مالك في شرح التسهيل مذهب البصريين التسوية بين كلهم و اجمعين في افادة العموم وزعم الفراء ان اجمعين يفيد انهم كانوا مجتمعين في وقت الفعل والصحيح ان ذلك ممكن وليس بجواب بدليل لاغوينهم اجمعين لان اغواءهم لا يكون في وقت واحد ولكن هذا لا يرد على اصحابنا لان بحثهم فيما اذا اجتمع كل و اجمعون فان الحمل على الافادة والتأسيس اولي من الحمل على التأكيد وفي هذه الآية لم يجتمع بينهما فلا يقتضى اتحاد الوقت بل يقتضى العموم المطابق ولا يلزم من عدم اقتضائه الاتحاد في هذه الصورة عدم اقتضائه عند الاجتماع (قوله ولقائل ان يقول) سوق الكلام لبيان سجودهم فصار نصا في ذلك

التخصيص ان انقطع بذلك فاحتمال التأويل باق (قوله قلت الاستثناء انما يفيد التخصيص الخ) قال في التلويح ورد هذا الجواب بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا يتناول الامر في قوله تعالى واذقلنا للملائكة اسجدوا بل الجواب ما مر ان الاستثناء ليس بتخصيص (قوله ولكنه يحتمل التأويل) استدراك من قوله انقطع ذلك الاحتمال ثم ان ما ذكر على قول المبرد والزجاج ان كلهم دال على الاحاطة و اجمعون على ان السجود منهم في حالة واحدة وقال الرضى ليس بشيء لانك اذا قلت جاءني القوم اجمعون فمعناه الشمول والاحاطة اتفاقا منهم لاجتماعهم في وقت واحد فكذا يكون

مع تقدم لفظ كلهم وكانهما كرها ترادف لفظين بمعنى واحد واي محذور في ذلك مع قصد (لا) المداغة وتبعه العلامة التفتازاني في شرح التلويح (قوله ولقائل ان يقول سوق الكلام لبيان الخ) كذا في الشرح

(قوله قلت الاستثناء الخ) رد هذا الجواب بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على

الاكلى ويمكن ان يحجب عنه بانه ﴿٣٥٥﴾ يجوز ان يكون مبنى هذا الكلام عدم اشتراط عدم السوق

في الظاهر كما سبق على انه لا يبعد ان يقال ان سوق الكلام لبيان سجودهم جميعا فانه ادخل في بيان شفاعته ما فعله بلطيس (قوله وفيه نظر) كذا في شرح المغنى لاقتاى ووجه النظر بانه يلزم منه ان يدخل هذا المثال في تعريف المحكم لانه يصدق عليه انه لا يقبل النسخ ويمكن ان يحجب عنه بانه لا تبين حقيقى بين هذه الاقسام فيجوز ان يكون مفسرا من وجه ومحكما من وجه (قوله والمحكم في هذه المرتبة) ولذا لم يقل في تعريفه فما ازداد وضوحا على المفسر كما قال في تعريف النص والمفسر (قوله ضمن احكم معنى امتنع)

سبيل التغليب وهو باب واسع ولهذا لا يتناوله الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا قال التفاتانى بل الجواب مامر ان الاستثناء ليس بتخصيص (قوله مع احتمال الغير) اى غير المراد كما صرح به في التلويح (قوله حيث لا يقبل النسخ والتبديل)

فصار نصا في ذلك لظاهرا (وحكمه وجوب العمل به) قطعا لكنه (على احتمال النسخ) * فان قلت فسجد خبر لا يحتمل النسخ لانه يفضى الى الكذب او الغلط فلا يكون مفسرا * قلت المفسر يحتمل النسخ من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ انما نشأ من حيث هو خبر لا من حيث انه مفسر فلا يضر نافي التمثيل كذا قيل وفيه نظر لانه يدخل هذا المثال في تعريف المحكم * اعلم ان ظهور المراد على مراتب ظهور مع احتمال الغير احتمالا بعيدا وظهور معه احتمال ابعده وظهور لاحتمال للغير اصلا فالظاهر في المرتبة الاولى والنص في المرتبة الثانية والمفسر في المرتبة الثالثة ولا مرتبة فوقها في الظهور والمحكم في هذه المرتبة الا انه اقوى من المفسر حيث لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل التخصيص والتأويل (واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل) ضمن احكم معنى امتنع فاستعمل بعن ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته كالاتى الدالة على وجود الصانع وصفاته ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بموت النبي عليه السلام ويسمى محكما لغيره (وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال)

لا ظاهرا جوابه ان النص يستلزم الظاهر لانه هو زيادة ارادة المتكلم وهذا ضرورى كذا قيل (قوله وفيه نظر) وجهه ان هذه الآية لا تصلح مثالا للمفسر لانها خبر واخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لانه يؤدي الى الكذب والغلط وذلك يستحيل على الله تعالى لتعاليه عن ذلك واختلاف الحيثية لا يفيد هنا اذ قيد الحيثية انما يعتبر في الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات فلا يمكن ان يقال ان هذه الآية تحتمل النسخ من حيث كونها مفسرة لما يلزم من المحذور ولهذا اورد بعضهم في نظيره قوله تعالى فاقتلوا المشركين كافة فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا * فان قيل هذه الآية لا يحتمل النسخ ايضا لانقطاع الوحي بموت النبي صلى الله عليه وسلم فلا يكون مفسرا فالجواب ان المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعده فلا شئ من القرآن يحتمل النسخ على ان ذكر المثال انما هو ايضاح ولا يشترط فيه المطابقة للاصل بخلاف الدليل (قوله ضمن احكم معنى امتنع فاستعمل بعن) يقال احكمت فلانا عن كذا اى منعتهم فالمحكم ما امتنع المراد به عن النسخ والتبديل ويجوز انه ضمن احكم معنى امن يقال بناء محكم اى مأمون عن الانتقاض فيكون التقدير ما من المراد به عن التبديل وقيل امتنع وامن لازمان واحكم متعدولا لانهما معلومان واحكم مجهول فلا تناسب بينهما واجيب بان كونهما لازمين واحكم متعديا ممنوع بل احكم لازم وقوله هما معلومان واحكم مجهول قلنا لا يشترط في التضمن الاستواء في المعلوماتية والمجهولية اذ المضمن هو المعنى دون اللفظ (قوله وقد يكون لانقطاع الوحي بموت النبي صلى الله عليه وسلم الخ) وذلك لانه لا نسخ الا

كما لا يقبل التخصيص والتأويل يشعر بان التبديل لا يشمل الاخيرين وقد علمت انه يشملهما

لما فرغ من بيان كل واحد من هذه الاقسام بين نظير كل واحد فقال (كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا) هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاحلال والتحريم نص في بيان التفرقة بين البيع والربا لان الكفار كانوا يدعون حل الربا ويقولون انما البيع مثل الربا فراد الله تعالى ذلك بقوله واحل الله البيع وحرم الربا فينبهنا فرق (وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون) مثال للمفسر (وقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم) نظير للمحكم (ويظهر) يعنى كل واحد من هذه الاربعة موجب للمحكم قطعا لكن يظهر (التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى) يعنى ليصير الظاهر متروكا عند معارضته النص ويكون النص

بالوحي ولاوحي بعده فمن هذا عرفت ان التقسيم بحسب زمن النبي صلى الله عليه وسلم لان النصوص كلها بعد وفاته صارت محكمة لغيرها **قوله** فسجد الملائكة كلهم اجمعون **مثال** للمفسر ان الله بكل شيء عليم مثال للمحكم في التمثيل بهما نظر لانه ان اشترط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأييد كما في قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة فليس في قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط شيء من الامرين على التعمين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لاستلزامه الكذب والفاط تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد يجاب بان المفسر هو قوله تعالى الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله تعالى فسجد قيل في جعل هذه الآية من قبيل المفسر نظر من جهة اخرى وهو ان السجود يستعمل بمعنى الخضوع ايضا قال الله تعالى ألم تر ان الله يسجد له من في السموات الآية فلا يخلوا ما ان يكون بالاشترك اللفظي كما اختاره بعض العلماء او بالمعنى كما اختاره البعض او بطريق المجاز وعلى التقادير يكون الاحتمال باقيا فكيف يكون مفسرا ويمكن ان يجاب عنه بان المفسر هو اسناد السجود الى الملائكة هذا على ان المناقشة في المثال ليس من دأب المحصلين وغرض المصنف ليس الا مجرد التمثيل قيل هذه الآية تصلح ان تكون مثلا للاقسام الاربعة اعنى الظاهر واخواته فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما **قوله** ليصير الظاهر متروكا عند معارضته

والمعنى فما احكم المراد به
ممتعا ذلك المراد عن
احتمال النسخ والتبديل

راجحا وكلاهما متروكين عند معارضتهما المفسر والمفسر متروكا عند معارضته المحكم * فان قلت التعارض انما يكون عند تساوى الحجيتين المتقابلتين في القوة فعند رجحان احدهما كيف يتحقق التعارض * قلت التعارض الموجب للتساقط يكون كذلك لا مطلق التعارض فانه عبارة عن تقابل الحجيتين بان يقتضى احدهما خلاف ما يقتضيه الاخرى سواء كانتا متساويتين او لامثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فالاول ظاهر في اباحة النكاح وهو يقتضى حل الخامسة والثاني نص في بيان العدد وهذا يقتضى حرمة الخامسة فلما تعارض ارجح النص لقوته * فان قلت معنى مثنى اثنتان اثنتان وثلاث ثلاثة فلم يختار لفظ مثنى وثلاث ولم يقل اثنتين وثلاثة ولا يجوز للحر الاثنتان او ثلاث او اربع ولم ذكر بالواو ولم يذكر باو والواو يقتضى ان يكون له ولاية الجمع بين هذه المذكورات وليس كذلك * قلت الخطاب للجميع والمفهوم من هذا الترتيب ان يكون لكل واحد ولاية الجمع بين اثنتين او ثلاث او اربع كما يقال اقتسموا هذه الدراهم اثنتين اثنتين او ثلاثة ثلاثة والمفهوم منه ان يأخذ كل واحد درهمين او ثلاثة ولو قال درهمين لم يفهم هذا المعنى مثنى نصب على الحال يعنى فانكحوا الطيبات لكم معدودات بهذا العدد والجواب عن الثاني انه لو ذكر اول كان المفهوم ان يقتصر كل واحد من الناكحين على احد هذه الاعداد والمراد ان يكون له ان ينكح اثنتين ان شاء وثلاثا ان شاء واربعاً ان شاء بدون التجاوز عنها وهذا المراد لم يفهم الا بالواو ومقاله المصنف في شرحه من ان الواو في مثنى وثلاث ورباع بمعنى او فبعيد عن التحقيق لما سمعت من فائدة

(النص) لان النص لما كان اوضح من الظاهر والمفسر اقوى من النص والمحكم اعلى من المفسر كان العمل بالراجح واجبا ولان فيه جمعا بين الدليلين لا يمكن حمل الظاهر على معنى يوافق النص من غير عكس ولانا انما لم نعتبر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل يعضده فلما تأيد ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله عليه وكذا في النص مع المفرد المفسر مع المحكم (قوله) قلت التعارض الموجب للتساقط يكون كذلك الخ) حاصله ان المراد بالتعارض هنا صورة من حيث النفي والاثبات لاحقيقته الموجبة لالغاء حجية الدليلين اذ هي عبارة عن تقابل الحجيتين على السواء ولا مساواة فيما نحن فيه للنفوت الذي ذكرنا بين هذه الاربعة (قوله) قلت الخطاب للجميع) المناسب ان يقول قلت الجواب عن الاول ليقابله قوله والجواب عن الثاني والمراد بالثاني هو قوله ولم ذكر بالواو

(قوله ولا يجوز للحر الاثنتان الخ) والثلاثة مع الثلاثة يكون ستة والاربعة مع الاربعة يكون ثمانية (قوله اول كان المفهوم ان يقتصر كل واحد من الناكحين الخ) الا يرى انك لو قلت اقتسموا هذا المال درهمين درهمين او ثلاثة ثلاثة او اربعة اربعة اعلمت انه لا يسوغ لهم ان يقتسموا الا احد انواع هذه القسمة بان يكونوا متفقين في عدد منها ولا يكون لهم ان يجمعوا بينهما بان يعطوا للبعض درهمين ولللبعض ثلاثة ولللبعض اربعة

ذكر الواو ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة نص مفيد لايجاب الوضوء لكل صلاة وسوق الكلام له لكنه يحتمل التأويل بان يراد من الصلاة وقتها كما يقال آتيتك لصلاة الفجر اى لوقتها وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة مفسر لانه لا يحتمل التأويل فتعارضاً فرجح المفسر على النص (حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة) لانكاح هذا مثال لتعارضهما من المسائل لان قوله تزوجت نص لانكاح ولكن احتمال المتعة قائم وقوله الى شهر مفسر في المتعة اذ لانكاح لا يقبل التوقيت فرجح المفسر * ولقائل ان يقول في التعارض بينهما نظر لانه يقتضى كلامين مستقلين وههنا ليس كذلك بل معناه انه دار بين ان يكون نكاحاً ومتعة فرجح كونه متعة قال بعض الشراح مثال التعارض بين المفسر والمحكم ما وجد في النصوص

(قوله وسوق الكلام له)

الظاهر من سوق الكلام هو ان يكون الضمير المجرور لايجاب الوضوء لكل صلاة وفيه ما فيه (قوله لكنه يحتمل التأويل بان يراد الخ) قد وجه التأويل في عامة الكتب بان اللام يحتمل الاستعارة للوقت

ولم يذكر باو الخ (قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضأ لكل صلاة) تقدم تخريجه واما قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة فذكر سبب ابن الجوزي ان الامام اباحنيفة رحمه الله رواه انتهى وفي شرح مختصر الطحاوي روى ابو حنيفة عن هشام بن عمرو عن ابيه عن عايشة رضى الله عنها ان النبي صلى الله تعالى عليه قال لفاطمة بنت ابي جيش توضىء لوقت كل صلاة ذكره محمد في الاصل مفصلاً وقال ابن قدامة في المغنى وروى في بعض الفاظ حديث فاطمة بنت ابي جيش وتوضىء لوقت كل صلاة (قوله هذا مثال لتعارضهما) اى المفسر والنص هكذا في غالب الشروح لكن قال الامام فخر الاسلام هذه الامثلة من قبيل تعارض النص مع المحكم ويمكن التوفيق بانه ليس مراده من المحكم ما هو قسيم المفسر بل ما لا يحتمل الاوجه واحد وهو بهذا المعنى يرادف المفسر فتدبه لذلك باطلاقة على المفسر فيخرج المفسر ويحمل النص عليه فيفسد هذا النكاح وقال زفر يصح هذا النكاح ويبطل الشرط اذ التوقيت شرط فاسد والنكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة قلنا النكاح الموقت نكاح متعة معنى والعبارة للمعنى والفرق بين نكاح المتعة ونكاح الموقت ان الموقت يذكر بلفظ النكاح والتزويج وفى المتعة بلفظ التمتع كتمتع واستمتع كذا ذكر شيخ الاسلام قال بعض المحققين والذي يظهر مع ذلك عدم اشتراط الشهود في المتعة وتعيين المدة وفى الموقت الشهود وتعيينها (قوله ولقائل ان يقول الخ) يمكن ان يقال هو في قوة كلامين تقديرهما على ان المراد بالتعارض صورة من حيث النفي والاثبات كما مر (قوله قال بعض الشراح مثال التعارض بين المفسر والمحكم ما وجد في النصوص)

(قوله ولكن احتمال المتعة قائم) اعتبروا قيامه مجازاً

(قوله ثم هي كانت تحمل ان لا يتكرر ﴿ ٣٥٩ ﴾ وجوبها لان الامر لا يقتضى التكرار) الظاهر ان عدم اقتضاء

الامر التكرار غير كاف في تحقق التعارض بين هذه الآية والآية الدالة على التكرار لان غايته ان يكون احدهما ساكتا والاخر ناطقا نعم لو كان موجب الامر اقتضاء عدم التكرار وليس كذلك (قوله والغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح الاقسام المذكورة) وفيه بحث لان لكل منها احكاما مستقلة (قوله لا يصح ان يكون صفة لعارض لانه احتزبه عن المشكل والمجمل والمتشابه الخ) اخذه الشارح رحمه الله من شرح المنار للجلال الدين التبانى وفيه بحث لان مبناه هو ان يكون الاحتراز عن الثلاثة المذكورة بقوله بغير الصيغة بعد

(قوله تحمل ان لا يتكرر وجوبها) سواء كان وجوبها مع التوقيت لوقت مكرر او غير مكرر او لا معه ثم ان هذا الكلام يقتضى انها تحمل تكرار وجوبها ايضا وقد علمت ان الامر لا يقتضى التكرار ولا يحتمله (قوله وهذه محكمة في التوقيت) هذا وبيان ان لها وقتا يفعل

ويمكن ان يمثل ذلك بقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه ظاهر في معناه بالنظر الى عارف اللسان من غير تأمل نص من حيث ان الغرض من سوق الكلام ايجاب الصلاة مفسر من حيث انها كانت مجملة فسر ها النبي عليه السلام بقوله وفعله ثم هي كانت تحمل ان لا يتكرر وجوبها لان الامر لا يقتضى التكرار وقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا يقتضى التكرار وهذه محكمة في التوقيت ترجحت على تلك (واما الخفي) اعلم ان هذه الاقسام اضداد تقابل الاقسام المذكورة فالخفي ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه ضد المحكم والغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح الاقسام المذكورة ولهذا قال فيما سبق القسم الثاني في وجوه البيان وهي اربعة ولم يقل ثمانية (فما خفي مراده بعارض) يعنى صيغة الكلام تكون ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي لكن خفي بسبب عارض نذكره ان شاء الله تعالى (غير الصيغة) بالجر لا يصح ان يكون صفة لعارض لانه احتزبه

قلت قد مثل له بعضهم مثالا بقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر في قبول الشهادة اي شهادة العدل لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء ولا يحتمل معنى آخر والثاني محكم لا التحاق التأبيد به فالاول بعمومه يقتضى شهادة المحدد في القذف اذ اناب لانه يصدق عليه انه عدل بعد التوبة والثاني يقتضى الرد وان تاب فبرجح الثاني على الاول * ولقائل ان يقول لان سلم ان الاول مفسر لان المفسر ما لا يحتمل شيئا سوى مدلوله الا النسخ وقوله اشهدوا الآية يحتمل الايجاب والندب ويتناول باطلاقة الاعمى والعبد وليس المرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع الاحتمال مع انه لا يلزم من صحة الاشهاد القبول فان شهادة العميان وابى العاقدين والمحدودين في قذف صحيحة حتى انعقد النكاح بشهادتهم وان لم تقبل شهادتهم * واجيب بان النظر على المثال ليس بقوى واعلم ان اراد المثال ليس من اللوازم لان الاصل يتمد بالدليل بالمثال و اراد المثال للتوضيح والتقريب (قوله ويمكن ان يمثل ذلك بقوله تعالى اقيموا الصلوة الخ) فيه شيء لانا لان سلم ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا يقتضى التكرار اذ غاية ما يفهم منه ان الصلاة فرض في وقت اما انها تفترض في اوقات فلا دلالة للآية على ذلك وكان هذا هو الموجب لذكر الشارح هذا المثال بصيغة الامكان والا فبعض الشارحين لم يذكرها فتأمل (قوله بالجر لا يصح ان يكون صفة) الى قوله بل هو بدل المناسب ان يقول بالجر على البدلية من قوله بعارض اي بسبب غير الصيغة ولا يصح ان يكون صيغة الخ ثم لان سلم الفساد على الجر على الوصفية

مسلم وقوله من قبيل انها تقتضى التكرار ممنوع لانها لا يقتضى الا مجرد التوقيت

دخولها تحت قوله بعارض وليس كذلك لان كتب القوم مشجونة بان خفاء الخفي لعارض وخفاء الثلاثة لنفس اللفظ بل هو بمجموع قوله بعارض غير الصيغة على ما صرح به السراج الهندي في شرح المعنى وقوله غير الصيغة صفة كاشفة لقوله بعارض فلا يرد عليه شيء فليتأمل (قوله وهو فاسد) لان الصيغة لا يصلح اطلاق العارض عليها (قوله اى بسبب غير الصيغة) باضافة السبب الى الغير (قوله وعبارة شمس الائمة وهي ماخفي مراده عارض في غير الصيغة) كذا في جميع النسخ وقوله وهو ان الخفاء في هذه الثلاثة بعارض في الصيغة مبنى عليه لكن عبارة شمس الائمة بعارض في غير الصيغة بدون لفظ غير ٢٦٠ حتى تعرض المحققون كصاحب

الكشف والسراج الهندي للتوفيق بين عبارة هذه وبين قول فخر الاسلام ماخفي مراده بعارض غير

عن المشكل والجمل والمتشابه فيفهم منه ان الخفاء في هذه الثلاثة بعارض هو الصيغة وهو فاسد بل هو بدل من قوله بعارض اى بسبب غير الصيغة وعبارة شمس الائمة وهي ماخفي مراده بعارض في غير الصيغة اظهر ومعنى الاحتراز فيهما ابين وهو ان الخفاء في هذه الثلاثة بعارض في الصيغة وهو دقة المعاني او الاستعارة البديعية في المشكل وازدحام المعاني وتواردها على لفظ من غير رجحان في الجمل وكذلك المتشابه ونظير الخفي الخفي في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير زى وهيئة (لا ينال

فيه من غير تعرض الى تكرار او عدمه لان الموقوت من الاشياء ما جعل له وقت يفعل فيه كما نص عليه صاحب عمدة الحفاظ فكان الحق ان يقال ثم هي كانت تحتل عدم التوقيت وقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اى فرضا موقتا يقضى التوقيت وهو محكم فيه يترجع على ذلك المفسر وكان الشارح اعتمد في تقريره على ما ذكره زيد بن اسلم ان معنا موقتا منجما وانه يقال وقته فهو موقوت ووقته فهو موقت فيكون

لانا ان اعربناه بدلا فيدخل المعنى الى ان خفاءه بسبب غير الصيغة فيخرج بمنطوقه المشكل والجمل والمتشابه لان خفاءها بنفس الصيغة وان اعربناه صفة تخرج هذه المذكورات بمفهومه وافهم مع ذلك ان الصيغة عارضة للمعنى كيفية العوارض وهو كذلك في لواقع فلا فساد لكن خروجها بالمنطوق اولى وهو انما يتأتى على تقدير الجر على البدلية (قوله وعبارة شمس الائمة وهي ماخفي مراده بعارض في غير الصيغة الخ) قال بعض الشراح لامنافة بين كلام فخر الاسلام حيث قال ماخفي مراده بعارض غير الصيغة وكلام شمس الائمة حيث قال بعارض في نفس الصيغة لان كلا منهما مقتضاه واحد وهو ان خفاء الخفي بعارض لا في نفس الصيغة الا ان شمس الائمة جعل الصيغة ظرفا لذلك العارض والظرف يغير المظروف وجعل فخر الاسلام غير الصيغة صفة للعارض وصرح بالمغايرة فهما متوافقان في الحقيقة * فان قيل لم لا يجعل خفاء الخفي بنفس اللفظ كما ان ظهور الظاهر بنفس اللفظ عملا بحقيقة التقابل فالجواب ان الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان خفاء الخفي بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء

التوقيت على هذا مستلزم ما للتكرار (قوله بل هو بدل من قوله بعارض) جعله بدلا من عارض مع (فلا)

تصريحه بالقول بانه احتراز عن تلك البدلية لا تخص عن الفساد الذي هو فساد كون العارض نفس الصيغة مع انه غيرها اذ غاية البدلية ههنا ان يكون المبدل منه في حكم التنجية حتى كان بقاء السببية داخلية على غير الصيغة وما كان في حكمها الا يكون منهى بالكلية معدوما بالمرّة بل يكون مرادا في بدل الكل على ان البديل نفسه صدق وهذا يستلزم قطعا ان يكون خفاء تلك الثلاثة بعارض هو الصيغة على انه سترجع عبارة شمس الائمة المقتضية لعدم كونه بنفس الصيغة ويحتمل لفظ المصنف اضافة عارض الى غير الصيغة بمعنى في وانقات الاضافة بمعناها فيوافق عبارة شمس الائمة (قوله وكذلك المتشابه) اشارة الى ان فيه ازدحام المعاني كالجمل واقد حكم فيما يأتي بصدق تعريف الجمل عليه وفيه ذكر ازدحامها فيه

الصيغة بسبب ذلك (قوله ليس هذا من تنمة الحد الخ) اذ قد حصل التصود وهو الاحتراز عن الثلاثة بدونه (قوله معتبر شرعا) يعني في السرقة كما يدل عليه قوله احترازنا بالقيد الاول عمادون نصاب السرقة وفيه تأمل (قوله من حرز اجنبي) بالاضافة (ولا يقدر ذلك ^{٣٦١} في اعتبارها قيدين فيما يجيء (قوله كمال فيه شركة للسارق) لو قال

للاخذ لكان اولي لان الكلام في تعريف السرقة (قوله وبالسادس الخ) وهو قوله وهو قاصد للحفاظ (قوله وبالسابع) هو قوله في نومه او غيبته (قوله فانها خفية) مرتبط بالمتن والضمير للآية

(قوله قيل الظاهر والخفي) الصواب التعبير بالظهور والخفاء لانهما الامران الموجودان اللذان يظن تعاقبهما على موضع واحد كالسواد والبياض بخلاف الظاهر والخفي وان جازت تسميتهما ايضا بالمتضادين مجازا كالاسود والابيض (قوله لان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال الخ) فان قلت قد قيل ان المتقابلين هما اللذان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة فيجوز ان يجتمع الضدان في محل واحد من جهتين لانهما متقابلان قلت قد ذكر ملازاده ان التقييد بقيد من جهة واحدة لا يدخل المتضادين كالبوة

الا بالطلب) ليس هذا من تنمة الحد بل هو علامة للخفي وتأكيده للخفاء اذ لو لا الخفاء لما احتيج الى الطلب قيل الظاهر والخفي وجوديان متعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف فيكون التضاد بينهما حقيقيا وفيه نظر لان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال وههنا قد اجتمعا فان افظ السارق ظاهرا فيما وضع له خفي في حق الطرار والنباش كاسنين وقيل بينهما تضايف لان الظهور لا يعقل الا بالنسبة الى الخفاء وكذا عكسه (وحكمه) اي حكم الخفي (النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية) اي لزيادة المعنى فيه (اول نقصان فيظهر) بالنصب عطف على ليعلم (المراد به كآية السرقة) وهي قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما السرقة اخذ مال معتبر شرعا من حرز اجنبي لاشبهة فيه خفية وهو قاصد للحفاظ في نومه او غيبته واحترازنا بالقيد الاول عمادون نصاب السرقة وبالقيد الثاني عن الاخذ من غير حرز وبالقيد الثالث عن ذى الرحم المحرم وبالرابع عما يكون فيه شبهة كمال فيه شركة للسارق وبالخامس عن الانتهاب والغصب وبالسادس عن النبش وبالسابع عن الطرفانها خفية (في حق الطرار) الطر

فلا يكون مقابلا للظاهر الواقع في اول مراتب الظهور (قوله ليس هذا من تنمة الحد) لان الاحتراز عن المشكل والمجمل والمتشابه حصل بقوله بعارض غير الصيغة ولو جعل من تنمة الحد لا يضر لان القيود لا يلزم ان تكون للاحتراز بل الاصل فيها ان تكون لبيان الواقع على انه تعريف لفظي ولا يتحاشى في مثله عن زيادة بعض الالفاظ مبالغة في زيادة الكشف والبيان (قوله قيل الظاهر والخفي وجوديان متعاقبان الخ) التقابل اربعة انواع تقابل المتضادين وتقابل المتضايقين وتقابل العدم والملكية وتقابل السلب والايجاب هذا على اصطلاح اهل المعقول وقد يطلق على كل واحد من هذه المقابلات اسم الضد في اصطلاح الاصوليين فانهم ارادوا بالضد ما تقابل الشيء ولا يجتمع معه في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة (قوله وفيه نظر لان اجتماع الضدين الخ) الجواب لان سلم ان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال مطلقا بل اذا كان بجهة واحدة اما اذا كان باعتبارين فلا وهناك كذلك سلمنا ذلك لكن هذا مسلم على اصطلاح اهل الميزان اما الفقهاء فانهم يطلقون التضاد على جميع اقسام التقابل ولا يعتبرون ذلك الاصطلاح كما ذكرنا (قوله وقيل بينهما تضايف الخ)

والبنوة اذها قد يجتمعان في محل واحد من جهتين ولو كان المتضادان مثلها لذكرها معهما (قوله وقيل بينهما تضايف) وكذا بين الظهور والخفاء الا انه بينهما حقيقي وبين الظاهر والخفي مجازي وبالتضايف قطع القائي ثم قال الا ان الفقهاء ربما يطلقون التضاد على جميع اقسام التقابل ولا يعتبرون ذلك الاصطلاح وهذا من جملة ذلك

اخذ مال الغير وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب غفلة منه (والنباش)
 النباش اخذ كفن الميت بعد الدفن وهذا يقتضى ان يكون فعل الطر والنباش
 غير فعل السرقة واختفى حكم السارق في حقهما بعارض فيهما وهو اختصاصهما
 باسم آخر يعرفان به فطلبنا فوجدنا معنى السرقة كاملا في الطر ناقصا في النباش
 فاثبتنا حكم السرقة في الاول دون الثاني لان الحكم اذا ثبت في الادنى ثبت
 في الاعلى بالطريق الاولى ونقصان فعل السرقة في النباش صار شبهة والحد
 يسقط بالشبهة ولو كان القبر في بيت مقفل اختلف فيه المشايخ والاصح انه لا يقطع
 سواء نبش الكفن فيه او سرق مالا آخر لان بوضع القبر في البيت اختلفت صفة
 الحرزية فيه * اعلم ان النباش يقطع عند ابى يوسف والشافعى لقوله عليه السلام

قيل فيه نظر لان تقابل التضاييف من قبيل التضاد ايضا عند المتكلمين حيث حصرنا
 التقابل والتضاد والتناقض ويوجب عنه بما مر (قوله وهذا) يعنى اختصاص
 كل منهما باسم آخر يعرف به دون مطلق السرقة يقتضى ان يكون فعل النباش
 والطرار غير فعل السرقة لان الاصل في اختلاف الاسم ان يدل على اختلاف المعنى
 فاختلف حكم السرقة في حقهما بذلك الاختصاص واشتبه الامر فيه هل هو لنقصان
 في فعل السرقة اول زيادة فيه فتأملنا في السرقة فوجدناها في الشرع عبارة عن اخذ
 مال الغير على وجه الخفية من حرز لاشبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار
 مع زيادة لان السارق يسرق من قصد الحفظ عند انقطاع حفظه بعارض نوم او غيبة
 والطرار يسارق مع الحضور والانتباه بعارض غفلة وكان فعل الطرار اتم سرقة
 واكمل حيلة فعلمنا ان اختلاف الاسم فيه لزيادة في فعله فاثبتنا القطع في حقه
 بالطريق الاولى كثبتت حرمة الضرب بجرمة التأفيف ففى النباش مع نقصان
 لان النباش يسارق عين من ليس بقاصد للحفظ من المارة لئلا يطلعوا على جنائته
 وهو فعل في غاية الحقارة والهوان فان نبش التراب وسلب الكفن من الاموات من ارذل
 الافعال والحاصل بشهادة العرف فعلمنا ان اختلاف الاسم في حقه لنقصانه في فعله
 فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذى هو الفرع دونه في الاصل باطله
 لاسيما في الحدود فانها تندرى بالشبهات هذا اذا كان القبر في الصحراء اما لو كان
 في بيت مغلق كان فيه اختلاف المشايخ والاصح انه لا يقطع ايضا ولو اخذ مالا
 آخر غير الكفن لاختلاف الحرز لوجود القبر فيه واعلم ان الطرار انما يقطع
 اذا كانت الصرة داخل الكم اما اذا كانت خارج الكم فلا يقطع كذا ذكره بعض
 الشارحين (قوله اعلم ان النباش يقطع عند ابى يوسف والشافعى) اى فى الجديد
 ومالك واحمد وابى ثور والحسن والشعبي والبخارى وقتادة وحماد وعمر بن
 عبد العزيز ولا يقطع عند ابى حنيفة ومحمد والشافعى فى القديم وابن عباس

(قوله وهو اختصاصهما
 باسم آخر) فان تغاير
 الاسامى دليل على تغاير
 المعانى (قوله فاثبتنا حكم
 السرقة) يعنى بطريق
 الدلالة كثبتت حرمة
 الضرب بجرمة التأفيف
 (قوله لان بوضع القبر
 فى البيت اختلف صفة
 الحرزية فيه) لان لكل
 احد من الناس تأويلا
 فى الدخول فيه لزيارة القبر

(قوله حذف المصنف

رحمه الله الكلام الخ)
 يجوز ان يكون اللام
 الموصولة في قوله الداخل
 عبارة عنه بقرينة المقسم
 فلا يكون فيه حذف
 (قوله وهذا التعريف
 يقتضى ان يكون الكلام
 محتملا لثلاثة معان) يعنى
 يقتضى ان يكون الاحتمال
 لثلاثة معان معتبرا في المشكل
 (قوله وليس كذلك)
 لان المحتمل لمعنيين ايضا
 مشكل لاحتماله

(قوله لثلاثة معان)
 سوى المعنى المراد
 الداخل سواء كان معها
 شئ آخر من المعانى اولا
 بناء على ان صيغة الاشكال
 مستعملة فيما فوق الاثنين
 (قوله وليس كذلك) لكفاية
 معنيين في بعض صور
 المشكل يكون المراد
 داخلا فيهما وهو احدهما
 (قوله فتكون صيغة الجمع
 مستعملة فيما فوق الواحد)
 هذا لا ينفع في افادة الكفاية
 المذكورة الا بتقدير
 ما لو قال في الاشكال بدل
 في اشكاله لكنسه قال
 في اشكاله ومن ضرورة
 دخول الشئ في اشكاله
 بمعنى شكليه فاكثر مغايرته
 لاشكاله فيلزم ان لا يكون الكلام المشكل محتملا لثلاثة معان فاكثر يكون المراد احدها وليس كذلك لما مر

من نبش قطعناه ولنا ما روى ان النبي عليه السلام قال لا قطع على المختفي وهو
 النبش بلغة اهل المدينة وما روياء محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين
 (واما المشكل فهو الداخل) اى الكلام الذى دخل المراد منه (في اشكاله)
 بفتح الهمزة اى امثاله حذف المصنف الكلام هنا وفي سائر اقسام البيان غير
 الظاهر اختصارا لدلالة القرينة عليه لانه هو المقسم وذكره في تعريف الظاهر
 يدل عليه وهذا التعريف يقتضى ان يكون الكلام محتملا لثلاثة معان وليس
 كذلك فتكون صيغة الجمع مستعملة فيما فوق الواحد وفيه اشارة الى ماخذ

والثورى والا وزاعى ومكحول والزهرى (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم
 من نبش قطعناه) رواه البيهقى في المعرفة من طريق عمران بن يزيد بن البراء بن
 عازب عن ابيه عن جده وروى ايضا عن عائشة رضى الله عنها انها قالت سارق امواتنا
 كسارق احيائنا وقد قطع ابن الزبير نباشا اخرجه البخارى في تاريخه (قوله ولنا
 ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا قطع على المختفي وهو النبش) هذا لم يوجد
 في كتب السنة انما روى عن ابن ابي شيبة عن ابن عباس رضى الله عنهما قال ليس
 على النبش قطع وروى عن الزهرى انه قال اتى الروان يقوم يحفرون القبور
 فضرهم وقتلهم والصحابة متوافرون وروى ايضا عن الزهرى قال اخذ نباش
 في زمن معاوية وكان على المدينة فشاور من بحضرته من الصحابة والفقهاء
 فاجمع رأيهم على ان يضرب ويطاف به (قوله وما روياء محمول على السياسة الخ)
 لقائل ان يقول الحمل والترجيح انما هو بعد المعادلة والتساوى والموقوف
 لا يساوى المرفوع فكيف يرجح الموقوف عليه اللهم الا ان يقال هذا انما
 لا يهتدى اليه الراى فيحمل على السماع فيكون حكمه حكم المرفوع فتأمل (قوله
 حذف المصنف الكلام هنا الخ) يعنى لم يقل اما المشكل فهو الكلام الداخل الخ
 وكذا لم يقل اما الخفى فهو الكلام الذى خفى المراد منه الخ وكذا سائر الاقسام كما قال
 في الظاهر انه اسم الكلام ظهر المراد منه الخ اختصارا لدلالة القرينة عليه (قوله
 وهذا التعريف يقتضى ان يكون الكلام محتملا لثلاثة معان) يعنى قوله في اشكاله
 بصيغة الجمع يقتضى ان يكون الكلام المشكل لا بد ان يكون محتملا لثلاثة معان لانه
 اقل الجمع وهذا ليس بشرط بل يكون محتملا لاثنتين (قوله وفيه) اى في هذا
 التعريف يعنى قوله فهو الداخل في اشكال له اشارة الى سبب الخفاء والى ازدياد خفاءه
 على الاول لان الداخل في الاشكال اكثر خفاء مما لا يدخل والى ماخذ الاشتقاق
 يقال اشكل الرجل اذا دخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اذا دخل في الحرم

لاشكاله فيلزم ان لا يكون الكلام المشكل محتملا لثلاثة معان فاكثر يكون المراد احدها وليس كذلك لما مر

(قوله لدقة المعنى في نفسه لا يعارض) المفهوم من كلامه في ٣٦٤ الخفي ان الخفاء في المشكل ايضاً

بعارض فليتأمل ثم ان
الاقتصار ههنا على دقة
المعنى ليس كما ينبغي على
ما سيظهر الا ان يتم قوله
ولقائل ان يقول ان له
مفهوماً واحداً الخ وما ذكره
صاحب الكشف من انه
دال على مفهومين احدهما
ان يكون خيراً من الف
شهر متواليه والثاني
ان يكون خيراً من الف شهر
غير متواليه ليس بواضح
لانه يلزم ان يكون كل
مطلق مشكلاً لا مكان هذا
الاعتبار فيه ولم يقل به
احد (قوله فيكون مطلقاً)
فيكون خاصاً لا من قبيل
المشكل (قوله متواليه
وغير متواليه) الصواب
التوالي وغير التوالي (قوله
ولقائل ان يقول على هذا
يكون اني من قبيل
المشترك قبل التأمل الخ)
يمكن ان يجاب عنه بان
الاشكال في حق الاتيان
في الدبر وكان اشتراك اني
منشأه فكون اني مشتركا
غير قادح في كون الآية
مشكلاً في حق الاتيان
المذكور وهذا واضح
وان خفي على الناظرين

اشتقاقه يقال اشكل على كذا اي دخل في اشكاله يعني اشكل على السامع طريق
الوصول الى معناه لدقة المعنى في نفسه لا يعارض فكان خفة فوق الذي كان
بعارض ثم الاشكال قد يكون لدقة في المعنى مثاله قوله تعالى ليله القدر خير
من الف شهر لان ليله القدر توجد في كل اثني عشر شهراً فيؤدي الى
تفضيل الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة فبعد التأمل عرف ان المراد الف
شهر ليس فيها ليله القدر كذا قاله بعض الشراح * ولقائل ان له مفهوماً واحداً
متمملاً لصفتين متواليه وغير متواليه فيكون مطلقاً اذ لا اشتباه في نفسه وانما
الاشتباه بعارض فيكون خفياً والاولى ان يمثل بقوله تعالى فأتوا حرثكم اني
شئتم كلمة اني مشتركة تجيء بمعنى من اين كقوله تعالى اني لك هذا اي
من اين لك هذا وهذا المعنى يقتضي ان يحل اتيان دبر الزوجة وبمعنى كيف
كقوله تعالى اني يحيي هذه الله بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل
امر الاتيان في دبرها فتأملنا فيه فظهر انه بمعنى كيف بقريته الحرث والدبر
موضع الفرث لا موضع الحرث هذا ما قاله الشراح * ولقائل ان يقول على هذا
يكون اني من قبيل المشترك قبل التأمل وظهور المراد ومن قبيل المؤول والمفسر

واشتى اذا دخل في الشتاء (قوله ولقائل ان يقول ان له مفهوماً واحداً الخ)
الجواب اننا لانسلم ان له مفهوماً واحداً بل هو دال على مفهومين احدهما ان يكون
خيراً من الف شهر متواليه والثاني ان يكون خيراً من الف شهر غير متواليه لكن
احدهما ظاهري متبادر الى الفهم وهو وجود الاشهر بطريق التوالي والآخر
غير ظاهري لا يحصل الا بعد التأمل وهو عدم التوالي (قوله وهذا المعنى يقتضي
ان يحل اتيان دبر الزوجة) لانه يقتضي العموم في المحال (قوله وهذا المعنى لا يقتضيه)
لان كيف سؤال عن المحال فيكون معناه على اي حال شئتم سواء كانت قاعدة
او مضطجعة او مستديرة او على الجنب بعد ان يكون المأتي واحداً وهو القبل (قوله
ولقائل ان يقول على هذا) اي وهو كون اني يحيي بمعنى كيف واين فيكون اني من قبيل
المشترك الخ والجواب اننا لسلمنا انها مشتركة من حيث انها تجيء بمعنى كيف واين ولكن لانسلم
ان كونها مشتركة ينافي كونها مشكلة وهذا لان الاشتراك نشأ من كلمة اني والاشكال
وقع في حق الاتيان في دبر النسوان فهو مثل دبر الذكر ان أم مثل قبل النسوان والجهتان
متغايرتان والآية الواحدة يجوز ان تسمى باسمين متضادين من جهتين مختلفتين
كما في آية السرقة فانها ظاهرة في بيان القطع خفية في حق الطرار والنباش مجملة
في حق مقدار النصاب فيكون قسماً باعتبار على ان الشارح قد قال اولاً وهذه
نقسيات لا قسسيات اذ يجوز ان يكون النظم الواحد خاصاً وحقيقة ونصاً

في المقام (قوله ومن قبيل المؤول) ان بين بطني (قوله او المفسر) ان بين بطني (قوله)

(قوله لدقة المعنى في نفسه) ارادها هنا مطلق الدقة سواء كانت لاستمارة بدعية او لا (قوله ولقائل ان يقول على هذا الخ) هذا

(قوله فلا يكون قسما آخر) ٣٦٥ يعني فلا يكون من القسم الآخر الذي هو المشكل وفيه بحث

اذ قد صرحوا بان الخفي
والمشكل والمجمل اذا زال
الخفاء عنها بدليل

اعتراض للسراج الهندي
في شرح المعنى وقال صاحب
فتح المحجى في شرحه
فان قلت لانسلم ان هذه
الآية مشكلة بل هي مشتركة
الا يرى انكم قلتم ان اني
يجيء بمعنى كيف واين قلت
سلمنا انها مشتركة من
حيث ان اني يجيء بمعنى
كيف واين ولكن لانسلم
ان كونها مشتركة يناق
كونها مشكلة وهذا لان
الاشترار نشأ من كلمة اني
والاشكال وقع في حق
الايان في دبر النسوان
أهو مثل دبر الذكران
ام مثل قبل النسوان
والجهتان متغايرتان والآية
الواحدة يجوز ان تدعى
باسمين متضادين من
جهتين مختلفتين كما في آية
السرقة فانها ظاهرة في بيان
القطع خفية في حق
الطارار والنباش (قوله
لان ازدحام معنيين كاف
في المجمل) قلنا نعم ولكن
لا يلزم منه ان يكون قيد
المعاني اتفاقيا وانما يلزم

بعدها فلا يكون قسما آخر وقد يكون الاشكال لاستعارة بديعية كقوله تعالى
قوارير من فضة فانه اشكل على السامع لان القارورة لا تكون من الفضة
فيعد التأمل عرفنا ان تلك الاواني لا تكون من الزجاج ولا من الفضة بل تكون
في صفاء الزجاج وبياض الفضة (وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال
على الطلب) وهو ان ينظر السامع اولاً في مفهومات اللفظ فيضبطها (والتأمل
فيه الى ان يتبين المراد) كما تأملنا في معنى اني فوجدناها بمعنى كيف اي كيف
شئتم سواء كانت مضطجعة او قاعدة او قائمة او على الجنب بعد ان يكون المأني
واحداً ونظير المشكل غريب اختلط بسائر الناس فبطلب موضعه ويتأمل فيه
ليتميز عن أشكاله (واما المجمل فما ازدحت فيه المعاني) اي تواردت على
اللفظ من غير رجحان لاحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع كما في المشترك اذا انسد
فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ايهام المتكلم الكلام كاصالة والزكاة وقد
يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق
هلوعاً قبل التفسير * فان قلت قوله ازدحت فيه المعاني زائد اذ يكفي ان يقول
ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة كما قاله صاحب التوقييم وغيره * قلت
ذكره لبيان سبب الاشتباه ولا ضرر فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف لفظي * اعلم
ان قيد المعاني اتفاقى لان ازدحام معنيين كاف في المجمل (واشتبه المراد اشتباها
لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار) من المجمل (ثم الطلب ثم
التأمل) كبيان النبي عليه السلام الربا في الاشياء الستة من غير قصر عليها
فبقي فيما وراءها مجملاً غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه لما احتمل ان يوقف عليه
بالتأمل في هذا البيان صار مشكلاً فيه وبعد الادراك والتأمل فيه والوقوف على

(قوله وقد يكون الاشكال لاستعارة بديعية كقوله تعالى) واكواب كانت قوارير
قوارير من فضة اي كوب من فضة استعار للاكواب القوارير لما بينهما من المشابهة
في الصفاء والبياض استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة
لا تكون الا من الزجاج مبالغة فجاءت الاستعارة في غاية الحسن والغرابة (قوله
ونظير المشكل غريب اختلط بسائر الناس الخ) ينبغي ان يقول في بلدة معروفة
والا لم يبق فرق بينه وبين المجمل (قوله ولا ضرر فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف
لفظي) والتعاريف اللفظية لا تحاشي في مثلها عن زيادة بعض اللفاظ مبالغة في
زيادة الكشف والبيان ولا عن التجوزات اللفظية لما عرفت من ان الاقدمين من
الفقهاء وغيرهم لا يلتفتون الى اصطلاح اهل الميزان وانما يقصدون اعطاء المعنى
بالطريق كيف ما كان (قوله وبعد الادراك والتأمل فيه والوقوف على المعنى
صاره اولاً) المراد بالمعنى العلة التي ادركها المجتهد بالتأمل وهي عند الحنفى القدر مع

منه ان لو كان المراد به مافوق الاثنين وهو ممنوع لان المراد به مافوق الواحد كقيد الاشكال على زعمه فيه

ظني يسمى مؤولا وقد ذكره الشارح رحمه الله ايضا في بحث المأول فكونه من قبيل المأول كيف يمنع كونه
مشكلا فليتبدر (قوله ولقائل ان يقول كلام المصنف لا يخلو عن اشتباه لان المراد الخ) جوابه ان المراد هو الشق الاول
ولا يرد عليه ما ذكره لان قول المصنف ثم الطلب ثم التأمل مخصوص ﴿٣٦٦﴾ بما لم يكن البيان فيه شافيا لكنه

اعتمد على فهم الناظرين
في كلامه اظهور انه
لا معنى للطلب والتأمل
بعد ان بين الجمل
بيانا شافيا وعبرة
المصنف رحمه الله ههنا
هي عين عبارة فخر الاسلام
وقد فسر لها صاحب
الكشف بما قررناه (قوله
اشتبه فصل) يريد به اشتبه
على آخر التعريف والمدار
في اخراج الثلاثة المذكورة
هو قوله بل بالاستفسار
من الجمل (قوله خرج به
المشترك) وفيه كلام على
ان اخرجه على الحدود
مطلقا ليس بوجه لان
المشترك الذي انسد فيه
باب الترجيح من قبيل
الجمل كما صرح به الشارح
نفسه (قوله والخفي)
الظاهر انه قد خرج بقوله
ازدحت فيه المعاني كما صرح
به جلال الدين التبراني
في شرحه ويجوز الاحتراز
بالجنس ايضا اذا كان
اخص من الفصل من وجه

المعنى صار مؤولا في الكل هذا ما قالوا * ولقائل ان يقول كلام المصنف لا يخلو
عن اشتباه لان المراد من الطلب والتأمل ان كان هو الطلب والتأمل في اللفظ
لازالة الخفاء فانما احتيج اليهما اذا لم يكن البيان شافيا كما في الربوا واما فيما هو شاف
فلا كما في الصلاة ولم يتعرض له وان اريد به طلب المعنى المؤثر وبالتأمل التأمل
في صلاحيته للتعدية فغير صحيح ايضا لانهما بهذا المعنى لا يختصان بالجمل بل يكونان
في النص والمفسر ايضا قوله ازدحت جنس وقوله اشتبه فصل خرج به المشترك
والخفي والمشكل لان المراد يدرك في الخفي بمجرد الطلب وفي المشترك والمشكل
بالتأمل بعد الطلب ونظير الجمل الغريب الواقع في جملة من الناس لا يوقف عليه
الا بالاستفسار * ولقائل ان يقول تعريف الجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه (وحكمه
اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان الجمل) بيانا شافيا
(كالصلاة) فانها في اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام بفعله

الجنس وعند الشافعي الطعم والتمنية وعند مالك القوت والادخار (قوله ولقائل
ان يقول كلام المصنف لا يخلو عن اشتباه الخ) الجواب ان البيان الملحق للمجمل
لا يخلو اما ان يكون قاطعا او لا فان كان الاول يكون للمجمل به مفسرا كبيان الصلاة
والزكاة وان كان الثاني يصير الجمل به مشكلا فيحتاج بعد الاستفسار الى الطلب
والتأمل وذلك كبيان الربوا بالحديث في الاشياء الستة فقول المصنف الى الاستفسار
اشارة الى القسم الاول وقوله ثم الطلب ثم التأمل اشارة الى القسم الثاني ثم اختلف
في معنى هذا الطلب فقيل هو طلب المعنى المؤثر والتأمل هو التأمل في صلاحيته
للتعدية وقيل هو الطلب والتأمل في اللفظ لازالة الخفاء اذ الطلب والتأمل في المعنى
وصلاحيته للتعدية لا يختص بالجمل بل يكون في النص والمفسر انتهى وحينئذ
لا اشتباه في كلام المصنف لان معناه ثم الطلب ثم التأمل فيما لم ينكشف فيه بالاستفسار
(قوله ونظير الجمل) اي من الحسيات (الغريب الواقع في جملة من الناس الخ) ينبغي
ان يزداد على ذلك ويقال ولا يعرف له موضع والا لم يبق فرق بينه وبين المشكل
(قوله ولقائل ان يقول تعريف الجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه) الجواب
انه كيف يصدق على المتشابه وانقطاع الرجاء موجود في تعريف المتشابه دون
تعريفه كما سترأ غير بعيد (قوله وقد بينها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله

(قوله ولقائل ان يقول تعريف الجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه الخ) كذا في شرح المغني (هاتوا)
للقائل ويمكن ان يجاب عنه بانه قد خرج بقوله بل بالرجوع الى الاستفسار لانقطاع رجاء البيان فيه (قوله بيانا شافيا)
لا يذهب عليك انه تقييد مفسد اذ قد صرحوا بانه اذ الحقه البيان يجب العمل به على حسب تفاوت درجات البيان

(قوله لصدقه على المتشابه) قلنا قوله بل الى آخره من جملة التعريف فلا يصدق عليه

وقوله (والزكاة) وهو في اللغة الغناء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم ولو ذكر المصنف في التمثيل الربوا مقدما على الصلاة والزكاة لكان اولى (واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه) * فان قلت نحن في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ابراده هنا * قلت يثبت به معرفة ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرها وان لم يعرف ما يريد منها ومعرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده من احكام الشرع (وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة) اي قبل يوم القيامة لانه يصير معلوما ومنكشفافي الآخرة لان انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة قال فيخر الاسلام هذا في حقنا لان المتشابهات كانت معلومة للنبي عليه السلام * اعلم ان انقطاع رجاء بيانه مذهب عامة الصحابة واهل السنة والوقف عندهم واجب على الله في قوله

هاتوا ربع عشر اموالكم (رواه ابو داود والدارقطني) قوله ولو ذكر المصنف في التمثيل الربوا مقدما على الصلاة والزكاة لكان اولى) وجهه ان الاجمال في آية الربوا الشد من الصلاة والزكاة لانه بعد بيانه صلى الله تعالى عليه وسلم بقيت مشكلة فيحتاج الى الطلب والتأمل من المجتهد ولانها اوفق في الظاهر بعبارة المصنف من ان الجمل ما ظهر المراد به ببيان من الجمل ثم الطلب والتأمل (قوله لان المتشابه انزل الابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة) وذلك لان الله تعالى خالق الدنيا والعقبى الاولى للابتلاء والثانية للجزاء قال الله تعالى خالق الموت والحياة ليلوكم ايكم احسن عملا وقال الله تعالى اليوم تجزي كل نفس بما كسبت والمراد يوم القيامة وهذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك لله تعالى ويلقى نفسه في درجة المعجز ويتلاشى علمه في علم الله ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين (قوله اعلم ان انقطاع رجاء بيانه الخ) ذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين والمتقدمين من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه لاحظ لاحد في درك المتشابه من الراسخين والوقف على قوله الا الله واجب والراسخون مبتدأ ويقولون خبره واختاره المصنف وذهب اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة وائمة التفسير الى ان الراسخ يعلم تأويل المتشابه وان الوقف على قوله والراسخون في العلم لاعلى ما قبله الا انه ان كان محتملا لتأويل واحد فقد اوجبوا القول به قطعا وان كان محتملا لوجوه من التأويل الصحيح لم يقطعوا بواحد منها انه المراد بل يذكرون المجموع ويعتقدون ان المراد واحد منهما على الابهام الى غير ذلك من الادلة ولكل من الفريقين اجوبة ونقوض ورود طلب مما هو اوسع محلا من هذا الكتاب والحاصل ان المذهب الاول عبودية

(قوله ولو ذكر المصنف في التمثيل الربوا مقدما على الصلاة) ما وجه الذكر فهو الاشارة الى قسمي الجمل يعني ما يكتفي فيه ببيان الجمل وما لا يكتفي فيه بذلك بل يحتاج الى طلب وتأمل واما وجه تقديمه عليهما فلمرافته في الاجمال حيث احتيج فيه الى الطلب والتأمل ايضا فكان اصلا في الباب هذا ما خطر في توجيهه هذا الكلام بالبال والعلم عند الله الملك المتعال (قوله والوقف عندهم واجب على الله في قوله

(قوله لكان اولى) قد يقال بل تأخيره عنهما لحقارته مع كون بيانه غير شاف هو الاولى (قوله قبل الاصابة) اي اصابة معناه يوم القيامة

تعالى وما يعلم تأويله الا الله بدليل قراءة ابن مسعود ان تأويله الا عند الله ولا يمكن عطف والراسخون عليه لانه مجرور لفظا ومحلا وبان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل كاذم من اتبعه ابتغاء الفتنة ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وقال اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تأويله والوقف على الله غير واجب لان الراسخ لو لم يعلم تأويل المتشابه لم يكن له فضل على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون المتشابه ولان انزال القرآن لانتفاع العباد فلو لم يعلمه غير الله تعالى لظعن فيه الطاعنون قيل لاختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال بان الراسخ في العلم يعلم تأويله اراد به انه يعلمه ظاهرا ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلمه حقيقة وانما ذلك الى تعالى ﴿ وهذا كالمقطعات في اوائل السور ﴾ وهى الحروف التى تقطع فى التكلم بعضها عن بعض

وهو الرضاء بما يفعله الرب جل وعلا والثانى عبادة وهو العمل بما يرضى الرب فالاول اسلم والثانى احكم والقول بالاسلم اسلم ويمكن ان يكون مراد الاولين بالتوقف انما هو التوقف عن طاب العلم اليقيني لا العلم الظاهري وان يكون مراد الآخريين بمعامية التأويل العلم الظاهري لا اليقيني والائمة انما تكلموا فى تأويله ظاهرا لاحقيقة فيكون النزاع لفظيا والحق ان هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا ينقضى عجائبه ولا ينهى غرائبى فانى للبشر العوص والاحاطة بكنهه مافيه هذا ولقائل ان يقول لاتمسك فى الآية على تأويل المتشابه لغير الله اصلا لان فيها اسناد العلم الى الله والعلم المسند اليه لا يكون الا جازما مطابقا فلو عطف عليه الكلام الثانى لزم قطعية الثابت بالتأويل وهو باطل كذا قيل والجواب ان علم الله تعالى ليس باعتقاد كما عرف فى اول التبصرة ﴿ قوله لانه ﴾ اى الله مجرور لفظا ومحلا يعنى فى قراءة ابن مسعود وانما قال لفظا او محلا لقطع احتمال ان يقال انه مرفوع محلا ويمكن الجواب بان قراءة ابن مسعود لاتدل على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رقع الراسخين من قبيل الميل الى المعنى على ان قراءة الآحاد لاتعارض الدلائل القطعية ولو سلم ذلك لكن معناه انه لا يعلمه احد الا الله بنفسه لانه لا يعلمه احد اصلا لجواز ان يعلمه بالهام الحق على ان الوقف لا ينساقى العطف اذ القراء جوزوا الوقف بين التسابع والمتبوع ﴿ قوله وبان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه الخ ﴾ الجواب انه تعالى انما ذم من اتبعه تبعا للتأويل الفاسد الذى يستلزم هواه ويميل اليه طبعه لاكل مؤول ثم قال وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم اى الصحيح الذى دل عليه العقل ووافقه النقل من المحكمات ﴿ قوله وهذا كالمقطعات فى اوائل السور ﴾

تعالى وما يعلم تأويله الا الله) ويكون الراسخون مبتدأ ويقولون خبره (قوله) وبان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل الخ) حيث قال تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله (قوله وهى الحروف التى تقطع فى التكلم بعضها عن بعض) كقوله تعالى ق ن قيل فيه بحث فان ق وكذا ن ليس بحرف يقطع بعضها عن بعض لان ق حرف واحد وكذا ن بخلاف المسم عسق فالاولى ان يقال اى الحروف التى تقطع فى التكلم عن غيرها

(قوله والوقف على الله غير واجب) رد على الفريق الاول الموجبين له لاحكم بانه غير واجب عليه بل جائز لعدم تجويز الفريق الثانى اياه

كقوله تعالى « ق ن م » هذا متشابه في الاصل وقد يكون تشابه في الوصف كرؤية الله تعالى في الآخرة * اعلم اننا ذكرنا فيما سبق ان الظهور على مراتب فاعرف ان الخفاء ايضا على مراتب المرتبة الاولى خفاء المراد لا بحسب الصيغة بل في بعض الموارد ثم خفاء المراد من اللفظ بالدخول في اشكاله ثم بزاد الخفاء الى ان لا يدرك الا بالاستفسار من المتكلم وهو المجمل ثم الى ان لا يدرك المراد وهو المتشابه (واما الحقيقة) هذا هو القسم الثالث باعتبار اصل التقسيم وهو في وجوه استعمال ذلك اللفظ (فاسم لكل لفظ) فيه اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ للمعاني وهو كالجنس يتناول المحدود وغيره وقوله (اريد به ما وضع له) كالفصل يخرج به المهمل والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بآرادة المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا والمراد بوضع اللفظ

(قوله وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز الخ) وجه الاشارة في الحقيقة ظاهر واما في المجاز فلان الاحتراز عنه ليس الا بقوله ما وضع له فيلزم اشتراك في الارادة المذكورة

اي الحروف التي في اوائل السور تجب ان يقطع كل حرف منها عن الآخر في التكلم بان يؤتى باسم كل منها على هيئة « كالف لام كاف ها يا عين صاد الف لام صاد » بالسميات على وجه يوصل بعضها ببعض « كالم كهيمص المص » وسميت حروفا وان كانت اسما حقيقة مجازا باعتبار مدلولاتها لان مدلولاتها حروف كقوله تعالى ق ن فيه بحث فان فيه « ق ن » ليس بحروف يقطع بعضها عن بعض لان « ق » حرف واحد بخلاف « الم حمق كهيمص » تأمل (قوله) وقد يكون تشابه في الوصف كرؤية الله تعالى في الآخرة) وكالآيات الدالة على الصفات التي لا يمكن اجراؤها على ظاهرها كاليد والعين والوجه والاتيان والمحيى والاستواء على العرش ووضع القدم على النار والسمع والبصر وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الموافقة لما في الشاهد على الله تعالى لتزهره عن الجهة والمكان فان قيل الرؤية لا يحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من التشابه فالجواب ان الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام (قوله) اما الحقيقة فاسم لكل لفظ * تقدم ان ذكر كلمة كل مستنكر في التعريف وتقدم الاعتذار عنه (قوله) فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا) وذلك لان الحقيقة ترجع الى اثبات الكلمة في موضعها للافادة والمجاز يرجع الى اخراجها عن موضعها للافادة وهذا المعنى غير موجود في ابتداء الوضع قبل الاستعمال الا ان هذا الكلام باق على اطلاقه في الحقيقة اللغوية ومجازها فان اللفظ حال وضعه اللغوي لا يكون حقيقة ولا مجازا مطلقا اذ ليس قبل الوضع اللغوي وضع آخر حتى يكون حقيقة فيه بخلاف غيرها فان هذا الكلام غير باق على اطلاقه ويحتاج الى قيد كما يقال لا يكون اللفظ حال وضعه

(قوله ولقائل ان يقول لم قال اريد به ما وضع له ولم يقل ﴿ ٣٧٠ ﴾ استعمال فيما وضع له الخ) كذا

تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص والافوضع عرفي عام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة * ولقائل ان يقول لم قال اريد به ما وضع له ولم يقل استعمال فيما وضع له ويلزمه ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك فان اراد بالارادة الاستعمال فهو بعيد (وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما) كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا وقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وكل واحد من النصين خاص في المأمور به والمنهى عنه عام في المأمور والمنهى (واما المجاز فاسم لما) اي لكل لفظ (اريد به غير ما وضع له) فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثل شئ

الشرعي حقيقة شرعية ولا مجازها ولا حال وضعه العرفي حقيقة عرفية ولا مجازها اللهم الا اذا اخترع الشارع او اهل العرف لفظا لم يكن من اوضاع اهل اللغة ووضعها بازاء معنى فان هذا حال وضعه لا يكون حقيقة ولا مجازا مطلقا وكذا الغلط والكناية وليس فيه حقيقة ولا مجازا فالواسطة ثابتة كما مر (قوله فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي) كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وان كان من الشارع فوضع شرعي كالصلاة المستعملة في العبادة المخصوصة وان كان من قوم مخصوصين فوضع عرفي خاص كالكل طائفة من الاصطلاحات التي يخصهم كالنقص والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجواهر والعرض والكون للمتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة والافوضع عرفي عام كالعادة لذوات الاربع (قوله ولقائل ان يقول الخ) هذا السؤال غير وارد ولا يتوهم وروده لان ارادة المتكلم لا يكون الاحالة الاستعمال وحينئذ لا يلزم المصنف ما ذكره الشارح وان اريد بالارادة الاستعمال على ان الشارح قد ذكر اولا ان قوله اريد به ما وضع له اشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بارادة المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع لا تسمى حقيقة ولا مجازا (قوله فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة) او النقصان عنه اذ ليس فيه ما يدخلهما نحو ليس كمثل شئ واسئل القرية وغير مانع لدخول الكناية فيه اذ ليس فيه ما يمنع من ارادة الموضوع * والجواب انه لانقص على طرده بالكناية عند اهل الاصول فانها ان استعملت في الموضوع له فهي عندهم حقيقة والا فمجاز ولا عند البيانين ايضا فانها عندهم مستعملة في المعنى الموضوع له لا لذاته ولكن ينتقل الذهن منه الى ملزومه والاستعمال في غير الموضوع لا ينافي ارادة الموضوع لذاته

في الشرح الاكمل ولا يذهب عليك ان الارادة لا تصور الا في حالة الاستعمال لان المراد بها ليس الارادة المتكلم فلا يلزم ما ذكر من المحذور والمعجب ان الشارح رحمه الله قال قبل اسطر وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بارادة المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا واورد ههنا ما يوهم الغفول عنه (قوله فهو بعيد) بل غير صحيح اذ التركيب لا يساعده

(قوله فان اراد بالارادة الاستعمال فهو بعيد) على هذا الامر البعيد بنى قوله آنفا فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا كما قال غيره ان اللفظ قبل الاستعمال بعد الوضع لا يسمى بواحد منهما والتحقيق ان ليس المراد بالارادة الاستعمال نفسه كما انه ليس المراد بها الارادة في حين الوضع بل الارادة في حال الاستعمال بقرينة ان الارادة بموجب

قوله اريد به ما وضع له اي من حيث هو هو تعلق بموضع له من هذه الحيثية فيستدعي تعلقها به (ولا)

من هذه الحيثية سبق وجوده وكذا سبق وجود الوضع عليها فتكون هي ارادة في حال الاستعمال لا في حال الوضع

(قوله قلت له معنى وهو تأكيد التشبيه وهو معنى غير موضوع له لانه موضوع للتأسيس) وفيه بحث اذا ظاهر انه موضوع للتشبيه اعم من التأسيس والتأكيد ولو كان لتأسيس التشبيه بخصوصه لنبه عليه اهل اللغة عند بيان معناه ولعل ما ذكره يؤدي الى كون جميع **٣٧١** تأكيدات اللفظية مجازا وداخلة في حده ولا يلتزمه احد وقد اجيب

في التلويح عن السؤال المذكور بان لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصده بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة والنقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه (قوله لان ذلك غير مشهور) وعلاقة المجاز يجب ان تكون هو الوصف المشهور للمشبه به كما يجيء في محله (قوله وعن الهزل ايضا لان ارادة عدم الدلالة على شيء وكونه لغوا الخ) وجود ارادة عدم الدلالة على شيء في الهزل ممنوع وكونه لغوا من جهة عدم ترتب الحكم عليه لا يقتضي ذلك وهذا ظاهر

(قوله وهو تأكيد التشبيه)

ينبغي ان يكون تأكيد

مضمون الجملة

المقصود بالافادة (قوله لانه موضوع للتأسيس) اي لاجل تأسيس التشبيه والا فلو موضوع له انما هو التشبيه (قوله لا يقال المناسبة بينهما هي التقابل الخ) اعلم انه اذا طلق اسم احد المتقابلين على الآخر فالعلاقة بينهما عند صاحب التوضيح هي اللزوم الذهني المحض والمراد به ما لم يكن معه لزوم خارجي كاطلاق البصير على الاعشى وقال صاحب التلويح التحديق

فان الكاف زائد والزائد لا معنى له قلت له معنى وهو تأكيد التشبيه وهو معنى غير موضوع له لانه موضوع للتأسيس (لمناسبة بينهما) اي بين ما وضع له اللفظ وبين غيره الذي اريد به احتراز به عمالا مناسبة بينهما كاستعمال الارض في السماء لا يقال المناسبة بينهما هي التقابل فان الارض ثقيل والسماء لا ثقيل لان ذلك غير مشهور وعن الهزل ايضا لان ارادة عدم الدلالة على شيء وكونه لغوا ارادة

ولا على عكسه بما ذكر من المجازين لانه وان عم لفظ المجاز بواسطة الاشتراك او التشابه فليس هو من افراد المعرف حتى يراد ادخاله في التعريف اذا المراد بالتعريف انما هو المجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا ما ذكر من المجاز بالزيادة والنقصان فانه صفة الاعراب او اللفظ باعتبار تغير حكمه الاعرابي * فان قيل الزائد انما وضع في اصله لمعنى فاذا استعمل للمعنى كان مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا فينتجه ادخاله * قلنا بل هو غير مستعمل لمعنى على ان الاستعمال لا معنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له بل ينافية **قوله** مناسبة بينهما اي علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة وهي اتصال ما بين المعنى المستعمل فيه وبين المعنى الموضوع له كالمشاكل في الشكل كما في اطلاق الانسان على النفوس او في الصفة الظاهرة كما في اطلاق الاسد على الرجل الشجاع وما كان كما في اطلاق العبد على العتيق وما يكون كما في اطلاق الخمر على العصير والمجاورة كما في اطلاق الجريان على النهر على ما سيأتي من ضبطها وباعتبار الارادة ترتقي اقسام المجاز الى ما ارتقت اليه اقسام الحقيقة ايضا فان الارادة ان كانت ارادة واضع اللغة فالجواز لغوي والا فان كانت ارادة الشارع فالجواز شرعي والا فان كانت ارادة قوم مخصوصين كالعلماء وارباب الحرف فالجواز عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا فالجواز عرفي عام **قوله** احتراز به عما لامناسبة بينهما كاستعمال (الارض في السماء) وكالغلط فانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له للمناسبة فلا يكون مجازا **قوله** فان الارض ثقيل والسماء لا ثقيل) الاحسن ان يقال فان الارض في غاية الانحطاط والسماء في غاية الارتفاع **قوله** لان ذلك غير مشهور) لان التقابل المصطلح المشهور عند اهل الميزان انما هو بين الاعراض كالسواد

التشبيه كانه في نحو زيد كمثل الاسد تأكيد التشبيه نفسه بناء على ان شان الحرف الزائد تأكيد مضمون الجملة المقصود بالافادة (قوله لانه موضوع للتأسيس) اي لاجل تأسيس التشبيه والا فلو موضوع له انما هو التشبيه (قوله لا يقال المناسبة بينهما هي التقابل الخ) اعلم انه اذا طلق اسم احد المتقابلين على الآخر فالعلاقة بينهما عند صاحب التوضيح هي اللزوم الذهني المحض والمراد به ما لم يكن معه لزوم خارجي كاطلاق البصير على الاعشى وقال صاحب التلويح التحديق

(قوله لعدم دخوله في التعريف) لأنه لم يرد به شيء أصلاً ٣٧٢ كذا في التحقيق والذي يلوح

أيضاً وهو غير ما وضع له ولكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة وما قيل في بعض الشروح أنه ليس باحتراز عن الهزل لعدم دخوله في التعريف ليس بقوى لما ذكرنا من وجه دخوله فإنه أريد به غير ما وضع له في الجملة ولا مناسبة بينه وبين ما وضع له * فإن قلت لفظ الصلاة في الشرع مجاز في الدعاء مع أنه مستعمل فيما وضع له في الجملة وحقيقة في الأركان المخصوصة مع أنه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة فانتقض التعريفان قلنا قيد الحيثية موجود في تعريف الأمور التي تختلف باختلاف الاعتبارات إلا أنه يحدف من اللفظ كثيراً لوضوحه والمراد بالحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث أنه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث أنه غير موضوع له وحينئذ لا انتقاض لأن استعمال لفظ الصلاة في الدعاء شرعاً لا يكون من حيث أنه موضوع له ولا في الأركان المخصوصة من حيث أنها غير الموضوع له * اعلم أن لفظ الحقيقة والمجاز مجازان في معناها أما لفظ الحقيقة فلأن معناه الثابتة ثم نقل منه إلى اللفظ المذكور لكونه ثابتاً في معناه الوضعي وأما لفظ المجاز فلأن

والبياض لا بين الأجسام كما تقرر في محله والسماء والأرض من قبيل الأجسام دون الأعراض فليس بينهما تقابل على المشهور وإنما بينهما شبه تضاد باعتبار أنهما وجوديان أحدهما في غاية الانحطاط والآخر في غاية الارتفاع * فإن قلت لم جعل الأسود والأبيض من قبيل المتضادين باعتبار اشتغالهما على الوصفين المتضادين ولم يجعل السماء والأرض من هذا القبيل بهذا الاعتبار وما الفرق * قلت الفرق أن الوصفين المتضادين في الأسود والأبيض جزء مفهوميهما بخلاف السماء والأرض فإنهما لازمان لهما خارجان على أن حمل أحد المتقابلين على الآخر غير جائز عند الفقهاء لأن شرط المجاز الاتصال بينه وبين ما جعل مجازاً عنه وليس بين المتضادين اتصال (قوله وما قيل في بعض الشروح الخ) قيل المشترك أن يراد بالشيء غير ما وضع له من غير علاقة فلا يكون حقيقة ولا مجازاً وقيل هو لفظ لا يراد به معناه الحقيقي ولا المجازي وقيل لا يراد به معنى مقصود ولا يخفى أنه بالتعريف الأول والآخر يصح الاحتراز عنه لدخوله في تعريف المجاز وأما مقاله بعض الشراح من أنه أي هذا القيد ليس باحتراز عن العزل لعدم دخوله في التعريف فهو بناء على أحد التعاريف لعدم دخوله في التعريف فهو بناء على أحد التعاريف وهو أنه لا يراد به معنى أصلاً إذ لا يخفى عدم تناول المجاز له على هذا التعريف (قوله اعلم أن لفظ الحقيقة والمجاز مجازان في معناها الخ) الحقيقة في اللغة فعيلة وهي إمامن فعمل بمعنى فاعل من حق الشيء إذا ثبت بمعنى ثبت ومنه ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين أو من فعيل بمعنى مفعول من حقت الشيء إذا أثبتته ومنه والنطيحة

للخاطر الفاتر أن الهزل يخرج عن التعريف بقوله غير ما وضع له لأن الهزل لا يراد به ما وضع له ولا بأس في دخوله في تعريف الحقيقة فإن غايته عدم ترتب الحكم عليه وكثير من الحقائق كذلك كما لا يخفى (قوله مجازان في معناها) يعني لغة إذ لا كلام في أنهما حقيقتان عرفاً (قوله أما لفظ الحقيقة فلأن معناه الثابتة ثم نقل منه إلى اللفظ المذكور لكونه ثابتاً في معناه الوضعي) ليس بواضح وبينه صاحب الكشف بأنها مأخوذة من الحق

أن العلاقة في إطلاق اسم أحد المتقابلين على الآخر ليس هو اللازم الذهني للاتفاق على امتناع إطلاق الأب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتزويل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح أو تهكم كما في إطلاق الشجاع على الجبان أو تناول كما في إطلاق البصير على الأعمى أو مشاكلة كما في إطلاق السيئة على جزاء السيئة وما أشبه ذلك (قوله مجازان في معناها) نعم هما مجازان

(و)

فيه ولكن عند أهل اللغة وأما عندنا فنقول إن إليه بحث صاراً حقيقيين اصطلاحيين فيه

الجواز هو العبور وهو حقيقة في الاجسام واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل الى آخر (وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان) كقوله تعالى اولا مستم النساء فان المراد منه الجماع وهو خاص (او عاما) كالصاع في حديث ابن عمر رضى الله عنهما كما سيجيء (وقال الشافعي رحمه الله لا عموم للمجاز لانه ضرورى) لان الاصل في الكلام الحقيقة وانما يثبت المجاز لضرورة التوسعة في الكلام والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يصار الى العموم فيه كما في المقتضى عندكم نسبة الى الشافعي وهو منسوب الى بعض اصحابه وتخصيصه الصاع بالمطعم مبنى على ما ثبت

واللفظ المستعمل فيما وضع له ثابت في موضعه ومثبت فيه ففي التسمية مناسبة بالمعنيين واذا ثبت غيرية الاستعمال مع المناسبة ثبت المجاز في الدرجة الاولى وقيل في الدرجة الثانية لانها في اللغة اما بمعنى الثابتة او المثبتة كما مر ثم نقلت الى الاعتقاد المطابق للواقع لكونه ثابتا او مثبتا فيه ثم منه الى القول المطابق لكون مدلوله ثابتا او مثبتا ثم منه الى المعنى المصطلح فهو مجاز لغوى حقيقة عرفية ورد بان المناسبة متحققة بين معناها اللغوى والاصطلاحى كما مر فيجوز النقل اليه ابتداء بدون واسطة فضلا عن واسطتين فانباتها بلا حاجة عبث وهى موضوعة للقدر المشترك بين الجميع وهو الثبوت مع ان المشهور في كل من الاعتقاد والقول المطابقين من استعمال لفظ الحق دون الحقيقة فيقال اعتقاد حق وقول حق لاحقيقة وحينئذ فلا مجاز على جميع هذه التقادير نظرا الى تحقق القدر المشترك الا ان يقال به من حيث الاقتصار بها على اثبات اللفظ او ثبوته لمعناه اصطلاحا فيحقق اذن لامطلقا وتاؤها للتأنيث ويجوز ان يكون للنقل من الوصفية الى الاسمية وهو حقيقة في الاجسام بالانتقال من مكان الى مكان آخر فاعتبارها في اللفظ انما يكون بطريق المشابهة فيكون اطلاقه على المعنى المصطلح مجازا اغريا في الرتبة الثانية وحقيقة عرفية (قوله نسبة الى الشافعي الخ) يشير الى اعتراض ذكره بعض المحققين وتقرير هذا الاعتراض ان المصنف نسب القول بعدم عموم المجاز الى الشافعي ولم يوجد في كتب الشافعية ولا يتصور من احد النزاع في صحة قولنا جاءنى الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعم مبنى على ما ثبت عندهم من عالية الدغم في باب الربا لاعلى عدم عموم المجاز فالتعليل بكونه مرويا من جهة المتكلم على ما هو مسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلايه بعض الملايمة لضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر تظيره بالمقتضى والجواب ان عدم

وهو حقيقة في الثابت ثم انه نقل الى العقد المطابق ثم نقل الى القول المطابق ثم نقل الى استعمال اللفظ في موضعه الاصلى اذ استعماله فيه تحقيق لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع في الرتبة بحسب اللغة الاصلية ثم قال كذا قيل والمفهوم من كلام الغزالي في المستصفى ان لفظ الحقيقة مفهومة حقيقة لغوية ايضا وهو الاصح لان الحقيقة اسم للثابت لغة واللفظ المستعمل في موضعه ثابت فيه فيكون اطلاق الحقيقة عليه بالحقيقة لا بالمجاز انتهى واذا انفتحت مقاله ظهر لك ما في كلام الشارح رحمه الله من الخلل (قوله نسبة الى الشافعي وهو منسوب الى بعض اصحابه) والعجب ان المصنف رحمه الله نسبة في الشرح الى بعض اصحاب الشافعي وكأنه فاز بحقيقة الحال بعد مراتب المتن وشيوع نسخه وفي التلويح ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية

عنده من عليه الطعم في باب الربوا لاعلى عدم عموم المجاز (وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة) والا لما وجدت حقيقة الا وان تكون عامة والامر بخلافه (بل لدلالة زائدة على ذلك) كالواو والنون في مسلمون والالف والتاء في مسلمات واللام فيما لامعهود فيه واذا وجد ذلك في الحقيقة وجب القول بالعموم في المجاز ايضا (وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى) والله تعالى منزه عن الضرورة فان قلت المقتضى ضروري عندكم ومع ذلك موجود في القرآن كقوله

وجدانه في كتبهم لا يدل على عدم قولهم به في مبدأ تقرير مذهبهم لجواز ان يكونوا قد قالوا به في مبدأ الامر وبنوا عليه الطعم ثم لما اتجه عليهم بطلانه بالدليل طرحوه واثبتوها بما اتجه لهم في غالب ظنهم فبقى البحث معهم في ذلك مسطورا في كتب المخالف بعينه لمن يدعيه بعدهم وان رجعوا عنه ونحوه من كتبهم ولا يلزم من عدم التعليل بعد التأمل والاستدلال عدم القول به في بادى الرأي على ان ذلك انما هو منسوب الى بعضهم ولعل ذلك البعض اراد ان يتذكر شيئا فلم يستقم له فطرحوه ولم يطرحوه عنه (قوله والا لما وجدت حقيقة الا وان تكون عامة) الواو في مثل هذا الكلام زائدة لفصاحة الكلام والتحقيق انها للعطف على مقدر بحسب مقتضى المقام فتقديره هنا الا ان تكون عامة وان لا تكون عامة (قوله ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة) والا لزم نفي الخاص واللازم باطل فالملزوم مثله واما الملازمة فلان العموم لكونه حقيقة والحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب فالعام هو اللفظ المستعمل فيما وضع له ويلزم انتفاء الخاص واما بطلان اللازم فظاهر وكان هذا الاستدلال معارضة تقريرها ما ذكرتم وان دل على ثبوت مطلوبكم ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان العموم ليس لكونه حقيقة الخ (قوله بل لدلالة زائدة اضراب عن قوله لم يكن لكونها حقيقة ومعناه بل بدليل زائد يقارن الحقيقة) قوله بل لدلالة زائدة على ذلك (اى ذلك الكون) قوله واذا وجد ذلك في الحقيقة وجب القول به في المجاز (اذا وجد فيه تلك الاسباب لوجود المقتضى وانتفاء المانع ورد بجواز ان يكون المؤثر هو مجموع الحقيقة وذلك الامر الزائد ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها مدخل في التأثير واثن سلم جاز ان يكون التقابل للعموم هو الحقيقة دون المجاز او ان يكون المجاز مانعا ويمكن ان يجاب بان عدم صيغ العموم من غير المجاز تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقة او المجاز وغير مستعملة دليل واضح على انه لا يدخل لطبيعة الحقيقة والمجاز في افادة العموم او منعه اذ لو كان لها دخل لما اغفلوه (قوله وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى) منع مقدمة دليل الخصم تقريره لا تسلم انه ضروري

(قوله والا لما وجدت حقيقة الا وان يكون عامة) وفيه بحث لانه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التأثير

تعالى فتحرير رقبة أى رقبة مملوكة * قلت ذلك من قسم الاستدلال والضرورة
الواقعة فيه ترجع الى المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم اللفظ ولو كان
ضروريا لوقعت الضرورة فى المتكلم واللازم منتف فينتفى الملزوم وبهذا ظهر
ان استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم عن عوارض الالفاظ والمجاز
ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه واما المقتضى فغير
ملفوظ لغة لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا وما ذكره الخصم انه ضرورى
باطل لانا نجد الفصيح القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى
المجاز لا للضرورة (ولهذا) اى ولان العموم يجرى فى المجاز (جعلنا
لفظ الصاع فى حديث ابن عمر رضى الله عنهما) وهو قوله عليه السلام لا تبعوا
الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين (عاما فيما يحمله) اذ لا خلاف فى ان
حقيقة الصاع ليست بمرادة فان بيع نصف الصاع بالصاعين جائز بالاجماع
وانما المراد ما يحمله بطريق اطلاق اسم الحمل على الحال ثم انه جنس محلى باللام
فيستغرق جميع ما يحمله من الطعوم وغيره * فان قلت قد سبق ان العموم انما هو
بحسب الوضع دون الاستعمال فالمجاز بالنسبة الى المعنى المجازى ليس بموضوع
* قلت المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى بدليل عموم النكرة المنفية
ونحوها والمجاز موضوع بالنوع

(قوله فيستغرق جميع ما يحمله
من الطعوم وغيره) الاول
كالحنطة والثانى كالجص
والنورة (قوله قلت المراد
بالوضع اعم من الشخصى
والنوعى الخ) وقد يقال
فى الجواب ان العموم انما
يستفاد من الصيغة ولا مجاز
فيها بل التجوز فى المادة
ولا عموم بحسبها

اذ لو كان ضروريا لم يقع فى كلام من علا عن العجز والضرورة وقد وقع فى قوله تعالى
خذوا زينتكم عند كل مسجد انى ارانى اعصر خرا جدارا يريد ان ينقض وامثالها
واسئل القرية ليس كمثلها شىء واخفض لهما جناح الذل واشتعل الرأس شيبا الحج اشهر
الله نور السموات كما اوقدوا نارا للحرب اطفأها الله ومكروا ومكر الله سيئة سيئة مثلها
الله يستهزى بهم وكان الاولى تقديمه على المعارضة * فان قيل يريد الضرورة
من جهة الكلام والسامع لا المتكلم بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على
المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام * قلنا الضرورة بهذا المعنى لا ينافى العموم فانه
يتعلق بدلالة اللفظ واردة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازى يجب
ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرائن ان تاما فعام وان خاصا
فخاص (قوله) واما المقتضى فغير ملفوظ لغة لا تحقيقا ولا تقديرا) بل هو لازم عقلى
فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذى هو من صفات اللفظ
خاصة ولا يقال فليكن عمومه معنويا لان التكليف به غير واقع (قوله) والمجاز
موضوع بالنوع) اعلم انه لا يشترط النقل عند العرب فى كل جزئى من جزئيات
المجاز على الصحيح لان ائمة الادب كانوا يتوقفون فى الاطلاق المجازى على ان ينقل

(والحقيقة لا تسقط عن المسمى) اي لا يصح نفيه عما وضع له (بخلاف المجاز) فان نفيه عنه صحيح كما يسمى الجد ابا ويصح ان يقال الجد ليس باب (ومتى امكن العمل بها) اي بالحقيقة (سقط المجاز) لانه خلف عن الحقيقة والخلف لا يمارض الاصل (فيكون المقدم) في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية (لما ينعقد) اي يرتبط وهو ربط اللفظ باللفظ لا يجب احكام كربط لفظ القسم بالمقسم عليه لاثبات البر وربط لفظ البيع بالشراء لاثبات الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصل العقد عقد الحبل وهو شد بمضه ببعض ثم استعير للالفاظ التي عقد

(قوله اي لا يصح نفيه) الضمير للحقيقة باعتبار انه لفظ وكذا الضمير المستتر في وضع وضميره للموصول وهو عبارة عن المعنى (قوله ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها ببعض) الذي يناسب سياق الكلام وسيافه هو ان يقول ههنا ثم استعير لربط الالفاظ الخ كما لا يخفى

عن العرب نوع العلاقة ولم يتوقفوا على ان يسمع آحادها وجزئياتها مثلا يجب ان يثبت ان العرب يطلقون اسم السبب على المسبب والمحل على الحال والجزء على الكل والكل على الجزء ولا يجب ان يسمع اطلاق الغيث على النبات ولا اطلاق الفائط على الخارج من السيلين ولا اطلاق العين على الركبة ولا اطلاق الاصبع على الانامل وهذا معنى قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعي لا بالوضع الشخصي اعني ان الواضع وضع انواع العلاقة على وجه كلي ليقاس عليها ﴿قوله والحقيقة لا تسقط عن المسمى﴾ اي مادام المسمى باقيا ومعناه استحقاق المسمى اطلاق اللفظ عليه وبيانه ان الاسد للهيكل المفترس حقيقة وللرجل الشجاع مجاز فمن نفي الاسد عن الهيكل المفترس يكون مخطئا لانه ابطال الوضع واما اذا نفاه عن الرجل الشجاع بان قال ليس باسد لا يكون مخطئا لانه مستعار * فان قلت صحة النفي وعدمها يتوقفان على معرفة الحقيقة من المجاز فلو توقفت معرفتهما عليهما لزم الدور لانهما حكمان لهما لا معرفان * قلت لانسلم ان معرفة صحة النفي متوقفة على معرفة كونه مجازا لجواز ان يكون معرفة صحة النفي بالعقل او النقل عن ائمة اللغة ويمكن اطلاقهم على صحة النفي وعلى امتناع سلبه بقرائن تدل عليه او بالنظر في موارد الاستعمال * فان قلت ومع هذا يشك كل تعريف المجاز بصحة النفي لامكان وجودها حيث لا يوجد المجاز كما في اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال حيث يصح نفي الحقيقة عنه وليس بمجاز * قلت المعتبر في صحة النفي وعدمها بعدية الاستعمال اذ معنى قولنا البليد ليس بحمار حقيقة ان لفظ الحمار المستعمل فيه ليس بحقيقة فيه فلا يمكن وجودها بدونها اذ ليس المراد بصحة النفي صحته في الجملة فهي مساوية له لا اعم منه ﴿قوله ومتى امكن العمل بها اي بالحقيقة سقط المجاز﴾ يعني اذا استعمل لفظ ولم يكن معه قرينة تصرفه عن الحقيقة ودار اللفظ بين ان يكون حقيقة او مجازا وامكن العمل بالحقيقة تعينت للحمل كقولك رأيت اليوم حمارا او استقبلني اسد في الطريق فان لفظ

(قوله وهذا اقرب الى الحقيقة) اي اللغوية فلا ينافي ان يكون هو حقيقة شرعية يسقط عند امكان العمل بها المجاز الشرعي

(قوله لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة) والذي يفهم من شرح المصنف رحمه الله انه حقيقة ولعله اراد بالحقيقة الحقيقية الشرعية فيكون في ايراد المثالين تنبيه على ان ذلك يجري بين الحقيقة والمجاز الشرعيين واللغويين سواء (قوله في المستقبل) حشو مفسد اما الاول فلان المنعقدة ﴿٣٧٧﴾ هي اليمين على الآتي واما الثاني فلانه اما ان يكون متعلقا بالمنعقدة

واريد بها المعنى اللغوي او يكون ظرفا مستقرا صفة كاشفة لليمين المنعقدة وكلاهما فاسد من جهة المعنى اذ ليس اليمين المنعقدة ولا انعقادها في المستقبل (قوله وفي الغموس لم يتصور ذلك فلا يجب فيها الكفارة) واعلم ان الكفارة وجبت في المعقودة بالنص اجماعا والخلاف في ان يمين الغموس معقودة اولا (قوله اولى من حمله على العقد كما ذهب اليه الشافعي) فخرمة المصاهرة يثبت بالزنا عندنا خلافا له (قوله كما قال عليه الصلاة والسلام ناكح اليد ملعون) كذا في جامع الاسرار وفي بحث والمفهوم من كلام جلال الدين التبراني ان النكاح في هذا الحديث بمعنى الضم (قوله دون العقد) وانما سمي العقد نكاحا لانه سبب للضم فكان مجازا كذا في شرح المصنف

بعضها ببعض لا يجب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القاب فكان الحمل على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة وهذا انما يوجد فيما يتصور فيه البر وهو اليمين المنعقدة في المستقبل وفي الغموس لم يتصور ذلك فلا يجب فيها الكفارة (دون العزم) وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعي واوجب الكفارة في اليمين الغموس وهي الحلف على امر ماض بتعمد الكذب فيه لان القصد موجود فيه الا يرى ان اليمين التي جرت على اللسان من غير قصد تسمى لغوا (والنكاح لاوطء دون العقد) يعني حمل النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم على الوطء اولى من حمله على العقد كما ذهب اليه الشافعي لان النكاح مستعمل في الوطء كما قال عليه السلام ناكح اليد ملعون وفي العقد ايضا كما قال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الا ان استعماله في الوطء حقيقة لانه موضوع للضم وهو موجود في الوطء دون العقد هذا مختار المصنف متابعا لفخر الاسلام لكن عامة

اليهمة والسبع ولا يحمل على البليد والشجاع ومن الناس من زعم انه اذا استعمل فيهما وامكن ان يراد به المجاز كما امكن ارادة الحقيقة يكون محملا ولم يمكن حمله على احدهما اولى من حمله على الآخر لتساويهما في الاستعمال ولا مزية للحقيقة في هذا الموضع فصار بمنزلة الاسم المشترك والصحيح ما ذهب اليه العامة (قوله لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة) بخلاف ما ذهب اليه الشافعي فانه بعيد بدرجتين في الحمل على المجاز الاقرب اولى من الابدع والمصنف مثل بمثلين تنبيها على ان الحقيقة وما يقرب منها اولى (قوله وهذا) اي الربط انما يوجد فيما يتصور فيه البر لان البر هو السبب الداعي للانعقاد بمنزلة العلة الغائية له مقدمة ذهنا ومتأخرة خارجا وما يتصور فيه البر يتصور فيه الخنث المستلزم للكفارة وفي الغموس لا يتصور ذلك لدخولها تحت اللغو فلا تجب الكفارة (قوله كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ناكح اليد ملعون) تقدم ان هذا لم يوجد في كتب الحديث وانما روته الفقهاء (قوله كما ذهب اليه الشافعي) يعني حمل النكاح المذكور في الآية على العقد قياسا له على النكاح في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء فانه اراد به العقد اجماعا مجازا لكونه سببا للضم والاجتماع بقلنا العمل بالحقيقة اولى من العمل بالمجاز لما مر واما حمله على العقد فيما تلوه فلما اختلف به من القرأتين الصارفة اليه من السياق

وفي بعض الشروح انه لما فيه من الضم الحكيمى فان قلت المفهوم من المتن ان استحالته الخ حيث قال على اللابس

(قوله وهو موجود في الوطء دون العقد) اي حقيقة والا فهو موجود في العقد حكما وان لم يكن موجودا فيه حقيقة بناء على ان الايجاب والقبول عرضان لا يبقيان زمانين ليحصل ضم احدهما الى الآخر حقيقة

المشايخ وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور في الآية هو العقد (ويستحيل اجتماعهما) اى الحقيقة والمجاز (مرادين) احترز به عن اجتماعهما في احتمال اللفظ اياها بمعنى صلاحيته لان يستعمل في كل منهما او عن اجتماعهما من حيث تناول الظاهري تبعا من غير ان يراد كما سيأتى في مسألة الاستئمان (بلفظ واحد) في وقت واحد بأن يكون كل منهما متعلق بالحكم نحو لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فاستحال اجتماعهما (كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللباس

والسباق والاقتران بالعدد ولا نزاع فيه وانما النزاع عند عدم القرائن كما تلوناه (قوله على ان النكاح المذكور في الآية) وهى قوله تعالى ولا تشكحوا مانكح ابؤكم من النساء وحاصله مناقشة مع المصنف وتقريرها ان المصنف اراد بالنكاح فى المتن هو المذكور فى هذه الآية لانها محل النزاع اما ما عداها من الآيات الاخر فالمراد بالنكاح فيها العقد بالاجماع لكن ما ذكره المصنف وبعض المفسرين وعامتهم على ان المراد به العقد ايضا ومن ثمة قال بعض المفسرين لم يذكر فى القرآن الوطىء بلفظ يدل على حقيقة قال فى شرح النقاية النكاح فى الشرع حقيقة فى العقد الموضوع للملك المتعد ولذا عرفه صاحب الكتر بانه عقد يرد على الملك المتعة قصدا (قوله بمعنى صلاحيته لان يستعمل فى كل منهما) لان اللفظ اذا تجرد عن القرينة يحتمل الحقيقة والمجاز الا ان الحمل على الحقيقة اولى لانها الاصل عند الاطلاق والمجاز انما يتعين بارادة القرينة وانما فسر الاحتمال بالصلاحية لان الحقيقة لا يقال انها من محتملات اللفظ لان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي ومحتمل اللفظ لم يوضع له (قوله او عن اجتماعهما) يعنى او احترز به عن اجتماعهما من حيث تناول اللفظ اياها ظاهرا من غير ارادة كاسيأتى فى مسألة الاستئمان على الابناء والموالى فان ذلك ليس بممنوع ايضا والفرق بين احتمال اللفظ اياها وبين تناوله لهما ان الثانى اخص من الاول فلما حصل تناول الظاهري حصل الاحتمال ضرورة كما فى المسئلة المذكورة ولا عكس كما فى سائر الالفاظ ولك ان تقول التمثيل للتناول لهذه المسئلة المذكورة ليس بظاهرا فان الحقيقة مرادة من اللفظ والتناول الظاهري بالنسبة الى المجاز فان لفظ الابناء يتناول الفروع مجازا من غير ارادة وحينئذ لا يستقيم قوله تبعا من غير ان يراد اذ التبعية وعدم الارادة مخصوصان بالمجاز اذ لا يقال اللفظ يتناول الحقيقة بطريق التبعية فالانطباق عدم ذكر تبعا (قوله لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص) اى الالفاظ للمعاني بمنزلة الكسوة الاشخاص والمجاز من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فكما استحال اجتماع صفة

ملكا وعارية في زمان واحد) * فان قلت المفهوم من المتن ان استحالته بالنسبة الى شخص واحد لكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار معنيين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه * قلت المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال * فان قلت لاستحالة كما ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون ولبسه * قلنا لبيه ليس بطريق العارية لان الاعارة تملك المنافع بغير عوض والمرتهن لا يملكها فكيف يملكها بل بطريق الملك

الملك والعارية في ثوب واحد في استعمال واحد استحال اجتماع الحقيقة والمجاز بلفظ واحد في استعمال واحد * واعلم ان هذا لا ينافي قولهم ان اللفظ قالب المعنى لان المعناه ان المعنى مظروف واللفظ ظرف له فيكون كاللباس له (قوله فان قلت المفهوم من المتن) يعني التشبيه المذكور وانما حصر المفهوم من التشبيه في ذلك لانه لا يخلو اما ان يراد باستحالة اجتماع الملك والعارية بالنسبة الى شخصين او بالنسبة الى شخص واحد اما الاول فهو ممنوع لان الثوب في حال استعمال المستعير ملك وعارية بنسبة المالك والمستعير واما الثاني فمسلم لكن لا يطابق محل النزاع لان المذكور في الكتاب ان اللفظ الواحد لا يجوز ان يستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي دفعة واحدة لانه لا يجوز ان يستعمل في معنى واحد على طريقة الحقيقة والمجاز حتى يستقيم التشبيه بالنسبة الى شخص واحد وقد يقال يحتمل ان يراد به الاستحالة بالنسبة الى الشخصين بان يكون ملكا للابس وعارية للغير ولا شك في استحالته فيستقيم اذن التشبيه ويطابق المتنازع فيه كذا افاده بعض الاساتذة وان كان المتبادر الى الفهم ما ذكره الشارح قال بعض المحققين والاحسن ان يقال كما استحال اكتساء شخصين ثوبا واحدا في آن واحد بحيث يلبسه كل واحد منهما بكماله على انه ملك لاحدهما وعارية لآخر * قلت مسلم الا ان ما اختاره المتن من التشبيه اظهر في الاستحالة فنظن لذلك (قوله لكن المذكور في الكتاب) يعني به قوله ويستحيل اجتماعهما مرادين (قوله قلت المراد التشبيه من حيث الاستعمال لا غير) يعني بقطع النظر عن التشبيه الى شخص او شخصين لان كاف التشبيه لا يقتضى عموم وجه التشبيه على ان المناقشة في المثال ليست من دأب المحصلين (قوله بل بطريق الملك) الثابت له والدليل عليه انه لو هلك في يده هلك غير مضمون بناء عليه ولم يسقط عن الدين شيء واطلاق الاعارة عليه مجاز كما اطلق في الفروع كذلك لان تملك المنافع ممنوع لا يملكها

(قوله قلنا لبيه ليس بطريق العارية) الا انه لما كان للمرتهن ولاية الاسترداد لبقاء عقد الرهن تصور بصورة الاعارة فسمى اعارة مجازا

وحق المرتهن كان مانعا من الانتفاء به فلما اذن له زال المانع * اعلم انه لانزاع في جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي الذي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال وضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى المجازي والحقيقي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال يكون مجازا لانه غير موضوع له وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق بالحكم وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا كذا في التلويح ذهب الشافعي الى جوازه اذا صح الجمع بينهما كما في قولك لا تقتل اسدا وتريده سباعا ورجلا شجاعا واذا لم يصح لا يجوز كالامر في الوجوب والاباحة فان العمل بهما مستحيل لامتناع الجمع بينهما ويدل على جوازه قوله تعالى اهبطوا خطابا لآدم وحواء وابليس عليه اللعنة مع ان الصيغة حقيقة للمذكر ومجاز في المؤنث والمصنف تمسك بما سمعت * ولقائل ان يقول ان اراد المصنف من هذا الكلام اثبات الحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع

(قوله ويدل على جوازه قوله تعالى الخ) يمكن دفعه بان في الآية تفلينا فيكون فيها مجاز فقط باعتباره

حقيقة لا يتصور الا انه لما كان للمرتهن ان يسترد بقاء عقد الرهن تصور بصورة الاعارة فلذلك سمي باعارة وذكر في بعض الشروح انه منتفع به بطريق الاعارة دون الملك بدليل ثبوت ولاية الاسترداد للمرتهن الى يده وكونه احق بالمرهون من سائر الغرماء فلا يكون فيه جمعا بينهما والاول هو الصواب لان ولاية الاسترداد وكونه احق بالمرهون لا يلزم منه تملك المرتهن منافع المرهون حتى يقال ان الرهن منتفع به بطريق العارية دون الملك بل ذلك لشدة تماقه بالمرهون (قوله وحق المرتهن كان مانعا الخ) دفع لما يقال لو كان ايسر بطريق الملك لم يحتج الى اذن المرتهن وتقرير الدفع ان تعلق حق المرتهن كان مانعا اياه من الانتفاع فلما اذن له بالاعارة زال المانع لكن لم يريد بهذا انفساخ عقد الرهن فلماذا كان للمرتهن حق الاسترداد (قوله اعلم انه لانزاع في جواز استعمال اللفظ الخ) اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده وهذا هو المسمى بعموم المجاز عندنا وهذا اصل كبير يدفع به كل ما يتوهم من الجمع بين الحقيقة والمجاز كما يدفع بدعوى الشهرة ما يترأى من الزيادة على النص بخبر الواحد (قوله ولقائل ان يقول ان اراد المصنف الخ) هذا الايراد وارد على ما تمسك المصنف اورده بعض المحققين على الاستدلال بهذه الطريقة وهو وارد لاحالة ويمكن ان يقال الدليل هو الاستحالة المشار اليها في قوله ويستحيل اجتماعهما والتشبيه للتوضيح وليس قياسا في اللغة لان القياس في اللغة تعدية اللفظ من محل الى محل لمعنى جامع بينهما من غير سماع مثل تعدية اسم الخمر من موضوعه الى سائر المسكرات

في المقيس عليه ثابت شرعا فمن اين يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ و ارادة المعنى الحقيقي والمجازى لغة وان اراد تمثيل المعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالته على ان ماذكر في وجه التشابه من ان استعمال اللفظ بطريق الحقيقة والمجاز محال غير مثبت للمدعى لان امتناعه اتفاقى وليس الكلام فيه كما عرفت وعلى انا لانجمل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما كاستعمال الثوب بطريق الملك والعمارية بل نجمله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذى هو غير الموضوع له * فان قلت اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد هذا محال * قلت الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لاتنافية كونه داخلا تحت المراد والتحقيق فيه ان الجمع بينهما فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا

(قوله غير مثبت للمدعى)
في هذه العبارة ثنى لا يخفى
(قوله وعلى انا لانجمل)
اللفظ عند ارادة المعنيين
الح (كذا في التلويح وقد
يقال ليس مبنى الاستدلال
المذكور ذلك حتى يستقيم
ما ذكر بل هو ارادة المعنى
الحقيقي والمجازى من لفظ
واحد والفرق واضح

باعتبار مخامرة العقل وما نحن بصده ليس من هذا الباب فتأمل قال بعض الشارحين ويمكن ان يستدل على الامتناع بان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او مجازه او عليهما او على واحد منهما فالثلاثة الاخيرة باطلة فتعين الاول وانما قلنا لانه لا يجوز حمله على مجازه لان من شرط الحمل على المجاز حصول القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة وامانه لا يجوز حمله عليهما فلما قلنا لان المجموع من حيث هو ليس حقيقة له اذ المقدر خلافه فيكون معناه مجازا وقد فات شرط الحمل عليه واما عدم جواز حمله على واحد منهما فلانه على هذا التقدير يكون مجملا واذا خلاف الاجماع ويمكن ان يجاب عنه بتخصيص المدعى انتهى ولا يخفى انه لا يحتاج الى هذا الجواب لان الكناية ليست من هذا القبيل لما عرفت لان مناط الحكم هو المعنى الثانى وقال بعض المحققين والذي سنح لى ان يقال ان وجدت القرينة المجاز فمهي صارفة عن ارادة الحقيقة وان لم توجد فلا تجوز ارادته لتوقفه على القرينة فلا يتحقق الجمع بينهما وقال بعضهم الحق ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى المجازى والحقيقى انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه كلها ضعيفة انتهى ثم المواضع التى يترأى فيها انها اريدا معا فليس الارادة بطريق الحقيقة والمجاز معا بل اريد احدهما باللفظ والاخر اما بالدلالة او بعموم المجاز او بطريق التبعية او بطريق حذف لفظ واما قوله تعالى اهبطوا فهو من باب التغليب كلابوين والقميرين وهو مجاز بالاتفاق ولانزاع فيه (قوله والتحقيق فيه ان الجمع بينهما الح) فان قيل المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازى فيجوز ذلك في جميع

(حتى قلنا ان الوصية للموالى) هذه احدى المسائل الاربع المتفرعة على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز عبر عن ترتيبها عليه بحق لان ترتيبها عليه ثمرة ونمرة الشيء غاية يعنى اذا اوصى من لا يكون عليه ولاء بثلاث ماله لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم (لا تناول موالى الموالى واذا كان له معتق) بفتح التاء (واحد يستحق النصف) اى نصف الثلث ولو كان له معتقان يستحقان جميع الثلث لان للمثنى حكم الجمع فى الوصية والنصف الباقي يرد الى الورثة لان معتق الانسان حقيقة من باشر بعقده ولموالى الموالى مجاز لعدم مباشرته اعتاقهم ولكنه صار سبباً له وقد اريد منه الحقيقة فلا يراد

الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل كما ذهب اليه ابن الحاجب فالجواب ان الكل الذى يجوز اطلاق الجزء عليه مشروط بان يكون الكل موجوداً متحققاً لازماً للجزء لينقل الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتبار محض (قوله) هذه احدى المسائل الاربع المتفرعة على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز) اورد المصنف من فروع هذا الاصل اربع مسائل ثلاثة لتحقق ارادة الحقيقة وامتناع ارادة المجاز وواحد لتحقق ارادة المجاز وامتناع ارادة الحقيقة لان الحقيقة امان يتحقق ارادتها فيمتنع المجاز او بالعكس فيمتنع الحقيقة والاول امانى المفرد اوفى التشبيه والاضافة غيرانه اورد لهذا القسم مثالين فتنبه لذلك (قوله لان للمثنى حكم الجمع فى الوصية) اعتبار الوصية بالميراث لانها اخته فيستحق الواحد عند انفراده نصف الثلث والنصف الباقي منه يرد الى الورثة الموصى دون موالى الموالى لان مولى زيد مثلاً حقيقة فى معتقه لان اضافة المشتق يفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مجازاً فى معتق معتقه لوجود الملازمة وكون زيد سبباً لعتقهم فى الجملة لان الانسان لما يعتق العبد يصير اهلاً للاعتاق غيره لولايته على التملك اذ لو لا اعتاقه لما امكن منه الاعتاق فيصير هو باعناقه سبباً لامكان الاعتاق من عنده فاذا صح اطلاق المعتق عليه مجازاً واللفظ عند الاطلاق ينصرف الى الحقيقة اذا امكن العمل هنا لكونها الاصل وقد امكن العمل بها ههنا فبطل المجاز لتعذر الجمع بينهما * فان قيل سلمنا ان المولى حقيقة بمن باشر اعتاقهم لكن اذا كان له معتق واحد يكون ذكر الجمع و ارادة المفرد وذلك مجاز * قلنا فرق بين المعنى الحقيقى ووجوده فى الخارج ولا يلزم من انتفاء الثانى انتفاء الاول ولعلها انما اراد معناه الحقيقى لان بعض افراده موجود وبعضها منتظر الوجود اذا الاعتاق مندوب اليه وفى الوقت سعة هذا ولا يخفى مافى حل الشارح من الخرازة

(قوله اى نصف الثلث) وهو السادس (قوله والنصف الباقي يرد الى الورثة) متعلق بمسئلة المتن وكان الاولى ذكره عقيب قوله اى نصف الثلث (قوله ولكنه صار سبباً له) بان اعتق الاول حتى قدر على اعتاق الثانى

المجاز ولا يعطى لموالى المولى شئ من الثلث لان اسم الموالى مجاز فيه ولو لم يكن له معتق واحد ولا اولاده لان الموالى حقيقة فيهم ايضا كان الثلث لموالى معتقه قيدت الموصى بمن لا يكون عليه ولاء لانه لو كان له معتق بكسر التاء ومعتق بفتحها تبطل الوصية الا ان يبين الموصى ذلك في حياته لان اسم المولى مشترك بين الاعلى والاسفل فلا عموم له * فان قلت كيف تبطل الوصية مع امكان ترجيح احدها باعتبار ان الوصية الى الاعلى مجازة الانعام وشكره واجب والى الاسفل زيادة انعام وهو مندوب والصرف الى الواجب اولى * قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان مقاصد الناس مختلفة منهم من يقصد الى الاسفل تميما للاحسان ومنهم من يقصد الى الاعلى مجازة للانعام فوجب التوقف على البيان فاذا انقطع رجاءه بالموت تعين البطان او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح لان ذلك الوجوب لا يدخل تحت الحكم اذ القاضى لا يجبره على الشكر بالايضاء فكان وجوده كعدمه فلا يعتبر (ولا يلحق غير المحرم) كالمئصف والمثلث من الاشربة اذا شرب منه

(قوله ولو لم يكن له معتق واحد) لفظ الواحد حشو مفسد لا يهامه خلاف الواقع فكان الواجب اسقاطه (قوله ولا اولاده لان الموالى حقيقة فيهم ايضا) حتى لو كان له اولاد معتق يصرف الثلث اليهم دون موالى الموالى فلذا شرط ان لا يكون هناك اولاد من اعنته حتى يجوز صرفها الى موالى مواليه لتعين المجاز مرادا حينئذ (قوله او يقال الترجيح بالوجوب) يعنى بالوجوب المذكور

(قوله ولو لم يكن له معتق واحد) لاحاجة الى قوله واحد بل ربما يوهم خلاف المراد اذ المقصود انه لو لم يكن معتق اصلا ولا اولاد معتق لان اسم المولى يطلق على اولاد المعتق حقيقة ايضا لانهم فروع من اعنتهم حتى لو كان له اولاد معتق يصرف الثلث اليهم دون مولى الموالى فلذا شرط ان لا يكون هناك اولاد من اعنته حتى يجوز صرفه الى موالى مواليه لتعين المجاز مرادا حينئذ احتراز عن الانفاء (قوله تبطل الوصية) لان اسم المولى مشترك بين الاعلى والاسفل ولا عموم للمشارك فكان الموصى له احدها وذلك مجهول فلا تصح اذا مات من غير بيان اذ التملك من المجهول غير صحيح وعن ابى حنيفة وابى يوسف وهو قول زفر والشافعى ان الوصية بينهم جميعا وعن محمد تتوقف الوصية حتى يصلحوا على احد الفريقين لان الجهالة تزول بالصلح كمسئلة الاقرار لاحد هذين بخلاف مالو حلف لا يكلم موالى فلان حيث يتناول الاعلى والاسفل ويبحث بكلام ايها وجدلانه نكرة في موضع النفي فيم وهذا انما يستقيم على قول من يقول بان المشترك يعنى فى النفى واليه مال صاحب الميسوط وتبعه صاحب الهداية لكن على قول الجمهور لا يعنى وان وقع فى النفى فليس تعميم المشترك ههنا عندهم لوقوعه فى النفى بل لان المعنى الذى دعاه الى اليمين وهو بعضه غير مختلف فيهما فيصير بذلك المعنى كالشئ فانه يتناول الموجودات المختلفة باعتبار معنى واحد كذا ذكره فى اصول شمس الائمة ويرد على هذا بانه حينئذ لا يبقى مشتركا بل يصير عاما اذ الشئ عام وليس بمشترك فقد قال بعموم المشترك فى النفى او قال انه

في إيجاب الحد (بالخمرة) هذه هي المسئلة الثانية لان الخمر حقيقة في النى من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد واطلاقه على غيره مجاز واذا ثبت ان الحقيقة مرادة بالنص يخرج المجاز لامتناع الاجتماع بينهما وقال الشافعي يلحق في إيجاب الحد بالخمرة لمخامرته العقل * فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمرة مطلق ما يخامر العقل فيثبت إيجاب الحد في الجميع بعموم المجاز * قلت لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخرج عن المبحث لا يقال قد الحقم بالخمرة غيره عند السكر لان إيجاب الحد فيه ثبت بالاجماع لا باللاحاق (ولا يراد بنو بنيه في الوصية لابنائه) اى لابناء فلان لان اسم الابن حقيقة في الصابي ومجاز في بنى بنيه والمجاز لا يزاحم الحقيقة وهذا قول

(قوله حقيقة في النى الخ) هو بالكسر الغير المطبوخ من الاشياء (قوله واطلاقه على غيره مجاز) بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل (قوله ولو سلم فخرج عن المبحث) كذا في التلويح وذلك لان المعنى الحقيقي يكون حينئذ فردا من المعنى المجازى ولا نزاع لاحد في هذا على ما حقق في بعض حواشيه وفيه بحث لان مورد السؤال المذكور ليس الاجواب المسئلة مطلقا على ما يشهد به قول السائل فثبت إيجاب الحد في الجميع بعموم المجاز فكان الخصم يقول حكمتم بعدم إيجاب الحد في المسكرات بناء على امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز عندكم فهلا عملتم بعموم المجاز الذي تقولون به فيثبت إيجاب الحد في جميع المسكرات فالاولى الاقتصار في الجواب على الاول

ليس بمشترك فالاولى ان يقال اليمين تناولت احدهما فيحتم بكلام ايهما وجد كما لو حلف لا يكلم احدهذين بخلاف الوصية فانها باطلة لان التملك من المجهول غير صحيح والصرف الى الاعلى واجب وهو مروى عن ابى يوسف (قوله هذه هي المسئلة الثانية) وهي لتحقق الحقيقة في المفرد وامتناع المجاز فيه (قوله واطلاقه على غيره) من الاشربة المسكرة مجاز بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل واذا ثبت الحقيقة مرادة بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم من شرب الخمر فاجلدوه فيما اخرجه الاربعة الا الترمذى واخرجه ابن حبان والحاكم من حديث ابى هريرة رضى الله عنه وقال الشافعي يجب الحد بشرب القليل من سائر الاشربة المسكرة كما في الخمر واستدل له بقوله صلى الله عليه وسلم من شرب الخمر فاجلدوه وسائر الاشربة خمر لمخامرة العقل فتدخل تحت عموم النص وقد التحقت بها سائر الاشربة في إيجاب الحد عند السكر فكذا القليل والجواب مامر من امتناع الجمع بينهما فكل مر على اصله ووجوب الحد في الكثير ثبت بالاجماع وبقوله صلى الله عليه وسلم والمسكر من كل شراب لا بطريق اللاحاق (قوله ولو سلم) ان المراد بالخمرة ما يخامر العقل ويثبت إيجاب الحد في الجميع بعموم المجاز فهو خارج عن المبحث لان المبحث في الجمع بين الحقيقة والمجاز لا في عموم المجاز * (قوله ولا يراد بنو بنيه في الوصية لابنائه) هذا ايضا مثل لتحقق الحقيقة في النسبة والاضافة وامتناع المجاز وهو ما اذا اوصى لابناء زيد بثالث ماله ولزيد ابنا وابناء ابنا تصرف الى ابناؤه دون ابنا ابناؤه عند ابى حنيفة ليستوى فيه الاثنان فصاعدا واذا انفرد واحد كان له السدس عملا بالحقيقة لان اسم الابن حقيقة فيمن يولد له منه بلا واسطة وقد اريد اتفاقا فلا يجوز المجاز وهو بنو ابنة ائلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز عندهما تنصرف الوصية لابنائه وابناء ابناؤه بالسوية بينهم عملا بعموم المجاز حيث يطابق الابناء

ابى حنيفة رحمه الله وقال يدخل بنوا بنيه في الوصية لان اسم البنين يتناول
الفريقين عرفا فيتناولهم عموم المجاز (ولا يراد اللبس باليد في قوله تعالى
اولامستم النساء لان الحقيقة فيما سوى الاخير) مرادة (والمجاز فيه مراد)
هذا تعليل للمسائل الاربع وهو قوله تعالى اولامستم النساء وما سواه
من مسائل الثلاث الاول وهي الوصية للموالى والخمر والوصية لابنائهم
والمجاز فيه اى الجماع في الاخير مراد باجماع الائمة الاربعة حتى
احلوا للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكره في كتاب الله تعالى الا ههنا (فلم يبق
الآخر) وهو المجاز في المسائل السابقة والحقيقة في قوله تعالى اولامستم
النساء (مرادا) لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال التيمم للجنب ثبت

(قوله وهو قوله تعالى
اولامستم النساء) الضمير
للاخير وكذا في قوله
وما سواه (قوله باجماع
الائمة الاربعة) ناظر الى
كون المجاز مرادا في الاخير
على ما يدل عليه التفريع
وان كان قول المصنف
رحمه الله مراد خبرا
للمجموع (قوله والحقيقة
في قوله تعالى اولامستم
النساء) وهو اللبس باليد (قوله
لا يقال التيمم للجنب ثبت

عرفا على الفريقين جميعا فلو كان لزيد ذكور واناث ينصرف الثالث الى الذكور
دون الاناث لان الحقيقة وهي الذكور متحققة مرادة بالاجماع فلا تجوز ارادة
المجاز وهو الذكور والاناث لا متناع الجمع بين الحقيقة والمجاز وعندها وهو قول
ابى حنيفة اولامستم النساء بين ذكورهم واناثهم جميعا عملا بالعرف لا قولاً بجواز الجمع
فان لم يكن لزيد الاناث خاصة فلا شئ لهن اتفاقا لعدم وجود الحقيقة اللغوية
والمجاز العرفي فلو كانت الوصية بلفظ الاولاد انصرفت لمن كان من صلبه ذكورا
كانوا او انا خالصا كانوا او مختلطين فلو كان له اولاد واولاد اولاد انصرفت
الوصية للصليبين منهم خاصة عند ابى حنيفة وعندها للفريقين جميعا وقيل ينصرف
الى الصليبين اتفاقا لعدم العرف في اطلاق لفظ الاولاد على اولاد الابن بخلاف لفظ
الابناء (قوله اى الجماع في الاخير مراد باجماع الائمة الاربعة) قيل فيه نظر فان منهم
من حملها على المس باليد وجوز التيمم للجنب بدليل آخر فالاولى ان يقال اجماع
الناظرين في اثبات الحكم معا من الآية من وجه واحد كالشافعي ومن وافقه لا القائل
باثبات احدهما بهما والآخر بدليل آخر ولا مثبت لاحد الحكمين باحد القرائن
والاخرى بالآخرى لان كل قراءة بمنزلة نص على حدة كما هو المتعارف في آداب البحث
من ان موافقة الخصم كافية في اثبات المطلوب ولا يضر معها مخالفة الغير امام من لم يحملها
على محل واحد فهو بمنزلة عن هذا البحث فلا يكون اضم وفاقه وخلافه فائدة في
الالزام فلا يضر مخالفته في اطلاق الاجماع بالمعنى المذكور هذا وما بعد اثبات نقض الوضوء
من الآية بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز ما اخرج به البخارى ومسلم عن عائشة رضى الله
عنها قالت كنت انام بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجلاي في قبلته فاذا سجد
غمزني فقبضت رجلاي فاذا قام بسطهما وما اخرج به الدارقطني عنها قالت لقد كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلني اذا خرج الى الصلاة ولا يتوضأ الى غيره

بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان الزيادة على النص بنجر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل الغزالي عن الشافعي رحمه الله انه قال احل آية اللبس على المس باليد والوطء جميعا (وفي الاستبان على الابناء والموالي تدخل الفروع) هذا سؤال يرد على اصلنا من ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان بان يقال وقتم فيما ايتم فيما اذا قال الكفار للمسلمين آمنونا على اينائنا وموالينا حيث اثبت الامان لابناء الابناء وموالي مواليتهم وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز و اشار الى جوابه بقوله (لان ظاهر الاسم) اي ظاهر اسم الابناء والموالي (صار شبهة في حقن الدم) اي في منعه من ان يسفك والشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت والامان يثبت بادنى شبهة كما اذا دعا الكافر الى النزول باشارة مع انها تحمل المحاربة والمصالحة لصيرورة صورة المسألة شبهة فكذا فيما نحن فيه * فان قلت المجاز منتف غير ظاهر وما يكون كذلك لا يشبه الثابت * قلت انتفاءه بجهة لا ينافي شبهه بالثابت بجهة اخرى فان امان الفروع منتف باعتبار ارادة الحقيقة ويشبه الثابت باعتبار صلاحية اللفظ لتناولها وكونه متعارفا فيها فصار كأنه متناول لها (بخلاف الاستبان على الآباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات) هذا اشارة الى اشكال يرد على الجواب المذكور وهو ان يقال لو كان تناول الاسم ظاهرا شبهة في اثبات الامان لثبت الامان للاجداد والجدات فيما اذا قال الكافر آمنونا على آباءنا

من الاحاديث الدالة على عدم النقص بالمس باليد وعدم ورود ما ينافيها (قوله لان الزيادة على النص بنجر الواحد نسخ) معنى عندنا فلم يثبت حل التيمم للجنب الا بالآية وذلك بحمل المس فيها على المجاز وهو الجماع دون الحقيقة وهو المس باليد (قوله نقل الغزالي عن الشافعي الخ) حاصل هذا النقل ليعلمنا ان الشافعي حمل المس على الحقيقة ومجازه لان الجمع بينهما جائز عنده على اصله (قوله كما اذا دعا الكافر الى النزول باشارة) اعترض بان القياس على الاشارة ضعيف لظهور الفرق لانه يفهم من الاشارة المسألة مع عدم العلم بانتفائها فتحصل الشبهة بخلاف ما ذكره فان فهمها مشكوك وانقضاءها معلوم فكيف تحصل الشبهة واجيب بان هذا الفرق غير قادح في تحقق الشبهة لانا انما الحقناها بالاشارة من حيث ان المعتبر فيهما الصورة في ثبوت الامان لا بارادة المشير والمتكلم وهما في المعنى سواء واما اشتراط عدم العلم في احدهما دون الآخر فبناء على امر آخر وهو ان شبهة الدليل لا يتوقف توقفها على عدم العلم وشبهة الاسم من هذا القبيل فاما شبهة الاشتباه فيتوقف تحقيقها على عدم العلم والاشارة من هذا القبيل (قوله فان قلت) ورد على قوله الشبهة ما يشبه الثابت شبهة ظاهرة (قوله لو كان تناول الاسم ظاهرا) تمييز وشبهة خبر

بحديث عمار الخ) يعنى لا بلفظ الآية الكريمة فلا يراد باللمس فيها الجماع بل معناه الحقيقي فقط وهو المس باليد (قوله لان الزيادة على النص الخ) وذلك لانه اذا اريد باللمس في الآية حقيقة المس يكون حل التيمم لمن يمس ثابتا بلفظ الآية ويكون حل التيمم للجنب زيادة زيادة على هذا النص (قوله حيث اثبت الامان لابناء الابناء الخ) هذا رواية الاستحسان وفي رواية القياس لا يشمل الامان بنى الابناء وهو مولى المولى ذكره في التلويح وقد يقال في وجه الاستحسان ان المقام ارادة العموم لان الامان لحقن الدم فيراد الفروع بطريق عموم المجاز والفرق ظاهر (قوله والامان يثبت بادنى شبهة) لانه لحقن الدم وهو مبنى على التوسع اذا الانسان بنيان الرب تعالى (قوله وكونه متعارفا فيها) مثل بنى آدم وبنى هاشم

وامهاتنا ولكنه لم يثبت فاشار الى جوابه بقوله (لان ذا) اى التناول
الصورى معتبر (بطريق التبعية) يعنى لاندعى اعتبار الصورة مطلقا بل ندعيه
فى محل صالح للتبعية (فيليق بالفروع دون الاصول) يعنى الاجداد والجدات
اصول الآباء والامهات فلا تكون أتباعا لهم * فان قلت يجوز ان يكون الجد
اصلا باعتبار الخلقة وتبعها باعتبار التناول الظاهرى ولا منافاة فى ثبوت وصفين
لشخص باعتبار وصفين * قات هذا انما يصح اذا لم يعارضه معارض كفى الفروع
وفى الآباء جهة كونهم اصولا مانعة للامان وجهة كونهم تبعاً مثبتة له فلا يثبت
مع المعارض لضعفه * فان قلت اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتباً عليه تبعاً
وهذا حكم على الاصول بالتبعية * قلت هذا الدخول ليس بالتبعية بل لتحقيق
الاحسان والانسان مأمور لوالديه بالاحسان فلو كان المكاتب من اهل الاعتاق
لعتق ابوه بشرائه وهو من اهل الكتابة فيكاتب عليه لتحقيق البر ولو لم يكاتب
عليه يلزم ان يكون الاب مملوكاً لابنه وهو شنيع هذا ما قيل

(قوله قلت هذا انما يصح)
يعنى اثبات الامان بالطريق
المذكور (قوله لضعفه)
لان اثبات الامان بظاهر
الاسم بعد ارادة الحقيقة
منه اثبات له بدليل ضعيف
(قوله قلت هذا الدخول
ليس بالتبعية الخ) قال فى
الكشف والوجه ان
يقال ليس ما ذكر من
قبيل ما نحن فيه لان
كلامنا فى لفظ الاب هل
يتناول الجد ظاهر اليثبت له
الامان ابتداء بصورة
الاسم لان يثبت له الامان
بطريق السراية والكتابة
ثبت له من جهة الابن بامر
حكيمى لا بافظ يدل عليها

كان (قوله ولا منافاة فى ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين) فيه نظر والاولى
ان يقول باعتبارين مختلفين (قوله قلت) تقرير الجواب ان اثبات الامان
بظاهر الاسم اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع منه معارض كما فى جانب
الابناء فان ابن الابن تبع لابن من كل وجه اما اذا وجد معارض فلا كما فى جانب
الآباء فان جهة كونهم اصولا خافه مانعة للامان وجهة كونهم اتباعا فى الاسم
مثبتة له فسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف فى نفسه (قوله هذا
حكم على الاصول بالتبعية) فينبغى ان يثبت الامان لهم ههنا ايضا لشبهة الاسم
تبعاً بل اولى لان فيه حقن الدم (قوله قلت هذا الدخول ليس بالتبعية)
قال بعض مشايخنا انما دخل ابوا المكاتب فى كتابة ابنه بقوله صلى الله عليه وسلم من ملك
ذا رحم محرم منه فهو حر رواه اصحاب السنن الاربعة عن سمرة واخرجه
الطحاوى عن عمر رضى الله عنه موقوفا واخرجه ابوداود والنسائى عن عمر
رضى الله عنه منقطعا اثباتاً للحكم بقدر الامكان لتحقيق العلة ووجود المانع
من التخيير لا بقياس الاب على الابن فى اثبات الحكم له بطريق التبعية ليكون الحكم
ثابتاً للاصل بطريق التبعية للفرع ثم قال وهو وان لم يكن هناك يتناوله بظاهره
ولا اسم يثبت له الحكم بصورته الا ان وجود صورة تبعية الاصل المفرع فى حكم
ثبت له بعقد حسن السؤال به والجواب عنه (قوله يلزم ان يكون الاب مملوكاً)
فان قلت لا نسلم انه لا يملكه لان المكاتب قن مابق عليه درهم والمملوك لا يملك وان ملك
قلت معناه قن رقبة لا يدا حتى لا يملك السيد ماقى يده وابوه فى يده فيملكه يدا

(قوله واقائل ان بقول الخ) وقد يقال حرمة نكاح الجدات ٣٨٨ بالاجماع لان افظ الامهات يتناولها

ولكن لقائل ان يقول ينبغي ان يثبت الامان في الاجداد والجدات بطريق الاصاله على طريق ثبوت حرمة الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم بان تجعل الامهات عبارة عن الاصول ويجعل كأنه قال آمنوني على اصولي ولو كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان لهم لكانت مانعة عن اثبات الحرمة ايضا وكل جواب لكم فيها فهو جوابنا فيه (وانما يقع) الحلف (على الملك والاجارة) هذا اشارة الى ما يرد نقضا على الاصول المذكورة وجه الورود ان من حلف ان لا يدخل دار فلان وداره المملوكة داره حقيقة والمستأجرة داره مجازا الصحة النفي يحث الحالف اذا دخل داره مملوكة او غير مملوكة وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز (والدخول حافيا او متعلا) هذا سؤال آخر وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافى ومجاز في المتعل (فما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان) ولم يكن له نية يحث الحالف كيف ما دخل فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز * فان قلت الدخول غير معتبر في وضع القدم فكيف * قلت الدخول حافيا معناه الحقيقي

(قوله بان تجعل الامهات عبارة عن الاصول) كما قيل في الآية لان الام في اللغة بمعنى الاصل يقال ملكة ام القرى (قوله ولو كانت التبعية مانعة الخ) سهو قلم والصواب ولو كانت الاصاله كما لا يخفى (قوله على الاصول المذكورة) كذا في جميع النسخ والصواب ع-لى الاصل المذكور لان المراد هو امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فقط (قوله يحث الحالف اذا دخل داره الخ) هو قول اصحابنا وعند الشافعي لا يحث الا في الملك (قوله وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافى) يعنى في دخوله (قوله فان قلت الدخول غير معتبر الخ) هذا السؤال مع جوابه مأخوذ من التلويح ومنشأه قول صاحب التنقيح الدخول حافيا معناه الحقيقي وليس في كلام الشارح هذه العبارة ولا ما يؤدى مؤداها اذ المذكور فيه هو ان وضع القدم حقيقة في دخول الحافى ومعناه ظاهر مستغن عن الأويل

(قوله ولكن لقائل ان يقول) مناقشة في جواب الجواب تقريرها لو كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان للاجداد والجدات كما ذكرت لكانت مانعة في اثبات الحرمة ايضا وهذا على تقدير ثبوت الحرمة بطريق التبعية ولما كان للمجيب ان يقول لان سلم ان الحرمة ثبت بطريق التبعية بل بطريق الاصاله قال وكل جواب لهم اى للاخفية فيها اى في ثبوت حرمة الاجداد والجدات فهو جوابنا فيه اى في ثبوت الامان فان قالوا دخولهم في الامان بطريق الاصاله فان قالوا دخولهم فيها بطريق التبعية قلنا دخولهم فيه بطريق التبعية ايضا من غير فرق واجيب عن هذا الاشكال بان الام هي الاصل لغة والفرع هي البنات لذلك يقال ملكة ام القرى فيتناولها النص بعبارة حقيقة لبااعتبار ان اللفظ حقيقة في الامهات والبنات ومجاز في الجدة والحافدة انتهى ولك ان تقول اثبات الامان ممكن بهذا الطريق ايضا فلا فرق فالاولى ان يقال ان حرمتها ثبتت بالاجماع لانهذا النص ولا اجماع في ثبوت الامان فافترقا واجيب ايضا بان حمل الاب على خلاف الاصل بطريق المجاز فلا يصار اليه الا عند وجود القرينة كما في الآية وقد انتفت القرينة ههنا (قوله وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافى) قال بعض الشراح والماشى وكأنه تصريح بما علم التزاما لان الدخول حافيا يستلزم المشى وليس المراد بالمشى اعم من ان يكون متعلا او لانه قال مجاز في المتعل والراكب (قوله يحث الحالف كيف ما دخل) اى سواء دخل حافيا او متعلا او ماشيا او راكبا وسواء كانت الدار مملوكة او مستأجرة او عارية (قوله فان قلت الدخول غير معتبر الخ)

(هذا)

فلا يذهب عليك ما في كلامه من عدم الانتظام

*قلت اراد به انه من افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال انه وضع القدم في الدار حقيقة بخلاف الدخول متملا قيدنا بقولنا ولم يكن له نية لانه لو نوى ان لا يضع قدمه حافيا فدخاها متملا او ماشيا فدخاها راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهي مستعملة ولو نوى فيه وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لانه مهجور غير مستعمل (باعتبار عموم المجاز وهو الدخول) هذا اشارة الى جواب السؤال الثاني بيانه ان وضع القدم سبب الدخول فذكر السبب واراد المسبب والدخول يشمل الحافي وغيره وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة غرض الخالف لان غرضه منع نفسه عن الدخول لاعن وضع القدم فعملنا بعموم المجاز (ونسبة السكنى) هذا اشارة الى جواب السؤال الاول بيانه ان الحامل على هذه اليمين المعادة والدار ليست بصالحة لها واريد بدار فلان دار يسكنها فلان والدار المسكونة لفلان اعم من ان يكون

هذا السؤال لا يرد على ما قاله الشارح لانه لم يقل حقيقة في الدخول حافيا وانما يرد حق الوجود على من صرح بذلك كما اورده بعض المحققين على بعض الشارحين حيث قال ذلك اللهم الا ان يقال كلام الشارح ينحل في التقدير الى ذلك ولو صرح به لكان ادخل وكان ينبغي ان يذكر لهذا السؤال توطئة وتمهيدا عند قوله باعتبار عموم المجاز وهو الدخول بان يقول لان معناه الحقيقي مهجور عرفا حتى لو اضطلع ووضع قدميه في الدار بحيث يكون باقى جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع قدميه في الدار ثم يذكر السؤال مع جوابه * فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا * فالجواب انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث (قوله او ماشيا فدخاها راكبا لم يحنث ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه) يفهم منه انه لو دخاها متملا يحنث فيكون وضع القدم حقيقة في الماشي مطلقا حافيا او متملا فينافي ظاهر ما تقدم من قوله مجاز في المتمل وبما ذكرناه في الجواب عما في المبسوط والمحيط يتبين ان لامنافة لان المراد بما تقدم الحقيقة اللغوية وهنا العرفية (قوله باعتبار عموم المجاز) اي صار الملفوظ مجازا عن سبب عام وهو الدخول والسكنى وهذا معنى عموم المجاز وهو استعمال اللفظ في المعنى المجازي عام بحيث يكون المعنى الحقيقي من افرادها كما هنا (قوله) تركنا العمل بالحقيقة بدلالة غرض الخالف ذكر في الخاتمة والظهيرية دخل دارا مملوكة لفلان وهو لا يسكنها حنث اقيام دليل

(قوله او ماشيا) عطف على قوله حافيا (قوله ولو نوى فيه وضع القدم من غير دخول الخ) كما لو اضطلع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقى جسده خارج الدار (قوله لانه مهجور غير مستعمل) وان كان اللفظ حقيقة فيه وهذا ما ذكر في المبسوط وفي المحيط انه اذا نوى حقيقة يصدق ديانة وقضاء مطلقا يعني سواء كانت مهجورة او مستعملة كذا في فصول البدائع

(قوله وفلان لا يسكنها) سواء كان غيره ساكنا فيها او لا ذكر الامام السرخسي انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره كذا في التلويح (قوله فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية) الظاهر انه يريد بالجواب الجواب المذكور في المتن الذي حاصله هو اعتبار نسبة السكني وانت خبير بان ما ذكر في صدد الجواب عن السؤال المذكور لا يدفعه بل هو تسليم لوروده وعودول الى توجيه الكلام بوجه آخر واجيب عنه في التلويح بان المراد كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكني ﴿٣٩٠﴾ اما حقيقة وامادلالة بان يكون

مملوكة له او غير مملوكة * فان قلت ذكر في الخانية والظهيرية لو دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية * قلنا دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضاف اليه بالسكني او الملك * فان قلت الاضافة المطلقة حقيقة في الملك ومجاز في غيره فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز * قلت معنى الاضافة المطلقة كون الدار منسوبة اليه بوجه فعلي هذا لو قال المصنف وكونها منسوبة اليه بوجه ممكن قوله ونسبة السكني لكان اظهر (وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان) هذا اشارة الى سؤال وهو ان اليوم حقيقة في بياض النهار ومجاز في الليل كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره عتق عبده اذا قدم فلان ليلا او نهارا فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فاشار الى جوابه بقوله (لان المراد

الدار ملكا له فيتمكن من السكني فيها انتهى ثم ان الاظهر ان كلام فخر الاسلام والمصنف ليس على هذه الرواية بل على رواية اخرى وهي عدم الحنث (قوله فان قلت الاضافة المطلقة الخ) هذا اعتراض ذكره السراج الهندي في شرح المعنى ولم يجب عنه والظاهر يريد بالمطابقة المجردة عن القرينة كما في قولك دار فلان واحترز به عن جواز الاضافة بادنى ملاسة عند وجود القرينة فيمكن دفعه بان الاضافة فيها نحن فيه ليست بمجردة عن القرينة فانما ذكر من ان الدار لاتعادي لذاتها قرينة على ان المعنى الحقيقي ليس بمراد وحده (قوله قلت معنى الاضافة المطلقة)

السكني التقديري وهو الملك وذكر شمس الائمة انها لو كانت مسكونة لغيره لا يحنث بدخولها لانقطاع النسبة بفعل غيره ويمكن التوفيق بان يحمل ما في الخانية والظهيرية على غير المسكونة وما ذكره شمس الائمة على المسكونة بالغير نظرا الى التعاملين (قوله قلنا دار فلان الخ) حاصله لما لم يستقم جواب ظاهر على هذه الرواية اجاب بانه يؤخذ المجاز اعم من ذلك وهو ان يكون قوله دار فلان عبارة عما تضاف اليه بالسكني من الدور مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضافة اليه بالملك والسكني سواء كانت مسكونة اولا (قوله فان قلت الخ) السؤال قوى وارد اورده بعض الشارحين بصيغة ولقائل ان يقول ولم يجب عنه ولو قال السكني اعم من ان يكون حقيقة او تقديرية دلالة بان يكون مالكا للدار متمكنا من سكناه فيها لكان اولى ولم يرد السؤال فتأمله وجواب الشارح ليس بظاهر اذ حاصله منع كون الاضافة المطلقة حقيقة في الملك وهو خلاف ما تقدم (قوله هذا اشارة الى سؤال الخ) عبارة الشارح في هذا المقام ناقصة تحتاج الى تمة بل

هذا الجواب لجلال الدين التبانى والظاهر ان مرجعه الى منع ما ذكر في السؤال من كون الاضافة (هذا) المطلقة حقيقة في الملك ومجازا في غيره بان يقال بل المفهوم منها هو نسبة المضاف الى المضاف اليه بوجه ما ويكون مانحن فيه داخل تحت ذلك فاكتفى بالتعرض له ثم ان الظاهر من تحرير الشارح رحمه الله هو ان منشأ هذا السؤال هو قولهم في توجيه الرواية الثانية عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا بل عبارة الجواب المذكور كالصريح فيه وفيه ما فيه اذ ليس قولهم مطلقا تقييدا للاضافة كما لا يخفى (قوله ومجاز في الليل) وفي بعض النسخ مجاز في مطلق الوقت ولاصحته في صدد تقرير السؤال فليتأمل (قوله كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره) ليس هذا موضع ذكر

لانه مثال لارادة الوقت باليوم ٣٩١ فان التولى عن الزحف حرام ليلا او نهارا كافي التلويح وغيره

والمذكور ليس ذلك وكأنه على بعض النسخ الذي اشرفنا اليه وقد عرفت ما فيه (قوله لان الاحتياج في الاول الى قرينة وفي الثاني الى قرينتين) قد سبق منا ما يتعلق بذلك فتذكر وفي التحقيق لان المجاز في الكلام اكثر فيحمل على الاغلب ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد بخلاف الاشتراك (قوله وهو ان المظروف ان كان ممتدا

باليوم الوقت) مجازا (وهو عام) شامل لليل والنهار وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطاق الوقت وبياض النهار والاول هو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا كان دائرا بينهما لان الاحتياج في الاول الى قرينة وفي الثاني الى قرينتين وعلى التقديرين لا يخلو من الظرفية فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي وهو ان المظروف ان كان ممتدا بان يصح فيه ضرب المدة كاللبس يحمل على بياض النهار وان كان غير ممتد

هذا الحل ليس كما ينبغي وكان المناسب ان يقول بعد قوله اشارة الى السؤال وهو انه اذا قل عبده حر يوم يقدم زيد ولم ينو شيئا فقدم زيد ليلا او نهارا عتق وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فاشار الى آخره وفي التبيين ان النهار للبياض خاصة وهو من طلوع الشمس الى غروبها والليل للسواد خاصة وهو ضد النهار واليوم من طلوع الفجر الى الغروب وعليه الفقهاء وقيل من طلوع الشمس وقيل النهار ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس ليس من الليل ولا من النهار ولا من اليوم (قوله لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك) اذا دار اللفظ بين ان يكون من باب الحقيقة والمجاز وان يكون مشتركا وجعله من باب الحقيقة والمجاز اولى لمفسد الاشتراك ومصالح المجاز لان المجاز في الكلام اكثر فيحمل على الاغلب ولانه يؤدي الى ابهام المراد لان اللفظ اذا خلا عن قرينة فالحقيقة متعينة وان لم يخل عنها فالذي تدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يؤدي الى الاخلال في الكلام لعدم افهام المراد لانه لا يتعين احد معنييه عند التجرد ولان المجاز يحتاج الى قرينة واحدة وفي الاشتراك الى قرينتين وكما قلت القرائن كان الى الاصل اقرب لان الاصل عدم القرائن (قوله وعلى التقديرين) معنى تقديرين ان يكون مشتركا وان يكون من باب محققة والمجاز (قوله فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي) وهو ان اليوم اذا علق بفعل وهو ما يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب والمساكنة والامر باليد والصوم فانه يقال لبست يوما وركبت يوما وساكنت شهرا وامسك بيدك اليوم يراد به بياض النهار وان تعلق بفعل لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم والطلاق والتحرير اذا يصح تقدير هذه الافعال بمدة اذا يقال دخات او خرجت او قدمت يوما يراد به مطلق الوقت اعتبارا للتناسب وذلك لان اليوم لما كانت حقيقة في النهار امتنع العدول عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا تعلق بفعل غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بتقدير في دون ذكرها يقتضى ان يكون

(قوله لان الاحتياج في الاول الى قرينة وفي الثاني الى قرينتين) اورد ان هذا معارض بالمثل فان المعاني المجازية للفظ واحد قد تتممذر فيحتاج الى قرائن متعددة واجيب بان تعدد المجاز للفظ واحد قليل محتمل والتعدد في المشترك متيقن على ان المراد ان المشترك يحتاج الى القرينة في جميع معانيه دون المجاز فانه يحتاج الى القرينة للمعنى المجازي

دون الحقيقي فلا يرد المعارضة كذا في شرح البديع فلا يرد ان كلا من المشترك والمجاز انما يستعمل في حالة واحدة في معنى واحد والمعنى الواحد ليس له سوى قرينة واحدة فلا يكون احدهما اولا من الآخر

متد المعيار فيراد باليوم النهار وان لم يمتد الفعل لم يمتد المعيار فيراد باليوم مطلق الوقت اعتبارا للتناسب (قوله وفيه تسامح) كذا في الشرح الاكمل وقد اشار بعبارة التسامح الى ان المراد ظاهرا فانه اذا كان عدم امتداد المظروف قرينة تصرف اليوم عن حقيقته يلزم منه عدم صرفه عن الحقيقة فيما اذا كان المظروف ممتدا غاية التصريح بذلك اللازم (قوله وكذا صاحب الهداية قال في فصل اضافة الطلاق ٣٩٢ الخ) هذا فرية على صاحب

كالادخول يحمل على مطلق الوقت هذا ما قالوا وفيه تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة وهذا فاسد والاولى ان يقال مظروف اليوم اذا كان غير ممتد يكون قرينة تصرف اليوم عن حقيقته * فان قلت قد اعتبر بعض المشايخ في ذلك ما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب الهداية قال في فصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طاعت لان التزوج مما لا يمتد فما التوفيق * قلت اعتبروا المضاف اليه فيما اذا كان المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد تسامحا نظرا الى حصول المقصود واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم

الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر فانه يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من طلوع الشمس الى غروبها واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فحينئذ لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان غير ممتد عرفا وهو الآن وسواء كان من ليل او نهار كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام مطلقا ليلا كان او نهارا وعلاقته بالمعصية لان مطلق الآن جزء من الآن وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا من اليوم قد عبر باليوم عنه اذا عرفت هذا فاليوم في مسئلتنا تعاق بفعل لا يمتد وهو التحرير فصار عبارة عن مطلق الوقت والوقت يعم الليل والنهار فيتعلق في الوجهين لعموم الوقت لا للجمع بين الحقيقة والمجاز (قوله وفيه تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة) ويمكن ان يقال ذكر القرينة لمقابلة المجاز ففرق بين قرينة المجاز وبين قرينة الحقيقة فان تلك صارفة عن الحقيقة معينة للمجاز وهذه ليست كذلك بل ذكرت للمقابلة توضيحا على ان الحقيقة قد يحتاج الى المشترك فيه ليتبين المراد كما في المشترك والمهجور على انا لان سلم ان ما ذكره يستحق قرينة لما سيأتى ان هذا انما هو عند الخلو عن الموانع فتأمل (قوله فان قلت قد اعتبر بعض المشايخ الخ) حاصله انه قد وقع في الجامع الصغير والهداية بل في كلام كثير من المشايخ رحمهم الله ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك

الهداية بلا مصرية لان المذكور في كلامه هو ان الطلاق مما لا يمتد وعاء كلام جميع شراحه كيف لا وقد ذكر كلام صاحب الهداية في هذه المسئلة في الكشف وغيره مما يدل على ان المعتبر هو المظروف والعبارة المذكورة ههنا انما هي لفخر الاسلام في شرح الجامع الصغير على ما ذكر في عامة كتب الاصول والصواب ان يقول قال في كتاب الايمان في قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق انه يقع على الليل والنهار لان الكلام مما لا يمتد كما في التلويح وغيره (قوله) فان قلت اعتبروا المضاف اليه (الخ) وفي شرح الكون لازيحي اختلف عباراتهم فيما ذاب اعتبار الامتداد وعدمه فمنهم من يعتبره في المضاف اليه اليوم ومنهم من يعتبره في الجواب لانه هو العامل فيه فكان بحسبه والاوجه

ان يعتبر الممتد منهما وعليه مسائلهم انتهى ولعل وجه الاوجهية ان الحمل على الحقيقة واجب مهما (او)

امكن ويوافق ما ذكره صدر الشريعة في شرح الوقاية من انه ان كان كل منهما غير ممتد يراد باليوم مطلق الوقت وان كان كل واحد منهما يراد ممتدا باليوم النهار وان كان المظروف غير ممتد والمضاف اليه ممتدا او بالعكس ينبغي ان يراد باليوم النهار وان رد المولى الفناري في فصول البدايع بانه غير صحيح رواية ودراية (قوله مما لا يمتد)

يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو المظروف لا ما اضيف اليه اليوم حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد قال الفاضل السمرقندي العجب انهم جعلوا قولهم امرك بيدك مما يمتد وليس كذلك لان التفويض يحصل في آن وانما الامتداد لكونها مفوضة ولا فرق بينه وبين العتق * قلت الممتد عندهم ما صح فيه ضرب مدة والتفويض كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك بيدك شهرا والعتق ليس كذلك حتى لو قال اعتقتك شهرا يعتق العبد به ويكون ذكر الشهر لغوا * فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك ظرف للفعل المضاف اليه فلم رجحوا الاول * قلنا ظرفيته للعامل تصديقه بتقدير في حاصلة لفظا ومعنى وللمضاف اليه ضمنية مقتصرة على المعنى فاعتبار العامل اولى * فان قلت

او اكلمك ان التزوج او التكلم مما لا يمتد والجمهور اعتبروا المظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا فما التوفيق والجواب انه قد استوى الحال فيما ذكرنا بين المظروف والمضاف اليه من عدم الامتداد واتحاد الجواب فيجب حمله على التسامح نظرا الى حصول المقصود لانفاقهم على ان المعتبر هو المظروف لا المضاف اليه فيما اذا اختلفا نحو امرك بيدك يوم يقدم زيد حتى لا يكون لها الامر اذا قدم ليلا * فان قلت اين التسوية والكلام فيما يقبل ضرب المدة يقال كلمة يوما فلا يكون غير ممتد كالزوج * قلت امتداد الفعل حقيقة لا يتصور لانه عرض لا يبقى زمانين بل يقتضى كما يوجد الا انا نجعله باقيا ممتدا تجدد امثاله ككفي اللبس والركوب والضرب والجلوس والكلام الثاني ليس بمثل الاول فلا يمكن القول بتجدد امثاله فلا يعتبر ممتدا هذا * ولقائل ان يقول لو قال انت طالق يوم لا اطلقك فانها لا تطلق ما لم يمض يوم لم يطلقها فيه ولو كان المنظور اليه المظروف اطلقت حين سكت (قوله حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها) وانما دخل الليل فيما اذا قال امرك بيدك اليوم وغدا لانه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم الليلة بخلاف ما لو قال لها امرك بيدك اليوم وبعد غد لان اليوم المنفرد لا يستتبع الليل (قوله كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به) فهو ظرف للمضاف اليه لان الظرف اذا اضيف الى فعل لا بد ان يكون ذلك الفعل مظهرا ولا محالة للمضاف ويكون المضاف ظرفا لا محالة لوقوع الفعل فيه (قوله قلنا ظرفيته للعامل الخ) المراد بالعامل هو المظروف فانه عامل في الظرف اذ التقدير حررتك يوم قدوم زيد او فوضت اليك امرك يوم قدوم زيد واعتبار المؤثر اولى من اعتبار غير المؤثر الذي هو المضاف اليه (قوله فاعتبار العامل اولى) عند اختلافهما في الامتداد وعدمه قال الفاضل السمرقندي فيه نظر بل اعتبار المضاف اليه اولى لان المضاف اليه مخصص ومعرفة دون العامل واعتبار المخصص اولى في التخصيص من اعتبار

وكذا اذا كانا مما يمتد
وانما اقتصر على الاول
لكونه هو المذكور
في السؤال (قوله وللمضاف
اليه ضمنية) لانه لتمييز
المضاف من بين الايام
والاوقات المجهولة لا غير
(قوله فان قلت

قد يكون الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت نحو احسنوا الظن بالله تعالى يوم يأتيكم الموت * قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع (وانما اريد النذر واليمين فيماذا قال لله على صوم رجب) يحتمل ان يكون غير منون للعلمية والعدل فيكون المراد به رجباً معيناً وهو الذي يعقب اليمين وان يكون منوناً فيراد به رجب من عمره (ونوى به اليمين) هذا اشارة الى سؤال

غير المخصص قال في شرح الكنز للزيبي اختلفت عباراتهم فيما اذا اعتبر الامتداد وعدمه فمنهم من اعتبره في المضاف اليه ومنهم من اعتبره في الجواب لانه هو العامل فيه فكان بحسبه والاولى ان يعتبر الممتد منهما وعليه مسائلهم انتهى (قوله الحكم المذكور) المراد بالحكم الضابط وهو ان اليوم اذا قرن بفعل ممتد يراد به بياض النهار واذا قرن بفعل غير ممتد يراد به مطلق الوقت لها هذا عند الخلو عن القرائن اما اذا كان ثمة قرينة عمل بها ويكون الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت نحو اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسن الظن بالله تعالى يوم يأتيكم الموت وغير ممتد مع كون اليوم لبياض النار كانت طالق يوم يصوم الناس وانت حر يوم ينكشف الشمس فان امكن حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة الا يرى انه لو نوى في قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان مطلق الوقت وفي قوله انت حر يوم يقدم فلان النهار صدق قضاء وديانة لوجود القرينة (قوله يحتمل ان يكون غير منون للعلمية والعدل الخ) وقع في عبارة فخر الاسلام رجب بغير تنوين وهو اوضح لانه اذا لم يصرف ينصرف الى الذي يعقب اليمين فيظهر اثر وجوب القضاء والكفارة بفوته بلاصوم فاما اذا ذكر منونا فالواجب فيه صوم رجب من عمره غير معين فلا يظهر اثر وجوب القضاء والكفارة الا في الوصية لان الفوات فيه لا يتحقق الا بالموت ثم المعتبر في عدم انصرافه العدل والعلمية هكذا وجد مكتوبا على حاشية شرح الجامع الكبير لفخر الاسلام بخط الشيخ العلامة استاذ الائمة حافظ الدين قدس سره وقيل يجوز ان يكون عدم انصرافه للعلمية والتأنيث باعتبار المدة كما يمنع في اعلام الاماكن باعتبار الارض والبقعة وردبانه على هذا الوجه لا تفاوت بين المعرف والمنكر في الحكم اذ لا دلالة فيه على ارادة رجب هذه السنة وعلى الوجه الاول يظهر التفاوت في الحكم بين المعرف والمنكر اذ العدل دليل ارادة رجب هذه السنة واعتبر محمد وبعض المشايخ رحمهم الله التفاوت في الحكم بينهما فعر فنا ان المعتبر

قد يكون الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت نحو الخ) وكذا العكس نحو انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم تنكشف الشمس والجواب المذكور في الشرح يكون جـ و ابا عنه ايضا كما في التلويح (قوله قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق الخ) ولان دعوى ان اليوم لا يحتمل في الممتد غير النهار وفي غير الممتد غير مطلق الوقت الا يرى انه لو نوى في قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان مطلق الوقت وفي قوله انت حر يوم يقدم فلان النهار يصدق ديانة وقضاء بل حملنا اليوم على ما يناسبه عند عدم مرجح آخر فاذا وجد مرجح آخر يحمل على ما اقتضاه ضرورة كذا في شرح المعنى للقائى (قوله للعلمية والعدل) معدول عن الرجب معرف باللام

وهو انه اذا قال انسان لله على صوم رجب ونوى به النذر واليمين معا اونوى
 اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
 حتى لو لم يصمه يلزمه القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا وفيه جمع بين
 الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته على القرينة
 واليمين مجاز لتوقفها على القرينة وهي النية * اعلم ان هذا الاشكال قوى اجاب
 العلماء عنه باجوبة وليس فيها جواب شاف فنحن نذكرها مع ما يرد عليها ثم
 نشير الى اقربها * احدها ما ذكره المصنف وهو جواب الاكثرين (لانه نذر
 بصيغته يمين بموجبه) اي باثره الثابت وهو لزوم المنذور لانه هو المقصود
 بصيغة النذر ولا بد ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك اذ لا نذر في الواجب
 فصار النذر تحريما للمباح وتحريم المباح يمين لان النبي عليه السلام حرم مارية
 القبطية على نفسه فسمى الله تعالى ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال
 يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي
 شرع الله لكم تحايلا بالكفارة كذا في الشروح ولكن في الاستدلال بالآية على
 ان تحريم المباح يمين نظر لان النبي عليه السلام حلف صريحا بان قال والله لا اقربها

(قوله كان نذرا ويمينا عند ابي
 حنيفة ومحمد) وعند ابي
 يوسف نذر في الصورة
 الاولى ويمين في الثانية
 (قوله اي باثره الثابت)
 هذا الظاهر مما يفهم من تقرير
 صاحب التتقيح ان الموجب
 هو نفس اليمين اذ يلزم على ذلك
 كون الباء في قوله بموجبه
 زائدة ثم ان اثره الثابت
 هو اللازم المتأخر ودلالة
 اللفظ على لازمه لا يكون
 مجازا كما ان لفظ الاسد اذا
 اريد به الهيكل المخصوص
 يدل على الشجاعة التي هي
 لازم الاسد بطريق
 الالتزام ولا يكون مجازا
 وانما المجاز هو اللفظ
 الذي استعمل واريد به
 اللازم الموضوع له مع
 قرينة عدم ارادة الموضوع
 له كذا في التوضيح (قوله
 ولكن في الاستدلال
 بالآية على ان تحريم
 المباح يمين نظر الخ) كذا
 في شرح جلال الدين
 التتاني

في عدم انصرافه العدل مع العلمية دون التأنيث (قوله وهو اذا قال انسان
 لله على صوم رجب ونوى به النذر واليمين الخ) المسئلة على ستة اوجه لان القائل
 امان لا ينوى شيئا او ينوى النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوى اليمين مع نفي
 النذر او بدونه او ينوى النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين
 بالاتفاق والخامس يمين عند ابي يوسف والسادس نذر عنده فقط وعندها كلاهما نذر
 ويمين معا وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت وموجب
 الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت الا ان احدهما مدلول جوهر اللفظ والآخر
 لازم معناه اوجزه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل
 في اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى
 ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا ففهم الجزء واللازم
 قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ حينئذ مجاز وقد يكون من حيث انه جزء
 المراد ولازمه فاللفظ حينئذ حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم للصيغة فلا جمع
 وبهذا التحقيق سهل عليك مسافة الطريق هذا * ولقائل ان يقول بقي ثلاثة
 اجزاء احدها ان ينوى نفيها مع نفي اليمين ثالثها عدم نية اليمين
 مع نفي النذر فلا وجه لحصر الاقسام في الستة وما حكم هذه الاقسام المذكورة
 (قوله ولكن في الاستدلال بالآية على ان تحريم المباح يمين نظر الخ) ويمكن ان يجاب

(قوله معناه والله اعلم كفارة الخ) وذلك لانه لا كفارة في النذر الجرد (قوله ولقائل ان يقول لانسلم ان
تحريم المباح الخ) هدا جواب عن السؤال الذي يجيء بعد اسطر ٣٩٦ من انه لو كان اليمين ثابتا بموجبه

لما توقف على النية كما في بعض
مأخذ الشارح من الشروع
فايراده ههنا مع عدم سبق
الاشارة الى السؤال بعد
ركيك جدا فضلا عن
ايراده في صورة الاعتراض
وما قيل ان في كلام الشارح
خلط بين السؤال والجواب
المذكورين في شرح المعنى
خلط لا يخفى اذ ليس
في كلامه شيء من اجزاء
السؤال فلتأمل (قوله
ان كان موجبه) اي
موجب هذا الكلام
(قوله والمعنى فيه ان كون
تحريم المباح يمينا الخ)
يعنى ان التحريم يثبت
بموجب النذر ولا يتوقف
على النية فان تحريم ترك
المنذور به ثابت نواه او لم
ينوا الا ان كونه يمينا
يتوقف على القصد لما
ذكره (قوله انما عرف
بالنص في موضع الخ) وهو
تحريم النوى عليه الصلوة
والسلام مارية على نفسه
(قوله لوجود شرطه) هو
كونه قصديا (قوله يصلح ان
يكون يمينا) لانه يمين البتة

(قوله لانسلم ان تحريم
المباح الخ) فقول لانسلم

محدوف والتقدير لانسلم ان تحريم المباح موجب واما ما وقع بعد لانسلم فهو تعليل لمنع تساميم ذلك (قوله)
ولام التعليل مقدرة قبل ان (قوله وانما يكون كذلك) اي انما يكون يمينا بتقدير ان يكون تحريم المباح موجب

على ما ذكر في انكشاف فيكون تسمية اليمين بصريح اليمين والاولى ان يستدل
بما روى مسلم في صحيحه وهو قوله عليه السلام كفارة النذر كفارة اليمين معناه
والله اعلم كفارة اليمين الثابتة بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة * ولقائل ان
يقول لانسلم ان تحريم المباح ان كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما
يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه ان كون تحريم
المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم قصديا لاضمنا فيقتصر
عليه فاذا نوى يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه او يقال المدعى
ان ايجاب المباح يصلح ان يكون يمينا فلا يعتبر ما لم يوجد النية (فهو كسواء
القريب فانه تملك بصيغته) يعنى صيغته مثبتة للملك (تحرير بموجبه) وهو الملك
اذ يستحيل ان يكون مثبت الملك من يلاله والملك في القريب يوجب العتق بالنص

عن هذا النظر بان الاستدلال على ان تحريم المباح يمينا انما هو بنص الآية المذكورة
حيث سمي فيها تحريم المباح يمينا وهذا كاف في المدعى واما حكاية النبي صلى الله
عليه وسلم فانما هي سبب لنزل الآية والعبارة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
تأمل (قوله ولقائل ان يقول لانسلم ان تحريم المباح ان كان موجبه الخ)
العبارة الصحيحة لانسلم ان تحريم المباح موجب الآية ان كان موجبه يلزم الخ
وهذا اعتراض وجواب ذكرها بعض الشارحين وعبارته لو كان هذا موجبه
يكون يمينا وان لم ينو وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز والجواب
عنه لانسلم انه لو كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك ان لو كان
كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه الى آخر ما ذكره الشارح رحمه الله خلط السؤال
والجواب وجعلهما اشكالا كما ترى وهذا ليس بمناسب (قوله والمعنى فيه الخ)
كأنه جعله جوابا عن السؤال (قوله فاذا نوى) يعنى في مسألة الكتاب
(قوله تحريم الثابت به) اي بالتواتر (قوله لوجود شرطه) وهو القصد
اذ بالنية قصد (قوله او يقال) جواب آخر عن الاشكال (قوله فلا يعتبر
ما لم يوجد النية) بخلاف ما لم ينو بخلاف مسألة الشراء فان الملك علة للعتق نوى او لم ينو
(قوله وهو كسواء القريب فانه تملك بصيغته تحرير بموجبه) حاصله انه يجوز كون
الصيغة سبب الحكم ويكون موجبه مستلزما لحكم آخر من غير ارادة ذلك الحكم
من الصيغة كالهبة بشرط العوض هبة بصيغته بيع بموجبه وكالاتة فسخ في حق
المتعاقدين بصيغتها بيع جديد في حق الثالث بموجبه (قوله اذ يستحيل ان
يكون مثبت الملك من يلاله) وهو علة لكون التحريم بالموجب لا بالصيغة

(قوله)

ولام التعليل مقدرة قبل ان (قوله وانما يكون كذلك) اي انما يكون يمينا بتقدير ان يكون تحريم المباح موجب

(قوله فان قلت لو كان اليمين ثابتا بموجبه الخ) لا يذهب عليك انه حصل الغنية عن ذكر هذا السؤال والتصدي لجوابه ههنا بما ذكره **٣٩٧** في حيز قوله ولقائل ان يقول الخ كما اشيرنا اليه هنالك

اللهم الا ان يكون توطئة
لذكر الجواب الآخر
وفيه ما فيه اذ يحصل ذلك
بان يذكر هذا الجواب
عقب الجواب الاول كما لا يخفى
(قوله لما توقف على النية) كما
ذهب اليه سفيان الثوري
حيث قال وجب القضاء
والكفارة بلانية (قوله
قلت استعمال هذه
الصيغة غلب الخ) بخلاف
مسئلة الشراء فان ملك
القريب علة العتق والعلة
توجب المعلول نواه او
لم ينو (قوله ولقائل
ان يقول ثبوت اليمين لما
توقف على الارادة الخ)
كذافي التحقيق وقد اوجب
عنه بان ثبوت اليمين عند
تحريم المباح ضرورة
والثابت بالضرورة لا
يكون مرادا بالصيغة فلا
يلزم الجمع المحذور (قوله
الا ان هذا الكلام غلب
عند الاطلاق على النذر
عادة) يريد به المعذرة
عن عدم الحمل على اليمين
بدون النية يعني ان اليمين
كانت بالنسبة الى النذر

فكان الشراء عتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته * فان قلت لو كان اليمين ثابتا
بموجبه لما توقف على النية كالعق يثبت بشراء القريب بدون النية * ات استعمال
هذه الصيغة غلب في النذر فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فيتوقف على النية
* ولقائل ان يقول ثبوت اليمين لما توقف على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ
موضوعه وهو ايجاب العبادة المسماة وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع
سوى هذا بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة
فلا يكون نظيره * والثاني ما ذكره شمس الائمة ان لله يمين مثل لفظ والله قال
ابن عباس دخل آدم عليه السلام الجنة فله ما غابت الشمس حتى اخرج وكلمة
على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق على النذر عادة فاذا نواها فقد
نوى بكل لفظ ما هو من معناه فيعمل بنيتها ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
في كلمة واحدة فعلى هذا يكون قوله ان اصوم سادا مسد جواب القسم كما يقال
اكرمك في قولنا بالله ان اكرمتي اكرمك جواب الشرط ساد مسد جواب القسم

(قوله فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه) اي وهو الملك (قوله لو كان اليمين ثابتا
بموجبه لما توقف على النية) اذ موجب الشيء لا يتوقف على النية وانما يتوقف عليها
محتمله (قوله ولقائل ان يقول الخ) اجيب عنه بان الجمع مندفع لانه اذا نوى
اليمين فقد اراد ان يثبت المهجور من موجب هذا الكلام لان تحريم المباح
وان تحقق في ضم هذا الكلام لكن سلب عنه معنى اليمين عادة فاذا اراد ثبوته
يثبت ضمنا لموجب الكلام لا بالصيغة قصدا كالنهي عن الشيء يثبت في ضمن
الامر به لا بالصيغة قصدا او اذا كان كذلك لم يجتمع الحقيقة والمجاز
في الصيغة انتهى قيل فيه نظر لان النية انما تؤثر في محتمل اللفظ لا في موجبه
واعتراف كونه موجبا ينافي ثبوته في ضمن الموجب لانه يلزم ان لا يكون موجبا
بل يكون موجبه الموجبية والاولى ان يقال التنظير من حيث كون الصيغة سبب
الحكم والموجب مستلزم للحكم آخر بقطع النظر عن الارادة والارادة بعدم عموم وجه
الشبه وتوقف اليمين على الارادة لا يقتضي استعمال اللفظ في غير موضوعه حتى
يكون مجازا كما تقدم اذ اليمين صارت كالحقيقة المهجورة فلا جمع على ان اليمين
لازم للوجود ودلالة اللفظ على لازمه حقيقة (قوله والثاني الخ) وحاصله
فعلى هذا الجواب لو قال نذرت ان اصوم رجب ونوى النذر واليمين لا يكون

كالحقيقة المهجورة لما كان المتبادر من هذا الكلام بحسب غلبة العادة هو النذر دون اليمين وقد غفل عنه الشيخ اكمل الدين
حيث قال في شرح تلخيص الجامع الصغير وفيه نظر لان اللفظ في دلالة على ما وضع له لا يحتاج الى النية (قوله جواب
الشرط ساد مسد جواب القسم) المذكور في الكافية وشروحه هو انه جواب القسم لفظا وجواب القسم والشرط معنى

* وقائل ان يقول الام انما يحىء للقسم اذا كان الموضوع موضع التمجيد كما مر من قول ابن عباس وقد نص على ذلك في كتب النحو ومبحثنا ليس موضع التمجيد * والثالث ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم فان المراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازم المعنى لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المفترس يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له من غير اراد الموضوع له واثن سلمنا ان اليمين هو المعنى المجازي ولكن لانسلم الجمع بين الحقيقة والمجاز في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر * ولقائل ان يقول هذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد تحقق ارادة المجاز والحقيقة * فان قلت لاعبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة

الانذرا لعدم لفظ تصح نية اليمين فيه وعلى الاول يكون نذرا ويمينا لعدم التعميل فيه على وجود ما يفيد من الالفاظ (قوله وقائل ان يقول الخ) بان النذر انما فهم من قوله لله على واللام فيه لبيان من ثبت له الوجوب وهو حقيقة فيه فلو جعل بمعنى بقاء القسم لكان مجازا فيلزم استعماله في الحقيقة والمجاز معا وهو عين الجمع بينهما ويمكن الجواب بان النذر وان فهم من المجموع لا يستلزم ان يكون من المجموع من حيث هو مجموع لجواز ان يكون المقبله جزءا منه وهو كذلك وصيغة النذر مستغنية عن بيان ما ثبت له الوجوب اذ هو لا يكون الا لله تعالى (قوله والثالث) اي الجواب الثالث (ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم الخ) وحاصل المنع ان صيغة النذر حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع قال في التلويح وفيه نظر لما سبق من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له سواء سميت الصيغة مجازا ام لا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز وفيه شيء لانه ان اراد ان الجمع المتنازع فيه قد تحقق في هذه الصورة ويدفعه عدم كون اللفظ مجازا ان النظر غير وارد لانه صرح نفسه بان فهم المعنى المجازي ليس من حيث انه مراد بل من حيث انه جزء لازم للمراد والمتنازع فيه كونه مرادا وان اراد ان المصنف تعرض لنفي كون اللفظ مجازا وهو ليس بمتنازع فيه فالامر سهل لظهور المقصود ويحمل قول المصنف لا يكون مجازا على معنى لا يكون استعمالا في المعنى المجازي (قوله وقائل ان يقول هذا الجواب) يعني جواب التسليم المذكور بقوله واثن سلمنا لا الجواب كله (قوله لانه ثابت بنفس الصيغة) اي من غير تأثير الارادة فكأنه لم يرد الا المعنى المجازي

(قوله وقائل ان يقول الام انما يحىء للقسم الخ) واعترض ايضا بان القسم ليس بمقصود المعبر بهذه العبارة اصلا (قوله والثالث ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم) يريد بالمنع منع كون اليمين معنى مجازيا وبالتسليم تسليم ذلك ثم ان ما ذكره بطريق المنع هو جواب القوم بعينه المذكور في هذا المتن وغيره كما نبهنا عليه في اثناء التقرير فلا تغفل

(قوله والاقرب ان يقال كلمة على حقيقة في ايجاب المباح الخ) كذا في الشرح الاكمل والمراد بالكناية ماهو مصطاح اهل البيان لامصطاح اهل الاصول وهو ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد معنى حقيقيا او معنى مجازيا اذ لا معنى ﴿٣٩٩﴾ لارادة التفصي عن الاشكال المذكور بذلك وفي هذا الكلام

بحث من وجوه اما اولا
فلان اللازم مراد في
الكناية لكنه ليس مقصودا
في نفسه بل قصده ان ينتقل
منه الى لزومه الذي ترك
التصريح بذكره ولا يذهب
عاينك ان مانحن فيه بمعزل
عن ذلك فان النذر ايضا
مقصود يترتب عليه حكم
القضاء خصوصا فيما اذا نوى
النذر واليمين واما ثانيا
فلان اشتراط كون اللازم
في الكناية مساويا مما يقل به
احد واما ثالثا فلان كون
ايجاب المباح لازما مساويا
لتحريم المباح ظاهر
البطلان لان شان اللازم
المساوي ان يوجد حيث
يوجد الملزوم وقد يوجد
تحريم المباح بدون ايجابه
كافي البيع والتطابق (قوله
بشارة النبي عليه الصلاة
والسلام بقوله لن يجزى
ولد والده الخ) كان الاولى
ان يذكر قوله عليه الصلاة
والسلام من ملك ذا رحم
محرم منه عتق عليه كافي
الكشف اذ ليس الكلام في
الاب بخصوصه بل في القريب

* قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور اذا لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي والاقرب ان يقال كلمة على حقيقة في ايجاب المباح ويجاب المباح لازم مساو لتحريم المباح وتحريم المباح يمين لما مر فيهم من الايجاب بطريق الكناية والكناية تحتاج الى النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما صار مرادا بطريق الكناية من لازمه لان اللفظ بخلاف شراء القريب فانه ليس بلازم مساو لاعتاقه لوجوده بالارث والهبة وانما يثبت العتق حكما شرعيا بشارة النبي عليه الصلاة والسلام بقوله لن يجزى ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتره فيعتقه لا بطريق الكناية فلا يحتاج الى نية (وطريق الاستعارة) اي المجاز (الاتصال

(قوله اذا لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي) اي لانه يثبت باللفظ للاعبرة بارادته قال صدر الشريعة في توضيحه وحقيقة الجواب اي عن اصل الاشكال اننا لانسلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشآت يمكن ان يثبت الكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقة بمجرد الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازي ان اراد قال بعض المحققين والجواب الصحيح ان التحريم يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف عليه لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد فاذا نوى اليمين فينئذ يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه لكن بموجب النذر لا بطريق المجاز فتأمل واما صاحب الهداية فسلمك في الجواب مسلكا آخر وهو انه لا تنافي بين الجهتين اي جهة النذر وجهة اليمين لانهما يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضى الوجوب لعينه وهو وفاء المنذور واليمين لغيره وهو صيانة اسم الله عن الهتك فجمعنا بينهما عملا بالدائمين كما جمعنا بين جهة التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض فصار كما لو حلف ليصلين ظهر هذا اليوم فلم يصل يلزمه القضاء انتهى فكلامه يشير الى انه يجوز الجمع بينهما بسببين مختلفين وقد صرح بهذا في آخر باب الحلف بالعتق فيما اذا قال كل مملوك املكه حر بعد موتي وعنده مملوك ثم اشترى آخر عتقا بموته عندها خلافا لابي يوسف الى ان قال لا يقال انكم جمعتم بين الحال والاستقبال لاننا نقول لكن بسببين مختلفين ايجاب عتق ووصية وانما لا يجوز له ذلك بسبب واحد (قوله والاقرب ان يقال الخ) هذا كلام حسن اخذه من بعض الشراح وما قدمناه من التحقيق فيه كفاية مع التوفيق ﴿قوله وطريق الاستعارة﴾ اعلم ان الاستعارة ترادف المجاز في اصطلاح الفقهاء

مطلقا على ان دلالة هذا الحديث بالعبارة ودلالة ذلك بالاشارة (قوله اي المجاز) يعني ان الاستعارة عند ارباب الاصول ترادف

(قوله ويجاب المباح لازم مساو لتحريم المباح) لان الاباحة متى تعلقت بالفعل تعلقت بالترك فاذا اوجب احدهما لازم تحريم الآخر فالمراد بالمعاداة هنا معرفة مع الغيرية على غير الغالب من العينية (قوله وطريق الاستعارة) اي المجاز هذا خلاف

المجاز لان كلا منهما عبارة عن استعمال اللفظ في غير موضوعه ﴿٤٠٠﴾ لمناسبة بخلاف اهل البيان ولقد

بين الشيثين صورة او معنى) اراد به المعنى الخاص المشهور حتى لا يصح تسمية الرجل اسدا باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية الابخر والمحوم اسدا لعدم شهرة الاسد بهما (كما في تسمية الشجاع اسدا) لتشابههما في معنى الشجاعة

واخص منه في اصطلاح اهل البيان اذ هي عندهم نقل الاسم عن اصله الى غيره لمشابهة بينهما على وجه المبالغة وليست المشابهة علاقة لكل مجاز واعلم انه لا بد في استعمال المجاز من اتصال بين المعنيين الحقيقي والمجازي اى ان لم يكن بينهما اتصال او كان ولكن لم يعتبره المستعمل فكان ذلك ابتداء وضع آخر من المستعمل وكان ذلك اللفظ مشتركا لا مجازا والالجاز اطلاق كل لفظ على كل معنى وهو باطل ويعبر عنه تارة بالعلاقة وتارة بالمناسبة وهل العلاقة شرط من المجاز او شرط له مذهبان وهل يكفي وجودها ام لا بد من اعتبار العرب لها مذهبان ايضا والخلاف انما هو في الانواع لاني جزئيات النوع الواحد فالقائل بالاشتراط يقول لا بد ان تضع العرب نوع التجوز لكل الى الجزء والسبب الى المسبب والمحل الى الحال ولا يشترط النقل عنهم في افرادها وقد بينا هذا قريبا عند قوله والمجاز موضوع بالنوع وقد حصروا العلاقة بحكم الاستقراء في خمسة وعشرين نوعا * واعلم ان بعض انواع العلاقة بين الشئين بصحيح المجازية من الجانبين كالعلة والمعلول وبعضها من جانب واحد كالسبب والمسبب ولا بد للمجاز ايضا من قرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت شرطا لصحته كما هو رأى الاصوليين او شرطاً من مفهومه كما هو رأى البيانين وهي اما عقلية او حقيقة او عادية او شرعية والعادة يستمسك العرف العام والخاص (قوله اراد به المعنى الخاص الخ) وهذا لان جواز الاستعارة بكل معنى يؤدي الى ذهاب حسن الكلام وطرأوته واستواء الفصيح الماهر بفنون الكلام وطرق استخراج الاستعارات البديعة والتشبيهات المليحة الغريبة مع العارى عن ذلك كما ان جواز القياس بكل وصف يقتضى الى ارتفاع فضل المجتهد المستخرج لدقائق المعانى على غيره كما ان القياس لا بد فيه من وصف جامع خاص كذلك المجاز لا بد فيه من معنى خاص مشهور في المستعار منه ولك ان تقول لما لم ينحصر المجاز في الاتصال المعنوي بل جاز بالاتصال الصوري ايضا كما في تشبيه المطر سماء فان السماء اسم لكل ماعلاك والسحاب عال والمطر ينزل من السحاب فبينهما اتصال صورة وكذا غيره من الاقسام ولم يشترط فيه جهة خاصة فلم لا يجوز ان يكون في الاتصال المعنوي كذلك وما ذكره من القياس على القياس ناهض في المعنوي لا يتعداه الى الصوري ويمكن ان يجاب باننا لانسلم انتفاء اختصاص الجهة في الصوري

اصاب في التنبه على ذلك في مبدأ البحث حتى لا يشتهر بعض الامثلة على الناظرين في المقام جملة الله تعالى ما جورا بدخول دار السلام (قوله حتى لا يصح تسمية الرجل اسدا الخ) يريد انه يمتنع الاستعارة اذ لم يكن المعنى وصفا خاصا او كان وصفا خاصا لكن لم يكن المستعار منه مشهورا به والحيوانية من قبيل الاول والتجرؤ والحمى من قبيل الثاني (قوله لتشابههما) في معنى الشجاعة فيكون في كلام المصنف رحمه الله لف وشر غير مرتب

ما عاينه البيانين من ان الاستعارة قسم من المجاز وجه تسميته عندنا بالاستعارة ان المجاز مستعار عن معنى لمعنى آخر فهو استعارة بمعنى مستعار سواء كانت العلاقة هي التشبيه وهذا هو المشار اليه فيما ياتي بالاتصال معنى او غيره وهذا هو المشار اليه بالاتصال صورة وما طريقه الامر الاول فهو الاستعارة عند البيانين كما ان ما طريقه

(ايضا)

الامر الثاني فهو المجاز المرسل عندهم

(قوله لتشابههما في الصورة) ﴿ ٤٠١ ﴾ فيه بحث ظاهر وكأنه غفل عن ان المراد بالاتصال الصوري

المجاورة بين الشئيين
صورة على ما ذكر في عامة
الكتب والمعجب انه قال
بعد اسطر فيكونان
متجاورين صورة كما
بين المطر والسماء (قوله
في محل النصب على الحال)
الظاهران ذا الحال هو
المعنى المشروع او الضمير
الراجع اليه المستتر في شرع
فقوله عند تصوير المعنى
مقولا لاي معنى شرع ذلك
العقد المشروع ليس له
وجه ظاهر (قوله متعلق

(والمطر سماء) لتشابههما في الصورة هذا في الحسيات (وفي الشرعيات الاتصال
من حيث السببية والتعليل) اي الاتصال بين السبب والمسبب والعللة والمعلول
(نظير الصورة) اي نظير لاتصال الصوري في المحسوس اذ معنى السبب كونه
طريقا الى المسبب ومعنى العلة كونها مثبتة للمعلول والمعنيان لا يوجدان
في المسبب والمعلول فيكونان متجاورين صورة كما بين المطر والسماء (والاتصال
في المعنى المشروع كيف شرع) في محل النصب على الحال متعلق بمحذوف
والمعنى اتصال عقد مشروع بمقد مشروع في المعنى المشروع مقولا لاي معنى
شرع ذلك العقد المشروع (نظير المعنى) وهو خبر لقوله والاتصال اي
اتصال المعنى كما في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما تملك بغير بدل فيجوز
استمارة احدهما للآخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيئا
لم يكن له الرجوع ويستعار لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى
صح الرجوع (والاول) اي الاتصال من حيث السببية والتعليل (على

ايضا فان استعارة السماء غير جائزة مع انهما يشتركان في الوجود والحدوث والجسمية
وغيرها ولولم يختص الجهة لجازت ﴿ قوله وفي الشرعيات الاتصال الخ ﴾
لما ذكر المصنف ان الاتصال بين الشئيين المجوز لا يطلق اسم احدهما على
الآخر مع تعدده وكثرته يرجع الى الاتصال صورة او معنى اشار الى ان هذا الاتصال
كما يكون في المحسوسات يكون في المشروعات وذلك لان المعتبر في المجاز وجود
العلاقة المسوغة بالنوع لاني كل فرد من افراده على الصحيح فيجوز المجاز
سواء كان وجود العلاقة بسبب اللغة او الشرع اذ لا مشابهة بين السبب والمسبب
والعللة والمعلول في المعنى لان معنى السبب الافضاء وكونه طريقا الى المسبب وذا لا يوجد
في المسبب ومعنى العلة ايجاب الحكم واثباته وذا لا يوجد في المعلول ولكن بين ذات العلة
وذا ذات المعلول مجاورة صورية لوجود المعلول مع العلة او عقبيها وكذا حال السبب
مع المسبب فكان هذا الاتصال مع اتصال السحاب بالمطر في المحسوسات لا يقال
الاسباب والمسببات من قبيل الاعراض فلا يتصور فيهما المجاورة لانا نقول لهما
حكم الاعيان شرطا بدليل ارتباط كلام المتعاقدين بالآخر في المجلس وجواز ورود
النسخ عليها وغيرها من الاحكام ﴿ قوله والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع ﴾
اي الاتصال المعبر به عن علاقة المشابهة في المعنى الذي لاجله شرع التصرف
المشروع الذي يقال له كيف شرع وحاصله ان ينظر في التصرف المشروع لاي
معنى شرع فان وقف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع آخر جازان
يستعار احدهما من الآخر كالهبة والصدقة فان كلامهما تملك بغير عوض

بمحذوف) فيه بحث بل
هو متعلق بما بعده من الفعل
وتقديمه عليه لاقتضاء
الصدارة حالا او باعتبار
اصله كما صرح حوايه في قوله
تعالى أفلا ينظرون الى
الابل كيف خلقت (قوله
مقولا لاي معنى الخ)
اي مقولا في حقه ثم
الظاهر من كلامه هو بقاء
معنى الاستفهام ههنا في
كيف بان يكون المراد
التفخض عن ذلك ليستعمل
احد العقدين للآخر
ويحتمل ان يكون الاستفهام
منساجاعنه ههنا كما ذكره
الشريف قدس سره في
قول صاحب المفتاح كيف
دار بل هو الاظهر وحاصله

ان الاتصال في المعنى (٢٦) (شرح المنار) المشروع الذي شرع كائنا على كيفية مخصوصة نظير المعنى

(قوله فيكون العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الشرعية والمقصود) لانها لم تشرع الاحكامها ولم تكن مقصودة الا لاجلها الحاصل ان الحكم علة غائية لها (قوله) فان قلت هذا تقسيم ٤٠٢ ﴿ الشيء الى نفسه والى غيره الخ)

نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين) لان الغرض من العلة هو المعلوم فيكون العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الشرعية والمقصود والحكم لا يثبت بدون العلة فيكون مفتقرا اليها في الوجود ولما كان جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور فلما ثبت الاتصال من الجانبين عمت الاستعارة * فان قلت هذا تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان السبب في الشريعة ما يكون طريقا الى الشيء من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب وهذا هو المراد من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه الوجود

فجوز استعارة احدهما للآخر حتى قلنا فيمن وهب لفقير شيئا انه ليس له الرجوع ولا يمنع الشيوخ فيما اذا وهب لفقيرين وقلنا فيما اذا تصدق على الغني له الرجوع ويمنع الشيوخ من الصحة فيما اذا تصدق على غنيين وكذلك الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة لصدق حد الحوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة للمشابهة في المعنى اذ كل منهما عقد يوافق فيجوز استعارة احدهما للآخر ﴿ قوله وان يوجب الاستعارة من الطرفين ﴾ فيجوز استعارة الشراء للملك وبالعكس وهذا لان مصحح الاستعارة الاتصال وهو باعتبار الافتقار والافتقار عدم الانفكاك بين العلة والحكم متحقق من الجانبين وان اختلفت الجهة لان العلة مفتقرة الى حكمها من حيث الغرض والشرعية فانها لم تشرع الا له والحكم مفتقر الى علته من حيث الثبوت لانه لا يثبت بدون علته وشان هذا التلازم المتحقق من الجانبين صحة التجوز فيهما فيجوز ذكر الحكم واردة العلة وبالعكس * ولما قلنا ان يقول يجب في الاستعارة ان يكون وجه الشبه في المستعار منه اقوى كالاسد في الشجاعة وحينئذ ينبغي ان لا تجرى الاستعارة الا من طرف واحد لا امتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين ويمكن ان يقال قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما قرر في علم والبيان ﴿ قوله فان قلت هذا تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره الخ ﴾ اقول هذا السؤال لا يرد على المصنف حتى يحتاج الى الجواب عنه وانما يرد على بعضهم حيث قال الاتصال في الالفاظ الشرعية نوعان احدهما الاتصال في المعنى المشروع والثاني اتصال السبب بالمسبب وهو نوعان

هذا السؤال مع جوابه المذكور مأخوذ من شرح المعنى للقائي ومبناها ان صاحب المعنى اقتصر في السابق على ذكر اتصال السبب والمسبب ثم قال وهو نوعان فيلزم ان يكون المقسم عبارة عما ذكر فيظهر المحذور المذكور وليس في عبارة المصنف رحمه الله ما يصح ان يكون منشأ له اذ قد ذكر السببية والتعليل كليهما فيما سبق فهذه سهو ظاهر من الشارح رحمه الله والعجب انه فسر الاول بالاتصال من حيث السببية والتعليل ثم ذهل عنه بعد اسطر

(قوله هذا تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره) واعلم ان الشيء ان قسم الى نفسه والى ما هو اخص منه مطلقا فهو تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان الاخص مغاير للاعم في الجملة وهذا تقسيم فاسد بالنظر الى نفسه فقط وان قسم الى نفسه والى ما هو مبين له فهو تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان المبين

مغاير للمبين مطلقا وهو ظاهر وهذا تقسيم فاسد بالنظر الى نفسه وغيره جميعا وما نحن فيه بزعم (احدهما) السائل من قبيل الثاني لما ذكره من ان السبب لا يضاف اليه وجود ولا وجوب والعلة يضاف اليها الامران فيقبايان

(قوله وهو ان نصف العبد يعتق الخ) قال صاحب الكشف ينبغي ان يكون قوله يعتق النصف في هذه المسائل قول ابن حنيفة رحمه الله واما عندهما الله فيذبحني ان يعتق كله ثم تجب السعاية في النصف او الضمان للاختلاف المعروف في تجزى الاعناق (قوله قلنا ليس المراد الخ) فيه $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ نظر اما اولا فلانه لم يقسم السبب الى السبب والعلة ولا قسم الاتصال

من حيث السببية فقط الى اتصال الحكم بالعلة واتصال المسبب بالسبب ليكون كتقسيم السبب الى المسبب والعلة وانما قسم الاتصال من حيث السببية والتعليل جميعا اى مجموع الاتصاليين الخصوصيين بهاتين الحثيتين الى الاتصاليين

المذكورين تقسيم الكل الى اجزائه وليس قوله

والتعليل عطف تفسيريا

للسببية والسببية لغوية

ليكون التقسيم تقسيم الكل

الى جزئياته كما هو مراد

المجيب لانه خلاف الظاهر

وخلاف ما عليه الشارح

حيث قال انفا في تفسير

كلام المصنف اى يظهر

الاتصال الصورى

في المحسوس اذ معنى السبب

الخ واما تسميته للاتصاليين

المذكورين بالنوعين فباعتبار

انهما نوعان لمطلق الاتصال

الصورى فى الشرعيات

للمجموع الاتصاليين من

حيث السببية والتعليل

والوجوب فيكون غيره قلنا ليس المراد بالسبب هنا المعنى الشرعى بل المعنى اللغوى وهو ما يكون طريقا وفضيا الى الشيء مطاقا وهذا المعنى يشمل العلة والسبب فيصح ان يكون مقسما لهما (حتى اذا قال ان اشترت عبدا فهو حر) فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الآخر (ونوى به الملك) اى قال عنيت بالشراء الملك هذه استعارة العلة للحكم (او قال ان ملكت عبدا فهو حر) فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي (ونوى به) اى بالملك (الشراء يصدق فيهما ديانة) هذا تفريع على جواز الاستعارة من الطرفين وبيانه مسبق بمعرفة حكم المسئلتين وهو ان نصف العبد يعتق فى صورة الشراء الصحيح قيدنا به لان العبد لا يعتق اذا اشتراه فاسدا لان شرط الحنث وجد فى الفاسد قبل القبض ولا ملك له فيه قبله فينحل اليمين ولم

احدهما اتصال العلة بالحكم والثانى اتصال المسبب بالسبب فاعترض عليه بما ذكر اما عبارة المصنف فلا يرد عليها ذلك لانه ذكر السببية والتعليل وقسمهما الى نوعين فاتصال الحكم بالعلة راجع الى التعليل واتصال المسبب بالسبب راجع الى السببية فليس فى ذلك تقسيم الشيء الى نفسه بل هذا فى الحقيقة ليس من التقسيم فى شيء وانما هو تفصيل بعد اجمال على طريق اللف والنشر المشوش ويمكن ان يوجه كلام المصنف بوجه يتأتى عليه التقسيم بجعل التعليل عطف تفسير للسببية وحينئذ يرد السؤال وكان الشارح لاحظ هذا فتأمل (قوله وبيانه) اى بيان كون الاول استعارة العلة للحكم والثانى استعارة الحكم للعلة (قوله قيدنا به) اى بالشراء الصحيح لانه اذا كان فاسدا لا يعتق وان اشتراه جملة لان الشرط الحنث وهو الشراء فى الفاسد وجد قبل القبض ولا ملك له فيه قبله فتنحل اليمين بدون الجزء المعدم المحل ولهذا لو اعتقه قبل القبض لا ينفذ عتقه فان كان فى يده بغيره واشتراه فاسدا يعتق العبد لان يده يضمن فينوب عن قبض الشراء فيصير متملكا بمجرد الشراء فيعتق لوجود الشرط فى محل بخلاف ما اذا كان فى يده وديعة او امانة او عارية لان الامانة لا ينوب عن قبض الشراء والاصل فى ذلك انه متى تجانس القبضان ناب احدهما عن الآخر لان التجانس دليل التشابه والمتشابهان ينوب احدهما عن الآخر

لانهما جزآن له لانواعان ليكون تقسيمه اليهما تقسيم الكل الى جزئياته نعم يليق ما ذكره الشارح من السؤال والجواب بعبارة صاحب المعنى حيث ذكر اتصال السبب بالمسبب ثم قال وهو نوعان احدهما اتصال العلة بالمعلول والثانى اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له واعلم ان عبارة المصنف على عكسها حيث اعتبر الاتصال من جانب الحكم والسبب واعتبر صاحب المعنى الاتصال من جانب العلة والمسبب وهو الفرع وكلاهما جانب لان الاتصال من الطرفين

يقع الجزاء لعدم المحل وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه لان المقصود من الشراء ليس الغنى لانه لا يستلزم الملك ولهذا يتحقق من الوكيل ولا ملك له ويحنت بشرائه وكيلا في قوله ان اشتريت عبدا فامرأتي طالق فصار مقصوده مطلق الشراء فيحنت على اى وجه كان مجتمعا او متفرقا وفي قوله ان ملكت عبدا مقصوده في العرف الاستغناء بملك العبد وذا انما يكون بصفة الاجتماع حكى ان ابا بكر الاسكاف كان من كبار ائمة بائع كان يقول لخادمه وقت درس هذه المسئلة هل ملكت مائتي درهم فكان يقول لا ثم يقول هل اشتريت بما تئى درهم يقول نعم فيوضح على اصحابه العرف واذا نوى من الشراء الملك او من الملك الشراء يصدق فيهما ديانة قيده لان في الصورة

ومتى لم يجانسنا ناب الاعلى عن الادنى دون العكس لان في الاعلى ما في الادنى مع زيادة فان كان الشيء ودبعة في يد شخص او عارية فوهبه منه لا يحتاج الى تجديد القبض لان كلا القبضين ليس قبض زمان فكانا متجانسين ولو باعه منه في هذه الصورة يحتاج الى قبض آخر لان قبض الامانة ضعيف فلا ينسب عن قبض الضمان ومعنى تجديد القبض ان ينتهي الى موضع فيه العين ويمضى عليه وقت يتمكن فيه من قبضها ولو كان في يده مفصوبا او ببيع فاسد فوهبه له لم يحتاج الى تجديده لانه في يده بقبض مضمون والقبض المضمون اعلى من الذى ليس بمضمون ولو باعه منه في هذه الصورة لا يحتاج الى قبض آخر لان كلا القبضين قبض ضمان فكان متجانسين (قوله وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه) وهذا استحسان والقياس ان يعتق النصف الثانى كما في الشراء لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد وجد وجه الاستحسان وهو الفرق بين الصورتين ان الملك عرفا انما يطلق على المجتمع فان الرجل يقول ما ملكت الف دينار في عمري اذا لم يجتمع في ملكه ذلك وان ملك في عمره الفين على وجه التفريق والمطلق يتقيد بالعرف خصوصا في الايمان ولا عرف في الشراء فبقي على القياس والحاصل ان كونه مملوكا يتوقف على اجتماع الكل في ملكه وكونه مشتراله لا يتوقف على اجتماع الكل في ملكه بل على شراؤه الكل ولو بصفة التفريق ولك ان تقول المطلق ينصرف الى الكامل اتفاقا والكامل هو المجتمع الاجزاء فلا فرق بين الملك والشراء لان اللفظ يكون ظاهرا في الكوامل الاشارة الى الملك والجواب ان المطلق ينصرف الى الكامل في الماهية لافي الصفات لعدم تعرضه للصفة والاجتماع والافتراق في الاوصاف فلا يكون اللفظ دالا عليه اصلا لانه يقيد بالاجتماع في الملك للعرف كما ذكرنا (قوله حكى ان ابا بكر الاسكاف الخ) حاصله كان خادمه يقال له اسحاق فاذا اراد

(قوله لعدم المحل) ولهذا لو اعتقه قبل القبض لا ينفذ (قوله ويحنت على اى وجه كان الخ) وفي شرح المغنى لسراج الدين الهندي الا ان ينوى شراء عبد كامل فيدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يصدق القاضي لانه نوى التخصيص فيما فيه تخفيف (قوله وكان يقول لخادمه) هو بوابه الذى يقال له اسحاق وهذه المسئلة تسمى اسحاقية

(قوله ولكن القاضى لا يلتفت الى نيته) كما و استفتى رجل عن فقيه ان لفلان على الفا وقد قضيته هل برئت من دينه يفتيه بالبراءة واذا سمع القاضى ذلك منه يقضى عايه بالدين الى ان يقيم بينة على الايفاء (قوله هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه) وقد اشار اليه المصنف رحمه الله بتكبير العبد (قوله لان الصفة فى الحاضر) اى المعين (قوله لا يعتبر فيها صفة العمران) فلو دخل بها بعد خرابها يحنث (قوله وتعتبر فى غير المعينة) فلا يحنث بدخولها بعد ما صارت صحراء (قوله والشروط افتقاره الى ما يصلح علة للحكم) والحكم قبل وجوده . فتقر الى جميع ما يصلح علة على وجه البدلية (قوله الا يرى انهم استعاروا الاثم للخمر) ليس بواضح لان المسائل ان يناقش فيه بانه يجوز ان يكون المراد بالاثم المستعار هو الاثم الحاصل بالخمر (قوله فى قوله شربت الاثم حتى ضل عقلى »

الاولى لا يصدق قضاء لكونه متهما بالتخفيف عليه وفى الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة لان فى هذه الارادة تشديدا عليه حيث يعنى عبده والمراد بالديانة انه اذا استفتى فقيها يجيبه على مانوى ولكن القاضى لا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه ولو اشار اليه يحنث كقوله ان اشتريت هذا العبد ونوى به الملك او ان ملكت هذا العبد ونوى به الشراء فاشترى نصفه ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعنى النصف الباقي فى الفصلين لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر فى غير المعين ولا يعتبر فى المعين لان الصفة فى الحاضر لغو كمن حاف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران وتعتبر فى غير المعينة * فان قلت الملك فيما اذا قال ان ملكت ونوى به الشراء مطلق غير مختص بالملك الحاصل بالشراء والشراء علة للملك ثبت به فلا يكون بينهما اتصال بالعلية والمعلولية فلا يجوز الاستعارة * قلت كون الحكم مختصا بالعلة غير مشروط فى هذا الباب والشروط افتقاره الى ما يصلح علة للحكم فى نفس الامر الا يرى انهم استعاروا الاثم للخمر فى قوله « شربت الاثم حتى ضل عقلى »

تفهم هذه المسئلة يدعوه ويقول له ذلك وتسمى هذه المسئلة اسحاوية لهذا المعنى (قوله وفى الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة الخ) اقول كان ينبغي للمصنف ان يقول وقضاء فى الثانى لان ظاهر العبارة نفي التصديق فيهما قضاء وليس كذلك (قوله ولكن القاضى لا يلتفت الى نيته) فيما فيه تخفيف عليه وهو الصورة الاولى لتهمته الرجوع عن الاقرار بالعتق بل يحكم بموجب كلامه وذلك لان الفتوى انما هو بحسب الاعتقاد والنية والقضاء بحسب الظاهر وقولهم الشرع بحسب الظاهر اعنى فى الاحكام لافى الفتوى (قوله هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه) يعنى الحكم فى صورتين فيما اذا كان الحاف على عبد منكر بان قال ان ملكت او اشتريت عبدا اما اذا عقدته على عبد معين فيهما يعنى النصف فيهما * واعلم انه ينبغي ان يكون قوله يعنى النصف فى هذه المسئلة عند ابن حنيفة اما عندها فيذنبى ان يعنى الكل ثم تجب السعاية فى النصف او الضمان للاختلاف المروف فى تجزى الاعتاق وعدمه (قوله كمن حاف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران) فلو دخل فيها بعد خرابها يحنث وفى غير المعينة يعتبر فيها الصفة فلا يحنث بدخولها بعدما خربت وصارت صحراء (قوله فان قات الخ) هذا الاشكال اوردته بعض الشارح بصيغة ولقائل ان يقول ولم يجب عنه واما جواب الشراح فحاصله انا لانسلم انه يجب فى المجاز باعتبار العاية ان يكون المعنى الحقيقى علة للمعنى المجازى بعينه بل يجنس فعله هذا لوقال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملك بهبة او ارث او وصية يعنى وعلى ما ذكره المصنف لا يعنى (قوله الا يرى انهم استعاروا الاثم للخمر فى قوله شربت الاثم حتى ضل عقلى

فى قوله شربت الاثم حتى ضل عقلى) مصراع اول من البيت وآخره « كذاك الاثم يذهب بالعقول »

(قوله اي النوع الثاني من الاتصال) لوقال اي النوع الثاني من الاتصال من حيث السببية والتعليل ليوافق تفسيره للنوع الاول لكان اولي (قوله بان لا يكون الحكم مضافا اليه) ٤٠٦ بلا واسطة لان العلة هي ما يضاف

اليه الحكم بلا واسطة كما يجيء في الكتاب

اي الحمر والاثم غير مختص بالحمر (والثاني) اي النوع الثاني من الاتصال الصوري في المشروعات (اتصال المسبب بالسبب) وهو ما يفيض الى الحكم ولا يكون الحكم مضافا اليه وجودا ووجوبا والمراد به هنا السبب الذي ليس بعلة بان لا يكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة اعم من ان يكون سببا محضا كما تقدم او سببا في معنى العلة وهو ما يكون علة الحكم مضافا اليه دون الحكم كملك الرقبة فانه علة لملك المتعة وملك الرقبة مضاف الى السبب وهو البيع ولم يصف اليه الحكم وهو ملك المتعة (كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة) فاذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة تبعا ولا يحل الاستمتاع الا بالنكاح وكان قوله انت حرة سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا لعلة لتخلل الواسطة وهي زوال

(قوله والمراد به هنا السبب الذي ليس بعلة الخ) اعلم ان لفظ السبب يطلق على العلة وبمعنى ما يكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة كما يطلق على غيرها بمعنى ما لا يكون الحكم مضافا اليه واسطة اعم من ان لا يكون العلة التي تحللت بينه وبين الحكم مضافة اليه او تكون مضافة اليه والاول هو السبب المحض عندهم اذ هو عندهم ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تحللت بينه وبين الحكم كما صرح به القاتني والثاني هو السبب في معنى العلة والمراد بالسبب في المتن ما هو اعم منهما وهو ما عبر عنه الشارح بقوله ما يفيض الخ وما انفاه من كون الحكم مضافا اليه فالمراد به كونه مضافا اليه بلا واسطة واما قول صاحب المغني والثاني اتصال الفرع

اي الحمر والاثم غير مختص بالحمر) بل اعم لحصوله بارتكاب كل ما نهى عنه وقد يقال الاثم الذي يعقب شرب الخمر معلول له لحصوله معه فيكون مختصا به لاحالة فلم يتم التنظير (قوله والثاني اي النوع الثاني من الاتصال الصوري) كان الانسب ان يقول اي النوع الثاني من اتصال السببية والتعليل (قوله اتصال السبب بالمسبب) وفي بعض النسخ اتصال المسبب بالسبب والاول اصح لان المقصود بيان استعارة السبب للمسبب دون العكس (قوله والمراد به هنا السبب الذي ليس بعلة الخ) السبب المحض عندهم ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تحللت بينه وبين الحكم المراد هنا بالسبب ان لا يكون علة موضوعا للحكم لان لا يكون العلة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس بشرط هنا وحاصل الفرق بين السبب والعلة الى ما يفيض الى الشيء ان كان افضاؤه دائما يسمى علة والا يسمى سببا محضا ثم السبب قد يطلق على العلة كما يطلق على غيرها يقال بيع سبب الملك والنكاح سبب الحل (قوله كملك الرقبة الخ) الانسب ان يقول كالبيع بالنسبة الى ملك المتعة فانه يضاف اليه ملك الرقبة الذي هو علة لملك المتعة دون ملك المتعة الذي هو حكم من احكام الرقبة لجواز ان يوجد ملك الرقبة ولا يوجد ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع (قوله كاتصال زوال ملك المتعة الخ) هذا انظير اتصال السبب المحض بالمسبب وبيانه ان زوال ملك الرقبة قد يفيض الى زوال ملك المتعة كما في تحرير الامة المسلمة او بيعها او هبتها لكن زوال ملك المتعة وهو ملك البضع لا يلزم من زوال ملك الرقبة كما في تحرير الامة المجوسية والعبيد وبيع البهائم فيكون زوال ملك الرقبة سببا محضا

بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له فالسبب المحض فيه اريد به ما هو اعم من السبب (لزوال) المحض عندهم كما هو مراد المصنف على ما قررنا ولذا اردفه بقوله ليس بعلة وضعت له اي للفرع

(قوله ولو قال المصنف رحمه الله كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولي) لان السبب على ماقرره هو قوله انت حرة وفيه بحث لان المفهوم من كلام المصنف في المتن والشرح وكذا من كلام صاحب التنقيح ان المسبب هو زوال ملك المتعة وان السبب هو زوال ملك الرقبة وبواسطة ما بينهما من الاتصال يطلق الاسم الموضوع للثاني على الاول بطريق الاستعارة ولاغبار فيه اصلا والظاهر ان الشارح رحمه الله قد اغتر بما في المعنى ومنتخب الاخسكتي واعلمه وجه آخر في تقرير الكلام وذلك ان زوال ملك الرقبة سبب قريب لزوال ملك المتعة وقوله انت حرة سبب بعيدله ﴿ ٤٠٧ ﴾ لان سببته له انما هي بواسطة كونه سببا لزوال ملك

الرقبة فبعضهم ذكر السبب القريب وبعضهم ذكر البعيد فتدبر (قوله) وكاتصال ثبوت ملك المتعة (الخ) عطف على قول المصنف كاتصال زوال ملك المتعة وانما ذكره توطئة لذكر الاستشكال المذكور وجوابه

(قوله) واستشكل شارح المعنى (يريد به المراج الهندي) قوله وجوابه يعرف مما ذكرنا) انما قال يعرف لان المذكور فيما سبق هو العلة وما نحن فيه هو السبب لكن لا فرق في ذلك بين العلة والسبب

(قوله) وجوابه يعرف مما ذكرنا) تقرير الجواب ان يقال كما ان الشرط في جواز استعارة المعول لعاية افتقاره الى ما يصلح

ملك الرقبة ولو قال المصنف رحمه الله كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولي ويمكن تقدير المضاف بان يقال كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة وكاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعه لملك الرقبة فيجوز استعارة اللفظ الموضوع لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة استشكل شارح المعنى في هذا الموضوع بقوله البيع والهبة والتمليك ليس سببا لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح وكذا العتق ليس سببا لزوال ملك المتعة الذي يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية فلا يصح الاستعارة وجوابه يعرف مما ذكرنا قريبا من ان الشرط في جواز

لزوال ملك المتعة لاعلة موضوعه له (قوله) ولو قال المصنف كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولي) ووجه الاولوية ان المراد ببيان اتصال السبب بالمسبب والسبب هنا قوله انت حرة ونحوه لا زوال ملك الرقبة فان ذلك علة للحكم الذي هو زوال ملك المتعة قال في المعنى كاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعه لملك الرقبة واتصال زوالها اي زوال ملك المتعة بالفاظ العتق انتهى وانما قال لا يمكن تصحيح العبارة بتقدير مضاف محذوف كما ذكر وهو اللفظ زوال ملك الرقبة (قوله) وكاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعه لملك الرقبة) يعني يقدر هذا المضاف في جانب الثبوت كما يقدر في جانب الزوال وهذا لان ملك الرقبة سبب لملك المتعة في محل قابل له فان من ملك رقبة امة ملك بضعها اذا لم يكن ثمة مانع من رضاع وغيره وزوال ملك الرقبة سبب لزوال ملك المتعة فان من اعتق امته يزول ملك المتعة بزوال ملك الرقبة حتى لم يحل له الاستمتاع بها بعد الا بالنكاح لكونه مفضيا اليه (قوله) استشكل شارح المعنى الخ) اقول الاشكال قوى واجاب صاحب التحقيق بان المعتبر في باب الاستعارة نفس السببية لا المسببية في محل الاستعارة

علة له في نفس الامر لاختصاصه بالعلة على وجه لا يكون معلولا الالهافكذا الشرط في جواز استعارة السبب لمسببه افتقاره الى ما يصلح مسبب له في نفس الامر لاختصاصه بالمسبب على وجه لا يكون سببا الاله * ولقائل ان يقول ان هذا الجواب لا يقتضي الاجواز استعارة البيع مثلا لكل ما يصلح مسبب له لكن ملك المتعة الذي يثبت بالنكاح لا يصلح مسبب له فهو لا يقتضي جواز استعارته له لكن الغرض منه انما هو اثبات جوازها والصواب ان يجاب بان ملك المتعة الذي يثبت بالنكاح وملك المتعة الذي يثبت بالبيع حقيقة واحدة بالذات وحقيقتان مختلفتان بالعرض فتجوز استعارة البيع لملك المتعة الذي يثبت بالبيع بالنكاح لاصلاحيته للمسببية له بناء على انه ملك المتعة الذي يثبت بالبيع واحد بالذات واما هذا الاختلاف العرضي فلا يقدح في جواز الاستعارة وقد اجاب بمثل هذا الجواب المستشكل

(قوله امالغة فلان كلامهما للتحلية والارسال) يقال اطلقت البعير اى ارسلته وخليته ويقال اعتقت العصفور وحررته اى ارسلته كذا في الكشف (قوله الا اذا كان المسبب مختصا ٤٠٨) بالسبب) كذا في الكشف وغيره من

الاستعارة الافتقار الى ما يصاح علة للحكم لان الحكم قبل وجوده يفتقر الى جميع المال على وجه البذل (فيصح استعارة السبب للحكم) كاستعارة الفاظ العتق للطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع باننا وانما احتيج الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل قابل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية ليتعين المجاز (دون عكسه) اى لا يجوز استعارة الحكم للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق حتى لو قال لامته انت طالق ونوى به الحرية لا تعلق عندنا وقال الشافعي تعلق لتشابه الطلاق بالعتاق لغة وشرعا امالغة فلان كلامهما للتحلية والارسال واما شرعا فلان كلا منهما لازالة الملك فيجوز استعارة كل منهما للآخر وانما قلنا العكس لا يجوز لان شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار والمسبب مفتقر الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن عنه في ذاته لقيامه بنفسه وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية حتى جاز تخافه عنه فان من اشترى جارية مجوسية يحصل ملك الرقبة دون المتعة الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فيجوز الاستعارة من الجانبين لكونه بمنزلة العلة

على ما عرف فوجود ما ذكر من الاتصال وعدمه سواء واجب عنه بعض المحققين بان ازالة ملك الرقبة مستلزما لازالة ملك المتعة وهى حقيقة واحدة نوعية لا تختلف ذاتا باختلاف ملك النكاح وملك اليمين وان اختلف بالحال والعارض وهو كونه مقصودا في النكاح لافى ملك اليمين كما ان احكام ملك المتعة الثابت بالنكاح من ثبوت الاظهار والايلاء وغيرها وان خالفت احكام ملك المتعة الثابت بملك اليمين من عدم ثبوت ذلك من حيث الحال والعارض لا تخالفها من حيث الحقيقة فهذه المغايرة لا تمنع من جواز الاستعارة انتهى (قوله حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق) وقع لان الاعتاق لازالة ملك الرقبة وهى مستتعبة لزوال ملك المتعة فيكون سببها لكونه مفضيا اليه وائس بعلة موضوعه لتدخل الواسطة وهى زوال ملك الرقبة (قوله وانما احتيج الى النية لان المحل الخ) الذى اضيف اليه الاعتاق وهو الحرية غير متعين لمعناه المجازى وهو الطلاق لانه قابل لمعناه الحقيقي وهو التخلص عن الرزائل بخلاف لفظ التملك عند استعارته للنكاح حيث لا يفتقر الى النية لان المحل الذى اضيف اليه التملك وهو الحرية لا يحتمل غير المجازى اذ الحرية لا تقبل حقيقة الملك فيكون المجاز وهو النكاح متعينا بالقريفة (قوله امالغة فلان كل منهما للتحلية والارسال) يقال اطلقت البعير اى ارسلته وخليته وكذا الاعتاق موضوع لهذا يقال اعتقت

كتب هذا الفن لكن كلام صاحب التقيح ههنا صريح فى انه انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب اذا كان المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب وبني عليه كلامه فى مباحث الكناية وفى كلام العلامة التفتازانى هنالك اشارة الى ان الاعتبار فى ذلك هو ما ذكره القوم لا ما ذكره وان لم يتعرض له ههنا فتدبر (قوله لكونه بمنزلة العلة) لان السبب لما

المذكور فى شرحه للبديع بعدما ذكر اشكال ان زوال ملك العيين انما يكون مستتبع لزوال ملك المتعة الذى فى ضمنه دون الثابت بالنكاح فكان ينبغى ان لا يصح الاستعارة فقال اوجب بان زوال ملك الرقبة مستلزم لازالة حقيقة ملك المتعة وهى حقيقة واحدة نوعية غير مختلفة فى ملك النكاح وملك اليمين من حيث الذات وانما الاختلاف بالحال

والعارض وهو كونه مقصودا فى النكاح وغير مقصود فى ملك اليمين وكذا اختلاف احكامهما بثبوت (البعير) الظهار والايلاء وغيرها فى احدهما دون الآخر انما هو لاختلاف الحال لا لاختلاف الحقيقة وهذه المغايرة لا يقدح فى جواز الاستعارة واعتبر بشجاعة الاسد فانها مختصة به وانما يشاركه الشجاع فى ذات الشجاعة وذلك كافى فى الاستعارة

كقوله تعالى اخبارا انى ارانى اعصر خرا اى عنبا استعير المسبب وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب والحاصل ان استعارة الملزوم لللازم يجوز كيف ما كان واما استعارة اللازم للملزوم فانما يجوز اذا كان مساويا له فاذا كان المسبب مختصا به بوجود شرط الانتقال من اللازم الى الملزوم فيجوز واما اذا كان اعم منه فلا يصح الاستعارة وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان اعم منها * فان قلت ورد في القرآن الكريم ذكر الحكيم وارادة السبب كقوله تعالى اذا تكحتم

البعير اى ارسلته (قوله كقوله تعالى اخبارا انى ارانى اعصر خرا اى عنبا) هذه الآية عند اهل البيان من قبيل المجاز المرسل لا الاستعارة قال بعض شراح الاصول لانسلم الاستعارة في الآية بل المراد فيها الحقيقة لان اهل اللغة قالوا الخمر بلغة اهل عمان اسم للعنب وحكى الاصمعي عن المعتز بن سايان انه قال اقيت اعرا بيا معه عنب فقلت له مامعك قال خمر قال ابن عرفة قوله انى ارانى اعصر خرا اى استخرجه خرا فعلى هذا تكون استعارة السبب للمسبب لان العصر سبب لاستخراج الماء الذى يكون خرا وحينئذ لا تكون الآية من قبيل اختصاص المسبب بالسبب قيل ومن امثله قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا اى مطرا اذ هو سبب للرزق وقولهم امطرت السماء نباتا اى مطرا اذ هو سبب للنبات (قوله فالحاصل ان استعارة الملزوم لللازم الخ) المراد بالملزوم هو السبب وباللازم هو المسبب وانما اطلق عليهما ذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد ان يكون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازى فى الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك فى التصور اذ البصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل الامر بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه للاعمى باعتبار المقابلة والحاصل ان المراد بالاروم هنا تلاصق واتصال بسبب من احدهما الى الآخر فى الجملة وهذا متحقق فى كل امرين بينهما علاقة واتصال (قوله واما استعارة اللازم للملزوم فانما يجوز اذا كان مساويا له) دفع لما يقال ينبغى جواز استعارة المسبب للسبب لانه اذا كان بينهما ملازمة بالمعنى المذكور فيجوز استعارة اللازم للملزوم كما جاز عكسه وتقرير الدفع ان المراد بقولهم ذكر اللازم وارادة الملزوم جائز اللازم المساوى والمسبب ليس كذلك الا اذا اختص ولك ان تقول الاستعارة من جانب المفتقر اولى لان المفتقر ملزوم للمفتقر اليه واتصال الملزوم باللازم اشد من العكس (قوله وفيه نظر الخ) الجواب عن هذا النظر ان للعلة من القوة والاتصال بالمعلول ما ليس للسبب مع مسببه فلم يؤثر عمومها فى صحة الانتقال الذى هو شرط الاستعارة على

لم يحصل الابه والمسبب مطلوب صار كأن السبب موضوع له ومفتقر اليه نظرا الى الغرض كافتقار العلة الى المعلول (قوله وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة) كذا فى شرح المغنى للقائى وجوابه ان جواز استعارة المعلول للعلة على ما صرح حوا به ليس الا من جهة ان المعلول علة غاية للعلة لكونها موضوعا له فيتحقق افتقار العلة اليه بهذا الاعتبار على ما هو شرط الاستعارة ولا يذهب عليك ان المعلول به هذا الاعتبار ملزوم لا لازم كما ظن لان معنى اللازم فى هذا الباب هو التابع ومعنى الملزوم هو المستتبع ومعنى اللزوم الطبيعية على ما حققه الشريف فى شرح المفتاح

المؤمنات اى عقدتم والوطى غير مختص بالعقد * قلت الوطى الذى يعقبه الطلاق مختص بالعقد (واذا كانت الحقيقة متعذرة) وهى ما لا يوصل اليه الا بمشقة (او مهجورة) وهى ما يمكن وصوله الا ان الناس هجروه وتركوه (صير الى المجاز) بالاجماع) كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة (هذا مثال للمتعذرة والمجاز فيه ان لا يأكل كل ثمرها وان لم يكن لها ثمر فتمنها ولو تكلف واكل من عين النخلة لا يحنت فى الصحيح) (اولا يضع قدمه فى دار فلان) هذا مثال للمهجورة فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا يمكن لكن الناس هجروه والمجاز فيه الدخول * فان قلت المحلوف عليه فى المثال الاول عدم اكلها وهو غير متعذر بل المتعذر اكلها * قلت اليمين اذا دخلت فى النفى كانت للمنع فوجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون مأكولا

ما تقرر (قوله والوطى غير مختص بالعقد) لوجوده بملك اليمين او بشراء او هبة او ارث والسؤال وارد على التصدير بالجواز اذا جواز لا يستلزم الوقوع فقال السائل بل ذلك واقع فى القرآن الخ (قوله) واذا كانت الحقيقة متعذرة الخ * قال بعض المشايخ المتعذر ما لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يتعلق به حكم اذا صار فردا من افراد المجاز (قوله هذا مثال للمتعذرة) يعنى الحلف على عدم الاكل من النخلة اذا اكل حقيقة النخلة وهى الخشب والورق متعذر فيقع يمينه على ما يخرج منها وهو طلعها وجارها وبسرها ورطها وعصيرها وثمرها ولو اكل من نبيذ اتخذ منها لم يحنت لانه حدث منه صنع ولو اكل من نخلة الظاهر انه لا يحنت وذكر ابو اليسر انه يحنت كذا فى الجامع الكبير ولو اضاف يمينه الى شجر الذى يمكن اكل عينه كقصب السكر يقع يمينه على اكل عينه (قوله) وان لم يكن لها ثمر) اى كالحلاف والقسط (قوله) ولو تكلف واكل من عين النخلة) اى من ورقها وخشبها لا يحنت فى الصحيح هذا اذا لم يكن له نية فاذا نوى شيئا يقع على مانوى ان كان اللفظ محتملا لذلك كذا نقل عن الامام شمس الاثمة الكردرى وكذا اذا حلف لا يأكل من هذا الدقيق فليل يحنت لان الحقيقة مهجورة واختلفوا فيما اذا اكل عين الدقيق فليل يحنت لان الحقيقة لما وجدت كان اعتبارها اولى وقيل لا يحنت وهو الاشبه بالفقه والاصح فى الاعتبار لان الحقيقة لما هتجرت لم تكن مرادة من الكلام فلم يتعلق بها حكم لان المجاز لما صار مرادا لتعذر الحقيقة لم يجز اعتبارها لامتناع الجمع (قوله) فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا يمكن) لكن هجر استعماله فيها عادة اذوا اضطلع ووضع القدمين فى الدار بحيث يكون باقى جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم فى الدار فحمل على المجاز وهو الدخول مطلقا فيحنت بالدخول حافيا وراكبا ومتنعلا ولا يحنت بمجرد

(قوله وهى ما لا يوصل اليه الا بمشقة) وقيل المتعذر ما لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يثبت به الحكم اذا كان فردا من افراد المجاز كذا فى الكشف (قوله هذا مثال للمتعذرة) هذا على ان يكون النخلة مما لا يؤكل واما اذا كانت مما يؤكل كقصب السكر والريباس فلا وتقع يمينه على اكل عينها (قوله) وان لم يكن لها ثمر) كالحلاف مثلا ثم ان جميع ما ذكر اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى شيئا فيمينه على مانوى ان كان اللفظ محتمل لذلك كذا نقل عن شمس الاثمة الكردرى (قوله لا يحنت فى الصحيح) احتراز عما قيل ان الحقيقة لا تسقط بحال فيحنت

لا يكون ممنوعا باليمين (والمهجور شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا) اي بنعم اولا مجازا بطريق اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار والخصومة مهجورة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فيكون حراما فلا يأتيه المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب حتى اذا ادعى رجل على آخر الفا فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعى فافر الوكيل عند القاضي بان موكله اخذ الالف

وضع القدم من غير دخول فيكون الحنث بالدخول حافيا لامن جهة كونه حقيقة بل من جهة ان ذلك كان فردا من افراد المجاز وهو معنى عموم المجاز فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة قلت كان المراد انه صارت حقيقة عرفية وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية التي هي وضع القدم مطلقا **قوله** والمهجور شرعا شرعا منصوب اما على الظرفية ان قدر بالمشروع او على التمييز ان قدر باشارع او بالمشروع ايضا **قوله** كالمهجور عادة منصوب ايضا اما على التمييز او على الظرفية من جهة العادة او في العادة **قوله** حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا التوكيل بالخصومة هو ان يقول المدعى او المدعى عليه لرجل وكلتك بالخصومة اي بالمنازعة **قوله** مجازا بطريق اطلاق اسم خاص وهو الخصومة على العام يعني علاقة هذا المجاز اما اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لان الجواب يتناول الاقرار بنعم والانكار بلا والخصومة جوابها الانكار او اطلاق اسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاق اسم الجزء على الكل لان الانكار الذي تنشأ منه الخصومة بعض الجواب فيكون الخصومة بعض الانكار وبعض البعض او اطلاق المقيد على المطلق بعض **قوله** نوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعى فافر الوكيل عند القاضي بان موكله اخذ الالف الخ بان الالف لازم على موكله او وكل المدعى رجلا ليخاصم المدعى عليه فافر الوكيل عند القاضي بان موكله اخذ الالف جاز وان اقر في غير مجلس القاضي لم يجز استحسانا عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف الا انه لم يخرج من الوكالة عندها في اتياس ولا يجوز اقراره في الوجهين وهو قول ابي يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة والاقرار مسالمة وهي ضد الخصومة التي اقر بها والامر بالشيء لا يتضمنه الامر بضده قلنا لان سلم انه مأمور بالخصومة اذ لا يجوز ان يؤمر المسلم بالحرام فلما ثبت ان الخصومة مهجورة شرعا صير الى المجاز وهو الجواب المتناول للاقرار والانكار واما قول ابي يوسف الاخير وهو القول بصحة اقراره مطلقا سواء كان في مجلس القاضي

(قوله بطريق اطلاق اسم الخاص الخ) وفي التلويح بطريق استعمال المقيد في المطلق او الجزء في الكل وقيل بطريق ذكر السبب وارادة المسبب وقيل لان الجواب خرج بمقابلتها واطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر جائز كما في قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ثم ان مراده بالعام العام المعنوي لاما سبق في الكتاب فليتدبر (قوله فوكل المدعى عليه الخ) وكذا اذا وكل المدعى فافر الوكيل ببطلان دعواه (قوله فافر الوكيل عند القاضي الخ) قيد بذلك ليكون مساق الكلام على ما هو المتفق عليه بين اصحابنا وعند ابي يوسف رحمه الله يصح اقراره في مجلس القاضي وغيره

جاز وعند زفر والشافعي رحمهما الله لا يجوز لانه مأمور بالخصومة والاقرار مسالمة (واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد) حلفه (بزمان صباه) كأنه قال لا اكلم هذا الذات ولو كلفه بعدما كبر يحنث لان هجران الصبي مسلما كان او كافرا يمنع الكلام عنه حرام لان الصبا مظنة المرحمة ولهذا لم يجز عليه قلم التكليف ولا يقتل الصبي الكافر قصاصا ولا يلزم عدم جواز سببه لانه مرحمة لثبوت الاسلام بالسبي وبتدار الاسلام والمهجور شرعا كالمهجور عادة * فان قلت لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم ايضا مادام صبيًا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع وجوب المواصلة دائما ومهاجرة المؤمن حرام فوق ثلاثة ايام والتزام المجاز لاجل الاحتراز عن واحد منها الزم الثلاثة * قلت الالتفات في امثاله الى مباشرة المحذور قصدا ومائت بطريق ضمنى فليس بمعتبر الا يرى انه لو قال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبًا للمنهى عنه وان لزم منه الهجران على ان ترك التوقير ينفك عن الذات بان لا يعيش الى الكبر فلا يكون لازما قيد بقوله هذا الصبي لانه لو قال صبيًا يتقيد اليمين بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف لكونها معرفة للمحلف عليه كمن حلف ليشرب الخمر ينعقد اليمين وان كان حراما شرعا لصيرورة الشرب مقصودا باليمين فيحنث ان لم يشرب والاصل فيه ان اليمين اذا انعقدت على موصوف يتقيد بصفته معرفا كان او منكرا

او غيره فلان الموكل اقامه مقام نفسه فيصح منه ما يصح من موكله في صحة الاقرار مطلقا قلنا جواب الخصومة انما يكون بمجلس القاضى لترتبه على خصومة الآخر معه فيكون من مجاز المقابلة كتسمية جزاء السيئة سيئة وان كان في نفسه حسنة (قوله ولا يقتل الصبي الكافر قصاصا) وان قتل مسلما تخصيص الصبي الكافر بذلك مع ان عمد الصبي خطأ مطلقا ولا يقتل به لدفع وهم ان الكافر قد ازال المرحمة فيذبني ان يقتل وتقرير الدفع ان الصبا مطلقا مظنة المرحمة ولذا لا يقتل الصبي الكافر لان المرحمة لا يسلبها وصف الكفر (قوله ولا يلزم عدم جواز سببه الخ) جواب سؤال تقريره قد قلتم ان الصبا مطلقا مظنة المرحمة مع انكم تقولون بجواز سببه واسترقاقه ولا رحمة في ذلك لان الرقية تنافي الرحمة وتقرير الجواب ظاهرا (قوله والتزام المجاز لاجل الاحتراز عن واحد منها الزم الثلاثة يعنى الزام) المجاز وهو الحمل على الذات لاجل الاحتراز عن واحد وهو ترك الترحم منها اى من الثلاثة وهى ترك الترحم وترك التوقير وترك المواصلة الزمنا هذا الالتزامات الثلاثة كلها فتكون الحقيقة اولى من هذا المجاز لان الحمل على الحقيقة يلزم منه امر واحد وعلى المجاز يلزم ثلاثة (قوله ومائت بطريق ضمنى فليس بمعتبر) وثبوت الاخيرين ضمنى

(قوله وعند زفر والشافعي رحمهما الله لا يجوز) وهو القياس وما ذهب اليه اصحابنا استحسن (قوله ولا يقتل الصبي الكافر قصاصا) تخصيص الصبي الكافر بالذكر لكونه هو مظنة الانتكار حيث يتوهم ان الكفر فيه مانع من المرحمة فيختص الكلام المذكور بما اذا كان الصبي مسلما والافالصبي المسلم والكافر في الحكم المذكور سواء وكان تعويله على انفهام الاولوية (قوله ولا يلزم عدم جواز سببه) اى لا يرد على ما ذكر من ان الصبا مظنة المرحمة (قوله والمهجور شرعا كالمهجور عادة) مرتبط بقوله حرام (قوله كمن حلف ليشرب الخمر) التشبيه من حيث ان اليمين تنعقد على ما هو المقصود بها

ان يصلح الوصف ان يكون داعيا الى اليمين كما اذا حلف لا يأكل رطبا او هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لا يحنث لان الرطوبة مضره وان لم يصلح كما اذا حلف لا يأكل من لحم هذا الحمل يحنث اذا اكل من لحمه كبشا لان لحم الحمل انفع منه فلم يصلح ان يتقيد اليمين به اذا عرفت هذا فنقول كان الواجب ان يتقيد اليمين فيما نحن فيه بوصف الصبا لان الصبا مظنة السفه فيصلح ان يكون داعيا الى اليمين لكنه لم يتقيد بجرمة هجران الصبا شرعا (واذا كانت الحقيقة مستعملة)

والضمان لا يعتبران (قوله وان لم يصلح) داعيا الى اليمين بان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف حينئذ يصير مقصودا باليمين لانه المعروف للمحلوف عليه ولو ترك اعتباره بطلت اليمين كمن حلف لا يأكل لحم حمل فاكل لحم كبش لم يحنث وان كان المحلوف عليه معرفا بالاشارة لا يتقيد اليمين بالوصف كما اذا حلف لا يأكل لحم هذا الحمل فاكله بعد ما صار كبشا يحنث لان الوصف اما للتقييد او للتعريف ولا يصلح للتقييد ههنا لانه لا يصلح داعيا الى اليمين فان من امتنع عن لحم الحمل لضرر يلحقه كان اشد امتناعا من اكل لحم الكبش والالتعريف لحصوله بمعرف اقوى منه وهو الاشارة اذ هي فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كأنه قال لا آكل لحم هذا الحيوان (قوله كان الواجب ان يتقيد باليمين فيما نحن فيه بوصف الصبا) بخلاف قوله لا آكل صبا حيث يتقيد اليمين بصفة الصبا وان كان يلزم من الهجران الحرام المهجور الشرعي لان هنالك صارت الصفة معرفة للذات وبدون تلك الصفة لا يبقى الذات المحلوف عليه ولو لم تعتبر الصفة لم يتقيد اليمين بها وليس للكلام مجاز يلغو كلامه اصلا وفي ذلك ابطال اهليته واهدار آدميته والحاقه بالبهائم ولا يجوز ذلك فصارت اليمين مقيدة بتلك الصفة وان كانت حراما لان اليمين على الحرام ينعقد ايضا كما في قوله ليقطن اليوم فلانا او لا يكلم اباه او لا يصلي فان يمينه تنعقد ويحنث والله الموفق (قوله واذا كانت الحقيقة مستعملة) اعلم ان الحقيقة اذا كانت غير مستعملة فالمجاز اولى بالاتفاق واذا كانت مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا في الاستعمال سواء او يكون الحقيقة اكثر استعمالا فالعبرة للحقيقة بالاتفاق ايضا وان كان المجاز اغلب استعمالا منها وهي مسألة الكتاب فعند ابي حنيفة رحمه الله العبرة للحقيقة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط كالمهجور في مقابلة المستعمل فيترك به بالضرورة قلنا غلبة استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض * ولقائل ان يقول ما قالا هو التحقيق لان المجاز المتعارف

(قوله وان لم يصلح الخ) المذكور في الكشف وغيره بل في عامة الكتب هو انه ان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا كمن حلف لا يأكل لحم حمل فاكل لحم كبش لم يحنث وان كان معرفا بالاشارة كما في المثال المذكور في الشرح لا يتقيد به ففي كلام الشارح ههنا ايجاز مغل كما لا يخفى

(قوله واذا كانت الحقيقة مستعملة) في شرح البديع تفسير المستعملة بغير المهجورة ولا المتعدرة وانما قيدها بالاستعمال وقيدته بالتعارف لانها اذا كانت غير مستعملة والمجاز مستعملا فالعبرة به اتفاقا ثم هذا الذي ذكره من ان الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف مبنى على تسمية المعنى بهما والتحرير انه الاكثر استعمالا في المجاز منه في الحقيقي كذا في التحرير لا تحرير الهمام المعروف بابن الهمام

(قوله اي ليست مهجورة شرعا وعادة) وفي بعض الشروح اي غير متعذرة ولا مهجورة وهو الاظهر لان في صورة تعذر الحقيقة ايضا يصار الى المجاز بالاجماع (قوله لكن ذكر لفظه مستعملة) يريد به المعذرة عن انه اذا كان المراد ذلك فالظاهر ان يقال بدل قوله مستعملة غير مهجورة واما ما قيل انه جواب سؤال بان يقال قوله مستعملة لاطائل تحته لان الاستعمال داخل في ماهية الحقيقة اذ هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له فكأنه قيل اذا كانت اللفظة المستعملة مستعملة ففيه بحث لانه بعد ما فسر المستعملة بما ذكر لا يبقى مورد لهذا السؤال على ان ما يصلح جوابا **ح ٤١٤** عنه هو تفسير المستعملة بما ذكر

اي ليست مهجورة شرعا وعادة لكن ذكر لفظه مستعملة للمشاكلة التقديرية لان قوله الحقيقة تتضمن الاستعمال (والمجاز متعارفا) اي متبادرا الى الفهم في العرف او معناه يكون استعماله اكثر في عرف الناس من استعمال الحقيقة (فهي اولى عند ابى حنيفة رحمه الله) لان المستعار لا يزاحم الاصل (خلافا لهما) يعني عندهما المجاز اولى بدلالة العرف وعلى هذين الاصلين اختلف ابو حنيفة رحمه الله وصاحبا في قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن فان له حقيقة مستعملة وهو

حقيقة عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة الى الحقيقة العرفية مجاز كما عرف في محله والحمل على الحقيقة اولى والجواب انا لان سلم ان الحقيقة اللغوية مجاز بالنسبة الى العرفية عند كونها مستعملة بل ذلك انما هو عند هجرانها كما صرح به الامام فخر الاسلام وغيره وكلامنا في الحقيقة المستعملة وان سلمنا فالعرفية بالنسبة الى اللغوية مجاز ايضا فلم يكن الحمل على احدهما اولى من الحمل على الآخر الا بالترجيح ثم نقول الحمل على اللغوية اولى لاصالتها وبقاء استعمالها في موضعها الاصلى فظهر بهذا ان قول ابى حنيفة رحمه الله اقرب الى التحقيق والله تعالى اعلم (قوله لكن الخ) جواب سؤال بان يقال قوله مستعملة لاطائل تحته لان الاستعمال داخل في ماهية الحقيقة اذ هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له فكأنه قال واذا كانت الحقيقة المستعملة مستعملة والجواب ان المراد من كونها مستعملة ان لا تكون مهجورة فتقديره اذا كانت الحقيقة غير مهجورة لكن ذكر لفظه مستعملة للمشاكلة التقديرية وانما اعتبر المصنف هذه المشاكلة التقديرية لقربها دون تلك المقابلة الصورية **﴿قوله﴾** والمجاز متعارفا **﴿﴾** اختلفوا في تفسير المتعارف قال مشايخ بلخ المراد به التعامل وقال مشايخ العراق المراد به التفاهم قال مشايخ ما وراء النهر ماقاله العراقيون

لا ما ذكره بطريق الاستدراك فليتأمل (قوله اي متبادرا الى الفهم) في كلامه اشارة الى ان المراد بالحقيقة والمجاز في هذا المقام هو المعنى واطلاقيهما عليه شائع في عبارات العلماء وذلك اما على طريق التسامح او التجوز لما بين اللفظ والمعنى من الملازمة الظاهرة وان كان كل منهما من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة (قوله او معناه يكون استعماله الخ) يريد به الاشارة الى الاختلاف المعروف في تفسير المتعارف اذ قد فسر مشايخ العراق بالتفاهم ومشايخ بلخ بالتعامل فالضمير في استعماله الى المعنى المجازي

والمراد بالعرف العرف العملي ثم ان الراجح هو القول الاول لان محل المجاز هو (قول) مواقع الاستعمال والتعامل لا يكون فيها لانه عبارة عما يقع فيما بينهم من العمل بخلاف التفاهم (قوله لان المستعار لا يزاحم الاصل) في بعض الشروح ان اولى في هذا المقام بمعنى الذي في قوله تعالى ان اولى الناس بابراهيم الآية لا بمعنى الذي في قولهم مجالسة الحسن اولى من مجالسة ابن سيرين مثلا حتى يجوز مجالستهما (قوله وعلى هذين الاصلين اختلف ابو حنيفة رحمه الله الخ) والذي يفهم من الهداية على ما حققه ابن الهمام في شرحه ان مبني هذا الاختلاف هو الخلاف في قيام العرف في عده قارنا بالقصيرة قالا لا يمد وهو يمنع

(قوله وجوزها بأية طويلة) يعني لا بأية قصيرة (قوله ولقائل ان يقال ينبغي على اصله ان يجوز بما دون الآية) كذا في شرح المغني ٤١٥ ❦ للقائى وقد اجيب عنه بان مادون الآية خارج اجماعا والعام

الذى خص عنه البعض حقيقة في الباقي او قريب منها ويمكن ان يجاب عنه بمنع كون القراءة حقيقة مستعملة فيما دون الآية والكلام فيها (قوله واصلهما منقوض بما اذا حلف الخ) اجيب عنه في فصول البدائع بان القراءة في الآية الفذة متعارفة خارج الصلاة (قوله فعنده يحنث باكل عين الحنطة) يعني لا بغيره وذلك لان الحنطة عينها مأكولة عادة فانها تغلى وتقلى وتؤكل ويتخذ منها الكشك والهريسة وقد تؤكل ايضا حبا حيا عند الضرورة (قوله والكراع من الفرات) وهو ان يتناول الماء وبفيه من موضعه والفرات كغراب الماء العذب جدا او نهر بالكوفة وهو المراد ههنا (قوله فعندها يحنث باكل ما يتخذ منها كما يحنث باكل عينها) كذا في الهداية وغيره وهو رواية الامام فخر الاسلام وفي الحقائق وبأكل عينها (قوله عن اكل ما تحويه الحنطة)

ما يطلق عليه اسم القراءة ومجازا متعارفا وهو ما يسمى قراءة عرفا فجوزها ابو حنيفة القراءة في الصلاة بأية قصيرة وجوزها بأية طويلة * ولقائل ان يقول ينبغي على اصله ان يجوز بما دون الآية واصلهما منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة آية قصيرة اجماعا (كما اذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات) فعنده يحنث بأكل عين الحنطة والكراع من الفرات قال صاحب الكشاف في قوله تعالى فشربوا منه اى كرعوا ولا يحنث باكل الخبز والشرب من الاواني المتخذة من الفرات وعندهما يحنث باكل ما يتخذ منها كما يحنث باكل عينها وبالاعتراف من الفرات كما يحنث بالكراع لانه مجاز عن اكل ما تحويه الحنطة

قول ابى حنيفة رحمه الله ومقاله مشايخ بلخ قولهما بدليل ما لو حلف لا يأكل لحما فاكل لحم الآدمى او الخنزير يحنث عنده لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحما وعندهما لا يحنث لانهما لا يؤكلان عادة * ثم اعلم ان المجاز المتعارف اولى عندهما مطلقا سواء كان عاما متناولا للحقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندها اذا علم الحقيقة (قوله ولقائل ان يقول ينبغي على اصله ان يجوز الصلاة بما دون الآية) وذلك لان قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن حقيقة مستعملة فيما يتناوله اسم القرآن فمقتضاه الجواز بدون الآية وبه جزم القدورى فقال الصحيح من مذهب ابى حنيفة رحمه الله ان ما يتناوله اسم القرآن تجوز به الصلاة والذي في الهداية وغيرها ادنى ما يجوز من القرآن في الصلاة عند ابى حنيفة رحمه الله آية لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فمقتضاه الجواز بدون الآية الا انه خارج منه اذ المطلق ينصرف الى الكامل فى الماهية ولا يجزم بكونه قارنا عرفا به بخلاف الآية اذ ليست فى معناه فالحق ان يبنى الخلاف على الخلاف فى عدم قيام العرف فى عدمه قارنا بالآية القصيرة وقالا لا يعد وهو يمنع نعم ذلك مبناه على رواية ما يتناوله اسم القرآن (قوله واصلهما منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة آية قصيرة اجماعا) يمكن الجواب عنه بانه انما يحنث بذلك احتياطا ولذلك قال فى الاسرار ما قاله احتياط فان قوله تعالى « لم يلد » « ثم نظر » لا يتعارف قرآنا وهو قرآن حقيقة فمن حيث الحقيقة حرمت على الحائض والجنب ومن حيث العرف لم تجز صلواته احتياطا فيهما فتأمل (قوله والكراع من الفرات) الكراع هو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كراع فى الماء اذا ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب واصل ذلك فى الدابة لا يكاد تشرب الا بادخال اكارعها فى الماء ثم قيل للانسان كراع فى الماء اذا شرب الماء بفيه خاض او لم يخض (قوله لانه)

لا يحنث عندهما فى الصحيح وهو رواية مبسوط شيخ الاسلام (قوله عن اكل ما تحويه الحنطة)

اي تجمعه ويتضمنه من الاجزاء (قوله وشرب ما يجاور الفرات) يعنى ان الفرات اسم النهر وهو مما لا يشرب بل المشروب هو الماء الجارى فيه فهو مجاز عن مائه بعلاقة المجاورة وذلك لانه هو المراد من مثل هذا الكلام في العرف يقال بنوا فلان يشربون من الوادى او من **٤١٦** الفرات ويراد به ماء منسوب اليه

فيحمل الكلام عليه (قوله) ومن هذا عرف ان مقاله بعض الشارحين وعند محمد يحنث الخ) يريد به السراج الهندى شارح المعنى والرد ما خوذ من شرح المنار لجلال الدين التبانى والمفهوم من شرح الكنتز للزيابى انه يحنث باكل السويق عند محمد رحمه الله ولا يحنث عند ابى يوسف فليتأمل (قوله لان ماء الفرات انقطع منه) اى من الفرات فنقطع المجاورة عنه لان ذلك النهر مثل الفرات فى امسك الماء بخلاف الاخذ بالاوانى فانه لا يقطع هذه النسبة لانها لا تعمل عمل الانهار فى امسك الماء (قوله فالعبرة للحقيقة اتفاقا) وكذا اذا كانت الحقيقة اكثر استعمالا او كانت مستعملة والمجاز غير مستعمل واما اذا كانت الحقيقة غير مستعملة فالمجاز اولى بالاتفاق كما

وشرب ما يجاور الفرات وهو بعمومه يتناول كليهما * فان قلت فعلى هذا يلزم ان يحنث باكل السويق عندهما لوجود ما تحويه الحنطة * قلت السويق جنس آخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جوزا بيع الدقيق بالسويق متفاضلا فلا يحنث كذا ذكره شمس الأئمة ومن هذا عرف ان مقاله بعض الشارحين وعند محمد يحنث باكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوها ليس بصحيح ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا يحنث لان ماء الفرات انقطع منه بالنهر ولو قال من ماء الفرات فشرّب من نهر آخر يؤخذ من الفرات بكرع او باناء يحنث بالاتفاق لانه عقد يمينه على ماء الفرات وهذا الماء مأوه وان تحول الى نهر آخر هذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا فان نوى الحقيقة او المجاز يقع مانوى اتفاقا ولو كانت الحقيقة والمجاز سواء فى الاستعمال فالعبرة للحقيقة اتفاقا (وهذا) اى الخلاف المذكور (بناء على اصل آخر) يختلف فيه (وهو ان الخلفية) اى كون المجاز خلفا عن الحقيقة (فى التكلم عنده) اى بان صار التكلم بلفظ هذا ابى اذا اريد به المجاز وهو الحرية

اى قوله لا اكل من هذه الحنطة اولا اشرب فى الفرات **قوله** وهذا بناء على ان الخلفية فى التكلم عنده وعندهما فى الحكم * اعترض بانه لا حاجة الى هذا على قولهما فى ثبوت الخلاف وذلك لان فائدة المجاز بعمومه دليل مستقل على رجحانه سواء كانت الخلفية فى اللفظ المستعمل او فى اثبات المعنى فامدخل للخلفية فيه ولا على قول ابى حنيفة رحمه الله لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة سواء كان فى اللفظ او فى المعنى يكون الحقيقة اولى فالحاجة الى تخصيص الخلفية باللفظ واجيب بان كون عموم المجاز دليل مستقل فى الترجيح بدون اعتبار الخلفية فى الحكم ممنوع لانه لو ثبت ان الخلفية فى التكلم كما قال الامام لم يجز ترجيح المجاز بعموم حكمه وكان الخلفية اولى بلا خلاف لان ترك الاصل بالخلف لا يجوز مع القدرة على الاصل واذا كانت الخلفية باعتبار الحكم امكن ترجيح المجاز لان حكمه لما كان اعم بحيث يشمل حكم الحقيقة لا يلزم من العمل به ترك الاصل وهو حكم الحقيقة بل يصير الاصل والخلف معمولا بهما اوبان الحاجة ماسة الى تخصيص الخلفية بالتكلم عنده ايضا ليمكن الترجيح باصالة التكلم بالحقيقة وعدم استلزام المجاز هذا الاصل فلو كانت الحقيقة باعتبار الحكم عنده لوجب ترجيح المجاز ايضا كما قال

سبق * ثم اعلم ان سباق كلام فخر الاسلام يدل على ان عندهما انما يرجح المجاز المتعارف اذا كان (قوله)

عمومه متناولا للحقيقة ولا دلالة فيه على حكمه اذا لم يكن متناولا للحقيقة وذكر فى شرح الجامع البرهانى ما يدل على ترجيحه بكل حال كذا فى الكشف وكلام شمس الأئمة السرخسى ايضا فى اصوله موافق لما فى اصول فخر الاسلام

(قوله وبعض الشراح فسروه) ٤١٧ يعني قول الامام فقط لا قول الامامين بل قولهما مفسر بما ذكر

في الشرح باتفاق جميع الشراح وعليه مبنى قوله بعد اسطر ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف وكلام صاحب الكشف والتوضيح والتلويح صريح فيه (قوله) لان المجاز خلف عن الحقيقة (اي فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الذي يبتنى عليه المجاز لا بمعنى انها هي الاصل الراجح المتقدم في الاعتبار كما زعمه صاحب التلويح لان ابتداء الخلاف في جهة الخلفية على ذلك غير ظاهر نعم ان اللام في افضة الحقيقة عوض عن المضاف اليه اي عن حقيقة التي نقلت عن محلها الى محل المجاز والا لا يجدي ذكر هذا الاتفاق نفعا في رد التفسير المذكور لان خافية المجاز عن الحقيقة مطلقا متصورة على ذلك ايضا (قوله) فالخلاف يكون في الاصل والخلف (اي في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين كذا في التلويح ثم ان المراد

خلفا عن التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به الحقيقة وهو النبوة لان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فعمل الخلفية في التكلم اولى (وعندها في الحكم) يعني هذا ابني مجازا خلف عن هذا ابني حقيقة في الحكم اي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي لان الحكم هو المقصود فجملة خلفا في المقصود اولى وبعض الشراح فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر اي قائم مقامه وهذا التفسير صحيح في المعنى لكان التفسير الاول اليق بهذا المقام لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكر وا الخلاف الا في جهة الخلفية فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فعندها من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية

(قوله يعني هذا ابني مجازا الخ) عندها الاصل هذا ابني لاثبات النبوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية بمعنى ان اثبات النبوة المجازية المستمارة من اللفظ ايضا قد صار خلفا عن نفسه في اثبات النبوة الحقيقية التي ليست مقصودة منه (قوله) لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق (لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل وانه شرط المصير الى الخلف انعدام الاصل بخلاف البديل فان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ وانما الخلاف في جهة الخلفية (قوله) فعلى كلا المذهبين (اي مذهب ابني حنيفة رحمه الله ومذهبهما الاصل هذا ابني الاولى ان يقال الاصل والخلف هذا ابني لان الاصل هذا ابني والخلف هذا حر لا يقال كيف يكون هذا ابني خلفا عن هذا ابني اذ يستحيل كون الشيء خلفا عن نفسه لانا نقول هذا الكلام في محمل الحقيقة غيره في محمل المجاز فيبينهما تغاير بسبب اختلاف المحلين فان قوله هذا ابني في محمل المجاز خلف عن قوله هذا ابني في محمل الحقيقة (قوله) ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف (اي في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين وكان الاحسن ان يقول فالخلاف يكون في الاصل ايضا اي في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ولا يقتصر على جهة الخافية ولا يقال معنى الخافية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندها الاصل بثبوت النبوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الاول ايضا لان الاصل عنده ليس هذا ابني حقيقة بل التكلم به والتحقيق ان الاصل

فالخلاف يكون في الاصل (٢٧) (شرح المنار) والخلف ايضا لا في جهة الخافية فقط ولم يقل به احد فتدبر

قال شارح المعنى المنصور القاتني هذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو الحرية التي ثبت بهذا حر ليس بمتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندها لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل والامر بخلافه (ويظهر الخلاف في قوله لعبد وهو) اي العبد (اكبر سنا منه) اي من المولى (هذا ابني) فعنده يعتق لان شرط الخلفية تصور الحقيقة والحقيقة متصورة من حيث التكلم لان قوله هذا ابني من حيث التكلم صحيح لانه مبتدأ وخبر ولما تعدى موجب الحقيقة تعين المجاز ذكر الملزوم واردة اللازم وهو الحرية وعندها لا يعتق لانه لا بد ان يكون الاصل في مخرجه

والخلاف هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والتزاع في ان هذا خالف عن ذلك في الحكم او في المتكلم به وما ذكره من ان حكم هذا خالف عن حكم ذلك اخذ بالحاصل وايضاح للمقصود فعلى هذا التفسير الثاني يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مقابلة لما هي الاصل عندها بخلاف التفسير الاول فانه لفظ واحد عندهم جميعا كخلاف على التفسيرين (قوله قال شارح المعنى المنصور القاتني) هكذا وقع في نسخ هذا الشرح بالغين وهو سبق قلم (٢) فالمعروف بالقاتني بالهمزة (قوله هذا غير صحيح) يعني تفسير بعض الشراح الحقيقة بما ذكر قال صاحب التحقيق هذا التفسير غير متضح لان المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقة التي نقلت عن محليها الى محل المجاز اما عن الحقيقة الثابتة لمحل المجاز فلا ولو كان لفظ هذا ابني خلفا عن لفظ هذا حر لما تاتي الخلاف في قوله هذا ابني الاكبر سنا منه لان حكم الاصل وهو الحرية الثابتة بقوله هذا حر ليس بمتنع في هذا المحل بل متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندها لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم الاصل والامر بخلافه بل المراد بالخلفية في الحكم والتكلم ما قلنا وهذا الكلام غير منعقد في نفسه لا يجاب الحكم اصلا * قوله ويظهر الخلاف في قوله لعبد وهو اكبر سنا منه هذا ابني الخ ولو قال السيد هذا القول لعبد الذي يولد مثله لمثله وهو معروف بالنسب من غيره كان قوله ذلك خلفا في اثبات العتق عن قوله هذا ابني لابنه الحقيقي في اثبات البنوة والعتق عندها وفي نفس التكلم في محل المجاز عن التكلم به في محل الحقيقة عند ابني حنيفة ثم يثبت العتق بناء على صحة التكلم فلو كان يولد مثله لمثله وهو مجهول النسب يثبت نسبه من سيده بلا خلاف (قوله ذكر الملزوم واردة اللازم) المراد بالملزوم البنوة وباللازم العتق وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وما ذكره الشارح اظهر لان العتق في الاكبر

(قوله قال شارح المعنى المنصور القاتني) اخذه القاتني ايضا من الكشف وفيه بحث ظاهر لان الاصل في قول الامامين على كلا التفسيرين (قوله كما في الاصغر سنا منه) اي بحيث يولد مثله لمثله والافجر دال الصغر لا يكفي في ذلك (قوله هذا ابني) مرادا به ثبوت البنوة وتفسير الاصل بقوله هذا حر كما نقل عن بعض الشراح ليس الا في قول الامام ابني حنيفة رحمه الله على ما صرح به في عامة الكتب حتى في الكشف فيكون موجب قول الامامين على هذا التفسير ايضا عدم العتق بقوله فيلزم ان يثبت العتق عندها لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل ليس له وجه صحة كما لا يخفى فليتأمل

(٢) قوله سبق قلم الخ نسخة المحشى الرهاوي هكذا بالغين على ما قال لكن نسخة اصل الشرح ونسخة المحشى عزمي بالهمزة معصية

صحيحاً موجباً للحكم وهذا الكلام غير منعقد لا يجاب الحكم اصلاً فيلغو كالغموس لما لم ينعقد للحكم الاصل وهو البر لاستحالة لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة * ولقائل ان يقول ينتقض هذا الاصل على قوله ابي يوسف بمسئلة الكوز وهو ما اذا حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز ولاماء فيه فانه قال بالنعقاد اليمين ثم يظهر اثره في حق الخلف وهو الكفارة مع ان الاصل وهو البر مستحيل فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث امتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث

سنا لا يمكن بثبوت البتوة فلا يكون مسبباً عنها (قوله) ولقائل ان يقول ينتقض هذا الاصل (اي الاصل السابق المتفق وهو تصور الاصل لثبوت الخلف عند ابي يوسف ومحمد وهو اشتراط كون الاصل في مخرجه صحيحاً موجباً للحكم لتخلف المجاز عند تعذر العمل به (قوله) بمسئلة الكوز وهو ما اذا حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز ولاماء فيه) او كان فيه ماء وصب منه قبل مضي ماوقت به من الزمان ان كانت اليمين موقته فانه قال فيها بالنعقاد اليمين لوجود الخلف وهو الكفارة مع استحالة الاصل وهو البر والجواب ان هذا مبني على اصل آخر في باب اليمين مختلف فيه بين ابي يوسف والامامين وهو اشتراط التصور في انعقاد اليمين وبقائها وعدم ذلك فعنده لا يشترط بل محلها عنده خبر في المستقبل سواء كان قادراً عليه او لم يكن كاليمين على مس السماء وتحويل الحجر ذهباً وعندها خبر فيه رجاء الصدق ولان محل الشيء ما يكون قابلاً لحكمه وحكم اليمين البر وهو لا يتحقق فيما ليس فيه رجاء الصدق فلا ينعقد اصلاً كيمين الغموس فلا يستشكل بمسائل اصل على اصل آخر لان اختلاف الحثيات له اثر في اختلاف الاحكام (قوله) فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط) وعنده لا يشترط والحق ماذهب اليه ابو حنيفة لان اشتراط امكان المعنى الحقيقي للمصير الى المجاز خلاف العربية فانه كان ذلك بطريق الاستدلال من مسئلة هذا ابي الاكبر سنا منه ففيه مناقشة لانه يحتمل انهما انما لم يصرحا بالحرية فيه لكونه ظاهراً في التشبيه كقولك زيد اسد ولو صرح بالتشبيه بان قال هذا كابي لا يثبت الحرية فكذا هنا واما في الاصغر سنا منه فان الحمل فيه صحيح وان كان معروفاً بالنسب من الغير لان الولد قد ينخلق من شخص

(قوله) ولقائل ان يقول ينتقض هذا الاصل (اي قوله) على قول ابي يوسف رحمه الله كذا في شرح المغني للقائني وجوابه على ما اشار اليه بعض المحققين هو ان الاعتبار عندهما تصور حكم الحقيقة بمعنى الامكان الذاتي وهو غير تصور البر الذي لا يشترطه ابو يوسف رحمه الله لان انعقاد اليمين والانتقال الى الكفارة ويشترطه ابو حنيفة ومحمد رحمه الله لانه الامكان الخالي ولو بخرق العادة فهو اخص من الاول ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم والحاصل ان ابي يوسف رحمه الله يشترط الامكان الذاتي للانتقال الى المجاز ولا يشترط الامكان الخالي للانتقال الى الكفارة

العربية وجه بناء ما سبق على هذا الاصل ان الخليفة لما كانت في التكلم عنده
اعتبر لفظ الحقيقة لان المجاز لا يزاحم الحقيقة فالحقيقة المستعملة صارت اولى
من المجاز المتعارف وعندها لما كانت الخليفة في الحكم وجب الترجيح باعتبار
الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا * فان قلت يرد على قول ابي
حنيفة قوله لعبد هذ بنى لا يعنى عنده مع ان العمل بالمجاز ممكن اذ البنية

وان اشهر نسبه من غيره شرعا فلم يحتج الى التشبيه فتأمل (قوله وجه بناء ما سبق)
وهو ان الحقيقة المستعملة اولى عنده وعندها المجاز المتعارف اولى لان الخليفة
لما كانت في التكلم عنده لا يثبت المزاحمة بين الاصل والخالف لان التكلم بالحقيقة عندا مكان
العمل به راجح على التكلم بالمجاز لاصلته وخايفة الآخر فصارت الحقيقة المستعملة
اولى من المجاز المتعارف وعندها لما كانت الخليفة في الحكم وجب الترجيح
باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح على حكم الحقيقة لانه اغاب استعمالا والمرجوح
بمقابلة الراجح ساقط وهذا التعليل لهما اولى مما ذكره بعضهم من ان الخليفة
لما كانت في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح على حكم
الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومه من غير عكس فكان العمل بالمجاز اولى
لكونه اكثر فائدة لان هذا انما يصلح دليلا لهما على المدعى اذا ثبت العموم
في كل مجاز متعارف كافي الصورتين وهما الشرب من الفرات واكل الخنطة
المذكورتين فاما اذا لم يثبت ذلك وانقسم المجاز المتعارف الى ماله عموم يتناول
حكم الحقيقة والى مالميس كذلك فلا يتم هذا الدليل لكونه اخص من المدلول
بخلاف التعليل الذي ذكره الشارح فانه يشمل القسمين وايضا زيادة الفائدة
في المجاز بعمومه دليل مستقل على رجحانه سواء كان له تعلق ببحث الخليفة في التكلم
او في الحكم فاي مدخل للخليفة فيه تأمل * واقائل ان يقول لانسلم ان بحث
الحقيقة المستعملة والمجاز المتعارف له تعلق ببحث الخليفة لان المجاز لما كان خلفا
عن الحقيقة سواء كان في اللفظ او المعنى فيما في نقل عنه تكون الحقيقة اولى
فالحاجة الى التخصيص باللفظ في الحقيقة من طريقهما المجاز المتعارف حقيقة
عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة الى العرفية مجاز والحمل على الخليفة اولى بل
الخليفة منافية لدعواها لان اثبات المعنى المجازي لما كانت خافا عن اثبات معنى الحقيقي
فيكون الاصل هو المعنى الحقيقي فحمل اللفظ عليه اولى ويمكن ان يجاب بان
الخليفة لو لم تعتبر لم يتحقق الخلاف في الاكبر سنامنه يظهر بالتأمل ولانسلم ان
الحقيقة اللغوية مجاز بالنسبة الى العرفية عند كونها مستعملة بل عند هجرانها كما ذكره
فخر الاسلام (قوله يرد على قول ابي حنيفة) اي اصله المذكور وهو ان
الخليفة في التكلم دون الحكم (قوله لعبد هذ بنى) وكذا قوله لامته

(قوله لانه اكثر استعمالا)
فكانت الحقيقة بمقابلته
كالحقيقة المهجورة (قوله
لا يعنى عنده) يعنى وان كان
اصغر سنامنه

(قوله قلت انه على الخلاف) اى على الخلاف السابق المذكور في هذا ابني فيكون قول ابني حنيفة رحمه الله فيه ايضا ثبوت العتق فلا يرد عليه ما ذكره ٤٢١ (قوله والذكر والانثى جنسان) فلا يكون المشار اليه من جنس

المسمى (قوله فيتعلق بالحكم بالمسمى) وهو البنت وما فعله الشراح الهندي في شرح المغنى من تفسيره بالابن وتفسير المشار اليه بالبنت لا يظهر له وجه صحة فلا تغفل (قوله وقيل الحكم في مجهولة النسب الخ) هذا هو المذكور في الاسرار والمبسوط

(قوله وهذا الذات ليست بمحل لتلك الحرية) لقائل ان يقول ان الحرية لا يتفاوت ذاتا وكل من الأبنية والبنتية انما يقتضى الحرية من حيث الولاد فاضافتهما الى عبده كاضافة الولاد اليه في هذا ولدى وتمذر ثبوت البنتية له لا يقدر كما لا يقدر تمذر ثبوت الابنية في هذا ابني للأكبر سنا منه لا يمكن العمل بالمجاز بمقتضى ما ذكرناه احترازا عن الغاء كلام العاقل وبعضه جواب الهندي عما يقال من ان الحرية الثابتة بقوله هذا ابني الاكبر سنا منه غير الحرية الثابتة بحقيقة البنوة

سبب للحرية كالبنوة * قلت انه على الخلاف ولو كان على الوفاق فقوله هذه بنتي حكمه الحرية بجهة البنتية وهذه الذات ليست بمحل لتلك الحرية فاضافتها اليه كاضافة العتق الى الحمار فياغو لعدم المحل ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى يتعلق بالحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى ولا عبرة للمشار اليه كما لو باع فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو اصغر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى جنسان فيتعلق بالحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام في المعدوم (وقد تتمذر الحقيقة والمجاز مما اذا كان الحكم متمما كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة بالنسب وتولد لمثله او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا) اى سواء اصر على هذا القول او اكدب نفسه الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة واما تتمذر الحقيقة وهو النسب في الاكبر سنا منه فظاهر واما في التي تولد لمثله فلان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير واما تتمذر المعنى المجازى فلان التحريم الذي يثبت بهذه بنتي التحريم الذي يقتضى بطلان النكاح لان البنتية اذا ثبت يظهر الحرمة من الاصل وليس في وسعه اثباته والذي في وسعه اثبات تحريم يقتضى صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح له قيد بقوله معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة النسب فرق بينهما ويثبت النسب كذا في المحيط وقيل الحكم في مجهولة النسب كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق

هذا ابني فانهما لا يمتقان عنده مع صحة اللفظ وامكان العمل بالمجاز (قوله والذكر والانثى جنسان) لاختلاف المنافع فلم يكن المشار اليه وهو العبد من جنس المسمى وهو البنت فيتعلق بالحكم بالمسمى وهو معدوم ويعتبر تصحيح الكلام في المعدوم اجابا واقارارا فلا يمكن جعل البنت مجازا عن الابن بوجه فلغا (قوله واما تتمذر المعنى المجازى) وهو التحريم بمجمل قوله هذه ابنتي مجازا عن الطلاق المحرم في الاكبر سنا على اصل ابني حنيفة رحمه الله وفي الاصغر سنا على اصل الكل فلانه لاعلاقة بينهما من حيث الصورة والمعنى اما من حيث الصورة فلانها في الشرع بالسببية وليست بالبنتية سببا للطلاق لانها تنافيه وما ينافي الشيء لا يكون سببا له واما من حيث المعنى فلم يمتد اشتراكهما في معنى خاص مشهور لان

لان الثانية موجبة الأثر وحرمة المصاهرة وغيرها بخلاف الاولى بان الحرية لا تتفاوت في الذات وهو زوال الرق ولا في حكم الاصلى وهو صلاحيته للولايات كلها وما ذكره من الثمرات والتوابع فلا يبالي .

المقرله اياه فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول وانما وضع
المسئلة في معرفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر

قوله هذا ابنتي لاثبات النسب والطلاق لاثبات التحريم ولاشئ يشتركان فيه غير طلاق
التحريم وهو لا يصلح ان يكون علاقة مجوزة الاستعارة للتنافي بين التحريمية * فان
قلت سلمنا ان ثبوت النسب في الاصغر سناقد تعذر شرعا بالنسبة الى من اشتهر
نسبها منه ولكن لانسلم انه تعذر بالنسبة الى المقر فلم لا يجوز ان يظهر اثره وهو
الحرية بالنسبة اليه كما مر في قوله لعبد الذي يولد مثله لمثله وهو معروف بالنسب
من غيره من ظهور اثره وهو العتق في حقه * قلنا لان الاقرار بالنسب مما يبطل
بالرجوع قبل اتصاله بقبول الآخر ولا تصديق في المسئلة المفروضة فيقوم تكذيب
الشرع مقام تكذيبه لنفسه بالرجوع قبل القبول لان تكذيب الشرع لا يكون
اقل من تكذيبه لنفسه بالرجوع قبل القبول لان تكذيب الشرع لا يكون اقل
من تكذيبه لنفسه واذا لم يثبت النسب بالنسبة ابتداء لخروج ذلك لا يثبت ذلك
بالحرية التي هي من لوازمه لانتفاء التابع بانتفاء المتبوع ولا يمكن اثباتها
ابتداء لخروج ذلك عن وسعه بخلاف مسئلة العبد لان العتق لا يقبل الرجوع
* فان قلت ما قاتم وان كان ظاهرا على قولهما فليس بظاهر على قول ابي حنيفة
لان الخليفة عنده في التكلم وهو صحيح ههنا جار على قانون العربية بين المبتدأ
والخبر وان امتنع حكمه لما منع فكان ينبغي ان يجعل مجازا عن التحريم الثابت
بالطلاق لان بينه وبين التحريم الثابت بالبنية وحدة نوعية وان كانا متنافيين
في بعض الاحكام وذلك كاف لصحة الاستعارة كما قلنا في ملك الرقبة المستلزم
ملك المتعة مع ان ملك المتعة الحاصل بالبيع غير ملك المتعة الحاصل بالزكاح لكن
لما اتحدوا بالنوع استعير اللفظ له وغاية ما ذكرتم من المنافاة انما يمنع الاستعارة على
مذهب من اشترط تصور حكم الاصل والكلام على مذهب الامام وهو لم يشترط
ذلك فالجواب ان الخليفة وان كانت في التكلم عنده وهي تمتد الصحة من جهة
العربية الا انه لا بد للمجاز من العلاقة الصحيحة له اتفاقا والاجرت الاستعارة
في كل كلام صحيح من جهة العربية من غير علاقة ولا يخفى بطلانه
وقد ثبت عدم العلاقة بين قوله هذه ابنتي وبين الطلاق فلا يصح الاستعارة
بيهما وليس بين التحريمين وحدة نوعية بل بينهما المباشرة الكلية لما بيننا بخلاف
ملك المتعة فانهما متحدان حقيقة اذلا حقيقة لهما غير ملك الوطى والفرق
بينهما بالعوارض (قوله فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار) قبل تأكده
بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او بالرد (قوله وانما وضع المسئلة في
معرفة النسب الخ) هذا جواب سؤال تقديره ان يقال اذا كان الحكم

(قوله وانما وضع المسئلة
في معرفة النسب الخ)
يعني على القول الثاني

(والحقيقة تترك) لما فرغ من بيان الحقيقة والمجاز شرع فيما يترك به الحقيقة وذلك
 خمسة بالاستقراء (بدلالة العادة) على تركها (كالنذر بالصلاة والحج) فالصلاة لغة الدعاء كما في قوله عليه السلام وإذا كان صائماً فليصل أي ليدع ثم نقار
 الصلاة لغة الدعاء كما في قوله عليه السلام وإذا كان صائماً فليصل أي ليدع ثم نقار
 إلى الأركان المعهودة واستعملت فيها وترك معناها لغة فلو نذر أن يصلي يحمل
 على الأركان وكذا الحج لغة القصد ثم نقل إلى القصد إلى مكة للنسك المعروف
 (وبدلالة اللفظ في نفسه كما إذا حلف لا يأكل لحماً)
 في مجهولة النسب كالمعروفة فما فائدة التقييد بالمعروفة اجاب بان التقييد لظهورية
 تمدد العمل بالحقيقة فيها للاحتراز وعلى قول صاحب المحيط تظهر فائدة التقييد
 قوله والحقيقة تترك لما فرغ من بيان احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان
 القرائن الصارفة للحقيقة إلى المجاز (قوله وذلك خمسة بالاستقراء) أي دليل الحصر
 الاستقراء والانحصار على خمسة انما هو على قول أبي حنيفة رحمه الله خاصة اما
 على قولهما فيترك الحقيقة بمعارضة المجاز المتعارف ايضاً كما مر قبيل هذا (قوله
 بدلالة العادة على تركها) العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الامور المتكررة
 المعقولة عند الطبائع السليمة وهي عرفية وشرعية اما العرفية سواء كانت عامة او خاصة
 فهي ان يصير اللفظ مستعملاً عند الجمهور في معنى بحيث لا يتبادر إلى اذهانهم عند
 سماع غير ذلك المعنى ولا يستعملونه الا فيه لشهرته عندهم وكثرة استعماله فيه بحيث
 ان الحقيقة قد صارت مهجورة به فيما بينهم واما الشرعية فهي ان يصير اللفظ مستعملاً
 في معنى لا يستعمل الا فيه بحيث تصير الحقيقة اللغوية مهجورة لان المقصود من الكلام
 الافهام فتى صار اللفظ في العرف او الشرع بحيث لا يفهم منه الا ذلك المعنى
 وجب الحمل عليه لصيرورة المجاز بذلك كالحقيقة العرفية او الشرعية لتبادر
 الذهن اليه من غير قرينة وكون الحقيقة اللغوية بالنسبة اليه مجازاً لعدم انتقال
 الذهن اليها من غير قرينة (قوله ثم نقلت إلى الأركان المعهودة الخ) اعلم
 انهم اختلفوا في ان الحقائق الشرعية هل هي بوضع جديد ابتدائي لمعانيها او منقولات
 من معانيها اللغوية وكلام المصنف والشارح انما يتمشى على القول الثاني (قوله
 وبدلالة اللفظ في نفسه) وهو ان يكون اللفظ متناولاً لافراد على سبيل الحقيقة
 ثم خص بالبعض لكون بعض الافراد ناقصاً وكاملاً وهذا القسم على نوعين
 احدهما ان يكون اللفظ منبأً عن الكمال في مسماه لغة وفي بعض افراد ذلك المسمى
 نوع قصور فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر لما ثبت من ان المطلق
 ينصرف إلى الكامل وثانيهما ان يكون اللفظ منبأً عن القصور في مسماه وفي بعض
 افراد ذلك المسمى نوع كمال فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل
 المجاز حقيقة وتلك الحقيقة مجازاً باعتبار آخر لجواز كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازاً باعتبارين على ما عرف

(قوله وذلك خمسة
 (استقراء) هذا عند أبي
 حنيفة رحمه الله واما عندها
 فيترك ايضاً بمعارضته المجاز
 المتعارف كما عرفت (قوله
 وترك معناها لغة) أي
 صار مهجوراً شرعاً وعادة
 حيث لم يعرف منها الا
 الأركان المعلومة وكذلك
 الحج (قوله للنسك المعروف)
 النسك مثثة وبضمتين
 العبادة وكل حق لله
 عز وجل كذا في القاموس

(قوله بدلالة العادة)
 تشمل العرف العام
 والخاص كما صرح به
 في التلويح ومن فسرهما
 بالعرف والشرع مريداً
 بذلك العرف العام
 وعرف الشرع فانما
 خص عرف الشرع بالذكر
 للاستهانة بهذا الفن (قوله ثم
 نقلت إلى الأركان المعهودة
 واستعملت فيها) اعلم
 انها صارت فيها حقيقة
 شرعية لكنها بالنسبة
 إلى أهل اللغة مجاز لغوي
 فبما نحن فيه تكون الحقيقة
 اللغوية متروكة إلى المجاز
 اللغوي وان كان ذلك
 المجاز حقيقة وتلك الحقيقة

(قوله لم يحنت بأكل السمك) هذا اذا لم يكن له نيته (قوله وعلماؤنا تمسكوا في ذلك بالعرف) فيكون من القسم الاول (قوله لم يستعمل استعمال اللحم في الباجات) ٤٢٤ وهي الوان اطعمة جمع باجة

لم يحنت بأكل لحم السمك وعندما لا يحنت لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه وعلماؤنا تمسكوا في ذلك بالعرف لان لحم السمك لم يستعمل استعمال اللحم في الباجات وبأنه لا يسمى لحما فلا يدخل في اللحم والعرف معتبر في اليمين وذهب فخر الاسلام ومتابعوه الى النظر في مأخذ الاشتقاق ولحم السمك مخصوص من اللحم بدلالة اشتقاق اللفظ فان اصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتل اى اشتد ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم وليس للسمك دم والا لما عاش في الماء ولشرط ذبحه لحله قال صاحب الكشف رحمه الله لقائل ان يقول يمنع كونه مأخوذا عما ذكر لان قولهم التحم القتل انما هو لكثرة اللحم بكثرة القتل فلا يكون له مأخذ يدل على الشدة والقوة الى هنا كلامه * ولقائل ان يقول لو كان لحم السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا في لحم السمك وليس كذلك لان الله تعالى سماه لحما في قوله تعالى ومن كل تأكلون لحما طريا

كصرف اللفظ الى معناه الوضعي عند الاطلاق وقد مثل المصنف الاول بمثلين وللثاني بمثال واحد (قوله لم يحنت بأكل لحم السمك) هذا اذا لم يكن له نية كذا في التقويم فلما لم يحنت بأكل لحم السمك وهو لحم حقيقة ثبت ترك الحقيقة واردة المجاز وهو ارادة لحم ناشئ من الدم لدلالة اللفظ على ترك الحقيقة كما سيأتي * فان قلت لان سلم ان اللحم الناشئ من الدم مجاز * فالجواب ان لفظ اللحم يشمل الناشئ من الدم وغيره فلما اريد الناشئ من الدم هنا صار خاصا بالارادة واردة الخاص من العام يكون مجازا حقيقة (قوله وعندما لا يحنت) وهو القياس لانه لحم حقيقة ولهذا لم يصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحما كقوله تعالى ومن كل تأكلون منه لحما طريا (قوله في الباجات) اى اطعمة (قوله والعرف معتبر في اليمين) فيخص به العموم كما يخص به في الاكل رأسا حتى ان يمينه منصرف الى رأس الغنم والبقر دون مطلق الرأس حتى انه لا يحنت بأكل مثل رأس الجراد والعصفور اجماعا وان وجد بهما مسمى الرأس حقيقة وعلى هذا يكون هذه المسئلة من مسائل القسم الاول لان هذا القسم ولا بعد في جعلهما من القسمين باعتبارين لان اعتبار الاختلاف الاعتباري اثر في تبدل الاوصاف من غير تدافع لانفاء المعية (قوله ولحم السمكة مخصوص من اللحم) لان في لحمه قصورا من جهة المعنى فلا ينصرف اللفظ اليه وان تناوله الاسم حقيقة عملا بانصرف المطلق الى الكامل (قوله لقائل ان يقول الخ) يمكن ان يجاب عنه باننا لانسلم انه لو كان مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان

تعريب باها كذا في ناج الاسماء (قوله ولحم السمك مخصوص من اللحم بدلالة اشتقاق) وان كان لفظ اللحم يتناول لكونه لحما حقيقة (قوله باعتبار تولده من الدم) الذي هو اقوى الاختلاط في الحيوان (قوله والالما عاش في الماء) اذ الدم حار والماء بارد فيبينهما منافاة طبيعية (قوله ولقائل ان يقول لو كان لحم السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا في لحم السمك) فلا يكون مجازا فيه لان كلامنا ليس الا فيما ترك به الحقيقة وهو اعتراض آخر على تقرير فخر الاسلام ومتابعيه وجوابه ظاهر وهو ان ليس المراد بدلالة الدلالة الصريحة المعتبرة عند الوضع بل ما يكون بطريق انباء اللفظ وبحسب التبادر منه كما سنوضحه الا يرى انهم صرحوا بانه من باب التخصيص والتخصيص فرع العموم فيقتضى كون اللفظ حقيقة في المخصوص منه لاحالة كالمشرك في المستأمن خص من

قوله تعالى فاقنوا المشركين (قوله وليس كذلك لان الله تعالى سماه لحما الخ) وفيه ان ذلك يجوز ان يكون (مجازا)

(قوله لان الله تعالى سماه لحما) لا يصح تعميلا لعدم كونه مجازا في لحم السمك اذ التسمية لا ينافي المجازية نعم لوضع اليه عدم صحة نفي اللحم عنه لكان جيدا

بطريق التجوز لاقامة القرينة ﴿ ٤٢٥ ﴾ عليه فلا يثبت المدعى (قوله ويمكن ان يقال المراد من كونه

ويمكن ان يقال المراد من كونه مأخوذا ان وضعه لذات باعتبار معنى هو المقصود بشهادة الدوران فان « ل ح م » كيفما تركبت دارت مع تأدية معنى الشدة والقوة ومن ذلك الملمحة للواقعة العظيمة والتحم القتال والتحم الجرح للبرء والمالح لتقوى الطعام به ولو اكل لحم الآدمي والخنزير يحنث على هذا الطريق ولا يحنث نظرا الى العرف (وقوله كل مملوك لى حر لا يتناول المكاتب) ولا يعنى

مجازا لان الخارج من العام بالتخصيص ليس بمجاز بل يطاق عليه لفظ العام حقيقة اذ المشرك يطلق على المستأمن حقيقة مع انه مخصوص من العام وهو قوله تعالى فاقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره الخ (قوله ويمكن ان يقال) هذا جواب عن ايراد صاحب الكشف وحاصله اننا لانسلم منع ان يكون له مأخذ يدل على الشدة لشهادة دوران « ل ح م » كيف تركبت على تأدية معنى الشدة والقوة كالمح وحلم ولحم وحليم ومليح وما حة والتحم الجرح اذا برأ والتحم الحرب اذا اشتدت وذلك مأخذية الاشتقاق وان استلزم الكثرة في بعض المواد على ان اعتبار الملزوم اولى من اعتبار اللازم (قوله ولو اكل لحم الآدمي او لحم الخنزير يحنث على هذا الطريق) اى طريق فخر الاسلام ومتابعيه وهى النظر الى مأخذ الاشتقاق ولا يحنث على الطريق الاول وهو التمسك بالعرف لان لهما لا يستعمل استعمال اللحم فى الباجات اختار هذا التمرناشى (قوله لا يتناول المكاتب الخ) لانه اثبت العتق لكل مملوك اضيف اليه بالملك مطلقا بقوله كل مملوك يدا وهذا غير موجود فى المكاتب لان المكاتب مملوك رقبة لا يدا ولذا يستقل بالتصرف فى اكتسابه والمولى اجنبي عما فى يده وعن نفسه حتى يلزمه الارش لو جنى عليه ولو اترف ماله ضمن ولم يجزله وطىء المكاتبه ولو وطئها يلزمه العقر ولم يفسد نكاح المكاتب بنت المولى بموت المولى لانها لما تملك المكاتب فلم يكن مملوكا من كل الوجوه فلنقصان المملوكية فيه لا يتناول لفظ المملوك الا بالنية بخلاف المدبر وام الولد فان الملك فيهما كامل ولذا جاز للمولى وطىء ام الولد والمدبرة اذا الوطىء لا تحل الا بكامل الملك نكاحا او يمينا فيدخلان تحت مطلق الاسم لكن لم يجز اعتاقهما عن الكفارة لان الرق فيهما قاصر لان ما ثبت من جهة المعتق لا يحتمل الفسخ ويجوز اعتاق المكاتب عنها لكامل الرق فيه لقوله صلى الله عليه وسلم المكاتب عبد ما بقى عليه درهم فيدخل تحت مطلق اسم الرقبة والحاصل ان الرق فى المدبر وام الولد ناقص والملك كامل وفى المكاتب بالعكس فثبت الحكم فيهما على عكس حكم المكاتب اذا الحكم يترتب على العلة وينعكس بانعكاسها هذا وقد تقدم من الشارح عند قوله لكنهما مطلق ان الملك

مأخوذا الخ) كذا فى الشرح الاكلى وهو جواب عن اعتراض صاحب الكشف وتوضيحه ان ليس المراد بالاخذ هنا الاخذ بطريق الاشتقاق بل ان « ل ح م » كيفما تركبت دارت مع تأدية معنى الشدة والقوة فصار بحيث لا يطلق الا على ما فيه ذلك المعنى فيكون اسم اللحم ايضا منبأ عن المعنى المذكور ويتبادر منه عند اطلاقه ما يوجد فيه ذلك مما يتولد من الدم ويكون غيره خارجا عنه كالحم السمك وكلام المصنف رحمه الله فى الشرح يوافق ما قرناه ثم ان اعتراض صاحب الكشف رحمه الله على فخر الاسلام ومتابعيه انما يرد ان لو كان فى كلامهم كون اللحم مأخوذا من التحم او مشتقانه وليس كذلك فيكون مدار الاعتراض على قرره لا على ما قرروه وان شئت كمال الاطلاع على حقيقة الحال فعليك بكتب هؤلاء الرجال (قوله كيفما تركبت) سواء كان على الترتيب المذكور فخر الاسلام ومتابعيه

اولا فيدخل فيه المالح (قوله يحنث على هذا الطريق) اى طريق فخر الاسلام ومتابعيه

(قوله اى عكس ما ذكرنا من المسئلتين) لان الاسم فيهما منبى عن الكمال ٤٢٦ وفي هذه المسئلة عن القصور

(قوله لان في هذه الثلاثة كالا في معنى التفكه الخ) وفيه بحث ظاهر بل آخر كلامه ينادى على فساد اوله والصواب زيادة على معنى التفكه كما في سائر الكتب

لان المكاتب كالحريدا فكان مملوكا من وجه دون وجه فلا يتناول المملوك المطلق المنصرف الى الكامل ويتناول المدبر وام الولد فيعتقان لان الملك فيهما كامل والرق ناقص (وعكسه) اى عكس ما ذكرنا من المسئلتين (الحلف باكل الفاكهة) من حلف لا يأكل الفاكهة فاكل الرمان والرطب والعنب لا يحنت عند ابي حنيفة لان في هذه الثلاثة كالا في معنى التفكه لان الفاكهة اسم لما يتعم ويتلذذ زيادة على ما يقع به قوام البدن فيكون الفاكهة اسما لما هو تابع وهذه الثلاثة يحصل بها قوام البدن فيكون فيها وصف زائد ولا يدخل في الفاكهة * فان قلت كيف ادخاتم الطرار تحت اسم السارق مع ان في فعل الطرار وصفازائدا وهو الاخذ من اليقظان * قلت المعنى الزائد في الطرار غير مناف للسرقه بل مكمل لها كالضرب والشتم فانهما مكملان لمعنى الايذاء فيثبت فيه الحكم بالدلالة والزيادة في هذه الثلاثة وهو كونه غداء مناف للتفكه لان الغداء مقصود والتفكه امر زائد غير مقصود فيكون مغيرا لمعنى التبعية وعندها يحنت باكلها لان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التعم وهذه الاشياء كذلك وان نواها عند الحلف يحنت اتفاقا

(قوله لان في هذه الثلاثة كالا في معنى التفكه) فيه نظر اذ لو كان فيها ذلك لكانت داخلة في الفاكهة وليس كذلك وانما فيها كمال لافى معناه بواسطة ان فيها جهة اصالة زائدة على جهة التبعية على ان هذا الكمال عين النقص في المسمى اذ الكامل من الفاكهة ما كان للتفكه من كل وجه وهذه الثلاثة بخلاف ذلك الا تراهم حكموا على اسمها المنبى عن القصور والتبعية بعدم تناوله عند الاطلاق اياها اذ المطلق ينصرف الى الكمال في المسمى ولا كمال لواحد منها فيه ولما كان النوع الثانى بما يترك به الحقيقة على قسمين احدهما ان يكون الاسم منفيا عن كمال في سماء لغة وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور فعند

في المدبر ناقص وليس بظاهر (قوله لان المكاتب كالحريدا) لاحاجة الى التشبيه لان التمييز مغن عنه فلو قال حريدا لكان احسن فتأمل (قوله اى عكس ما ذكرنا من المسئلتين) وهو ماترك فيه الحقيقة باعتبار الكمال وهذا هو النوع الثانى (قوله قامت المعنى الزائد الخ) حاصل الفرق ان هذه الثلاثة لوجود زيادة المعنى فيها قصرت عن الفاكهة لان اسم الفاكهة كامل بدون ذلك المعنى والزيادة على الكمال نقصان بخلاف الطرار فان السرقه بفعل الطر انتهت غايتها اذ فعل السرقه في الطر موجود مع زيادة معنى مؤكدا اياه غير مناف له وهو مسارقة عين اليقظان القابل للحفظ فتناهت السرقه بالطر نهايتها وتكاملت غايتها فلا يكون في الطر زيادة على الكمال بل الكمال يحصل به بخلاف المعنى الموجود في الاشياء الثلاثة لان ذلك المعنى مناف لمعنى الفاكهة من حيث ان الغداء مقصود والتفكه امر زائد فتكون الزيادة زيادة على الكمال وذلك نقصان (قوله وعندها يحنت) وهو قول الشافعى لان الفاكهة اسم لما يؤكل على سبيل التعم وهذه الاشياء اكمل ما يكون في ذلك فينصرف الاسم اليها اذ المطلق ينصرف الى الكمال * ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي ان لا يحنت عنده الا باكل احده هذه الاشياء دون بقية الافراد لكمالها بالنسبة الى غيرها وليس كذلك فتأمل (قوله وان نواها) اى هذه الاشياء الثلاثة عند الحلف يحنت اتفاقا فمحل الخلاف اذا لم ينو عندها يحنت وعنده لا يحنت وذكر في التحفة والمغنى وغيرها

ان طلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر وثانيتها ان يكون منبئا عن القصور (ان)

(وبدلالة سياق النظم) أي سوق الكلام يعني بترك الحقيقة بقريضة لفظية التحقت به سابقة أو متأخرة إلا أن السياق بالياء المنقوطة بثنتين من تحت أكثر استعمالاً في المتأخرة (كقوله طلق امرأتى) فإنه يدل على التوكيل حقيقة لكن تركت هنا بقريضة قوله (ان كنت رجلاً) لأن هذا الكلام إنما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازاً (وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم) يعني الى حاله (كافي يمين الفور) كما لو قال لامرأته حين قامت لتخرج ان خرجت

(قوله إلا أن السياق بالياء المنقوطة بثنتين من تحت أكثر استعمالاً في المتأخرة) هذا إذا ذكر في مقابلة السياق بالياء الموحدة والأفلا كلام في عمومه السابق واللاحق

ان هذا الخلاف بناء على عرف وزمان فابو حنيفة افتى على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكه وتغير العرف في زمانها فكانوا يعدونها منها وحينئذ يكون الحكم دائر مع العرف كيف دار فيحكم اتفاقاً فينبغي في عرفنا ان يحنث في يمينه بالاتفاق لانهم يعدونها من الفواكه في زماننا هذا كما قال بعض المشايخ مقتضى التعليل من الطرفين ان لا يكون اختلافهم في ذلك اختلاف عرف وزمان لان اثباتنا الحكم على الاوصاف الخلفية لا يتبدل بتبدل الزمان لعدم قبولها إلا ان يقال الممول في باب الايمان على العرف فيستقيم حينئذ تخرج الخلاف على اختلافه **﴿قوله﴾** وبدلالة سياق النظم **﴿﴾** قال بعض المشايخ لو قال المصنف بدلالة قريضة النظم مكان قوله وبدلالة سياق النظم لكان اجل لكونه اشمل لانه كما ترك حقيقة السياق بدلالة السياق يترك حقيقة السابق بدلالة السياق كما في قوله تعالى ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين ناراً فان ترك حقيقة السابق وهو قوله فليكفر بدلالة السياق وهو قوله انا اعتدنا للظالمين ناراً لان ادنى درجات الامران يكون مباحاً والمباح لا يلحقه الوعيد فلما لحقنا علمنا ان حقيقة غير مرادة ولذا تركت حقيقة السياق وهو قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين ناراً بالسابق وهو قوله تعالى فليكفر فان من ارتكب صغيرة يسمى ايضاً ظالماً وهو غير مراد فاذا ترك فيه حقيقة عموم الظلم بالسابق **﴿قوله﴾** بقريضة لفظية التحقت به سابقة أو متأخرة) ويسمى كل منهما سياق الكلام إلا ان في الغالب يطلق سياق الكلام بالتحتمانية على القريضة اللفظية اللاحقة والسابق بالموحدة على المتقدمة **﴿قوله﴾** فيكون الكلام للتوبيخ مجازاً) هذا من قبيل ذكر الضد وارادة الضد الآخر للملازمة بينهما من حيث المعاقبة على المحل اذا المراد من مثل هذا الامر النهي هكذا قيل * ولقائل ان يقول يلزم من قولهم هذا ان يصح استعارة الحياة للموت والوجود للعدم والسواد للبياض والنهار لليل الى غير ذلك وبالعكس لوجود مناسبة المعاقبة مع ان هذا المناسبة غير معتبرة عندهم في باب التجوز فانهم لم يعتبروا الا الاتصال المعنوي والذاتي في ذلك وهذا ليس باتصال معنوي اذ لا مشاركة في المعنى

والتبعية وفي بعض الافراد نوع كمال وجهة اصالة فعند الاطلاق لا يتناول ذلك الفرد الكامل قال القماني يمكن ان يقال القسم الثاني مندرج في الاول لان ما يتوهم انه كامل في القسم الثاني قاصر بالنظر الى مفهوم الفاكهة مثلاً فلا حاجة الى جملة قسمين

فانت طالق انه يقع على تلك الخرجة حين لورجعت ثم خرجت لاتطاق الفور مأخوذ من فوران القدر (قال في الكشف وغيره وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لاريت فيها ولا لبت فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته كذا في المغرب (قوله

بين الضدين وليس باتصال ذاتي فانه محال بين الضدين والاولى ان يقال ان الامر بالشيء اذا وجدت قرينة دالة على تركه يستلزم الانكار والتوبيخ عادة فيكون على هذا من اطلاق الملزوم على اللازم العادي فتأمل (قوله الفور مأخوذ الخ) وقيل الفور مصدر من فارت القدر اذا غلت ثم استعير للسرعة ثم للحالة التي لامهلة فيها شبهت هذه اليمين به لما فيها من سرعة البر حيث يتحقق بمجرد اجتناب الامر بخصوص الذي تقيدت به (قوله والله لاتغدى جواب لمن دعاه الى الغداء) ثم ذهب الى منزله فتغدى لا يحنث لان حقيقة هذا الكلام العموم لدلالة الفعل على مصدر منكر واقع في سياق النفي اذ التقدير لاتغدى غداء فيقتضى الحنث بكل تغد لكن تركت حقيقته بدلالة الحال لانه اخرج الكلام مخرج الجواب والرد على الفعل فيتقيد به لانه مبنى عليه وقد اخص ابو حنيفة رحمه الله باستنباط هذا النوع من اليمين ولم يسبق به وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لا افعل كذا وموقته كقوله لا افعل اليوم كذا فزاد ابو حنيفة رحمه الله عليه قسما آخر وهو ما يكون مؤبدا لفظا وموقتا معنى واخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصر على فخفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا (قوله وبدلالة في محل الكلام) بان يكون المحل غير قابل للحقيقة فيدل على ترك الحقيقة واردة المجاز لان الحكيم لا يستعمل الكلام حقيقة في محل لا يقبله والا لكان كذبا ان كان خبرا ولغوا ان كان طلبا (قوله ورفع عن امتي الخطأ والنسيان) وما استكرهوا عليه رواه ابن ماجه وابن حبان والدارقطني والطبراني والبيهقي والحاكم في المستدرک من حديث الاوزاعي وقال النووي في تعليق الطلاق من الروضة حديث حسن وقال البيهقي قال الحاكم هو حديث صحيح غريب تفرد به الوايد عن مالك ولكن فيه

(قوله الفور مأخوذ من فوران القدر) قال في الكشف وغيره وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لاريت فيها ولا لبت فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته كذا في المغرب (قوله

(قوله وبدلالة في محل الكلام) بان يكون الكلام غير قابل للحقيقة فيدل على تركها واردة المجاز

(قوله وان لا يوجد خطأ ونسيان) لان كلا منهما ذكر محلي بلام الجنس (قوله فيراد به حكم الاعمال الخ) باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه (قوله وهو الجواز والفساد) والكراهة والاساءة ونحو ذلك كذا في التلويح (قوله فيكون ٤٢٩) مشتركاً بينهما) يعني بحسب الوضع النوعي لما كان اللفظ مجازاً

عن النوعين المختلفين (قوله وفي عدم فساد الصوم بالخطأ) كما اذا سبق الماء حلقه عند المضمضة فعليه القضاء خلافاً للشافعي رحمه الله وكذا في عدم فساد الصلاة بالكلام ناسياً (قوله وحمل الشافعي على الصحة والفساد) لو اقتصر على ذكر الصحة لكان اصوب (قوله لان النبي عليه السلام بعث لبيان الحل والحرمه) فيه انه عليه الصلاة والسلام كما انه مبعوث لذلك مبعوث لبيان الثواب والعقاب ايضا لكونه بشيراً ونظيراً (قوله ولقائل ان يقول لان سلم ان الحكم مشترك الخ) اجيب عنه بان ما يتعلق بالآخرة ليس حكماً للاعمال واثرائها على مذهب اهل السنة خلافاً للمعتزلة بل هي علامات محضة كما تقرر في موضعه فاطلاق الحكم عليه يكون

وان لا يوجد خطأ ونسيان وقد نرى العمل بلانية والخطأ والنسيان واقعين في الامة كثيراً فلم ان حقيقته غير مرادة فيحمل على المجاز فيراد به حكم الاعمال وحكم الخطأ والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الجواز والفساد وحكم الآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة والنوعان مختلفان اذ مبنى الصحة وجود الركن والشرائط ومبنى الفساد عدمهما ومبنى الثواب خلوص النية والاثم عدمه الا ترى ان من صلى وفي ثوبه نجس لا يجوز صلاته لفقد شرطها ولكن له ثواب خلوص نيته ولو صلى رياء جازت صلاته وليس له ثواب لفساد اعتقاده فيكون مشتركاً بينهما فلا يصح احتجاج الشافعي به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطأ لان ارادة المعنيين جميعاً غير جائزة اما عندنا فلان المشترك لاعمومه واما عنده فلان المجاز لاعمومه فحمل ابو حنيفة على الثواب لكونه باقياً على عمومته اذ لا ثواب بدون النية بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح وحمل الشافعي على الصحة والفساد لان النبي عليه السلام بعث لبيان الحل والحرمه * ولقائل ان يقول لان سلم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي كالشيء لان حكم العمل هو الاثر الثابت به فيتناول كليهما وعدم عموم المجاز لم يثبت من الشافعي على

كلام لابن ابي حاتم وغيره (قوله ولقائل ان يقول لان سلم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي الخ) والجواب ان ذلك انما يستقيم ان لو كان الحكم معقولاً عليهما بالتواطيء وهو ممنوع لان الجواز والفساد وان كانا امرين ثابتين بالاعمال لكن الثواب والعقاب ليسا كذلك على المذهب الصحيح ولئن سلمنا انه مشترك معنوي لكن لان سلم انه حينئذ يجب عمومته لجواز ان يكون مطلقاً خالياً عن اسباب العموم فيراد به فرد من افراده وقد اريد به حكم الآخرة فلا يراد به حكم الدنيا ايضا لئلا يلزم عموم المطلق فانهم (قوله وعدم عموم المجاز لم يثبت عن الشافعي) هذا سؤال ثان وارد علينا وحاصله قد قاتم ان الشافعي لم يقل بعموم المجاز فلا يستقيم الزامه ايانابه قال السائل عدم عموم المجاز لا يثبت عنه كما تقدم وانما هو قول اصحابه واذا كان كذلك فيصح الالزام به لان كلامنا حينئذ قابل بذلك ويمكن ان يجاب عنه بانه

بالمعنى الآخر بالضرورة ولا معنى للاشتراك الا هذا وقد اشير اليه في الشرح الاكمل ايضا

(قوله فيتناول كليهما) لقائل ان يقول المشترك المعنوي لا يجب عمومته فانه قد يكون مطلقاً خالياً عن اسباب موجبة للعموم فيراد به فرد من افراده وقد اريد من الحكم حكم الآخرة فلا يراد حكم الدنيا لئلا يلزم عموم المطلق قاله الهندي في شرح البداهة

ماسبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لاجاز وان يقول عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنده بغير البيع والنكاح مما لا يفتقر الى النية بالاجماع * فان قلت لو كان المراد حكم الآخرة لا يبقى لقوله عليه السلام عن امتي فائدة اذ عدم المؤاخذة في الآخرة يعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة المؤاخذة بهما * قلت ذلك مذهب المعتزلة واما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فلولم يجز في الحكمة المؤاخذة بهما لكان معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا اي لا تظلم في المؤاخذة فيهما وفساده ظاهر على ان تقديم قوله عن امتي يقتضي الاختصاص ولولم يجز المؤاخذة مطلقا في الآخرة لما قدمه من كان بحر البلاغة رشحة من امواجه صلوات الله عليه وعلى آله وازواجه (والتحرير المضاف الى الاعيان

لا يصح ان يكون من عموم المجاز هنا فقد شرطه (قوله ولو سلم) عدم عموم المجاز ثابت عن الشافعي رحمه الله فله ان يقول هذا الحديث وهو انما الاعمال بالنيات من قبيل المحذوف لاجاز اي حكم الاعمال وعموم المحذوف متفق عليه فيصح احتجاج الشافعي علينا بالحديثين على ما ذكر من الاحكام ويمكن ان يجاب عنه بان ما ذكر من عموم المحذوف انما هو على قول بعض مشايخنا كشمس الائمة وفخر الاسلام اما المتقدمون فلا يفرقون بين المحذوف والمقتضى في انه ليس لكل منهما عموم على انا لانسلم ان عموم المحذوف يتأتى على قول بعض المشايخ لكون بعض المحذوف فيه وهو الحكم من قبيل المشترك ولا عموم للمشارك له (قوله لكان معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا) ولا تظلمنا وفساده ظاهر لان الجور والظلم لا ينسب الى الله تعالى وانما ينسب اليه العدل وفيه نظر لجواز ان يكون المراد ترك المؤاخذة في الدنيا او فيهما وهو عين النزاع فالاولى ان يجاب بالمنع اولا وبالمعارضة ثانيا فان قوله عن امتي وان دل على ما ذكرنا بصريحه لكان تقديمه يدل على ما ذكرنا وهو انها جائزة في الآخرة فان تقديم الجار والمجرور يقتضي الاختصاص فلولم يجز المؤاخذة مطلقا لجميع الامم في الآخرة لما قدمه من كان بحر البلاغة رشحة من امواجه لكان المؤاخذة مع جوارها في الحكم سقطت بدعاء النبي صلى الله عليه وسلم فانه لما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا استجيب له في دعائه فقول الشارح على ان تقديم قوله الخ علاقة وهي في الحقيقة جواب آخر بطريق المعارضة كما ذكرنا (قوله والتحرير المضاف الى الاعيان) تابع المصنف فخر الاسلام في ايراد هذه المسئلة في بحث ما ترك به الحقيقة وان كان تحريم الاعيان حقيقة عندنا نفيا لزعم من زعم انه من قبيل ما تركت به الحقيقة بدلالة

(قوله بالاجماع) متعلق بقوله فتخصص (قوله على ان تقديم قوله عن امتي يقتضي الاختصاص فلولم يجز المؤاخذة مطلقا في الآخرة لما قدمه الخ) انت خبير بان ما ذكره متفرع على كون المراد بالحديث بيان حكم الآخرة وهو غير مسلم عند الخصم كيف لا وحاصل السؤال ليس الا ذلك ففيه مصادرة على ان تقديم مثله ليس لافادة الاختصاص حتما

(قوله على ان تقديم قوله عن امتي يقتضي الاختصاص) ممنوع فقد قطع الشريف قدس سره في شرح المفتاح في قوله وارسلناك للناس رسولا بان رسولا لو كان معمولا لارسلنا لكان من تقديم بعض معمولات الفعل على بعضها ولو فاعلا نحو قتل الخارجي فلان وجاء من اقصى المدينة رجل يسمى او نائب فاعل كما في الحديث المذكور لا يفيد تخصيصا على ما تقرر في احوال متعلقات الفعل من كتب البلاغة

كالمحارم) في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم (والخمر) في قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها (حقيقة عندنا) كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه (خلافاً للبعض) وهم اصحابنا العراقيون والمعتزلة فانهم قالوا المراد به تحريم الفعل لا غير وقال قوم من المعتزلة انه مجمل لا يصح الاحتجاج به لان التحريم هو المنع والمكلف انما صار ممنوعاً عما هو مقدوره ولاقدرة لنا على الاعيان فلايد من اضرار فعل حذرا من اهمال الخطاب واضرار جميع الافعال مستحيل وليس اضرار بعضها اولى من الآخر فبقي مجملاً احتج الفريق الثاني بالعرف وقالوا من عرف اللفظة يتبادر فهمه عند سماع قولنا حرمت عليكم النساء او الطعام الى ان المراد منه تحريم الفعل المقصود منه وهو الوطى في الاول والاكل في الثاني ولكننا نقول التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك اشارة على انه خرج من ان يكون محلاً للفعل وهذا كالتسخير والمنع نوعان منع الرجل عن الشيء كمنع الغلام عن اكل الخبز ومنع الشيء عن الرجل بان رفع الخبز من بين يديه فاضافة التحريم الى العين من النوع الثاني ولا معنى للتوقف فيه مع هذا التوجيه الصحيح (ويتصل بما ذكرنا) اى بالمجاز والحقيقة (حروف المعاني) اى الحروف التى لها معان واطلاق الحروف على المذكور فى هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضه اسما مثل اذا ومتى وغيرها

محل الكلام (قوله فى قوله صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر لعينها) اخرجها النسائي والبزار والطبرانى والدارقطنى من حديث ابن عباس رضى الله عنهما وقال قوم من المعتزلة انه مجمل وبعض الشراح نسب هذا القول الى بعض القدرية ﴿قوله ويتصل بما ذكرنا﴾ حروف المعانى قد جرت العادة بالبحث عن معانى بعض الحروف والظروف عقيب ببحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف بعض مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يطلق على الجميع حروف تغليباً او تشبيهاً للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال او اطلاقاً للحرف على مطلق الكلمة على ما فى الثانى من الجمع بين الحقيقة والمجاز وسميت حروفاً لانهما توصل معانى الافعال الى الاسماء والمراد من المعانى المعانى التى يعبر عنها عند ارادة تفسيرها بمتعلقاتها التى ترجع هى اليها بنوع استلزام فاذا قيل من لا ابتداء الغاية مثلاً لم يكن لا ابتداء الغاية معنى لمن والالتكانت اسماً لا حرفاً وانما هو متعلق معناه بمعنى ان معنى من راجع الى ابتداء الغاية بنوع استلزام وبه خرجت حروف المباني التى يتركب منها الكلام فالهمزة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهى من حرف المعانى والافن حروف

(قوله فانهم قالوا المراد به تحريم الفعل لا غير) اى مجازاً بدلالة محل الكلام كذا فى شرح المصنف رحمه الله والمراد نكاح الامهات وشرب الخمر مثلاً وبما ذكرنا يظهر وجه ايراد هذه المسئلة عقيب ببحث ما ترك به الحقيقة وذلك ان تحريم الاعيان وان كان حقيقة عندنا لكن لما زعم بعضهم انه من قبيل ما تركت الحقيقة فيه بدلالة محل الكلام قصد الامام فيخر الاسلام التنبية على رده فى هذا المقام وتابعه المصنف رحمه الله (قوله وقال قوم من المعتزلة انه مجمل الخ) المذكور فى الكشف بل فى عامة الشروح هو ان ذلك مذهب قوم من القدرية وان عامة المعتزلة على القول الثانى ثم الظاهر دخول القائلين بذلك ايضا تحت قول المصنف رحمه الله خلاف للبعض ليكون كلامه اعم فائدة

وحروف العطف اكثرها وقوعا ذكر الاسماء فيما بين الحروف استطرادا لمناسبة حكمها
 حكم الحروف وجه اتصالها بما ذكرنا انها تارة تستعمل فيما وضعت له فيكون حقيقة
 وتارة في غير ذلك فيكون مجازا (فالواو لمطلق العطف) اي لمطلق الجمع (من غير
 تعرض لمقارنة) كما زعم بعض اصحابنا انها للمقارنة على قول ابي يوسف ومحمد
 (ولا ترتيب) كما زعم بعض اصحاب الشافعي محتجين بقوله تعالى واركعوا
 واسجدوا والركوع مقدم على السجود بلا خلاف افاده حرف الواو فنقول

من حروف المباني التي يتركب منها الكلام (قوله وحروف العطف اكثرها
 وقوعا) جواب سؤال بان يقال حروف المعاني لم ابتدأت بحروف العطف دون
 غيرها اجاب بانه لكثرة وقوعها في الكلام وقدم الواو لكونها الاصل في العطف
 ولان غيرها يدل على معنى آخر كالمهملات والاضراب والتخيير والاستدراك
 وغيرها فهي مطلقة وما عداها مقيد والمطاق مقدم على المقيد (قوله ذكر الاسماء
 فيما بين الحروف الخ) جواب سؤال بان يقال لم ذكر الاسماء بين الحروف ولم اخرها
 عنها اجاب لمناسبة حكمها حكم الحروف فاستتبع كل نوع منها ما تناسب حكمه
 حكمه من الاسماء تنميما للفائدة (قوله وتارة في غير ذلك) اي فتكون مجازا
 (قوله اي لمطلق الجمع) بين الامرين وتشريكهما في الحصول نحو قام زيد
 وقعد عمرو اوفى الحكم نحو جاء زيد وعمرو اوفى الذات نحن قام زيد وقعد
 عمرو * فان قلت قد وقع في بعض كتب النحو انها للجمع المطلق بدل مطلق
 الجمع وهل بينهما فرق من حيث المعنى المراد * قلت لا بل هو من قبيل
 جرد قطيعة فواقع عن بعضهم من الفرق بان مطلق الجمع يتناول صورة المعية
 والترتيب على قياس الفرق بين مطلق الماهية والماهية المطلقة لايناسب هذا
 المقام * فان قلت كيف يصح اتصاف الجمع بالاطلاق مع اشعاره بتقييد ما
 * قلت لاختلاف جهتي التقييد والاطلاق فان كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه
 مجتمع مع الآخر في اتصاف ذلك الحكم مثلا وخال عن اعتبار قيد المعية والترتيب
 في زمان وقوعه قال ابن هشام في المعنى وقول بعضهم ان معناها الجمع المطلق غير سديد
 لتقييد الجمع بقيد الاطلاق وانما هي للجمع لا بقيد (قوله من غير تعرض لمقارنة) *
 ومعية وهي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسبه بعض اصحابنا الى ابي يوسف
 ومحمد ولا ترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما زعمه بعض اصحاب الشافعي
 في مسألة الواوات كما سيأتي وادعاه بعض اصحابنا على اصل ابي حنيفة لنا ما نقله ابو علي
 الفارسي من اجماع اهل البلدين على انها لمطلق الجمع وكذا ذكره سيديويه في سبعة
 عشر موضعا في كتابه وكفي بمثل هذا النقل حجة في المباحث اللغوية فلا يلتفت معه

(قوله لما صح ان يقال جاءني زيد وعمر و قبله) لازوم التناقض وذلك لان معنى الترتيب هو ان يكون

تلبس الفعل للمعطوف
بعد تلبسه للمعطوف عليه
(قوله لوقمن جملة) اي
الطاقات الثلاث (قوله
مفتقرة الى الكاملة) يعنى
في افادة المعنى لانه لو لا العطف
لما افادت الناقصة شيأ (قوله
ولما سوت الثانية والثالثة
الاولى) ليس في اكثر
النسخ لفظ الاولى ولا بد
منه كما في بعضها (قوله
يقمن جملة اذ ليس بين
الاجزئية الخ) كما لو كرر
الشرط بان قال ان دخلت
الدار فانت طالق ان
دخلت الدار فانت طالق
ان دخلت الدار فانت طالق
(قوله واوردنا على قوله
اشكالا بانه اثبت الخ)

(قوله لو كان الواو مفيدا
للترتيب لما صح ان يقال
جاءني زيد وعمر و قبله)
وكذا لو كان مفيدا للمقارنة
وصحته حيث لا واحد منهما
مجازا مدفوعة بان الاصل
عدم المجاز (قوله فلو كان
الواو ايضا يحصل
التكرار) لقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون لمطلق
الترتيب من غير التعرض
لتعقيب او مهملات و حينئذ
لا تكرر (قوله وما ذكره
معارض بقوله تعالى
واشكالا الخ) الجواب عنه ان ما ذكرنا من عدم الملازمة في الاول انما هو عند تمام

لو كان الواو مفيدا للترتيب لما صح ان يقال جاءني زيد وعمر و قبله ولان الفاء
للترتيب ولو كان الواو ايضا يحصل التكرار وهو خلاف الاصل وما ذكره
معارض بقوله تعالى واسجدى واركعى (وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار
فانت طالق و طالق و طالق انما تطلق واحدة) اذا وقع الشرط (عند ابى حنيفة
رحمه الله) هذا اشارة الى رد ما زعم بعض اصحابنا من ان الواو للترتيب عنده وللمقارنة
عندها بدليل هذه المسئلة المذكورة في الكتاب لانها لو لم تكن للترتيب عنده
لوقمن جملة كما تعلقن ولو لم تكن للمقارنة عندها لوقع الاول ولغا الثاني والثالث
(لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو) يعنى ان الترتيب لم ينشأ
من الواو بل نشأ من ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة
وانى بواسطة لان قوله و طالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكاملة فتعلق الثانى
بعد تعلق الاول والثالث بواسطتين فاذا تعلقن بهذا الترتيب نزل كذلك عند
وجود الشرط فلما نزل الاول قبل الثانى والثالث لم يبق للنسأى والثالث محل
(وقالا موجب الاجتماع) اي الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه المتعلقين
بالشرط بلا واسطة وذلك لان قوله و طالق جملة ناقصة جزاء بغير شرط فيصير
ما يتم به الاول وهو الشرط شرطا للثانية ولما سوت الثانية والثالثة الاولى
في التعاقب بالشرط يقمن جملة اذ ليس بين الاجزئية ما يوجب صفة الترتيب (فلا يتغير
بالواو) وهذا اذا قدم الشرط اما اذا اخر يقع الثلاث اتفاقا لان الشرط مغير
فاذا وجد في آخر الكلام مغير يتوقف اوله على آخره كما في الاستثناء فيتعاقب
الاجزئية المتوقفة دفعة مال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى قولهما واوردنا
على قوله اشكالا بانه اثبت التعاقب في ازمة التعاقب

الى ما عداه من الادلة فانها مزيفة لا يثبت بمثلها المطلوب (قوله لما صح ان يقال
جاءني زيد وعمر و قبله) لكونه متناقضا ولما يصلح تقابل زيد وعمر لان التفاعل
يقضى حصول الفعل من الجانبين معا وهو يناقض الترتيب الذى هو مقتضى الواو
واللازم باطل فاللزوم مثله ولو كان قوله رأيت زيدا وعمر ابعده تكرر او الاول
باطل والثانى خلاف الاصل * فان قلت لم لا يجوز ان يكون للترتيب او المقارنة وحيث
لا ترتيب ولا مقارنة تكون مجازا * قلت المجاز خلاف الاصل (قوله وما ذكره
معارض بقوله تعالى واسجدى واركعى) فيه نظر لانه يجوز ان يكون ذلك في شريعتهم
فلا يلزمنا (قوله مال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى قولهما) قلت ومال صدر
الشريعة الى قوله فانه اخر دليله ولم يتعقبه قال شمس الائمة ماقاله ابو حنيفة اقرب الى
مراعاة حقيقة اللفظ لان اللفظ يصير طاقا عند وجود الشرط ويلزم من ضرورة العطف
اثبات الواسطة ذكرنا فكذا عند وجود الشرط وقوعا (قوله واوردنا على
قوله اشكالا الخ) الجواب عنه ان ما ذكرنا من عدم الملازمة في الاول انما هو عند تمام

من قبيل نسبة المجموع الى المجموع اذ ليس في كلام فخر الاسلام تعرض لذكر الاشكال الاول (قوله وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع) يعني حين وجود الشرط (قوله ولم يوجد فيه) اي في الكلام المذكور (قوله كما ذهب اليه الشافعي) في القديم اي في قوله القديم (قوله اي قبل الفراغ من التكلم بالثاني) هذا على قول ابي يوسف رحمه الله وعند محمد عند الفراغ من التكلم بالثاني لجواز ان يلحق بكلامه شرطا او استثناء فيغير اوله ومقاله ابو يوسف احق لان ﴿ ٤٣٤ ﴾ وقوع الاول لو كان بعد الفراغ

وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع وانما الترتيب في الوقوع بلفظ يوجب تفرقا زمنيا الوقوع كتم ولم يوجد بان المعاق ليس بطلاق في الحال بل له صلاحية ان يقع طلاقا عند وجود الشرط فلم يكن طلاقا في الحال لا يقبل وصف الترتيب لان الوصف لا يسبق الموصوف فكان العبارة بحالة الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب تفرقا زمنيا الوقوع (واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة) هذه المسئلة ايضا توهم ان الواو للترتيب عند علمائنا والاتقع الثلاث كما ذهب اليه الشافعي في قوله القديم لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فزال الوهم بقوله (لان الاول وقع قبل التكلم) اي قبل الفراغ من التكلم (بالثاني فسقطت ولايته لفوات محل التصرف) لانها غير موطوءة فلغا الثاني والثالث لهذا لان الواو للترتيب لا يقال قد يتغير هنا صدر الكلام باخره لانه يثبت به الحرمة الغليظة فكان ينبغي

من التكلم بالثاني ينبغي ان يقع جميعا لوجود المحل مع هذا التكلم كذا قال شمس الائمة فلذلك اجري المصنف كلامه على قول ابي يوسف رحمه الله ثم انه ليس مبنى تفسير كلام الشارح بذلك تقدير شيء في الكلام بل لان التكلم بالثاني انما يتصور عند الفراغ عن تكلمه

التعليق في اللفظ الا عند نقصها فيه لتوقف حكم الناقص على تمامه وتوقف تمامه على وجود ما تم به من الكامل وحكمه لان حكم الشيء لا يسبق تمامه واذا توقف تمام بعضها على بعض توقف احكام بعضها على بعض ضرورة ان وقوع الحكم تابع لوجود اللفظ فاذا لم يكن وجود اللفظ تاما لا بلفظ قبله توقف حكمه على حكم اللفظ الذي قبله لتوقف الحكم على وجود ما يدل عليه وانما لم يقل بان الترتيب صفة الطلاق المعاق قبل الوقوع ليلزم تقدم الصفة على الموصوف وانما يقول انه اذا وقع انما يقع بصفة الترتيب فتكون العبارة بحال الوقوع كما ذكرتم ولكن يكون هناك ما يوجب الترتيب فتأمل (قوله والاتقع الثلاث كما ذهب اليه الشافعي) في القديم ومالك واحمد والليث وربيعه وابن ابي ليلى ﴿ قوله لان الاول الخ ﴾ يعني الاول من هذا الكلام وهوانت طالق كلام تام صدر من اهله مضاف الى محله فلا يتوقف على آخره لعدم اتصاله بما يوجب توقفه فينزل به الطلاق في المحل القابل قبل التلفظ بما بعده ويرتفع المحلية

(قوله وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع) اي في وقوع التطبيق كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق وقد تحمل بين التعليقات ايام فان الطاقات المذكورة ينزل جملة لامرتبة

(قوله قبل الفراغ من التكلم) لافائدة ظاهرة لهذا التفسير ثم ما ذكره المصنف رحمه الله فهو (لعدم)

على قول ابي يوسف رحمه الله قطعا ومحمد يقول انما يقع الاول بعد التكلم بالثاني لجواز ان يلحق بكلامه شرطا او استثناء ومقاله ابو يوسف احق اذ ما يقع الطلاق لا يفوت المحل لو كان وقوع الاول بعد التكلم بالثاني لوقعا جميعا لوجود المحل مع صحة التكلم بالثاني كذا ذكره شمس الائمة وهذا صحيح ان كان مراد محمد ان وقوع الاول حقيقة انما يتحقق بعد التكلم بالثاني كما هو ظاهر النقل وان كان مراده ان العلم بوقوع الاول قبل التكلم بالثاني انما يحصل بعد التكلم بالثاني فلا يرد هذا وعلى هذا ينبغي ان يقال بعد التكلم بالثالث لان الكلام لا ينتهي الا به ويظهر عند ذلك

(قوله وكلاهما رافع للقيد) يعني ٤٣٥ به قيد النكاح (قوله فضولي) هو في اصطلاح الفقهاء من

ليس بوكيل (قوله قيدت بقولي وقبل الآخر لان الفضولي الواحد لا يجوز ان يتولى طرفي النكاح الخ) حاصله ان التقييد بذلك ليكون وضع المسئلة على قول اصحابنا جميعا لا على قول ابي يوسف فقط وفيه بحث اذ لو ترك هذا التقييد لحصل المقصود ايضا لانه ينتظم ما اذا كان القبول من فضولي آخر كما هو المتفق عليه او من الفضولي الاول كما هو الجائز عند ابي يوسف بل التقييد بذلك يوهم خلاف المقصود وهو ان كون القبول من فضولي آخر له مدخل فيما هو الغرض من ذكر هذه المسئلة في هذا المقام ولعل المصنف لذلك لم يقيد الكلام به لافي المتن ولا في الشرح وقد يقال وضع المسئلة على رضاء الامتين كما قيده في الكشف فيكون الفضولي من قبل الزوج لا غير اذ لا يحتاج اليه من قبل الامة لما ان النكاح ينعقد بعبارة الرقيق موقوفا وعلى هذا يجوز ان يكون عدم تقييد

ان لا يقع الطلاق باوله لانا نقول آخره ليس بمغير بل مقرر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة وحكم آخره الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيد فيكون مؤكدا (واذا زوج) فضولي (امتين من رجل) بعقد او بعقدين (بغير اذن مولاها وبغير اذن الزوج) وقبل الفضولي الآخر صار النكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما فان نقض احدهما انتقض وان اجاز توقف على اجازة الآخر قيدت بقولي وقبل الآخر لان الفضولي الواحد لا يجوز ان يتولى طرفي النكاح كما اذا قال زوجت فلانة من فلان بغير امرها خلافا لابي يوسف

لعدم العدة فلا يلحقها شيء بعد بخلاف ما لو قال لها انت طالق ثلاثا لان الكل كلام واحد وبخلاف ما لو الحق بآخر كلامه شرطا لتوقف اوله اذ ذلك على آخره غير ان ابي يوسف وشهدا قد اختلفا في وقت وقوع هذا الطلاق عليها فقال ابو يوسف وقع عليها قبل الفراغ من التكلم بالثاني الذي هو قوله وطالق وقال محمد وقع عند الفراغ من الثاني لجواز ان يلحق بآخر كلامه ما يغير اوله من شرط او نحوه ومقاله ابو يوسف اولى فانه لو لم يقع عليها الطلاق لما سقطت ولايته على الحاق الطلاق بها ثانيا وثالثا ولو وقع الطلاق الثلاث كما قال والامر بخلافه فمذا الا لسقوط الولاية لفوات محل التصرف وهو الزوجية حقيقة وهو ظاهر او تقديرا وهو حل قيام العدة وهذا ظاهر ان اراد محمد ان وقوع الاول حقيقة انما يتحقق بعد الفراغ من التكلم بالثاني كما هو الظاهر وان لم يردده واراد ان العلم بوقوع الاول قبل التكلم بالثاني انما يحصل بعد الفراغ من التناظر بالثاني فليس بظاهر فكان ينبغي على هذا ان يقال بعد الفراغ من التكلم بالثالث لان الكلام انما ينتهي بآخره فيظهر عند ذلك ان الاول واقع عند الفراغ منه قبل التكلم بمجموع ما بعده (قوله لانا نقول آخره ليس بمغير بل مقرر الخ) ولك ان تقول لان سلم ان آخره ليس بمغير لانه ثبت الحرمة الغليظة التي لا تحل له الا بزواج آخر بخلاف اوله فكيف هذا لا يكون مغيرا والجواب ان المغيرات محصورة عندهم كاشترط والاستثناء ونحوها وليس ذلك منهم (قوله بعقد او بعقدين) ان قلت قد قيد صاحب الحواشي بكون نكاح الامتين في عقد واحد فلم اطلقتموه هنا * قلت انما حمله على ذلك وضع المسئلة في الجامع الكبير على ما قال والافلاوجه له لعدم اختلاف المقصود بالعقد الواحد والعقدين وانما قيده به في الجامع لانه نظم كثيرا من المسائل التي يختلف الحكم بالعقد والعقدين في ملك واحد (قوله قيدت بقولي وقبل الآخر الخ) انما قيد بقبول فضولي آخر لثلا يكون التصوير على قول ابي يوسف وحده فانه يجيز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح كان يقتصر على قوله

ان الاول واقع قبل التكلم بالثاني وبه كذا في شرح البديع ومنه يظهر ان محمدا مع ابي يوسف في القول بوقوع الاول قبل التكلم بالثاني ولكن على الاحتمال الثاني الذي هو خلاف ظاهر النقل

المصنف الكلام بذلك لذلك فتدبر (قوله يتوقف اتفاقا) ومبنى ٤٣٦ التوقف الجواز ولو قال جاز اتفاقا

وفي النهاية هذا اذا تكلم الفضولي بكلام واحد وان تكلم بكلامين كما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقيلت عنه يتوقف اتفاقا (ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا) بطل نكاح الثانية وهذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان الواو لمطلق الجمع لصار كأنه قال اعتقتهما ويصح نكاحهما فزاله بقوله (انما بطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية) حتى لا تلحقه الاجازة لانه لاحل للامة في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة لان التوقف يعتبر بائتمام النكاح لان ما كان راجعا الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء والامة ليست محلا للنكاح منضمة الى الحرة فكذا حال التوقف ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق * ولقائل ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة

زوجت فلانة من فلان و ظاهر المذهب عدم جوازه الا ان يتلفظ بطرفي النكاح في العقد بان قال زوجت فلانة من فلان وقيلت له نكاحها فانه ينعقد اتفاقا ويتوقف على الاجازة لتنزله اذ ذلك منزلة فضولين (قوله لان التوقف يعتبر بائتمام النكاح) فان كان ابتداءه صحيحا فتوقفه صحيحا ومالا فلا والامة ليست بمحل لابتداء النكاح على الحرة فلذا لا تكون محلا لتوقف نكاحها مع توقف نكاح الحرة (قوله ولزم العقد من جانب المولى) في الاول جواب سؤال بان يقال لم صار العقد لازما من جانب المولى في الاول ومتوقفا على اجازة الزوج فقط دون اجازة المولى اجاب بان حق المولى سقط بالاعتاق لها وصارت حرة فلا يتوقف الاجازة عليه ايضا لسقوط حقه (قوله ولقائل ان يقول الخ) الجواب انا لاناسلم ان عدم الحل يدل على عدم حقيقة النكاح لان من نكح اخت امته التي لم يطأها حقيقة صح عقده عليها بالارباب مع حرمة وطئها عليه الى ان تحرم وطئ الامة عليه بوجه من الوجوه كما ان حل وطئ من وقف نكاحها مغيبا بالاجازة وكذا نكاح الحلبى من زنا على قول ابى حنيفة رحمه الله ونكاح الموطوءة بشبهة قبل الدخول وبعده الى غير ذلك مما يوجد فيه حقيقة العقد ويحرم الوطئ الى غاية اولا الى غاية كنكاح المفضاة التي لا يميز قبلها عن غيرها على قول من قال به واذا انتفت المجازية ينتفى التكليف ومر الحديث على وجهه بالمعنى الذي اخذه القائل فانه اذا اخذ النكاح بمعنى العقد لا يشك عاقل عند انعقاد الايجاب بالقبول في وجود حقيقة العقد وان يختلف عنه الملزوم اذ هو صفة من صفاته الغير اللازمة فيكون الحقيقة وجودا بدون خلاف ما اذا اريد من النكاح في الحديث ما هو الاعم من العقد والوطئ فانه اذذاك يتوجه الجمع اما بين الحقيقة والمجاز وبين

ويتوقف كما في التلويح لكان اوضح ثم ان ذلك لتنزله اذ ذلك بمنزلة فضولين (قوله لانه لاحل للامة في مقابلة الحرة) يريد به ان يكون نكاح الامة على الحرة كما قال بعد اسطر منضمة الى الحرة وذلك لان عكسه صحيح فتدبر (قوله ولزم العقد من جانب المولى) يعنى انه يلزم العقد في حق الاولى في هذه الصورة من جانب المولى ولا يتوقف على اجازته بعد بل على اجازة الزوج فقط وهو كلام مستقل غير مرتبط بما قبله وما بعده ذكره تمهيدا لبيان حكم المسئلة وانت خير بان السؤال المذكور بعده مرتبط بما ذكر قبله فالفصل بينهما بذلك الكلام الاجنبى منهما ليس كما ينبغي (قوله ولقائل ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لا يثبت به الحل الخ) وفيه بحث اما اولا فلان الحل في النكاح الموقوف مضاف الى العقد لاحالة

كالمالك في البيع الموقوف وتراخي الحكم عن العلة لا مرما غير عزيز وامانا نياً فلانه لو اريد بالنكاح (معانى) في قوله عليه الصلوة والسلام التام والموقوف لاناسلم لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ يجوز ان يراد به مطلق العقد الشامل لهما

(قوله ولا تنصى عن هذا الاشكال الابان يلتزم الخ) السؤال المذكور لجلال الدين التبانى وهذا من كلام الشارح وقد عرفت انه لا اشكال فضلا عن عدم امكان التقصى عنه ثم ان القول بتجويز الجمع بين الحقيقة والمجاز في مقام النفي لم ينسب الى غير صاحب المبسوط وصاحب الهداية فلا وجه لتخريج ما هو المقرر عند عامة المشايخ على ذلك (قوله ولو اعتمقهما بكلام مفصول) بان **٣٧٤** اعتق احدهما وسكت ثم اعتق الاخرى (قوله فاجاز الزوج نكاحهما

او واحدة منهما) عبارة التلويح فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد واحدة وهو الاظهر (قوله هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد) سواء كان مولى الامتين واحدا ام لا (قوله فاعتقت الامتان على التعاقب) لم يتعرض الشارح في صورة تعدد المولى لاعتناق الامتين معا لظهور حكمه (قوله فايهما اجاز) اي اي النكاحين اجاز الزوج جاز ويبطل نكاح الاخرى حتى لا تلحقها الاجازة لانها وان تحققت حال الحرية الا ان المجاز اصل العقد وهو عقد الامة فاذا جاز احد النكاحين اولا وثم ذلك النكاح صار تحته حرة فالاجازة اللاحقة يكون اجازة عقد الامة على الحرية وحالة الاجازة كحالة الانشاء فلا يصح (قوله توقفا) اي النكاحان على اجازة الزوج (قوله

لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لا يثبت به الحل ولا يراد بقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرية الا النكاح التام اذ لو اريد به التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا تنصى عن هذا الاشكال الابان يلتزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين معني المشترك فيه كما اذا حلف لا يتكلم مولى فلان فانه يعم المولى والمعتق جميعا واليه مال صاحب المبسوط وهو مختار صاحب الهداية ولو اعتق احدها بعينها ثم باغ المولى النكاح فاجاز نكاح الامة لم يحجز لان المولى باعتناق احدها نقض نكاح الاخرى ولو اعتمقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان الحكم في حقها لا يتغير باعتناق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتناق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد واما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالتكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشأ العقد واحدها حرة والاخرى امة توفقا لانه لا تضايق في التوقف واحدها لا يملك الاجازة في ملك الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتناق الاولى يصير ادا نكاح الثانية وانه سبيل منه وان اجازها جاز نكاح المعتقة الاولى

معاني المشترك ولا يخاص الابما ذكر من كونه في سياق النفي وليس ذلك مما نحن فيه (قوله بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تنكح الامة على الحرية وتنكح الحرية على الحرية) رواه عبدالرزاق من طريق جابر ورواه ابن ابي شيبة عن سعد ابن المسيب (قوله فاجاز نكاح الامة لم يحجز لان المولى باعتناق احدها نقض نكاح الاخرى) فلا تلحقه الاجازة وتوقف نكاح من اعتمقهما على اجازة الزوج (قوله ولو اعتمقهما بكلام مفصول) بان اعتق احدهما وسكت ثم اعتق الاخرى (قوله بخلاف ما اذا كان المولى واحدا) اي واعتمقهما على التعاقب من غير عطف اوبه فانه باعتناق الاولى يصير ادا لنكاح الثانية لئلا يلزم نكاح الامة على الحرية وبقي نكاح الاولى موقوفا على اجازة الزوج لازما من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتناق (قوله وان اجازها جاز نكاح المعتقة الاولى) فقط

واحدها لا يملك الاجازة في ملك الاخر) كذا في التلويح قال بعض الافاضل فيما علقه عليه يعني فلا يملك الا بطل وفي بعض النسخ فلا يملك الاجازة والرد وهذا اظهر انتهى (قوله وان اجازها جاز) لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرية ويبطل نكاح الامة كذا في التلويح والذي يظهر من هذا التعليل هو ان يكون المراد من اجازتهما اجازة المعتقة الاولى عقيب اعتماقها واجازة المعتقة الثانية عقيب اعتماقها الا اجازتهما معا بعد اعتماقهما على التعاقب كذا قيل

(قوله ولو اعتمقهما المولى بلفظ واحد الخ) ذكر هذه الصورة ٤٣٨ ههنا ليس كما ينبغي لان المولى

ولو اعتمقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتمقهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرية والامة * ولقائل ان يقول قوله متصلا زائد لان الحكم كذلك لو اعتمق احدها وسكت ثم اعتمق الاخرى وقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به ولهذا وضع شمس الائمة المسئلة ولم يقيدهابه (فبطل الثاني) اي نكاح الامة الثانية (قبل التكلم بعتمقهما واذا زوج) اي فضولي (رجلا اختين في عقدين) قيد به لانه لو تزوجهما في عقد واحد لا ينعقدان بحال (بغير اذن الزوج فبلغه) اي خبر النكاح الزوج (فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطالا) اي بطل العقدان (كما اذا اجازها معا) بان قال اجزت نكاحهما (وان اجازها متفرقا) بان قال اجزت نكاح هذه ثم قال بعد زمان اجزت نكاح هذه (بطل نكاح الثاني)

وهذا معطوف على قوله فايهما اجاز في صورة ما اذا كان المولى متعددا واعتق على التعاقب يعني ان اجاز الزوج نكاحها جاز نكاح المعتقة الاولى فقط لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرية ويبطل نكاح الامة لئلا يلزم الجمع بينهما (قوله ولو اعتمقهما المولى بلفظ واحد الخ) هذه الصورة فيما اذا كان المولى واحدا فكان الاولى ان يذكرها قبل قوله وان كان اثنين (قوله لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم لزوم الجمع بينهما) اي بين الامة والحرية لاحالة العقد ولا حاجة لاجازة وصار النكاح لازما من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق وموقوفا فاما من جانب الزوج فله ان يحيز (قوله وقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به) يعني لا حاجة لنا الى التقييد بعدم اذن الزوج والمولى معا اذ لو كان النكاح باذن احدها دون الآخر ثم وجد الاعتاق قبل اذن الزوج فالحكم كذلك لحصول المقصود ايضا ولهذا لم يقيد شمس الائمة بغير اذن المولى ولكن المصنف تبع في ذلك فخر الاسلام لانه جعل الحكم متوقفا على رضا الكل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاها جميعا وحينئذ لا وجه للاقتصار على ذكر الزوج بل كان الاولى ان يقول لا حاجة الى عدم اذنيه معا (قوله فبطل نكاح الثانية) قبل التكلم بعتمقهما لئلا يحل محبة توقف نكاحها واذا بطل التوقف لم يمكن تداركه بعتمقهما بعد ذلك لان التوقف لا يعود بعد البطلان فالترتيب انما جاء من تعاقب اعتمقهما لتعاقب افضية الموالى المثبتين له لامن الواو هذا وكان المناسب للشارع ان يذكر هذا كله قبل قوله ولقائل ان يقول فتأمل (قوله واذا زوج اي فضولي) لا ينعقد بحال سواء كان باذن الزوج اولا (قوله بطل نكاح الثاني) ائلا يلزم

فيها واحد بل العقد ايضا كما يظهر من التلويح فكان الواجب ذكره قبل قوله واما اذا كانا في عقدين (قوله لعدم تحقق الجمع بين الحرية والامة) لاني حال العقد لانهما فيه امان ولا في حال الاجازة لانهما فيه حرتان (قوله ولقائل ان يقول قوله متصلا) زائد لان الحكم كذلك لو اعتمق احدهما وسكت ثم اعتمق الاخرى وفيه بحث لان تلك الصورة ليست مما نحن فيه فيجب الاحتراز عنها لتحرير المبحث ثم الظاهر انه حال مؤكدة لان قوله هذه حرية وهذه حرية بواو العطف لا يتصور مع عدم الاتصال (قوله وقوله بغير اذن الزوج) لا حاجة الى التقييد به وانما قيد به فخر الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضائهما جميعا كذا في التلويح ولا يذهب عليك ان عدم الحاجة لا يندفع بما ذكر

لان جعل الحكم ذلك ايضا لا حاجة اليه اذ ليس له مدخل فيها والمقصود من ايراد المسئلة في هذا المقام (الجمع)

(قوله لم يحسن العطف
ههنا الخ) يشعر بان كمال
الانقطاع اذا وجد لم يحسن
العطف كما ههنا فيتوهم منه
جوازه من غير حسن كما
هنا مع انه لا يجوز اصلا الا
اذا وهم خلاف المقصود
فيجوز ويحسن كما في لا
وأيدك الله (قوله والاحوال
شروط لكونها مقيدة كالشروط)

زاد عليه شارح البديع
فقال حتى لو قال لامرأته
ان دخلت الدار راكبة
فانت طالق يتعاق طلاقها
بالركوب كما يتعلق بالدخول
فصار كأنه قال ان ادبت
الى الفا فانت طالق حر
هذا كلامه وفيه بحث
لان راكبة وشبهه وقع
في حيز الشرط فكان
كالشروط بخلاف قوله وانت
حر والالكان اداء الالف
معاقا بمضمونه كما كان
الطلاق معاقا بالركوب
ايضا وليس الامر الا
بالعكس الا ان يقال ان
العبارة على القلب كما سيذكره
الشارح اي كن حرا وانت
مؤد الى الفا فينبذ يكون
الحال كالشروط ولكن
لا كالحال التي في ان دخلت
الدار راكبة فانت طالق
لان تلك كالشروط لما هو

هذه المسئلة موهمة ان الواو للمقارنة فزال هذا الوهم بقوله (بل لان صدر الكلام يتوقف
على آخره اذا كان في آخره ما يغير اوله) هذا علة قوله بطلا يعني صدر الكلام يقتضي
جواز النكاح وفي آخره ما يغيره لان جواز النكاح الثاني ينافي جواز النكاح الاول للزوم
الجمع بين الاختين وبطل النكاحان جميعا وانما صح النكاح الاول اذا جازها متفرقا لعدم
توقف صدر الكلام على آخره (كافي الشرط والاستثناء) اي كما ان صدر الكلام
موقوف على آخره اذا وجد الشرط او الاستثناء بعده وبطلانها من هذا التعليل لان
الواو يقتضي المقارنة (وقد تكون الواو للحال كقوله لعبدك ادالي الفا وانت حر)
لم يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية انشائية والثانية اسمية خبرية وبينهما
كامل الانقطاع واذا كان الواو للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشروط

الجمع بين الاختين نكاحا (قوله هذه المسئلة توهم ان الواو للمقارنة) فان
اتحد الحكم في صورة تفرقة الاجازة بحرف الواو ومعيتها تكون على كون
الواو للمقارنة والاختلاف الحكم (قوله يعني صدر الكلام) وهو قوله اجزت
نكاح هذه وضع لاجازة النكاح الموقوف وآخره وهو قوله وهذه يسلبها
لما يحصلها من الجمع بين الاختين نكاحا وما كان في آخر الكلام مبطلا لاوله كان
مغيرا له بالضرورة وما كان مغيرا بالضرورة لاوله توقف اوله عليه كافي الشرط
والاستثناء ونحوهما من المغيرات فتعين توقف قوله اجزت نكاح هذه في العمل على
لحوق قوله وهذه به وبصيران عاملين معا فيفسد بذلك مجموع النكاحين لئلا يلزم
الجمع بين الاختين فيكون ما ذكرناه في هذا الكلام من الاعتبار نظير ما هو مذكور
في المغيرات من الاعتبار لوجود العلة الجامعة وهي كون الآخر مغيرا الاول وتثبت به
المقارنة لابل الواو (قوله وقد تكون الواو للحال الخ) لما فرغ من بيان موضوع
الواو واجاب عما كان يرد عليه شرع في بيان ما استعمات فيه مجازا فقال وقد تكون
الواو للحال بان يستعار لربط الجملة الحالية بما قبلها مجازا لاستعمالها في غير ما وضعت له
من حقيقة العطف اذ اعطف في الحال بجامع مطلق الجمع لانه متحقق بين الحال
وصاحبها كما هو متحقق بين المتعاطفين (قوله لم يحسن العطف) فيه شيء
لم لا تكون الواو للعطف لان الممنوع انما هو حسنه لاصحته وحينئذ لا يعتق ولا يجب
الالف وذكر العوض لا يصلح قرينة المجاز لانه زائد في الطلاق والعتاق والحمل
على الحقيقة متعين ما لم تقم قرينة المجاز وعدم الحسن والمعاوضة لا يصلحان قرينة
كاسيأتي في قوله طلقني ولك الف والالف الفرق فتأمل (قوله والاحوال
شروط لكونها مقيدة كالشروط فتعاقبت الحرية بالاداء) تعاقب الطلاق بالركوب
كتعلقه بالدخول في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق فصار كأنه قال ان ادبت

جزاء ما قيد بها لئلا يقيد بها بخلاف الحال في كن حرا وانت مؤد الى الفا فانها كالشروط لما قيد بها من عاملها

(فان قلت اذا كان الحال شرطا الخ) هذا السؤال اورده ٤٤٠ صاحب الكشف واجاب عنه

تعلقت الحرية بالاداء (حتى لا يعتق) العبد (الا بالاداء) فان قلت اذا كان الحال شرطا ينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون معلقا وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء * قلت انه من باب القلب اى كن حرا وانت مؤد الى الفاء اعترض عليه بان القلب لا يقع الا فى كلام المهرة المتفتنين وهذا الكلام يصدر من غيرهم او هى حال مقدرة اى اد الى الفاء مقدرا للحرية فى حال الاداء

الى الفاء فانت حرة هذا تقرير عامة الكتب وفيه نظر لان قولهم الاحوال شروط ليس بسديد لان الحال فى المعنى صفة لصاحبها والصفة الحقيقية ليست بمعنى الشرط عندنا فكيف ما ليس بصريح فيها ويمكن ان يجاب عنه بان معنى قولهم الاحوال شروط انها كالشروط من حيث التقييد بالعامل وهذا معنى كون الحال قيذا للعامل اى حصول مضمون العامل مقارن لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمون العامل سابقا لانها كالشروط من كل وجه حتى يلزم تقديم الحرية على الاداء فى المثال المذكور ولا يحتاج الى تكليف دعوى القلب فى الجواب عنه ولا شئ مما ذكر بعده (قوله) ينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل لان الشرط مقدم على المشروط فلا يكون الحرية متعلقة بالاداء بل تكون سابقة عليه ثبت فى الحال قبل حصوله (قوله) انه من باب القلب اى كلام مجازى من باب قولك عرضت الناقة على الحوض والاصل عرضت الحوض على الناقة لان المعروض عليه يجب ان يكون له ادراك يميل به الى العروض او يرغب عنه فيصير التقدير كن حرا وانت مؤد الى الفاء فيكون الحال هى الاداء فيتعلق الحرية به والحاصل لهم على ذلك عدم امكان جعل الحرية شرطا يتعلق به الاداء لان الانسان انما يتمكن من تعليق ما يتمكن من تجزئه والمتكلم بما نحن فيه من تجزير الاداء فلا يصح منه تعليقه مع ان انتفاء استلزام الحرية للاداء ينفي كونها شرطا لاستلزام وجود الشرط وجود المشروط المعاق به (قوله) اعترض عليه بان القلب لا يقع الا فى كلام المهرة المتفتنين على ان التمسك بمثله فى مقام الاستدلال سخييف وانما هو من الخطابية (قوله) اوهى حال مقدرة) هذا جواب آخر عن السؤال يعنى قوله وانت حر من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اى مقدرين الخلود فى حال الدخول لامن الاحوال الواقعة لان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية فى الحال فيكون معناه اد الى الفاء مقدرا بالحرية فى حال الاداء فحينئذ يكون متعلق الحرية بالاداء قيل وهو ضعيف لانه قليل والمقام الزامى على ان كون غرض المتكلم عدم وقوع الحرمة فى الحال ممنوع فان غرضه حصول العوض سواء كان قبل الحرية او بعدها

بالاجوبة المذكورة ولا يذهب عليك ان منشاء هو الغفول عما تقرر عندهم من ان معنى كون الحال قيذا للعامل هو ان يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا انتى وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان كذا فى التلويح ثم ان معنى كون الحال شرطا انه كالشرط فى المنع من التجيز واعتباره قيذا فى الكلام ولا يقتضى ذلك تقدمه على ذى الحال كما يتقدم الشرط على المشروط كما زعمه صاحب الكشف فتدبر (قوله) اعترض عليه بان القلب لا يقع الخ) وبان التمسك بمثله فى غير المقام الخطابي سخييف وانما هو فى الخطابية كذا فى الشرح الاكمل (قوله) اوهى حال مقدرة اى اد الى الفاء مقدر للحرية فى حال الاداء (كذا فى الكشف وفيه بحث لان

(قوله)

الواقع هو الحرية لا تقديرها واستلزام الثانى للاول ممنوع منعا ظاهرا

(قوله مجرد اصطلاح من عنده) الضمير لصاحب الكشف فانه المجيب بذلك وان لم يسبق ذكره في كلامه (قوله فلو كان معنى الكلام اد الى الفا تصر حرا لم يبق الواو للحال) فيه بحث لان معنى قيامه مقام جواب الامر انه يغني عنه وهذا كما يقوم الحال في نحو ضربني زيدا قائما مقام الخبر ولا يقدح ذلك في كون اللفظ حالا ولا في بقاء الواو على الحالية كيف لا وجواب الامر بالواو غير مسموع فكيف يقول به مثل صاحب الكشف بقى انه اذا لم يخرج عن الحالية لا يحصل الجواب عن ﴿٤٤١﴾ السؤال المذكور كما هو المقصود فان ما ذكر لا يقتضى اسقاط خصائص

الحال عنه اللهم الا ان يجعل كباب الاختصاص بالنسبة الى باب النداء وهو تعسف بعد تعسف (قوله او يقال الحرية حال الاداء الخ) وفيه نظر لانه حال المؤدى لا الاداء كذا في اشرح الاكلى ولا يبعد ان يقال مبنى الكلام المذكور على التساهل لما كانت الحرية حالا لفاعل الاداء حال كونه فاعلاله

(قوله واعترض عليه بان كونها قائمة) اقول ويعترض عليه ايضا بانه اذا كان ذلك معنى العبارة كان حاصلها الامر بالاداء على وجه يكون العبد على شرف الحرية لاحرا فكيف يكون قوله وانت حر قائما مقام تصر حرا اللهم الا ان يقال انه مقام مقامه

او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اد الى الفا تصر حرا واعترض عليه بان كونها قائمة مقام جواب الامر مجرد اصطلاح من عنده فلا يلتفت اليه فلو كان معنى الكلام اد الى الفا تصر حرا لم يبق واو الحال وكلامنا فيها او يقال الحرية حال الاداء والحال وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية تتأخر عن الاداء (وقد تكون) الواو (لعطف الجملة فلا تجب بها المشاركة في الخبر كقوله هذه

(قوله او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر) هذا جواب ثالث يعنى الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فيصير معناه اد الى الفا تصر حرا فتكون الحرية متعلقة بالاداء (قوله او يقال) جواب رابع وتقريره لما جعلت الحرية حال الاداء صار وصفا له فلا تسبقه اذ الوصف لا يسبق الموصوف وفيه نظر لانه حال المؤدى لا الاداء **(قوله وقد تكون الواو لعطف الجملة)** اعلم ان الجملة المعطوفة ان كانت تامة بنفسها غير مفتقرة الى الواو فيما تتم به شاركت الاولى في مجرد الحصول دون الحكم كزيد قائم وعمرو جالس اذ ليست المشاركة في الحكم من لوازم العطف وان كانت ناقصة فالاصل مشاركتها مع الاولى فيما تتم به من الحكم ان امكن لاجل ما تمت به الاولى معادا في الثانية لان ذلك ضرورة تتميم الثانية والضرورة تتقدر بقدرها وقد اندفعت بالمشاركة فلا يعدل عنها الى تقدير الاعداد بلا ضرورة ومن ثمرة تقدير الاعداد وعدمه ان الرجل لو قال لامرأته كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق فعلى تقدير الاعداد يقع عليها طلقتان لان المقدر كالمفوض فيكون كلامه مشتقلا على يمينين وعلى تقدير عدمها يقع عليه طلقة واحدة لانها يمين واحد وكذا في مسألة الكتاب لو كان كالمعاد لوقع طلقتان ايضا وان كان غير مدخول بها بلا خلاف ولا يرد على هذا ما لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه حيث يقع الثلاث على الثانية ايضا لجملة الخبر الاول كالمعاد في المعطوف لتعذر الشركة فيه لافي الشرط * فان قلت لان سلم تعذر الشركة لانقسام الثلاث عليهما ويكفي لكل منهما طلقتان فافهم وان لم يكن قدر ما تمت به الاولى معادا في الثانية بدلالة العطف اثلا ينفو

بدلالة مقصود المتكلم فاخذ حكمه كما ذكره (قوله او يقال الحرية حال الاداء الخ) فيه نظر لان الحرية ليست وصفا قائما بالاداء ولا حالا من احواله كما ان الضحك ليس وصفا للمجىء في قولنا جاء زيد ضاحكا وانما هو وصف قائم بذى الحال ولو سلم انها كالحال القائمة به وان قوله الحرية حال الاداء على الجزاء فلا نسلم ان عدم تقدم الوصف يستلزم تأخره لجواز ان يقارن مع ان منهم من اعتبر المقارنة ومن ثم ذكر ابن الهمام ان الواو الحالية على القلب ثم قال وقيل الاصل فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو التادية وبه يحصل المقصود

(قوله لان الشركة في الخبر) انما كانت الافتقار لا بمجرد العطف (قوله حتى لا يجب شيء اذا طلقها) عند ابى حنيفة رحمه الله لانه يكون وعدا كسيجيء والمواعيد غير لازمة (قوله واذا دخل العوض في الطلاق صار يمينا الخ) لانه يصير معلقا للطلاق بقبولها والتعليق بالشرط يمين (قوله حتى لم يصح) رجوعه لان الايمان لازمة لاتقبل الرجوع (قوله قبل قبولها) قيد بذلك لان كون عدم صحة الرجوع مرتبا على كونه يمينا انما يظهر فيه فانه بعد قبولها ينضاف الى تحقق العقد بينهما ﴿ ٤٤٢ ﴾ لالان الحكم بعد قبولها على

خلاف ذلك (قوله ذكر في شرح المغني) يعني لسراج الدين الهندي رحمه الله (قوله ولكن يتعين ارادتها بقريينة ذكر الالف) بمقابلة الطلاق فيه بحث لان كون الالف مذكورا بمقابلة الطلاق ممنوع عند الخصم ففيه من المصادرة ما لا يخفى ثم ان عبارة شارح المغني هكذا ولكنه يتعين ارادتها بقريينة طلب المرأة الطلاق وذكرها الالف في معرض الطلب انتهى ولا يذهب عليك ما في التعبير من الافساد فتدبر (قوله ويمكن ان يقال العطف صحيح لان الاتحاد الخ) وفيه بحث لان كلام شارح المغني صريح في انه اراد بعدم المناسبة بين الجملتين عدم المناسبة المعنوية دون اللفظية بالاسمية والفعلية او بالخبرية والانشائية حيث قال اذا مناسبة بينهما والعطف لا يجوز (لان)

طالق ثلثا وهذه طالق وتطلق الثانية واحدة) عند ابى حنيفة لان الشركة في الخبر انما كانت للافتقار واذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة (وكذا في قولها طلقني ولك الف) وهذه الواو لعطف الجملة (حتى اذا طلقها لا يجب شيء) عند ابى حنيفة لان الواو للعطف حقيقة والحمل عليها متعين حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون دليلا لان معنى المعاوضة في الطلاق زائد حتى ان الكرام يمتنعون عن العوض في الطلاق واذا دخل العوض الطلاق صار يمينا من جانب الزوج حتى لا يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضة اصايا لما صار يمينا واصح رجوعه واذا كان عارضا لا يصلح ان يكون معارضا الاصلى فلا يصلح ان يكون مغيرا لحقيقة العطف ذكر في شرح المغني فيه بحث لانا سلمنا ان المعاوضة في الطلاق عارض ولكن يتعين ارادتها بقريينة ذكر الالف بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين والحمل على المجاز اولى من الالغاء الى هنا كلامه ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس بشرط عند كثير من النحويين حتى قال سيديويه

الكلام وذلك نحو جاء زيد وعمرو اذ يمتنع اشتراكهما في مجيء واحد لان كلامهما مستند بمجيء على حدة فيقدر جاء معادا في الثانية لعدم صحتها بدونه وفيه نظر لاجماع اهل اللغة ان قولهم جاء زيدان والزيدون صحيح من غير تقدير واذا وجب صحة ذلك وجب صحة هذا بلا اعادة والتحقيق ان المجيء في صورة العطف لا ينسب الى زيد بعد ثبوته لعمره وانما نسبه المتكلم في اول الامر اليهما باعتبار معنى الجنسية (قوله لان معنى المعاوضة في الطلاق زائد) لانه ينفك عن المال فلا يصلح قريينة لعدم شرطية للطلاق والقريينة شرط المجاز فاذا كان لك الف وعد المواعيد غير لازمة (قوله حتى لا يصح رجوعه قبل قبولها) ليس بقيد لان عدم الرجوع بعد القبول من باب الاولى لوقوع الطلاق بسبب وجود الشرط ويمكن صحة الرجوع بالنسبة الى الشرط بان لا يؤخذ منها المال (قوله ويمكن ان يقال الخ)

الابغني جامع بينهما وهذا امتنع ان يقال سورة الاخلاص ثلث القرآن وحف رجل الخليفة اليسرى ضيق فما نقله الشارح عن سيديويه شاهد له لاعليه فالاصوب ان يقتصر في الجواب على منع عدم المناسبة بحمله على الوعد ثم (قوله لان اتحاد الجملتين) اراد به اتحادها خبرا وانشاء واسمية وفعلية بناء على انه هو المراد ايضا بالمناسبة بينهما في عبارة المغني وقوله عند كثير من النحويين لا ينافي ان يكون شرطا عندا اكثرهم فيترجح جانب شارح المغني فيما نقله عنه

ان المفهوم من كلام الشارح في مسألة ادالي الفا وانت حر هو ان عدم حسن العطف باختلاف الجملتين يكون داعياً الى صرف الواو عن العطف وحينئذ لا يكون مجرد الصحة كافية في ابقائها على العطف كما هو مفهوم كلامه ههنا لا يقال اراد بالصحة ههنا الصحة مع الحسن لانا **٤٤٣** نقول لافرق بين المسئلتين في ان احدى الجملتين فيها فعلية طلبية

والاخرى اسمية خبرية فالقول بعدم حسن العطف في الاولى دون الثانية تحكم ظاهر (قوله وعد منها اياه) اذ معناه لا حاجة لك الى و لك الف تشتري بها جارية وتستمع بها او تزوج بها اخرى كذا في بعض الشروح (قوله اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا) والقران ليس بموجبها وهو علة لقول المصنف في تراخي المعطوف عن المعطوف عليه (قوله ولو دخلت الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخي لم تطاق) وكذا اذا دخلت الثانية اولا وذلك ان الشرط شيان ان تدخل على الترتيب ولم يتخلل بينهما تراخي والمجموع ينتفي بانتفاء اى جزء كان

(قوله في تراخي المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان اطف) يشعر جواز تراخيها بالفاء بزمان كثير وهو على اطلاقه

اذا كان الكلام مرتباً من حيث المعنى يصح العطف وههنا كذلك لان قولها و لك الف وعد منها اياه بالمال ووعد المال في مقابلة الطلاق مناسب مشروع فيصح العطف وان اختلفا افظاً (وقالوا انها) اى الواو (للرجال فيصير شرطاً وبدلاً) يعنى يصير وجوب الالف عليها شرطاً للطلاق وعضوا عنه بدلالة حال المعاوضة اذا خلع عقد معاوضة فصار كأنها قالت طالق في حال كون الالف على فاما قال طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط (فيجب الالف) حينئذ (والفاء للوصل والتعقيب في تراخي المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان اطف) اى قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارناً (فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخي) ولو دخلت الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخي لم تطاق

لان الحمل على الحال يلزم منه ايجاب المال بالشك لان المال لا يقبل التعليق وان قبله الطلاق فبالنظر الى الاول لا يجب وبالنظر الى الثانى يجب فدار الامر فلا يجب بالشك **قوله** وقالوا انها للحال لان ما قصدته من الخلع معاوضة من جانبها ولذا صح لها الرجوع قبل ايقاعه فيصير كأنها قالت طالق في حال يكون لك على الف بدلا عما يحصل لى من سلامة نفسى بما توقعه على من الطلاق ويكون فى معنى طالق بشرط ان يكون لك على الف لان الاحوال شروط فاذا طلقها على ذلك الشرط يصير كأنه قال ان قبلت ايجاب الالف عليك فانت طالق وقد ثبت قبولها بقولها فيجب الالف ويقع الطلاق كما في اد الى الفا وانت حر هذا وقد عرفت الجواب لابي حنيفة رحمه الله عما قالاه وهو ان معنى المعاوضة لا يستقيم دليلاً على جعل الواو حالاً * واقتل ان يقول لا يستقيم دليلاً على جعل الواو هنا للحال لان الحال ما بين هيئة الفاعل او المفعول وقولها و لك الف ليس كذلك لان الفاء لا تدل على شىء من ذلك وهو ظاهر بخلاف قوله وانت حر لانه يبين هيئة الفاعل **قوله** والفاء للوصل والتعقيب اى موجب وجود الثانى بعد الاول بغير مهلة والتعقيب فيها على حسب ما يعد فى العادة عقيب الاول وان كان بينهما ازمان كثيرة كقوله تعالى خالقنا النطفة عاقبة فخالقنا العاقبة مضغة الآية وكقوله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة **قوله** بزمان فيه تراخي) يعنى غير تراخي خطوات المشى **قوله** لم تطاق

فاسد اذا تراخى المذكورانما يجوز بعد ان يكون تعقيباً فى العادة وايضا الملايم لما ذكره من كون الفاء للوصل والتعقيب انما هو تفريع التراخي بزمان لطيف كما ان الملايم لكون ثم للتراخي والمهلة انما هو تفريع التراخي بزمان لطيف فى نفس الامر واطيفاً فى العادة ولذا قال القاآتى ان التعقيب على حسب ما يعد فى العادة عقيب

(قوله ابشر فقد اتاك الغوث) في الصراخ ابشار «مترددة» وشارحها ٤٤٤ شدة وفي التحقيق الابشار لازم

وتمتع يقال بشرته بمولود
فابشر اي صار فرحا
مسرورا به وههنا بمعنى
اللازم انتهى

(وتستعمل) الفاء (في احكام العاقل) لان الاحكام مرتبة على العاقل (كما اذا
قال لاخر بعث منك هذا العبد بكذا وقال الاخر فهو حر يكون قبولا للبيع)
فيعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا يترتب العتق على
الايجاب الا بعد ثبوت الملك له بالقبول بطريق الاقتضاء ولو قال وهو حر لا يكون
قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيكون قوله وهو حر محتملا لان يجعل اخبارا
عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول
بالشك (وقد تدخل) الفاء (على العاقل اذا كانت مما تدوم) لانها لو كانت دائمة
لكانت في حالة الدوام متراخية من ابتداء وجود الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث

الاول وان كان بينهما زمان
كثير كقوله تعالى ثم خلقنا
النطفة عاقمة فخلقنا العاقمة
مضغة الآية ومن ههنا

اي لعدم وجود الشرط **قوله** (وتستعمل الفاء في احكام التعليل) لانها معلولات بها
ومن شأن المعلول ان يوجد عقيب علته من غير تراخ كما في قوله جاء الشتاء فتأهب له
وهي بالحقيقة في ذلك جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فتأهب وقد يكون
الحكم عين العلة في الوجود والتحقق من الفاعل وان كان غيرها في المفهوم نحو
سقاء فارواه ومنه قوله صلى الله عليه وسلم فيما اخرجته مسلم من حديث ابي هريرة
رضي الله عنه ان يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتره لان دخول الفاء
قد دل على ان العتق حكم للشراء بواسطة الملك فيصير مضافا الى الشراء
بواسطة الملك فيثبت عتقه بمجرد شرائه ولا يتوقف على اعتاق بعده كما ذهب اليه
اصحاب الظواهر كما بظاهر هذا الحديث لان المعنى فيشتره فيعتقه بذلك الشراء
بعينه لا باعتاق يكون بعده **قوله** ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد
ثبوت الملك له بالقبول) فيثبت اقتضاء تصحيحا لكلام العاقل لتشريف الشارع
للعتق ويصير كانه قال ان قبيل فهو حر **قوله** لا يكون قبولا للبيع) فلا يعتق
العبد لعدم ما يوجب التعقيب المقضى لذلك فيكون قوله وهو حر محتملا لذلك
لان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب فيصير كانه قال اتبعه وهو حر
وان يكون انشاء للعتق بعد القبول فلا يثبت العتق بالشك **قوله** وتدخل
الفاء على العاقل الاصل ان لا تدخل الفاء على العاقل لاستحالة تأخر العلة عن المعلول
الا انها قد تدخل عليها اذا كانت مما يدوم وجودها بعد وجود المعلول لتراخيتها
عنه معنى تراخي وجودها الممتد بعد وجوده فيكون مستعملا في موضوعه من وجه
كقولهم لمن هو في ضيق عند ظهور آثار الفرح ابشر فقد اتاك الغوث اي لانه
قد اتاك المغيث اذ الغوث مما يدوم ويبقى بعد البشارة وتسمى هذه الفاء فاء التعليل
لانها بمعنى اللام قال صاحب التحقيق هذا هو المذكور في عامة الكتب وليس
بصحيح لان فاء العلة لا تختص بماله دوام فانه يقال للمصلى لا تصل فقد طلعت الشمس

يظهر انه كان اللائق لمصنف
ان يقول فيعقب المعطوف
المعطوف عليه بزمان وان
لم يكن لطيفا في نفسه لكونه
لطيفا بحسب العادة (قوله
كما يقال ابشر الى قوله خبر)
فيه بحث اما اولا فلان
قوله باعتبار ان الغوث بعد
ابتداء الابشار باق يشعر
بان العلة هي الغوث مع
ان مدخول الفاء الذي
فرض انه علة انما هو اتيان
الغوث واما ثانيا فلان
ما ذكره في جواب السائل
مشعر بان اتيان الغوث
هو العلة وانه دائم وهو
مدافع لما سبق من الغوث
هو العلة وفاسد باعتبار
ان اتيان الغوث مما لا يدوم
واما ثالثا فلان الغوث ليس
بعلة ابتداء ولا بقاء وكذا
اتيانه وانما العلة الاخبار

بانيانه ولذا قيل ان المعلول الذي هو الحكم السابق على الفاء كالا بشار مثلا علة غائية لاتيان الغوث فيكون (و)

(قوله اى المغيث) فى الصراخ « اغانه فرياد رسيدن » (قوله باعتبار ان الغوث) بعد ابتداء الابشار باق كذا فى التلويح وفيه اشكال لان بقاء الغوث غير مفيد فى المقام اذ ليس الكلام الا فى دخول الفاء على العلة اذا كانت مما يدوم ودخولها فى المثال المذكور انما هو على اتيان الغوث لا على الغوث نفسه وما ذكره القاتنى من ان العلة هو وجود الغوث والاتيان سببه لا يدفع الاشكال وغاية ما يمكن ان يقال ان الكلام على حذف المضاف او على التسامح والمراد اتيان الغوث ومعنى بقاء الاتيان هو بقاء اثره وهو النجاة والافدوام الفعل انما يتصور بتجدد امثاله من غير تحلل زمان بينهما كاللبس والركوب ولا يتصور ذلك فى الاتيان كما لا يتصور فى القدوم والخروج ويؤيد ما قلنا ان عبارة المثال فى التحقيق وفى شرح المصنف رحمه الله « ابشر فقد اتاك الغوث وقد نجوت » (قوله فان قلت اتيان الغوث) قد يدوم وقد لا يدوم الظاهر انه يريد به دوام اثره كما اشرنا اليه والا فاتيان الغوث نفسه لا يقبل الدوام

تلك العلة التى دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية فيسوغ دخول الفاء عليها على ان الشارح يجعل البشارة المراد بها تبشير المتكلم اسما لا يراد خبر سار حق ليس عند المخبر به خبره ومعلوم ان هذه البشارة علة لابشار المخاطب وانها هى الاخبار بذلك الخبر المخصوص فكيف يدعى ان الغوث او اتيانه علة لابشار وانما علمته الاخبار بانه اتي هذا وقد ظفرت بنص من القاتنى يقتضى ان المراد باتيان الغوث وجوده وهو مما يدوم وذلك انه قرر اولا ان الاصل ان لا تدخل الفاء على العلة لاستحالة تأخر العلة عن المعلول الا انها قد تدخل عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو ﴿ ٤٤٥ ﴾ فى حبس ظالم ابشر فقد اتاك الغوث اى صر ذا فرح وسرور

فقد اتاك المغيث والغوث مما يدوم ويبقى بعد الابشار وان لم يكن لها دوام لا يجوز دخول الفاء عليها

اى المغيث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الابشار باق * فان قلت اتيان الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال

وللصائم افطر فقد غربت الشمس ويقال للجندى اخرج فقد خرج الامير

فلا يقال انكسر الاناء فكسره ولا انقطع الشئ فقطعه ثم نقل عن صاحب التحقيق انه قال هذا هو المذكور فى عامة الكتب وليس بصحيح لان فاء العلة لا يختص بماله دوام لغة فانه يقال للمصلى ولا تصل فقد طلعت الشمس وللصائم افطر فقد غربت الشمس ويقال للجندى اخرج فقد خرج الامام وارجع فقد دخل داره والطلوع والغروب مما لا يدوم على ان المثال المذكور مما لا يدوم لان الاتيان كالخروج ثم رد على صاحب التحقيق فقال قلت الدليل على انه يختص بذلك ما ذكرنا من المعقول والمنقول وهو عدم جواز انكسر فكسره وما ذكر من الامثلة كلها مما يدوم اذ المراد من الطلوع ههنا الظهور ومن الغروب الخفاء ومن الخروج الاتباع ومن الدخول الاستراحة او ما يناسبه لتفهم هذه المعانى من قصد المتكلم فلا يكون حجة له والعلة فى المثال المذكور هو وجود الغوث والاتيان بسببه هذا كلامه وحينئذ تقول المراد بالغوث فى قوله باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الابشار باق وجود الغوث المحمول عليه اتيان الغوث فيندفع الامر ان الاولان وكذا الثالث والعلاوة لتحقيق ان المراد بالغوث واتيانه وجوده وان وجوده هو العلة لابشار هذا ولكن الحق ما عليه صاحب التحقيق لان مجرد وجود الغوث ليس بعلة لابشار وانما له مدخل فى حصوله اذ لولا لما حصل الاخبار باتيانه نعم الاخبار باتيانه هو العلة والفاء لم يدخل عليه وانما دخلت على الخبر به وهو اتيانه بناء على انها من قبيل الفاء الواردة للترتيب فى الذكر والاخبار نحوكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا ومن قال انها فى هذه الصورة دخلت على الاخبار بالاتيان فقد تسامح اعتمادا منه على دخولها على الاخبار به بحسب المعنى وان لم يكن بحسب اللفظ فتدبر

اللهم الا ان يعتبر تعدد المغيث واتيئهم على سبيل التتابع وهو تعسف لا يخفى (قوله قات لانسلم هذا بل هو بناء الحكم على الغالب الخ) على ان تمثيلهم بذلك ﴿ ٤٤٦ ﴾ يدل دلالة ظاهرة على ان مورد هذا

الكلام هو صورة الدوام (قوله ولقائل ان يقول كلامنا في الفاء الداخلة على العلة والغوث الدائم ليس بعلة الاشارة الخ فيه بحث اما اولافلان المراد ههنا هو ان شرط دخول الفاء على العلة دوام العلة ليتحقق الترتيب الذي هو مقتضى الفاء ولا يلزم من ذلك كون صفة الدوام مأخوذة في العلية ومدخلتها فيها كما هو مبنى السؤال واما ثانيا فلان الاشارة ههنا لازم كما صرح به صاحب الكشف ومعنى ابشروا ذافرح وسرور كما فسره القاتني وكلام الشارح رحمه الله ههنا مبناه الغفول عن ذلك كما لا يخفى واما ثالثا فلان الاشارة بغوث دائم ليس في صحتها كلام وان كانت الاشارة اسما لا يراد خبر سار والابشار غير دائم على ما ذكره (قوله فيعتق للحال يعنى) منجر وانما صح دخول الفاء عليه لان العتق بعد ما ثبت له دوام فاشبهه المتراحي عن الحكم وهو الاداء (قوله فان قلت لم يجعل الفاء داخلة في جواب الامر حتى يكون العتق معلقا باداء الالف ولا يقع للحال) (ان)

قلت لانسلم هذا بل هو بناء الحكم على الغالب لان الاصل في كل ثابت دوامه لان العدم عارض * ولقائل ان يقول كلامنا في الفاء الداخلة على العلة الدائمة والغوث الدائم ليس بعلة الاشارة بل الغوث في ابتداء وجوده علة الاشارة لا الغوث الدائم لان الاشارة لا يدوم لان الاشارة اسم لا يراد خبر سار حق ليس عند المخبر به خبره * فان قلت لم لا تجوز ان يكون من القلب فيكون المعنى انك الغوث فابشر ولا يحتاج اذن الى هذا التكلف * قات لانه لا يصدر الا من الفصيح (كقوله اد الى الفاء فانت حر اى اد الى الفاء لانك حر فيعتق في الحال) فان قلت لم لم يجعل الفاء داخلة في جواب الامر على معنى ان ادبت الى الفاء فانت حر * قلت لان فيه اضرار الشرط والاضمار خلاف الاصل اذا صح الكلام بدون * فان قلت دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل قات العلة اذا استدامت يحصل الترتيب فيكون محلا للفاء

والطلوع والغروب والخروج مما لا يدوم له انتهى واجيب بان ما ذكر من الامثلة كلها مما تدوم اذ المراد من الطلوع هنا الظهور ومن الغروب الخفاء ومن الخروج الاتباع ففهم هذه المعاني من قصد المتكلم فلا يكون حجه له (قوله قلنا لانسلم هذا الخ) وحاصله ان الاصل في كل ثابت دوامه الا لعارض وللغائب حكم المحقق في ابتداء الاحكام عليه (قوله ولقائل ان يقول كلامنا الخ) الجواب ان العلة وان كانت هي ابتداء للغوث حقيقة الا ان ذلك لا يمنع ان يكون الجميع علة تقديرا لان ابتداء الشيء لا يتحقق بدون * اذ هو جزء منه على انه من الامور النسبية التي لا يتحقق بدون مجموع ما يتوقف تحققها عليها فابتداء الغوث لا يتحقق بدون كذا فيكون لكل حكم ابتداءه على اننا لو حملنا الاشارة على الحاصل منها وهو السرور لكفينا المؤنة اذ لا شك في دوامه كما تكفيها اذا لاحظنا كون المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فتصير العلة علة باعتبار ومعلولا باعتبار آخر فيكون دخول الفاء على العلة في مثل هذا الموضع دخولا على المعلول فبالاشارة علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء فهي الاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فتكون الفاء داخلة على المعلول بهذا الاعتبار لا على العلة فتأمل (قوله قات لانه لا يصدر الا من الفصيح) اذا اخرج مخرج التعالب فيما يستحيل اجراؤه على ظاهره كحرق الثوب المسهار على المفعولية لانها لا جرائه على سنن استقامته وجه صحيح (قوله لو لم يجعل الفاء داخلة في جواب الامر) ليكون قوله اد الى الفاء علة لقوله انت حر ويصير في قوة قوله ان ادبت الى الفاء فانت حر ليكون الفاء داخلة على المعلول كما هو حقيقتها (قوله قات العلة اذا استدامت الخ) حاصله

(قوله فان قلت لم يجعل الفاء داخلة في جواب الامر حتى يكون العتق معلقا باداء الالف ولا يقع للحال) (ان)

(قوله ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه) وذلك لان الترتيب فيه تحقيقي وفي دخولها على العلة اعتباري (قوله فيذني ان يكون هو اولي) محل كلام ٤٤٧ (قوله ولا ترتيب في العين) لان الاترتيب هو التقدم والتأخر

بين الشئين زمانا وهذا يتحقق في الفعل دون العين (قوله او يصرف الترتيب الى الوجوب) وهذا اقرب الى حقيقة الفاء من الوجه الاول فتأمل

(قوله ولا ترتيب في العين) لان

الترتيب الذي نحن بصدده هو التقدم والتأخر بين الشئين زمانا وانما يتحقق هذا فيما يتعلق بالزمان وهو الفعل دون العين ولهذا لا يقال هذا اول وهذا آخر وانما يقال هذا ثبت اولا او جلس اوقام او نحوه قاله في فتح المجي ومراده بانه لا يقال ذلك انه لا يقال بدون ارادة معنى الوجود والثبوت والافهم يقولونه على معنى ان هذا اول وجودا وهذا آخر وجودا (قوله ويصرف الترتيب الى الوجوب) هكذا وجدنا النسخ بالواو

من وجه * ولقائل ان يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فيذني ان يكون هو اولي والوجه ان يقال لا يصلح ان يكون فانت حر جواب الامر لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدره فلا كما تقول ان اتيتي اكرمتك ولا تقول اتيتي اكرمتك فكذا الجملة الاسمية تقول ان تأتي فانت مكرم ولا تقول اتيتي فانت مكرم (وتستعار) الفاء (لمعنى الواو) في قوله له على درهم فدرهم حتى لزمه درهان) لان الفاء للترتيب ولا ترتيب في العين والدرهم في الذمة في حكم العين فيجعل الفاء عبارة عن الواو مجازا لمشاركتها في نفس العطف او يصرف الترتيب الى الوجوب فكأنه قال وجب درهم وبعده آخر وقال الشافعي لزمه

ان دخولها على العلة وان كان على خلاف الاصل الا انه اولي من الاضمار لقربه الى ما هو الاصل في الفاء وهو التعقيب من وجه لان لاستمرار العلة وجودا بعد وجود المعلول بخلاف الاضمار فانه مجاز محض ليس فيه عمل بالحقيقة من وجه (قوله ولقائل ان يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه) اذ به تصير داخلة على المعلول الذي هو الاصل فيها فيذني ان يكون هو الاول واجيب بانه على تقدير الاضمار لا تبقى للعطف وجه لان الفاء في جواب الشرط للتعقيب المحض لا للعطف وعورض بانها في العلة كذلك والاضمار انما يكون لتصحيح ما وقع التنصيص عليه لا لاقائه قيل والذي يحسم مادة هذا الاشكال ان الفاء في العلة للتعقيب المحض وهو عمل بالحقيقة من وجه لفوات معنى العطف وفي الجزاء كذلك فتعارض فيرجح ما قلنا لعدم الاضمار ولقائل ان يقول الفاء في العلة ليست للتعقيب من كل وجه وفي الجزاء له من كل وجه فيعارض ذلك شبهة الاضمار ويمكن ان يقال الاضمار اقوى لانه خلاف الاصل من كل وجه فلا يعارض ذلك (قوله وتستعار الفاء بمعنى الواو الخ) ولهذا قال بعض مشايخنا ان الفاء في قوله اغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق بمعنى الواو لتعذر حقيقته على ما تقدم فكان على الاختلاف المار في الواو فتقع واحدة عند وجود الشرط عند الامام وعندها ثلاث قال صاحب اليزدوي الحقيقة اولي لان المصير الى المجاز عند التعذر والتعذر ممنوع فكان العمل

والصواب ذكر او للتنبيه على ان في مثالها احتمالين احدهما ان يكون على معنى الواو الثاني ان يكون الفاء على حقيقتها من الترتيب ولكن لا بين العينين نفسيهما بل بينهما في الوجوب بحيث يكون الترتيب راجعا اليه ولذا رد صاحب فتح المجي فذكر انه يصرف الترتيب اليه او يجعل الفاء عبارة عن الواو ومجازا نظرا منه الى انها اما حقيقة في الترتيب

(قوله ولم يمكن صرفه الى الترتيب في الوجوب لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور الخ) جوابه ان التعقيب فيها على حسب ما بعد في العادة عقيب الاول وان كان بينهما ﴿٤٤٨﴾ زمان كثير كما صرح به ائمة العربية

درهم واحد لانه لما تعذر الحقيقة ولم يمكن صرفه الى الترتيب في الوجوب لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لا بد من مباشرة سبب آخر بعد وجوب الاول فينفصل لاحالة حمل على ان يكون الثاني كلاما مبتدأ للتأكيد فكأنه قال درهم فهو درهم فنقول فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه وفيما قلنا وان بطل التعقيب بقي معنى العطف وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو اولى من الاهدار (وتم للتراخي) وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة (بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف) يعني بمنزلة الاستئناف بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه عند ان حنيفة ليحصل كالتراخي لانه حينئذ يصير التراخي من حيث التكلم والحكم لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممتنع في الانشائيات

بها اولى فلهذا اختار الاتفاق على وقوع الثلاث وكذا اذا قال بالفاء لان من حقيقة التعليق الترتيب فلا يختلف الحكم بالتقديم والتأخير وعند ذلك البعض يقع الثلاث اتفاقا كما لو قدر الجزاء بالواو وذكر ابو الليث في المختلفات لو تقدم الشرط يقع الثلاث بالاتفاق سواء كانت موطوءة اولا وذكر الكرخي والطحاوي ان المسئلة على الخلاف وان اخر الشرط يقع الثلاث اتفاقا (قوله فنقول فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه الخ) فان قيل الستم بتاركين لحقيقتها ايضا حيث جعلتموها كالواو قلنا بلى ولكن باعتبار الوصف الذي هو الترتيب لا باعتبار الاصل الذي هو اثبات المغايرة بين المتعاطفين اذ حقيقة معناها تلك المغايرة بوصف الترتيب على انا نقول اذا دار الامر بين المجاز والاضمار كان المجاز اولى لانه خير منه (قوله وهو ان يكون بينه وبين المعطوف والمعطوف عليه مهلة) ولكنها تأتي ايضا لتباين بين المنزلتين كقوله تعالى واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى وقوله تعالى فك رقبة او اطعام في يوم ذي مسغبة يتيما ذامقربة او مسكينا ذامقربة ثم كان من الذين آمنوا الآية لان ثم في ذلك لتراخي الايمان وتباعده في الترتيب والفضيلة في الآية الثانية عن العتق والصدقة لاني الوقت لان الايمان في ذلك هي السابق ولتراخي الاهتداء عن التوبة والايمان والعمل الصالح في الآية الاولى لان الله تعالى لو لم يخلق الاهتداء للبعد لما حصل له شيء من ذلك ولو حمل الايمان والاهتداء على دوامهما لكان متجها في تحقق معنى الترتيب مع المهلة لتحقق تراخيها بذلك المعنى مما ذكر معهما وللغفلة عن ذلك ظن القوم لظاهر الآيتين انها لا تفيد الترتيب بين الجمل المتعاطفة بها وقد عرفت توجيه ما غفلوا عنه (قوله ليحصل كالتراخي) اذ هي موضوعة لمطلقه والمطلق ينصرف

وعلماء هذا الفن فتخلل زمان يمكن فيه مباشرة عقد آخر لا يخل بالتعقيب كما لا يخفى (قوله حمل) على ان يكون الثاني كلاما مبتدأ محذوفا لمبتدأ (قوله وفيما قلنا وان بطل التعقيب الخ) يريد بالتعقيب ما هو حقيقة الفاء فالكلام شامل للوجه الثاني ايضا اعني صرف الترتيب الى الوجوب فتدبر (قوله ليحصل كالتراخي وذلك لانها) وضعت لمطاق التراخي والمطاق ينصرف الى الكامل (قوله لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممتنع في الانشائيات الخ)

او مجازا في مطلق الجمع فان قلت للواو وجه وذلك بان يكون مراده انها عبارة عن الواو بالنظر الى الدرهمين عينهما وعلى معنى الترتيب بانظر الى الوجوب قلت بل لا وجه له والالكانت الفاء في قولنا جاء زيد فعمرو كذلك ولم يقل به احد (قوله لان وجوب الثاني بعد الاول

متصلا به لا يتصور) ممنوع لجوازا ان يكون المقر مديونا للمورث المقر له فعموت المورث عقيب استحقاق المقر له (الى) على ذلك المديون درهما بطريق القرض مثلا فيستحق المقر له عليه درهما آخر عقيب ذلك الاستحقاق بطريق الارث

فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا (وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم) لمراعاة معنى العطف لان العطف لا يصح مع الانفصال والتكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا فيبقى الاتصال لفظا مراعاة لحق العطف (حتى اذا قال) نتيجة الخلاف (لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول في الحال) لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال انت طالق وسكت ثم قال انت طالق لان التراخي عنده في التكلم (ويلغو ما بعده) لعدم المحل * فان قلت هلا توقف صدر الكلام على آخره لوجود المغير * قلت شرط التوقف اتصال الكلام اوله بآخره ولم يوجد بسبب ثم (ولو قدم الشرط) وقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق (تعاق الاول ووقع الثاني) في الحال لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق (ولغا الثالث) لعدم المحل وفائدة تعاق الاول انه ان ملكها نانيا ووجد الشرط يقع الطلاق * فان قلت ينبغي ان لا تقع الطلقة الثانية والثالثة سواء كانت مدخولا بها اولاً لان ثم بمنزلة قوله سكتة على قوله فيكون كقول الرجل لامرأته انت طالق ثم قال بعد سكتة طالق فهناك يكون لغوا لعدم المبتدأ * قلت يضم المبتدأ بدلالة العطف لتصبح كلامه فيصير كأنه قال ثم انت طالق * فان قلت طالق كما هو محتاج الى المبتدأ محتاج الى الشرط * قلت احتياجه الى المبتدأ ليس كاحتياجه الى الشرط لانه لو لم يضم

التعليل المذكور يخص الانشاء وما ذكر غيره من انها لمطلق التراخي فيصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا يعم الخبر والانشاء كذا في التلويح ولا يذهب عليك ما في كلام الشارح رحمه الله من خلط احد التعليلين بالآخر (قوله لعدم المحل) لانها بانته لا الى عدة (قوله فان قلت ينبغي ان لا يقع الطلقة الثانية والثالثة) يعني في صورة تقديم الشرط ثم انه لو قال ينبغي ان لا يقع الطلقة الثانية ايضا لكان اظهر

الى الكامل والكامل ما ذكره **قوله** وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم الخ وما ذهب اليه الامام اولى لان التراخي من حيث التكلم يستلزم التراخي من حيث الحكم دون العكس لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممنوع كما في الانشائيات فعلى هذا يلزم ان يكون القائل بالتراخي في الحكم قائلاً به من جهة التكلم ايضا تقديرا ولا مانع في تقدير انفصال اللفظ وتراخيه مع اتصاله حقيقة لما ان لناظر ان يعتبر الموجود معدوما والمعدوم موجودا بما يترتب عليه ما يليق به من الاحكام ومثله ليس بمنكور في التعاليل والاحكام فتعاقب الاولى لاتصاله بالشرط **قوله** لعدم تعلقه بالشرط) لوجود الفاصل **قوله** ولغا الثالث لعدم المحل) لانها بانته لا الى عدة **قوله** وفائدة تعاقب الاول الخ) هذا اذا لم يدخل الدار بعد الخروج عن عصمته لانها تخل اليمين لا الى شيء **قوله** فانت يضم المبتدأ الخ) الاولى ان يقال فاذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو وصورة الاتصال كافية في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على صورة الاتصال ومعناه حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق

(قوله يعنى يتعلق الكل في المد حولها وفي غير المد حولها) وانت ٤٥٠ خير بان المذكور في سياق كلام

المبتدأ المكان اعوا ولا كذلك الشرط (وقالا يتعلقن جميعا) يعنى يتعلق الكل في المدخول بها وفي غير المدخول بها وفيما قدم الشرط او اخر (ويتزان على الترتيب) عند وجود الشرط لوجود معنى التراخي الا انه اذا كانت مدخولا بها تطلق ثلاثا والاتفاق واحدة قيد بقوله لغير المدخول بها لانه لو قال للمدخول بها وقدم الجزاء فعنده يقع الاول والثاني في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كأنه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطاقتان ويتعلق الثالث لقربه من الشرط وان قدم الشرط تعلق الاول لقربه ووقع الثاني والثالث (وفي قوله عليه السلام) من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها (فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذى هو خير) اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز محتجا بهذا الحديث وليكننا نقول (استعير) ثم (بمعنى الواو) في هذا الحديث (عملا بالرواية الاخرى) وهى قوله عليه الصلاة والسلام فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه (واجراء للاسر

المصنف رحمه الله انما هو غير المدخول بها فلا وجه لادخال حكم المدخول بها ههنا تحت ارادته وان كان حكمه حكم غير المدخول بها عند الامامين فتدبر (قوله والاتفاق واحدة) ويلغو الباقي لانتهاء المحلية باليمين (قوله لانه لو قال للمدخول بها وقدم الجزاء الخ) لو قال لانه لو قال للمدخول بها تعلق بالشرط ما يليه ووقع الباقي في الحال سواء قدم الشرط او اخره لكان اوجز واضبط (قوله من حلف على يمين الخ) قال في المغرب اليمين خلاف اليسار وانما سمي القسم يمينا لانهم كانوا يمسحون بايمانهم حالة التحالف وقد يسمى المحلوف عليه يمينا لتلبسه بها ومنه الحديث الشريف من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها انتهى (قوله اذا عجل الكفارة بالمال) انما خصها بالذكر لكونها هو محل الخلاف لان عدم جواز التكفير بالصوم قبل الحنث متفق عليه كما سيبيء وقوله وهى قوله عليه

طاق طالق لا يتعلق اثنان والثالث (قوله تطلق ثلاثا) اى لقبول المحل وان لم يكن مدخولا بها تطلق واحدة ويأخر ما بعده افوات المحل بوقوع الاولى لا الى عدة (قوله وفي قوله صلى الله عليه وسلم) هذا جواب سؤال تقديره ان يقال لو كانت ثم للترتيب والتراخي لجاز تعجيل الكفارة قبل الحنث كما قال به الشافعي فيمن حلف واراد ان يكفر قبل ان يحنث لورود قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذى هو خير منها رواه الطبراني من حديث ام سلمة رفعتة بلفظ ثم ليفعل الذى هو خير وروى الحاكم عن عائشة رضيت الله عنها انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا حلف على يمين يحنث حتى نزلت كفارة اليمين فقال لا احلف على يمين فارى غيرها خيرا منها الا كفرت عن يميني ثم اتيت بالذى هو خير وهذا في البخارى عن عائشة رضيت الله عنها قالت كان ابو بكر رضى الله عنه وهو الصواب واخرج ابن ابي شيبة عن عمرو وسلمان وابى الدرداء رضى الله عنهم انهم كانوا يكفرون قبل الحنث (قوله عملا بالرواية الاخرى وهى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه) رواه مسلم من حديث ابى هريرة بلفظ وليأت وفي المتفق عليه من رواية عبدالرحمن بن سمرة رضى الله تعالى عنه فأت الذى هو خير وكفر عن يمينك ولما اختلف الرواة في حديث ابى هريرة وعبدالرحمن بن سمرة رضى الله عنهما وقدم بعضهم الحنث على الكفارة وبعضهم الكفارة على الحنث ورواه مسلم بالوجهين

(من)

الصلاة والسلام) فيه تسامح لا يخفى

(قوله اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع) والتكفير بالمال قبل الحنث غير واجب اجماعا وانما الخلاف في الجواز (قوله قلنا لان ماذكرنا الخ) وقد يجاب عنه بان الامر هو مقصود الحديث وبانه مقدم لفظا ثم ان العمل بحقيقة ثم في الرواية المذكورة كما ذهب اليه الخصم لا يدافع العمل بالرواية المشهورة بل يمكن الجمع بينهما وذلك لان هذه الرواية محمولة على الجواز والرواية المشهورة على الوجوب ففي تمام هذا الجواب بحث وكلام اللهم الا ان يقال المراد انه لما كان المراد في الرواية المشهورة الوجوب قطعا كان الوجه ان يحمل الرواية الاخرى ايضا عليه ليتوافق الروايتان فليتأمل (قوله وهو اقرب اليه) لان كلاهما للترتيب (قوله فلا يحصل الغرض) وهو ان لا يفهم منه ترتب الحنث على التكفير (قوله ينبغي ان يجوز كيفما كان) اي بان يقدم التكفير او يؤخر

على حقيقته) يعنى الامر بالتكفير يبقى على الحقيقة في هذا الحديث اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع * فان قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة الامر وترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك العمل بحقيقة الامر فلم ترجح ماذكرتم * قلنا لان ماذكرنا من الرواية مشهورة والمشهور اولى وكذا في جامع الاسرار واثن سلم ففما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع * فان قلت لم جعل ثم مجازا عن الواو دون الفاء وهو اقرب اليه * قلت لان الفاء يوجب الترتيب فلا يحصل الغرض * فان قلت لما صار ثم بمعنى الواو ينبغي ان يجوز كيفما كان عملا بمطلق العطف * قلت لو قلنا بالجواز كيفما كان لا يبقى الامر على حقيقته ففات المقصود (وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله) الضميران المجروران راجعان الى بل (على سبيل التدارك) للغلط تقول جاءني زيد بل عمرو اثبت الحجى او لا لزيد ثم اعرضت عنه واثبتته لعمرو وقد تدخل عليه كلمة لا تا كيدا للنفى الذى تضمنه بل تقول جاءني زيد لا بل عمرو وانما يصح الاضراب اذا كان المصدر يحتمله وان كان لا يحتمله صار للعطف المحض اشار اليه بقوله (فتطلق تلاتا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول) وهو الطلقة الواحدة (فتقمان) اي الثنتان ايضا (بخلاف قوله له على الف درهم

من حديث عدى بن حاتم فجعلنا ثم في الرواية الاولى بمعنى الواو مجازا للاتصال الذى بينهما في معنى العطف فان الواو لمطلق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق داخل في المقيد فبينهما اتصال معنوى فيستعار احدهما الآخر عند تعذر العمل بحقيقته (قوله وهو اقرب اليه) وذلك لان ثم للترتيب والفاء كذلك فالحمل عليها اقرب من الواو وتقرير الجواب ان الغرض عدم الترتيب وذلك لا يحصل الا بالحمل على الواو ولك ان تقول الواو لمطلق الجمع فيصدق بجواز تقديم الكفارة على الحنث ويجاب بانه تعين احدهما صدقا بها وهو عطف السابق بقريته الرواية الاخرى (قوله وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله) اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه فنحو جاءني زيد بل عمرو ويحتمل مجيء زيد وعدم مجيئه وفي كلام ابن الحاجب انه يقتضى عدم المجيء قطعا واذا انضم اليه لا صار نصا في معنى الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط كما ذهب اليه بعضهم بل لان الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وبالجملة وقوعها في كتاب

بل الفان) فانه يلزمه الفان استحسانا عند علمائنا الثلاثة وعند زفر يلزمه ثلاثة آلاف قياسا على الطلاق وجه الاستحسان ان الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار اخبار يحتمله قيد المرأة بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل ننتين يقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة هذا اذا نجز اما اذا علق وقال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ننتين يقع الثلاث عند الدخول فلو قال وننتين يقع واحدة والفرق ان الواو للعطف على وجه التقرير فلما وقع الاول وبانت انتفى المحلية وبل للعطف على وجه الابطال فكان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ذلك ولكن في وسعه اثبات الثاني بشرط على حدة لانه لم ينتف المحل بعد فيثبت ما في وسعه فصار كأنه قال بل انت طالق ننتين ان دخلت الدار فصار كلامه بمنزلة يمينين وليست احدهما اولى من الاخرى فوقعنا جميعا عند وجود الشرط (ولكن للاستدراك) اى لازالة الوهم الناشئ من الكلام السابق كقولك مارأيت زيدا لكن عمرا فلما قلت مارأيت زيدا توهم واحداً عمرا غير مرثى فازلت بلكن هذا الوهم (بعد النفي خاصة) هذا اذا

الله تعالى للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وابطال (قوله قياسا على الطلاق) قلنا هذا قياس مع الفارق فان الطلاق انشاء فلا يدخله التدارك لانه لا يحتمل الصدق والكذب لكونه اخراج الشيء من العدم الى الوجود بخلاف الاقرار لانه اخبار يحتملها فيدخله التدارك الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي افراد ما قر به اولا لان نفي اصله فكأنه قال اولا له على الف ليس معه غيره ثم تدارك في الافراد وابطاله بقوله بل مع ذلك الالف الف آخر عملا بحكم العرف كما يقال ستون بل سبعون فانه يراد به زيادة العشرة فقط هذا اذا اتحد جنس المال كما مثل امالواختلاف مثل له على الف درهم بل الف ثوب فالحكم فيه لزوم الجميع (قوله اما اذا علق) اى في غير الموطوءة وان كان الحكم كذلك في المدخول بها لان الفرق المذكور انما يتأتى في غير المدخول بها * واعلم انه لا فرق في صورة التعليق بين ما اذا قدم الشرط او اخره (قوله فصار كلامه بمنزلة يمينين الخ) لك ان تقول لان سلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وايضا لا دليل على تقدير الشرط وامتناع تعاقبه بالشرط المذكور بعينه وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لا بدله من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ننتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عام له فصلا له عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني

(قوله هذا اذا نجز الخ)
 الاشارة الى كون الحكم في غير
 الموطوءة ما ذكر (قوله
 كقولك مارأيت زيدا
 لكن عمرا) قال في التلويح
 نقلا عن المحققين مثل
 ماجاءني زيد لكن عمرا
 اذا توهم المخاطب عدم
 مجيء عمرو ايضا بناء على
 مخالطة وملازمة بينهما
 ثم قال وفي المفتاح انه
 يقال لمن توهم ان زيدا
 جاءك دون عمرو انتهى
 والحاصل انه على ما ذكره
 المحققون لقصر الافراد
 وعلى ما ذكره صاحب
 المفتاح لقصر القلب وكلام
 الشارح رحمه الله يمكن
 تخريجه على كلا الاحتمالين
 بان يكون المراد بقوله
 ان عمرا غير مرثى دون
 زيد فيكون قصر قلب
 او يكون المراد ان عمرا
 غير مرثى ايضا فيكون
 قصر افراد وان كانت
 عبارته ظاهرة في الاحتمال
 الثاني

عطف مفرد على مفرد اما اذا عطف بها جملة على جملة يقع لكن بعد النفي والاثبات
كبل (غير ان العطف به) هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وليكن
للاستدراك تقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي لكن العطف بهذا
الطريق (انما يصح عند اتساق الكلام) اي انتظامه وذلك انما يتحقق بشيئين
احدهما ان يكون الكلام متصلا بهما ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني
ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليتمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام
اوله (والافهو مستأنف) اي وان لم يثبت الاتساق لا يصح الاستدراك فيكون
كلما مستأنفا مقطوعا عن الاول مثال فوات المعنى الاول رجل قال هذا العبد
الذي في يدي لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان آخر فان وصل
قوله ولكنه لفلان بقوله ما كان لي قط يكون الكلام متسقا فيجعل النفي متعلقا
بالاثبات على معنى تحويل الملك من المقر له الاول الى المقر له الثاني ويكون العبد

متعلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كواحدة لانفس
الشرط والتعليق فافهم (قوله اما اذا عطف بها جملة على جملة الخ) اذا عطف بها
جملة لا يجب نفي ما قبلها وانما يجب اختلاف الجملتين بالايجاب والسبب فان كانت
الاولى مثبتة وجب ان تكون الاخرى منفية وبالعكس ويكفي الاختلاف من
جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجيء او لا نحو سافر
زيد لكن عمرو وحاضر وهي نظيره بل في عطف الجملة والوقوع بعد النفي والايجاب
كما انها نقيضة لان في عطف المفردات لان لا تختص بما بعد الايجاب ولكن بما
بعد النفي الا ان بل للاعراض عن الاول حتى كأنه ليس بذكر واثبات الحكم
لثاني فقط فلا يكون العطف بها الا اخبارا واحدا ولكن ليس فيها اعراض
عن الاول وانما الحكمان معهما متحققان في الكلام اذن اخباران احدهما نفي ثابت
بدليل لا والاخر ايجاب ثابت بها لا يقال ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات
الثاني حتى انتفى مجيء زيد في قولك جاءني زيد بل عمرو لانه مبني على ان معنى
الاعراض عن الاول هو ابطاله والحكم بنقيضه لاجعله في حكم المسكوت عنه
وهو خلاف مذهب المحققين (قوله هذا استثناء منقطع الخ) قال بعض مشايخنا
المحققين غير نصب على اتصال الاستثناء من عموم العطف بل لكن بعد النفي فتأمل
(قوله والافهو مستأنف) اي وان لم يوجد الاتساق بفوات احد المعنيين فالمتكلم
مستأنف بكسر النون في التكلم بل لكن ولا يتعلق النفي بالاثبات ويحتمل ان يكون
بالفتح اي الكلام الذي دخل عليه لكن مستأنف غير متعلق بما قبله (قوله
ولكنه لفلان) هكذا في بعض كتب الاصول وفي بعضها لكن لفلان بالعاطف
وهذا تنبيه على انه لا فرق في التمثيل بين العاطفة وغيرها لعدم تغير المعنى الا

(قوله مثال فوات
المعنى الاول رجل قال
الخ) كونه مثلا لذلك انما
هو في صورة الفصل فيكون
ذكر صورة الوصل ههنا
استطرادا

للمقر له الثاني ويكون قوله ولكنه بيانا بانه نفي العبد عن نفسه الى الثاني لانه نفي نفي مطلقا وان فصل قوله ولكن لفلان كان ذلك ردا للاقرار ونفيا للملك عن نفسه مطلقا من غير تحويل الى الثاني فلا يتسق الكلام فيرجع العبد الى المقر ولا ينفع قوله بعد ذلك ولكنه لفلان لانه حينئذ يكون شهادة فرد وشهادة الفرد لا يثبت الملك * فان قلت متى نفي الملك عن نفسه من الاصل كان قوله ولكنه لفلان اقرارا بملك الغير لاخر فينبغي ان يكون مردودا وان كان متصلا * قلت ولكنه لفلان بيان تغير ذلك النفي لان ظاهر كلامه ان النفي تكذيب لاقراره ورد للملك الى المقر وان كان محتملا لان يكون نفي للملك عن نفسه الى فلان اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقرانه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بكونه لي ولكنه في الحقيقة لعمره فيكون قوله ولكنه لعمره وبيان تغير وقد عرف في بيان التغير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما لانه يثبت الحكم في الصدر ثم حكم الآخر اعلم ان مسألة الاقرار لا تصلح مثلا لان بحثنا في لكن المحففة والمذكورة في هذه المسئلة لكن المشددة التي هي من حروف المشبهة الا انه لما كانا متشاركين في الاستدراك ومتساويين في الحكم اوردوها في هذا البحث ومثال فوات المعنى الثاني ما ذكر في المتن (كلامة اذا تزوجت بغير اذن مولاهما بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين درهما ان هذا فسخ للنكاح) ويكون

ان الانسب الاتيان بلكن العاطفة لكون البحث في حروف العطف (قوله لانه حينئذ يكون شهادة فرد) بالملك للمقر له الثاني على المقر الاول وبشهادة الفرد لا يثبت الملك فيبقى العبد ملكا للمقر الاول وهذا السؤال وارد على نفي المقر الملك عن نفسه سواء وصل او فصل حاصله ان المقر له متى نفي الملك عن نفسه من الاصل بقوله ما كان لي قط كان قوله ولكنه لفلان اقرارا بملك الغير لاغير وانه باطل وهذا هو الوجه الذي ذهب اليه زفر وابطل اقراره ولكننا صححنا اقراره بالطريق الذي ذكرناه في الشرح عند الاتصال لان تصحيح الكلام ولو بوجه بعيد اولى من الغاية (قوله كان قوله ولكنه لفلان) الاولى ان يقول كان قوله لكن لفلان (قوله ولكنه لفلان) الاولى ان يقول قلت لكن لفلان الخ (قوله ومثال فوات المعنى الثاني) وهو اختلاف محلي الاثبات والنفي (قوله فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين الخ) هكذا في جميع الشروح وهو المذهب وقد وقع في بعض نسخ التحقيق لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين وهو سبق قلم لان المذهب انه لو قال لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يصح النكاح الاول لانساق الكلام وانصراف التدارك الى قدر المهر لا الى اصل

(قوله ورد للملك الى المقر) الظاهر منه هو ان يكون رجوع العبد الى المقر ايضا مدلول كلامه وليس كذلك ففيه تسامح والاولى ان يقول فيرجع الملك الى المقر كما في الشرح الاكمل (قوله والمذكور في هذه المسئلة لكن المشددة التي هي من حروف المشبهة) هذا على ما ذكر في عامة كتب الاصول والذي وقع في نسخ منتخب الاخسكتي والتقيح لكن لفلان بافظ العاطفة فلو كان الشارح ايضا اورد المسئلة بافظ العاطفة ليستغنى عن التعرض لهذا الاعتذار لكان له وجه

باطلا (وجعل لكن مبتدأ) يعنى جعل لكن لابتداء النكاح بعد الانفساخ
 (لان هذا نفي فعل) اى نفي الاجازة بقوله لا اجيزه (واثباته بعينه) فيكونان
 متضادين والتضاد مبطل للاتساق فلا يتحقق فيه معنى العطف * فان قلت لانسلم انه
 نفي فعل واثباته لان النكاح بمائة غير النكاح بمائة وخمسين * قلت لانسلم المغايرة لان
 المال تبع في النكاح الا ترى انه جائز بنفي المال وفساده ولو قال المولى للزوج
 اجزت النكاح ان زدت خمسين درهما جاز النكاح الاول (واولا احد المذكورين)
 فان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملة يفيد حصول
 مضمون احدهما * اعلم ان كون او روضة لاحد المذكورين مختار شمس الائمة
 وفخر الاسلام واليه ذهب عامة اهل اللغة وذكر صاحب التوقييم وجماعة من
 النحويين انها موضوعة في الخبر للشك فاذا قلت رأيت زيدا او عمرا اخبرت
 عن رؤية كل منهما على سبيل الشك وانك لم ترهما جميعا وانما رأيت احدهما
 ولكن شككت في معرفة ذلك حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئى
 وان لا يكون وفي غير الخبر موضوعة للتخيير او الاباحة لان الشك انما يتحقق
 عند التباس العلم بشئ وذلك انما يكون في الاخبار دون الانشاء لانه لا يثبت

(قوله فان قلت لانسلم انه
 نفي فعل واثباته لان النكاح
 بمائة غير النكاح الخ) هذا
 السؤال للفاضل السمرقندى
 رحمه الله واجاب عنه القاتنى
 بان هذا السؤال انما يرد
 ان لو قال لا اجيزه بمائة
 وحينئذ يتسق ولا يبطل
 الكلام كذا في جامع
 قاضيخان وامامى مسئله
 الكتاب فلا ذكر الا للمطلق
 انتهى بقى ان العبارة
 في منتخب الاخسكتى
 وشرحه المسحى بالتحقيق
 لا اجيزه بمائة فلا يوافق
 ذلك مانقله القاتنى من جامع
 قاضيخان فليتدبر

النكاح (قوله وجعل لكن) اى ما في حيزها كلاما مبتدأ يفيد نكاحا آخر
 غير ما بطله فيفوت به الاتساق لعدم صحة جعل ما بعد لكن تداركا لما قبلها لانه للمقال
 لا اجيز النكاح انفسخ النكاح فلا يمكن اثباته بعد انفساخه بمائة وخمسين والالزم
 كون الشئ الواحد مثبتا ومنفيا وهو محال والتضاد مبطل للاتساق لان الاتساق
 انما يكون بصلاحيه كون العجز تداركا للصدر وذلك ههنا محال لما ذكرنا
 (قوله ولو قال اجزت النكاح ان زدت خمسين جاز الخ) ولم يلزمه الحسنون ان
 لم يقبل لان قوله ان زدت خمسين شرط زائد لا عبرة به اذ ليس هو عقدتان (قوله
 اعلم الخ) اعلم ان اوليس بموضوع للشك ولا للتخيير ولا الاباحة وان افضى اليها
 في الخبر والامر هذا ما ذهب اليه شمس الائمة وفخر الاسلام واختاره المصنف
 وعامة اهل اللغة وذهب القاضى ابو زيد الدبوسى وكثير من ائمة الاصول والنحو
 الى انه موضوع في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شك لا يعلم احد الشئيين على التعيين
 وفي الامر للتخيير والاباحة ونزاع الطريقين ان الشك هل هو معنى يصلح ان
 يقصد بالوضع ام لا وهل هو المتبادر عند الاخبار به ام لا فتمه الاولون بان الكلام
 انما وضع للافهام ولا افهام مع الشك والتزمه الآخرون لما ان القصد كما يكون بافهام
 معين يكون بافهام غيره لغرض من الاغراض مع تبادر الذهن اليه عند الاطلاق
 والحق الاول لانه لو كان موضوعا في الخبر للشك لا فاد في غيره ايضا كافتاده

(قوله وجه قول فخر الاسلام ان الشك ليس معنى مقصودا الخ) يريد بالشك شك المتكلم لاشك السامع لان ما وضع له اوعلى قول المخالف انما هو الاول دون الثاني كما ظهر من التقرير السابق * وقوله حتى توضع له كلمة توجب التشكيك باعتبار كون تشكيك السامع لازما لظهور الشك ثم ان عبارة المصنف رحمه الله في الشرح حتى توضع له كلمة (قوله لان الكلام وضع للافهام) هذا على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم توضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شك في تعيين احد الامرين كذا في التلويح وقد يجاب عنه بان قصد الافهام اذا نافي التشكيك اللازم لظهور الشك فقد نافي الشك فان منافي اللازم منافي الملزوم (قوله فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ او) وفيه تأمل والظاهر ان يقال ان يعبر عنه بلفظ كما لا يخفى (قوله قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه) الظاهر ان الضمير المحرور للتشكيك فلا يذهب عليك ما فيه من الحزازة وكان الصواب ان يقول في السؤال الشك قد يكون مطلوباً كما في شرح المصنف وغيره فيكون الضمير المذكور له ثم ان ما ذكر مشترك الالزام فان معنى احد المذكورين ايضا قد وضع ﴿ ٤٥٦ ﴾ له الفاظ كما و اى فاذا كانت او

الحكم ابتداء وجه قول فخر الاسلام ان الشك ليس معنى مقصودا في المخاطبات حتى يوضع له كلمة توجب التشكيك لان الكلام وضع للافهام * فان قلت التشكيك قد يكون مطلوباً لغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ او * قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ آخر اذ الترادف خلاف الاصل (وقوله هذا حر او هذا كقوله احدهما حر) وكون او لاحد المذكورين اولى من كونها للشك لان مواضع استعمالها لا تخلو عن المعنى الاول ولا يوجد المعنى الثاني

لاحد الشئين فما لا يختلف باختلاف المحال اولى بالحقيقة مما يختلف بكل حال مع ان الاصل عدم الاشتراك واما قضية تبادر الشك فانما يحصل من محل الكلام لان كون او موضوعا له قال بعض المحققين التحقيق انه لانزاع لانهم لم يريدوا التبادر الذهن عند الاطلاق وما ذكرنا من ان وضع الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم توضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شك في تعيين احد الامرين (قوله اذ الترادف خلاف الاصل)

ايضا موضوعا له يلزم الترادف كما لا يخفى (قوله وكون او لاحد المذكورين اولى من كونها للشك الخ) وفيه بحث لان عدم وجود الشك الا في الخبر غير قادح في قول القائلين بالشك لان قولهم به انما هو في الخبر وغير الخبر ليس بداخل في محل النزاع كما ظهر من التقرير السابق اللهم الا ان يقال المراد هو الترجيح بعدم كون ذلك

مفضيا الى الاشتراك بخلاف وضعه في الخبر للشك وان كان ظاهرا العبارة لا يلايمه ثم ان الاولى كان (لك) تقديم هذا القول على قول المصنف رحمه الله * وقوله هذا حر او هذا الخ لانه مرتبط بما قبله واجنبى عنه

(قوله وجه قول فخر الاسلام الخ) هذا الوجه غير وجيه لان المدعى هو انها لم توضع في الخبر للشك وهو النسبة الى المتكلم لانه منه كما ان التشكيك بالنسبة الى المخاطب لاعليه فان اريد بالشك في توجيه المدعى التشكيك لم يصلح توجيهها الا للقول بانها لم توضع في الخبر للتشكيك وهو خلاف المدعى وان اريد به معناه المشهور فلا نسلم انه ليس معنى مقصود في المخاطبات فكثيرا ما يقصد فيها بالافهام بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شك في تعيين احد الامرين وما ذكرنا من ان الكلام وضع للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان التشكيك ليس معنى مقصودا فيها وليس الكلام فيه انما الكلام في ان الشك ليس معنى مقصودا فيها وما ذكرنا لا يدل عليه هذا ولكن الحق ان وضع الكلام للافهام انما يدل على ان التشكيك ليس معنى مقصودا فيها وكونه معنى غير موضوع له لا ينافي ان يكون معنى مقصودا الا ترى ان المعنى المجازى مقصود وليس بموضوع له (قوله قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ آخر) يدل على ذلك المعنى وضما لا يقال لان سلم ان او غير موضوعا للشك لفهمه عند كرها

(قوله اى يصاح ان يكون خبرا عن حرية سابقة) لانه في وضعه الاصلى خبر (قوله اى اختيار المولى) وجه ارجاع

لانا نقول فهمه عنده لا يستلزم وضعها له وكذا فهم التشكيك ولذلك جزموا بحصول الشك من محل الكلام وهو الاخبار ومثله التشكيك فان الاخبار بمعنى احد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجأى احدها ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل وانا واياكم اعلى هدى او في ضلال مبين الا ان المبادر الى الفهم من الاخبار بالمبهم الذى لا يخلو عن غرض ما انما هو الشك قال في التلويح ومن ههنا ذهب البعض الى ان اول التشكيك والتحقيق انه لانزاع لانهم لم يريدوا الاتبادر الذهن اليه عند الاطلاق انتهى ولعلك لا تغفل عن ان ما ذكره الشارح من الجواب فغير مطابق للسؤال على ما مر من الفرق بين الشك والتشكيك (قوله واخبارا حقيقة) اى من جهة حقيقة اللغوية لكنه حقيقة شرعية في الانشاء ومجاز شرعى في الاخبار ولهذا قال يحتمل الخبر (قوله على احتمال انه) اى اختيار المولى ايقاع العتق في ايها شاء بيان) اعلم ﴿ ٤٥٧ ﴾ ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار

لانه وضع للاخبار لغة فمن حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير اى يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايها شاء ويكون هذا لايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهارة لما هو الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين احدها

الافى الخبر (وهذا الكلام انشاء) اى انشاء للحرية (يحتمل الخبر) اى يصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة فاذا لم تكن الحرية سابقة جعل انشاء احترازا عن الكذب فصار انشاء شرعا واخبارا حقيقة (فوجب التخيير) يعنى من حيث انه انشاء شرعا اوجب اختيار العتق للمولى بان يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايها شاء ومن حيث انه اخبار لغة اوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع واليه اشار بقوله (على احتمال انه) اى اختيار المولى ايقاع العتق في ايها شاء (بيان) اى اظهار لما في الواقع

لك ان تقول لانسلم الترادف اذا وضعت اول الشك لان لفظ الشك وضع لاستواء الطرفين واوموضوعة لنفس الشك الذى معناه استواء الطرفين فلا ترادف حينئذ لعدم اتحاد المعنيين لان معنى الشك لازم معنى او لانفسه فتأمل ﴿ قوله وهذا الكلام انشاء ﴾ شرعا وعرفا لان اثبات الحرية لم يتحقق بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا ﴿ قوله يحتمل الخبر ﴾ اى لانه وضع للاخبار حقيقة ولغة ولهذا لوجع

شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان ومن حيث انه اخبار يجبر على البيان كذا في التوضيح وبه يظهر ان مرجع ضميرى اوجب وانه في عبارة المصنف هو هذا الكلام وكونه اخبارا بالمجهول لا ينافى تسمية المصنف اياه بيانا لكونه بيانا لما في الواقع من حرية احدها واكن من الحيثية الثانية فقط وبه يظهر ايضا ان البيان في قوله وجعل البيان انشاء من وجه هو تعيين احدها بعد صدور هذا الكلام عن قائله لاهذا الكلام بتقدير كونه بيانا نظرا الى اخباريته لانه بهذا التقدير لا يصح جعله انشاء من وجه واخبارا من وجه لكونه اخبارا فقط وقول صاحب التوضيح عند البيان وعلى البيان دون عنده وموهم للغيرية ولاضير فقاعدة وضع المظهر موضع المضمرة مشهورة جلية وقول المصنف بيان وجعل البيان موهم للعينية ولاضير فقاعدة اعادة الشيء معرفة اكثرية لاكلية في تفريع ايجاب التخيير على كون هذا الكلام انشاء اشارة الى ما في المعنى وغيره من ان او اذا استعملت في الانشاء اوجب التخيير وقال القاتنى ينبغي ان يقول اوجب التخيير او الاباحة ليتناول قولهم جالس الحسن او ابن سيرين اللهم الا ان يراد بالتخيير معنى يشمل الاباحة اقول وقد استعمله بهذا المعنى من عرف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير

يعنى لا يكون له ان يبين العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق في الذى اوقعه اذا تذكر (وجعل البيان انشاء من وجه) فشرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ويتمين المحل للعتق (واظهارا من وجه) فيجبر على البيان ولو كان انشاء محضا لم يجبر على البيان اذا المرء لا يجبر على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع بيانه في الميت وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاجبر عليه وعلى هذا لو قال ذلك لعبدين قيمة احدهما الف وقيمة الآخر مائة ثم مرض وبين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة فلا يتعلق به حق الورثة كالمكاتب (واذا دخلت) كلمة او (في الوكالة) بان قال وكلت فلانا او فلانا (يصح) التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما وايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما لان اوفى موضع الانشاء للتخير والتوكيل انشاء (بخلاف البيع) يعنى اذا دخلت في المبيع او الثمن بان قال بعثك هذا او هذا او قال بعثك هذا بعشرة او بعشرين يفسد

بين حر وعبد وقالا احدهما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق القن منهما لاحتمال الاخبار المطابق للتخير واما الاول فاجاب عنه بعض مشايخنا بجواب بعيد جدا عدم ذكره اولى (قوله) ولو كان انشاء محضا لم يجبر على البيان اذا المرء لا يجبر على انشاء العتق) ولو كان اخبارا محضا او اظهارا لم يشترط صلاحية المحل عند البيان والحاصل ان في كل من قوله هذا حر وهذا شبيهين شبهة بالانشاء وشبهة بالخبر فيجب اعمالهما (قوله) فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع بيانه في الميت) وكذا لو قال لامرأته احدكما طالق فماتت احدهما قبل البيان تعينت الباقية لاطلاق لزوال المزاحمة فلو قال عينت الميتة صدق في بطلان برائته عنها فلا يصدق في بطلان الطلاق (قوله) لعدم التهمة) اى لان كل واحد من العبدين متردد بين ان يعتق وبين ان لا يعتق فلا يتعلق به حق الورثة لان حقهم انما يتعلق باحد العبدين فقط لصدور هذا الكلام منه في زمان الصحة فالبيان في كثير القيمة لا تهمة فيه كانه لا تهمة في البيان في قليل القيمة وانما مثل بكثير القيمة لان ثبوت الحكم في الاعلى يستلزم ثبوته في الادنى بالطريق الاولى دون العكس اولانه لو كان انشاء لما صح البيان في كثير القيمة الا ان تخير الورثة لتعلق حقهم به لان العتق في المرض وصية بخلاف البيان في قايها حينئذ فانه يصح لعدم تعلقه بحق الورثة لخروجه من الثلث (قوله) كالمكاتب) من حيث انه متردد بين ان يؤدى فيعتق او لا فلا ولا يتعلق به حق الورثة الا ببذله (قوله) ولا يشترط اجتماعهما الخ) لقائل ان يقول اذا كان او للتخير

الضمير اليه كونه مدلولا عليه بلفظ التخير (قوله فاجبر عليه) كذا في الشرح الاكمل وانت خبير بان ذكر هذه العبارة ههنا ركيت جدا لان الاجبار ليس بمخصوص بغير موضع التهمة بل هو معتبر في البيان المذكور مطلقا كما ظهر من السباق (قوله بان قال وكلت فلانا او فلانا) وكذا لو قال لواحد بع هذا العبد او هذا فان دخول او في الوكالة صحيح سواء دخلت على الوكيل او على الموكل به وكلتا صورتين داخلتان في عبارة المصنف رحمه الله كما يظهر من كلامه في الشرح (قوله ولا يشترط اجتماعهما) فيه اشارة الى جواز اجتماعهما بان يباشر البيع معا فيكون فعلهما جميعا امثالا لامر الموكل قياسا على فعل احدهما لانه اذا رضى بتصرف كل منهما منفرد ادل ذلك على رضاه بتصرفهما معا بالطريق الاولى كذا في التحرير لابن الهمام

(قوله فيبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا) جهالة مؤدية الى المنازعة وهي مفسدة للبيع (قوله بائعا كان)
او مشتريا) هو اختيار الكرخي وبعض المتأخرين من مشايخنا وفي المجر دانه لا يجوز في حق البايع لانه شرع
لدفع الحاجة وهو اختيار الارفق **٤٥٩** ولا حاجة الى ذلك في جانب البايع لان المبيع قد كان معه قبل

البيع وكذلك الحكم في عقد
الاجارة (قوله استثناء
مما فهم من قوله بخلاف البيع
والاجارة) وما يجب التنبيه
له ان هذا الاستثناء راجع
الى فصل المبيع فقط دون
الثمن حتى لو كان من له الخيار
معلوما في فصل الثمن بان قال
بعت منك هذا الثوب
بعشرة دراهم او بدينار
على ان آخذ منك ايها
شيئت او على ان تؤدي
الى ايها شيئت لا يصح
لان جوازه ثبت الحاقا
بشرط الخيار كما ذكر
وذلك انما ثبت في المبيع
دون الثمن وكذا حكم
الاجارة في الاجارة (قوله
لاتفضى الى المنازعة) لان
من له الخيار يستبد بالتعيين
(قوله لان خيار الشرط
لما كان الخ) كذا في النسخ
والصواب ولان بالواو
لانه وجه آخر للاستحسان
(قوله الحق محل الخيار به)
وذلك لان مشرعية خيار
الشرط انما هي للحاجة
الى دفع الثمن والحاجة
الى هذا النوع من البيع ايضا

البيع للجهالة (والاجارة) بان قال آجرت اليوم هذا او هذا او قال آجرت اليوم
هذا بدرهم او بدرهمين تفسد الاجارة لان كلمة او للتخير ومن له الخيار منهما غير
معلوم فيبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا (الا ان يكون من له الخيار) بائعا كان
او مشتريا (معلوما في اثنين او ثلاثة) استثناء مما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة
يعنى ان البيع والاجارة لا يكون صحيحا الا اذا كان من له خيار التعيين معلوما وكان
عدد الخير فيه من المبيع والمستأجر اثنين او ثلاثة بان قال بعت هذا او هذا على
انك بالخيار تاخذ ايهما شئت (فيصح استحسانا) وعند زفر والشافعي لا يجوز
العقد وهو القياس للجهالة المبيع وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعيين من له
الخيار لاتفضى الى المنازعة لان خيار الشرط لما كان جائزا في ثلاثة ايام فقط
الحق محل الخيار به ولم يجز اذا كان المبيع اكثر من ثلاثة اعتبارا للمحل بالزمان
فان قلت المعلق فيما فيه شرط الخيار هو الحكم دون العقد وهنا المعلق هو العقد
والتأثير في العقد اقوى من التأثير في الحكم فكيف يجوز الالحاق * قلنا المقصود
هو الحكم والعقد وسيلة فاستويا فجاز الالحاق * فان قلت فعلى هذا كان الواجب
ان يجوز الخيار في المحل فوق الثلاثة عندها كما في شرط الخيار * قلت شرط الخيار
فوق الثلاثة ثبت بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق به (وفي المهر كذلك

فالجمع فيه ممتنع فكيف يقول لا يشترط اجتماعهما اذ يفهم منه جواز الجمع لكنه ليس
بشرط بل هذا الكلام انما يناسب الاباحة ولان السلم او في موضع الانشاء يكون
للتخير دائما بل قد تكون الاباحة بحسب المقام ويمكن ان يجاب عن الثاني بان المقام
يقتضى التخير واما الاول فاجاب عنه بعض مشايخنا بجواب بعيد جدا عدم ذكره
اولى **قوله استحسانا** والقياس ان لاتصح هذه الوكالة للجهالة وجه
الاستحسان ان مبنى الوكالة على التوسع لعدم تعاق الالزام بها وهذه جهالة
مستدركة فلا تفضى الى المنازعة فلا تمنع الصحة (قوله لان خيار الشرط الخ)
ظاهر هذا انه علة لعدم افضائه الى المنازعة فليس كذلك وانما هو علة اخرى
لوجه الاستحسان فكان المناسب الاتيان بالواو وحاصله انا الحقنا خيار التعيين
بخيار الشرط بجماع الحاجة الى التروى فيكون معتبرا به فلا يجوز فيما زاد
على الثلاثة لاندفاع الضرورة بها (قوله اعتبارا للمحل بالزمان) المراد
بالمحل المبيع وبالزمان مدة خيار الشرط وهي ثلاثة ايام (قوله فكيف يصح

متحقة فكان في معناه (قوله قلنا المقصود هو الحكم الخ) حاصله ان المعتبر في هذا الالحاق انما هو تأثير الخيار بالحكم
الذي هو المقصود الاصلى واما تأثير خيار التعيين في العقد ايضا فامر زائد غير قادح في الالحاق فليتدبر (قوله ثبت بالاثر)

(قوله بائعا كان او مشتريا) وكذا موجرا كان او مستأجرا

وهو ان ابن عمر رضى الله عنهما اجاز الخيار الى شهر (قوله يثبت الخيار) فيه اشارة الى ان قول المصنف رحمه الله هذا راجع الى قوله فاوجب التخيير اى كلمة او اذا دخلت في المهر توجب التخيير كمسئلة هذا حرا وهذا اذا كان التخيير صحيحا وكذا قوله وفي الكفارات تفريع على ان او يتناول احد المذكورين فيوجب التخيير في موضع الانشاء كذا في بعض الشروح (قوله بان كان المالا من مختلفين وصفا كما ذكرنا او جنسا الخ) المنقسم اليهما هو المالا من مختلفان قدرا فليتمبه له (قوله لزمه الاقل) لكونه متيقنا وهو في الصورة الاولى الالف الحاله وفي الصورة الثانية الالف المؤجلة (قوله ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب نصف الاقل اتفاقا) وجه ذلك عند ابى حنيفة رحمه الله ان الواجب في الطلاق **٤٦٠** قبل الدخول في مثله وهو ما يكون

التسمية فيه فاسدة المتعة ونصف الاوكس يزيد عليها عاده فوجب لاعترافه بالزيادة (قوله فانه يجب الاوكس) اى الاقل قيمة (قوله وعنده يحكم مهر المثل) معناه ان مهر مثلها ان كان مثل ارفعهما او اكثر فلها الرفع لرضاها به وان كان مثل او كسهما او اقل فلها الاوكس لرضاها به وان كان بينهما فلها مهر مثلها كذا في شرح الكنتز للزيابى

(قوله مختلفين وصفا) بان يكون في كل منهما نوع كذا في شرح البديع ولا يردان في مسئلة الالف الحاله والمؤجلة اختلافا

عندها) يعنى قالوا اذا تزوج رجل امرأة على الف حالة او على الفين الى سنة يثبت الخيار للزوج (ان صح التخيير) اى ان كان التخيير مفيدا بان كان المالا من مختلفين وصفا كما ذكرنا او جنسا كما اذا تزوجها على الف درهم او مائة دينار يهبط اى المهرين شاء (وفي النقدين يجب الاقل) يعنى ان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين او الالف الحاله والالف المؤجلة لزمه الاقل اذا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا تنعدم التسمية ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب نصف الاقل اتفاقا * اعلم ان قيد النقدين لا يفيد لان الحكم في غير النقدين كذلك فيما اذا تزوج على هذا العبد او على هذا العبد واحدها او كس فانه يجب الاوكس عندها وعنده يحكم مهر المثل والمسئلة في المنظومة (وعنده) اى عند ابى حنيفة رحمه الله (يجب مهر المثل) في هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلى

الالحاق) اى الحاق الاقوى بالاضعف والقياس العكس وتقرير الجواب انه لما كان الحكم هو المقصود والعقد وسيلة اليه وما يتعلق بالوسيلة تعلق بما هو وسيلة اليه فحصل التساوى وجاز الالحاق مع ان قوة تعلق خيار الشرط بالحكم وضعف تعلقه بالعقد مقابل بقوة تعلق خيار التعيين بالعقد وضعف تعلقه بالحكم وحينئذ تحصل المعادلة ويجوز الالحاق (قوله اعلم ان قيد النقدين لا يفيد الخ) يعنى ليس قيده احترازا بل هو اتفاقى والاصل في القيود بيان الواقع لا الاحتراز **وقوله يجب مهر المثل في هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلى الخ** قيل منشأ

بين المالين وصفا حاولوا وتاجيلا مع انها مما لا يفيد فيه التخيير لتعين اليسر في احدها (قوله لزمه الاقل) (هذا) اذا فائدة في التخيير) هذا في المسئلة الاولى واما في الثانية فيلزمه الاوكس اذا فائدة فيه ايضا وليس قوله وفي النقدين يجب الاقل اشارة الى كليهما بل الى فرد من افراد ما لا يصح فيه التخيير وهو مسئلة النقدين اللذين احدها الاقل وفي اكثرها جهة يبس ذكره ليقس عليه مسئلة الالف الحاله والمؤجلة ومسئلة العبد اللذين احدها او كس ويمكن ان يلتزم دخول مسئلة الالف الحاله والمؤجلة على اعتبار المؤجلة اقل فقد اعتبرت اقلتها على ما في تبين الحقائق (قوله يجب مهر المثل) اى تحكيمه بان ينظر الى مقداره فان كان الفين او اكثر فالخيار لها في احد ما حل من الالف او ما تأجل من الالفين لا التزامها بالخط اما في المقدر او في الاجل او كان الف او اقل فالخيار له في اعطاء ماشاء منها لا اختلافهما او كان بينهما مهر المثل وفي باقى المسائل الاربع ان كان كالاقل او دونه فالأقل او كان كل كالاكثر او فوقة فالأكثر او كان بينهما مهر المثل (قوله في هذه المسائل) اى الاربع التى هى مسئلة صحة التخيير

في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة ولم توجد فصير اليه
ثم عنده في مسألة الالف الحالة والالفين الى سنة ان كان مهر المثل الفين او اكثر
فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايها شاء (وفي الكفارات)
ككفارة اليمين في قوله تعالى فكفارة اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون
اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكفارة الحلف الواجبة بقوله تعالى ففدية
من صيام او صدقة او نسك وكفارة جزاء الصيد بقوله تعالى ومن قتل منكم
متممدا فجزاء مثل ما قتل من النعم الآية (يجب احد الاشياء عندنا) فيكون
المكلف مخيرا باداء واحد من هذه الاشياء على احتمال الاباحة فلو ادنى الكل

هذا الاختلاف الواجب الاصل في النكاح فعنده مهر المثل لانه اعدل فلا يعدل
عنه الا عند صحة التسمية وقد فسدت للجهالة بادخال كلمة او وعندها الواجب الاصل
في النكاح فعنده مهر المثل لانه اعدل عنه الا عند صحة التسمية فقد فسدت
للجهالة بادخال كلمة او وعندها الواجب الاصل المسحى انه فلا يعدل عنه الى
مهر المثل الا اذا فسدت من كل وجه وهو منتف اذا يمكن ايجاب الالف
او الاوكس للتيقن به كذا قالوا وقيل ان الاصل مهر المثل ثم اختلفوا في فساد
التسمية في هذه فعنده فسدت لادخال او فيصار الى مهر المثل وعندها
لم تفسد لان المتردد بينهما لما تفاوتت ورضيت بايهما كان فقد رضيت بالاقل
او الاوكس فتعين فلم يصح الى مهر المثل لان المصير اليه حكم عقد لا تسمية
فيه صحيحة (قوله ثم عنده الخ) يعني ان كان مهر المثل الفين او اكثر كان لها
الخيار ان شاءت اخذت الالف حالا وان شاءت اخذت الالفين بعد سنة لانها
الترتبط الحظ اما في القدر واما في الاجل وان كان اقل من الالف كان له الخيار
في العطاء ان شاء اعطى الالف حالا وان شاء اعطى الالفين بعد سنة لانه التزم
الزيادة الى الالفين بصفة الاجل والى الالف بلاها وها مختلفان فيتخير وان كان
بينهما تعين لها مهر المثل وفي باقي الصور ان كان مهر المثل مثل الاقل او اقل منه
وجب الاقل وان كان مثل لاكثر او اكثر وجب الاكثر وان كان بينهما واجب
مهر المثل (قوله يجب احد الاشياء عندنا) ذهب الجمهور الى ان الواجب
في الواجب الخيرا احد الاشياء الثلاثة غير عين وللمكلف خيار تعيينه بالفعل كان يكفر
بواحد منها ايها شاء فتعين في ضمن فعله لا بالقول كان يقول عينت فعل كذا
للكفارة ولو اتى بالكل يكون الواجب واحدا وهو ما كان اعلى قيمة بخلاف
ما اذا ترك الكل فانه لا يعاقب الا على ما هو الادنى قيمة لان الفرض يسقط به
وقال بعضهم الواجب احدها عينا عند الله وان كان مجهولا عند العبد والله تعالى
يعلم ان العبد يختار ما هو الواجب عنده وذهب بعض مشايخ العراق والمعتزلة

(قوله ثم عنده في مسألة
الالف الحالة والالفين
الى سنة الخ) وفي مسألة
الالف الحالة والالفين
المؤجلة ان كان مهر مثلها
الفا او اكثر فلها الحالة
والا فالمؤجلة (قوله
فالخيار لها) ان شاءت
اخذت الالف الحالة
وان شاءت كانها الالفان
الى سنة (قوله وان كان
اقل من الف الخ) وان
كان بينهما يجب مهر المثل
كذا في شرح الكنتز (قوله
على احتمال الاباحة) اراد
به جواز الاثبات بالكل

ومستلنا عدمها وكذا في
مسئلة العبدن اللذين
احدها او كس ومعنى
التحكيم فيها ان مهر
مناها ان كان كالارفع او
اكثرفلها الارفع لرضاها به
او كان كالاوكس او اقل
فلها الاوكس لرضاها به
او كان بينهما فمهر المثل

(قوله والفرق بين التخيير والاباحة الخ) قال في التلويح المشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الايتان بواحد وفي التخيير يجب وحينئذ ان كان الاصل فيه الخطر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا وذلك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة وجب بالامر واحد كافي خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة (قوله انها اخص من التخيير) يريد باخصية الاباحة واعمية التخيير ان الاباحة حينما تحققت تحقق في ضمنها التخيير بدون العكس لاما هو المصطلح عند اهل المنطق كما يتبادر لان من شرطه صدق الاعم على كل ما صدق عليه الاخص ولا يذهب عليك ان قولك كل اباحة تخيير لا يكاد يصح وقد افصح عن ذلك الشيخ اكمل الدين حيث قال في تعليل هذا الكلام ٤٦٢ لان في كل اباحة تخييرا ولا عكس

قد بر (قوله فان الكل واجب عليه عندهم على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها) ثم اختلفوا فيما بينهم فقال ابو الحسن البصري المراد بوجوب الجميع عدم جواز الاخلال بجميعها لان يجب الايتان به وللمكلف اختيار واحد منها وهو مذهب الفقهاء فعلى هذا يكون الخلاف لفظيا وقال بعضهم لو اتى بالجميع يثاب على كل واحد ولو ترك يعاقب على ترك كل واحد فعلى هذا يكون الخلاف معنويا كذا في الكشف وغيره والشارح

لا يقع عن الكفارة الا واحد وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد منها وهو ما كان ادنى قيمة لان الفرض يسقط بالادنى والفرق بين التخيير والاباحة انها اخص من التخيير فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يجوز اختيار احدهما والجمع بينهما بخلاف ما اذا قيل طاق امرأتى فلانة او فلانة لا يجوز الجمع بين طلاقيهما (خلافا للبعض) وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب عليه عندهم على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها واذا ادى الكل يثاب على كل واحد منها واذا ترك الكل يعاقب على كل واحد لان التكليف بالجهول تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل * قلنا لاننا لان سلم انه تكليف بما ليس في الوسع لانه باختيار المكلف وشروعه يصير معلوما فكذا اذا اعتق عبدا من عبيده فاختيار المكلف كاف في صحة التكليف ولا يكون هذا تكليفا بما ليس في الوسع لان كلمة او لا يجاب واحد لابعينه ولا يفهم منه ايجاب الجميع (وفي قوله

ان الكل واجب على البدل فاذا فعل واحد سقط الباقي فقال ابو الحسن البصري المراد بوجوب الجميع عدم جواز الاخلال بجميعها لان يجب الايتان به وللمكلف اختيار واحد منها وهو مذهب الفقهاء فعلى هذا يكون الخلاف لفظيا وقال بعضهم لو اتى بالجميع يثاب على كل واحد ولو ترك يعاقب على ترك كل واحد فعلى هذا يكون الخلاف معنويا (قوله والفرق بين التخيير والاباحة الخ) المشهور في الفرق بين الاباحة والتخيير جواز الجمع بين المتعاطفين في الاباحة دون التخيير

رحمه الله اقتصر على ذكر المذهب الثاني لان النزاع اللفظي لا يمتد به لكن الظاهر من كلامه هو (فذا) ان يكون ما ذكر مذهب جميع المذكورين من العراقيين والمعتزلة وليس كذلك على ما ظهر فقيه اجمال مورث الاخلال (قوله يثاب على كل واحد منها الخ) يعني ثواب الواجب كما صرح به في الكشف والا فيكون غير الواحد على مذهب المنصور تطوعا والثواب عليه متفق عليه فلا يظهر المخالفة بين المذهبين في ذلك (قوله فكذا اذا اعتق عبدا من عبيده) يعني ان الواجب عتق واحد من الرقاب لابعينه ويتعين باختيار المولى (قوله فاختيار المكلف كاف في صحة التكليف) لما تقرر ان التكليف ينبت على سبب العلم لاعلى حقيقة كبنائه على سبب القدرة لاعلى حقيقة وسبب العلم قائم ههنا وهو الاختيار (قوله لار كلمة او لا يجاب واحد لابعينه الخ) كذا في النسخ ووجه ارتباطه بما قبله غير ظاهر وكان قوله والفرق بين التخيير والاباحة الخ) يشعر بان الفرق بامتناع الجمع فيه وعدم امتناعه فيها فيلزم ان لا يكون

الظاهر ان يقول اولاً قلنا كلم او لا يجب واحداً الخ ثم يذكر بعده هذا الجواب المنفي (قوله فيخير الامام بين كل نوع الخ) يعني في جميع انواع قطع الطريق (قوله اى يحبسوا حتى يتوبوا) هذا عندنا خلافاً للشافعي فان معنى النفي عنده هو الطالب ايهر بوا

بين خصال الكفارة تخيير لعدم امتناع الجمع لكنه معترف بان فيها تخيراً حيث قال فيكون المكلف مخيراً باداء واحد من هذه الاشياء والحق ان فيه تخيراً بحسب فرق آخر بينهما معتبر في هذا المقام على ما ذكره في التلويح حيث قال والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وحينئذ ان كان الاصل فيه الخطر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذلك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور وان كان الاصل هو الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة وبهذا الذي ذكره يظهر ان الاباحة الاصلية مقطوع بوجودها فلا يناسب قول الشارح على احتمال الاباحة ٤٦٣ ويندفع به ما عسى ان يرد على الشارح من ان تطبيق

المرأتين مشروع للزوج فلا يكون ثمة تخيير بخلاف تزوج الاختين في نحو تزوج هنداً او اختها فانه غير مشروع فكان التمثيل به للتخيير هو الصواب وانما يندفع بذلك بواسطة ان التخيير المعتبر هو ما اعتبره صاحب التلويح وفي مسألة تفويض التطبيق الى الاختين يجب الاتيان بواحد ويمتنع الجمع لكون الاصل في تطبيق الاجنبي هو

تعالى) انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الاض فساداً (ان يقتلوا او يصلبوا) او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض (للتخيير عند مالك) لان اول التخيير في اصل الوضع فيخير الامام بين كل نوع من انواع اجزئة قطع الطريق (وعندنا) كلمة او للترتيب على حسب اجراءهم فتكون (بمعنى بل) كما في قوله تعالى فهي كالجماعة او اشد قسوة (اي بل يصلبوا اذا ارتفعت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط) ولم يقتلوا (بل ينفوا من الارض) اى يحبسوا حتى يتوبوا (اذا

فذا لمنع الجمع وذلك لمع الخلو لكن الفرق ههنا انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وحينئذ ان كان الاصل فيه الخطر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذلك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل

الخطر حتى يؤمر به فيجوز له فيكون من قبيل التخيير المحض الذي لا يكون على سبيل الاباحة (قوله وعندنا كلمة او للترتيب على حسب اجراءهم فتكون بمعنى بل الخ) اقول الظاهر انه اراد الترتيب بين المتعاطفات بقرينة قوله على حسب جرائتهم دون على اجرامهم معبراً عن الجنائيات بالاجزية سهواً فينتجه عليه امران احدهما ان ترتيب الاجزية ههنا اما على التصاعد وهو ممنوع لعدم ترتيب الصواب وما ينلوه على التصاعد وان كان الفعل والصلب مرتين عليه او على التنازل وهو مسلم لولانه قدم القتل على الصواب والثاني ان في البديع انها دخلت بين اجزية متنوعة وهي مقابلة الجنائية فدل تنويعها على تنويعها وهذا يقتضي انها للتوزيع وهو المعنى المسمى عند النحاة بالتقسيم نحو الكلمة اسم او فعل او حرف فلا يقتضي ترتيباً اذا للتوزيع يحصل بدونه فيما وقيل الكلمة فعل او اسم او حرف وكذا يحج على قوله بانها ههنا بمعنى بل ان في شرح المعنى للقآنى ان بل بعد الموجب ذات معنيين احدهما الاعراض عن الاول لغلط ونسيان والاثبات للثاني ولا يقع مثله في كلام الله تعالى الا بطريق الحكاية عن العباد كقوله تعالى قالوا اضغات احلام بل افتراه بل هو شاعر والثاني ان لا يكون لا بطل الاول

(قوله وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة الخ) يريد باحدى ٤٦٤ الجملتين المحاربة بانواعها الاربعة

خوفوا الطريق) ولنا اصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض وانواع الجناية متفاوتة في الغلط والخفة وكذلك الاجزئة ويستحيل ان يعاقب باخف انواع الاجزئة عند غلط الجناية وباغظها عند خفتها وقد ورد بيان تقسيم الاجزئة على احوال الجناية بما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبي عليه السلام وادع ابا برزة ان لا يعينه ولا يعين عليه فجا اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابى برزة عليهم الطريق فنزل جبرائيل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن افرد الاخافة نفي من الارض * فان قتل بنفس ارادة الاسلام لا يخرج الشخص من كونه حريبا والحد لا يجب

الاباحة (قوله ولنا الخ) حاصله كية او وان اقتضت التخيير لكن لا يمكن القول هنا به وذلك لان اودخلت بين اجزائه وهي متنوعة بالخفة والغلظة على تنوع الجناية وهذا لان المحاربة متنوعة تخويف او اخذ مال او قتل او قتل واخذ مال فاستغنى عن بيانها واكتفى باطلاقها بدلالة تنوع الجزاء وقد ثبت انواع الجنائيات مقابلة انواع العقوبات في حديث ابن عباس رضى الله عنهما وهذا لان الجزاء انما يكون بحسب الجناية في الشدة لقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ولانه لا يليق بالحكيم ان يعاقب على اخف انواع الجنائيات باشد انواع العقوبة ولا على الاشد بالاخف فلواثبتنا التخيير فعل مالا يقتضيه الحكمة بكلام من له الحكمة الباهرة وهو محال فلما تعذر العمل بالتخيير صير الى الترتيب المقتضى لمقابلة كل نوع من الجنائيات بما يناسب من انواع العقوبات بخلاف آية الكفارة فان اودخلت في مقابلة جناية واحدة وهو الحنث ومقامه مقام الانشاء لا الاخبار وهي في الانشاء تقتضى التخيير وقد امكن الحمل عليه من غير مانع هنا وامتنع ثمة لما ذكرنا من المانع فافترقا (قوله وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض الخ) وهذا في غير التعليق فان ثمة اجزاء الشرط لا ينقسم على اجزاء المشروط بل جملة الشرط مقابلة بجملة المشروط لا يقال انواع الجنائيات المذكورة هنا ثلاثة وهي القتل واخذ المال وخوف السبيل واخذ المال فقط وانواع الاجزئة اربعة فكيف يصح الانقسام لانا نقول بل انواع الجناية ايضا اربعة الثلاثة المذكورة والقتل فقط وحده ولكن المصنف والشارح لم يذكرا لكونه معلوما انه مقابل بالقتل (قوله عن ابن عباس رضى الله عنهما الخ) رواه الشافعي في مسنده والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجرى على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع فليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجرى عليه جزاء ما صدر منه (قوله من قتل واخذ المال صلب)

وانما اكتفى باطلاقها ولم يذكر انواعها لكونها معلومة بحسب العادة بخلاف انواع الجزاء (قوله وادع ابا برزة) اى صالحه عليه السلام وهو الباء المفتوحة والزاء المعجمة هو هلال بن عويم الاسامى ووقع في بعض النسخ اببردة بالباء الموحدة المضمومة والبدال المهملة والاول اصح (قوله ولا يعين عليه) بان يعين لاعدائه

بل للدلالة على انه انقضى وقته وان الذى بعده اولى واهم بالذكر وهذا قد يجرى في كلام العباد بقرينة يقال فلان فقيه بل مجتهد وفي كلام الله تعالى مطلقا كقوله تعالى بل ادراك عامهم في الآخرة بل هم في شك منها بل هم منها عمون وهذا منه يقتضى ان يكون او ههنا اذا كانت بمعنى بل مردفة بما هو او اهم بالذكر مع انها لم تردف به الامرة واحدة حيث قال ان يقتلوا او يصلبوا على انا نقول لمادل تنوع

هذه الاجزئة على تنوع الجناية بكلمة او التوزيعية وقد علم من خارج استحاله ان يعاقب باخف انواع (حمل)

(قوله اى ذلك الواحد الاعم) ﴿٤٦٥﴾ الذى يصدق على العبد والداية (قوله ولقائل ان يقول ان ايجاب

العتق الخ) كذا فى التلويح وقال الفاضل الشريف فى حواشيه اجيب بان العتق لا يتعلق بالمفهوم العام ولم يقل به احد من الفقهاء بل ما يتعلق العتق هو الذات المبهمه وهو الفرد المنتشر فى الجنس بين الافراد والذات المبهمه من حيث انها مبهمه دائرة بين العبد والداية والداية لا يصلح محلا للعتق فبطل قوله وصار لغوا من الكلام

الاجزىة عند غلط الجناية وباغاطها عند خفتها لزم ترتيب تلك الاجزىة على ما يناسبها من انواع الجناية فالشارح ان اراد انها لترتيب المتعاطفات بعضها على بعض فقد علمت ما فيه وان اراد انها لترتيب تلك الاجزىة على ما يناسبها كما جزم الهندي فى شرح البديع انها محمولة عليه فهو امر لم يستفد منها خاصة وانما استفيد منها ومن الامر الخارجى المذكور ولئن استفيد منها فى الجملة فهو لا يستلزم ان يكون بمعنى بل المقضية

يقطع الطريق عليه وان كان مستأنا * قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا مسلمين او يقال جاؤا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل الذمة والحد واجب بالقطع على اهل الذمة (وقالا اذا قال لعبد ودايته هذا حر او هذا انه باطل) لا يثبت به شئ (لانه اسم لاحدهما غير عين) يعنى او وضع لاحد الشئيين وذلك الاحد اعم من كل منهما لاعلى التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص (وذلك) اى ذلك الواحد الاعم (غير محل للعتق) اى غير صالح له وانما يصلح له الواحد المعين وهو العبد ولقائل ان يقول ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشئيين لاعلى المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لونهوى

حمل ابو حنيفة على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا يجوز فى غيرها لاعلى اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط لان هذه الجناية مشتملة على جهة تعدد وجهة اتحاد فان من حيث الصورة مشتملة على اخذ المال والقتل وهما جنائتان مختلفتان ومن حيث ان مجموعهما قطع طريق على المارة مشتملة على جنائية واحدة فبالنظر الى تعددها حيث يستحق تعدد الجزاء وبالنظر الى اتحادهما يستحق جزاء واحدا وعندهما يتعين الصلب او القتل لظاهر الحديث فقد تعارضت الروايات فى حديث ابن عباس رضى الله عنهما فى بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فقط (قوله لانه) اى الواحد الثابت هنا لان او وضعت لاحد الشئيين (قوله والاعم) يجب صدقه على الاخص) يعنى عموما كالانسان فانه يصدق على زيد وعمرو وبكر وغيرها وكذا الواحد الغير المعين فى مسئلتنا يصدق على كل من العبد والداية على سبيل البديل ﴿قوله وذلك الواحد الاعم﴾ الذى هو يصدق على العبد والداية غير محل للعتق لصدقه بالداية والداية غير محل للعتق (قوله ولقائل ان يقول ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشئيين لاعلى المفهوم العام اذ الاحكام يتعلق بالذوات لا بالمفهومات) يعنى واذا لم يكن بعض ماصدق عليه المفهوم صالحا لايجاب الحكم تعين الآخر له والجواب عنه ان هذا مفهوم طبيعى حكمه حكم الذوات لان المطلوب به فرد خارجى منه فهو جزء الجزئى الخارجى وجزء الخارجى خارجى وما كان خارجيا يتعلق به الحكم وذات كل شئ بحسبه فيتعلق به الاحكام على تقدير وجوده فى فرد خارجى يعينه المكلف كما فى الواجب الخير لا مفهوم عقلى او منطقي حتى يتأتى ما قيل (قوله ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لونهوى

لاولوية ما بعدها بالذكر (٣٠) (شرح المنار) فلا يستقيم قوله فيكون بمعنى بل تقريرا على ما قبله وبالجملة فالوهنا للتنويع وقال صاحب فتح المنجى للتقسيم والتفصيل والمعنى واحد (قوله لاعلى المفهوم العام)

العبد خاصة لم يعتق عندها وفي المبسوط انه يتعين بالنية (وعنده هو كذلك) يعني اولا حد الشيثين غير عين وان غير العين ليس بمحل (لكن على احتمال التعيين) حتى لو كانا عبيدين لتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين (حتى لزمه التعيين كما في مسألة العبيدين) اي لو كان المذكوران عبيدين اجبر عليه ولو لم يكن كلامه محتملا للتعين لما اجبر عليه (والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار) كما في قوله للاكبر سنامنه هذا ابني (فجعل ما وضع لحقيقته) وهو لاحدهما غير عين (مجازا عما يحتمله) وهو احدهما على التعيين (وان استحالت حقيقته) اي تعذر العمل بحقيقته فيلغو ذكر ماضم الى العبد وكأنه قال هذا حر وسكت (وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم) يعني يقولان المحاز خاف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب المبهم هنا فيبطل المجاز كما في الاكبر سنامنه * اعلم انه لو قال مجازا لما يحتمل لكان اولى لانه مجاز له لا مجاز عنه ويمكن ان يقال ضمنه معنى التعبير فكأنه قال يجعل اللفظ الموضوع لحقيقته

العبد خاصة لم يعتق عندها) لان الباطل لاحكمه * ولقائل ان يقول لانسلم ان ظاهر العبارة تدل على عدم العتق عندها اذا نوى العبد خاصة وذلك لان الكلام في المطلق عن النية اذ المقيد بها اذا كان قابلا لها يكون عاما مخصوصا فلا يشترطه غير صلاحية الصدق بالحكم لاكل ماصدق عليه اللفظ لعدم الحاجة اليه عند ارادة الخصوص ويؤيد ذلك ما نقل عن المبسوط من ان العبد يتعين بالنية **قوله** لكن على احتمال التعيين * اي لكن قال بصحة الكلام ووقوع العتق في العبد بناء على ان ابهام ذلك الاحد الدائر ليس ابهاما من كل وجه وانما هو ابهام على شرف الزوال لاحتمال التعيين على مامر **قوله** حتى لزمه التعيين في مسألة العبيدين الخ * الحاصل ان الكلام في مسألة العبيدين جاز على حقيقته لعدم الصارف وفي هذه المسئلة مصروف عن حقيقته وهو الواحد الاعم لوجود الصارف وهو عدم صلاحية الدابة للحكم الى مجازه وهو الواحد المعين اذ العمل بالمجاز المحتمل اولى من الاهدار صونا لكلام العاقل عن اللغو **قوله** اي لو كان المذكوران عبيدين) قد استغنى عنه كما لا يخفى **قوله** وان استحالت حقيقته * ان وصلية * فان قيل لو كان مكان الدابة عبد الغير ما الحكم * قلنا حكم عبيده لوجود المحلية في عبد الغير وان توقف الوقوع على الاجازة **قوله** فيبطل المجاز) هذه الفاء تسمى الفاء الفصيحة عند الاصوليين وفاء النتيجة عند اهل الميزان وفاء جواب شرط المحذوف عند النجاة اي وان كان كذلك فيبطل فقد جرى كل على اصله الذي حققناه في بحث الاستعارة

(قوله كما في قوله للاكبر سنامنه هذا ابني) فيه تأمل ولو ذكره عند قول المصنف وان استحالت حقيقة كما في بعض الشروح لكان اصوب (قوله كما في الاكبر سنامنه) يعني اذا قال له هذا ابني كما سبق (قوله اعلم انه لو قال مجازا لما يحتمله الخ) كذا في شرح جلال الدين التبائي وفيه بحث اذا المعروف في عبارة القوم هو ان هذا مجاز عن ذلك بكلمة عن وقلما يقع استعماله باللام ولا يذهب عليك ان حمل جميع ما وقع في كلامهم ايضا على التضمنين مثلا بعيد جدا

هو الذي اطلق عليه الشارح الاعم حيث قال اي ذلك الواحد الاعم واطلاق الاعم والعام على المعنى جائز قال المحلى ويقال اصطلاحا للمعنى اعم واخص ولللفظ عام وخاص تفرقة بين الدال والمدلول وخص المعنى بالفعل التفضيل لانه اهم من اللفظ ومنهم من يقول في المعنى عام وخاص فيقال لمعنى المشتركين عام واعم

وللفظه عام ولمعنى زيد خاص واخص ولللفظه خاص

(قوله معبرا عن المعنى المجاز) كذا في النسخ والصواب معبرا به ويحتمل ان يكون قوله معبرا على صيغة اسم الفاعل بان يكون التعبير مسندا الى اللفظ مجازا لكنه بعيد كالاينحني (قوله لان كل واحد منهما مراد بانفراده) يعني او بخلافه في الواو كما سيتضح (قوله ايهما كلم) فيجب عليه الامتناع عن تكلمهما جميعا وليس له ان يختار الامتناع عن تكلم احدهما مقتصر على ولو لم يكن للعموم بقى له الخيار كما في قوله لا كلمن اليوم فلانا او فلانا فان له ان يختار تكلم احدهما للبر ولا يجب عليه التكلم مع الآخر (قوله لان النكرة في موضع النفي بعم) يريد بالنكرة لفظ ﴿ ٤٦٧ ﴾ الاحد فان تقديره لا اكلم احدا منهما كما صرح به التوضيح

(قوله وتستعار كلمة او للعموم) فيفيد عموم الانفراد في موضع النفي وعموم الاجتماع في موضع الاباحة واما الواو فانها تفيد عمومها ايضا الا انك اذا قلت جالس الفقهاء او المحرئين جاز مجالسة احدهما مجازا فقط بخلاف ما لو قلت بالواو فانها واجب الاجتماع ولا يتجه هكذا ذكر واو التحريم ما ذكره صاحب التحرير حيث قال مسألة قيل فرد لافادة ان حكم ما قبلها ظاهرا لاحد المذكورين منه ومما بعدها ولذا اعم في النفي وشبهه والعموم باو في الاثبات كلا الكلم احدا الازيد او بكرة من خارج فهي للاحد فيهما فما قيل تستعار للعموم تساهل بل

معبرا عن المعنى المجازي (وتستعار) كلمة او (للعموم) لمناسبة بين مفهومه وبين مفهوم العموم في عدم التخصيص بواحد معين (فتصير بمعنى واو العطف) من حيث ان المذكورين منفيان او مثبتان جميعا كما في واو العطف (لاعينه) يعني لا تكون كاتيان الواو نفسه لان كل واحد منهما مراد بانفراده (وذلك) اي كونها مستعارة بمعنى واو العطف (اذا كانت في موضع النفي او) في (موضع الاباحة) كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنت (ايهما) كلم لان النكرة في موضع النفي تم ويكون ككل واحد منهما مقصودا بالنفي بخلاف الواو حيث لا يحنت الا بتكلمهما لانه عطف على سبيل الجمع ولا يحنت الا بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم دل الدليل على ان لا يفعله واحدا منهما لكون كل واحد منهما محرما شرعا ولاتأثير لاجتماعهما في المنع (ولو كلمهما لم يحنت الامرة) كالواو لان اليمين واحدة وكونه منعا عن كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه

عند قوله الاكبر سنامنه هذا ابني فلا تغفل عنه ﴿ قوله فتصير بمعنى واو العطف ﴾ اي في افادة الجمعية في الحكم لاعتين الواو نفسها لان او تقتضي اثبات الحكم لكل منهما على الانفراد والواو تقتضي ذلك بصفة الاجتماع فهما متشابهان لامترادفان فمن حيث ان كل واحد منهما مراد يشبهه واو العطف ومن حيث ان كل واحد منهما مراد على الانفراد لا يكون عينها فيكون معنى او مرعيا من وجه وفي الجمعية الاستفادة من او من الوكادة ما ليس في الجمعية الاستفادة من الواو وتلك فائدة الاستعارة فافهم ﴿ قوله لم يحنت الامرة ﴾ لانه لما حنت بكلام احدهما لم يبق اليمين فلا يحنت بكلام الآخر ولا خيار له في تعيين احدهما كما في الكلام كقوله لا كلمن اليوم فلانا او فلانا فان له ان يختار احدهما

ثبت معها لايها هذا كلامه وضمير قوله فيهما عائدا الى قسمي النفي وشبهه وقسم الاثبات (قوله لان كل واحد منهما مراد بانفراده) اي لان كل واحد من المذكورين مراد بانفراده في كلمة او بخلاف الواو لما مر من انها توجب الاجتماع ولا يتجه غاية ما في الباب ان او ان كانت في موضع النفي لزمت من نفي كل واحد منهما النفي على سبيل الاجتماع لان عموم النفي يستلزم نفي العموم وان كانت في موضع الاباحة وهو موضع اثبات لزمت من اباحة كل واحد منهما الاباحة على سبيل الاجتماع بخلاف الواو في موضع الاثبات نحو جالس الفقهاء والمحدثين فانها لا تفيد اباحة كل منهما لانها لا تفيد نفي كل منهما بل تفيد اباحة كل واحد منهما على سبيل الاجتماع ولذا لا يحنت بتكلم احدهما وحده (قوله ولا تأثير لاجتماعهما في المنع) يشعر بما عليه

(قوله مثال النفي قوله تعالى الخ) ماذكر في المتن من المسئلة ايضا مثال للنفي الا ان يكون مراده المثال من القرآن (قوله ولو قال وكفورا لا يكون مرتكبا للمنهي بطاعة احدها) وفيه بحث اذ قد سبق قبل اسطر ان المقصود بالنفي قد يكون في صورة الواو ايضا كل واحد منهما لا الجموع عند دلالة الدليل على ذلك والظاهر ان الدليل ههنا ايضا قائم اللهم الا ان يكون مبنى هذا الكلام على التبادر ظاهرا من غير نظر الى الدليل الخارجي

صاحب التوضيح من انه ان كان للاجتماع تأثير في المنع فالواو لعدم الشمول والا فشمول العدم وليس بمطر وعند ابن الهمام كصاحب التلويح فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تأثير للاجماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصى والضابط المطرد في الواو ان يقال ان قامت القرينة على الشمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واوبالعكس (قوله مثال النفي قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا) تبع ٤٦٨ صاحب التوضيح في اطلاقه النفي على

يمييز لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد ههنا الاهتك واحد مثال النفي قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا فايهما اطاع يكون مرتكبا للمنهي ولو قال وكفورا لا يكون مرتكبا للمنهي بطاعة احدها قيل الآثم عتبه والكفور الوليد لان عتبه كان ركبا للمآثم متعاطيا لانواع الفسق وكان الوليد غالبا في الكفر شديد الشكيمة في العتو ومثال الاباحة (ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا) قوله الا فلانا استثناء من الحظر والاستثناء

للبر ولو استعمل اوفى الايلاء بان قال لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر يصير موليا منهما حتى لو لم يقربهما باننا ولك ان تقول لو كان اولا حد الشيتين كان بمنزلة لا اقرب احديكما وفيه يكون موليا من احدهما فقط حتى لو مضت المدة بانت احدهما والخيار له فينبغي ان يكون هنا كذلك والجواب ان القياس في مسئلتنا هذه ان يكون موليا شهرا ايضا لان احدي شيء غير معينة فكانت كالنكرة وقد وقعت في النفي فتم الا انها كلمة خاصة تم كسائر قرائن العموم فكانت في حكم المعارف فلانتم في النفي بخلاف اوفانها توجب العموم في موضع الاباحة فكذا في موضع النفي (قوله لان تعدد الحنث الخ) هذا لا يصح علة لما قبله وكان حق العبارة ان يقول واذا لم يتعدد اليمين لا يتعدد الحنث الخ (قوله مثال النفي الخ) مثل المصنف للنفي بالمثال الاول فما الحاجة الى ذكر هذا المثال فكانه غفل

ما يم النهي وهو من الانشاء والنفي وهو من الخبر بناء على ان النفي والنهي اخوان يكون الكلام بهما غير موجب ويحمل احدهما على الآخر في احكام ذكرت في النحو ومثل الآية المذكورة في العموم ما جاء زيد او عمرو الا انها انشاء وهو خبر قال في التلويح واذا استعمل اوفى النفي خبرا كان او انشاء يم النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناها لا قطع واحدا منهما وهو نكرة

في سياق النفي فتم وكذا كان ما جاء زيد وعمرو معناها ما جاء واحد منهما وهو ايضا نكرة في سياق النفي (عن) فيم وان كان المتعاطفان في هذا المثال معرفتين بخلافهما في تلك الآية ثم ماذكره علما وانما من انها تستعار للعموم اذا كانت في موضع النفي بمعناه الاعم فهو موافق لما ذكره ابن مالك النحوي من ائمة الشافعية من انها توافق ولا بعد النهي كالاية المذكورة وبعد النفي كقوله تعالى اوبيوت ابائكم الآية قال ابن ام قاسم المالكي في الجني الداني والتحقيق انها في قوله تعالى او كفورا هي التي كانت للاباحة فان النهي اذا دخل في الاباحة استوعب ما كان مباحا بالاتفاق واذا دخل في التخير ففيه خلاف ذهب السيرافي الى انه يستوعب الجميع كالنهي عن المباح وذهب ابن كيسان الى جواز ان يكون النهي عن كل واحد وان يكون عن الجميع انتهى كلامه والسيرافي وما نبه من القول الى السيرافي وهو نحوي المشهور المحدود في طبقات فقهاءنا من جملة فقهاءنا فعليه اعتماد القائي في قوله تعالى او كفورا حيث جعل اوفيه للتخير واعتبر فيه الاستعاب بعد دخول اداة النهي فذكر ان المعنى قبل النهي مثلا تطيع اسما او كفورا اي واحد

(قوله ولو قال جالس الفقهاء او المحدثين لم يجز ان يجالس كل واحد الخ) كذا في النسخ والصواب الا ان يجالس بكلمة الاستثناء كما في التحقيق وغيره الا يرى الى قوله السابق فله ان يكلمهما من غير حث بمنزلة واو العطف والى قوله اللاحق والواو توجهه فتدبر (قوله قلت المانع خلو الاستثناء الخ) السؤال المذكور مع جوابه هذا مأخوذ من شرح المنار لجلال الدين التبانى لكن فساد ظاهر لان فلانا او فلانا في المثال المذكور كناية عن زيدا او عمرو **٤٦٩** مثلا فلمستثنى هو التكلم لواحد من الشخصين المعينين

وانما نشأ عدم التعيين من ذكرها بكلمة اولا ان عدم التعيين مأخوذ في الاستثناء حتى يلزم ما ذكر الا يرى انه لو قال لا كلمن فلانا او فلانا فله ان يختار تكلم احدهما للبر ولا يجب عليه التكلم مع الآخر وكذا في قولك جالس الفقهاء او المحدثين يجوز مجالة المخاطب مع احد الفريقين كما صرحوا به ولا يذهب عليك ان مؤدى ما ذكر ليس ذلك ثم ان ما سبق من كون الاباحة من دلائل العموم

منهما فاذا جاء النهى يصير المعنى لا تطع واحدا منهما والتكررة في موضع النفي تفيد العموم قال والحاصل ان كلمة او في النفي تصير بمعنى الواو مع لا (قوله فله ان يكلمهما من غير

من الحظر اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد وذلك من دلائل العموم ولهذا لو اذن لعبد في نوع يكون مأذونا في الانواع كلها ولما ثبت ان الاباحة من دلائل العموم افاد كلمة او عموم الاجتماع (فله ان يكلمهما) من غير حث بمنزلة واو العطف الا انها تفارق الواو في انه لو جالس واحدا من الفريقين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين كان جائزا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز ان يجالس كل واحد من الفريقين فصار اوتفيد اباحة الجمع والواو توجهه فان قلت انما يصار الى المجاز اذا لم يمكن الاجراء على حقيقتها فاما المانع عن حمل او على حقيقتها وهي احد المذكورين * قلت المانع خلو الاستثناء عن معناه لو حمل عليها لان معناه لا يكلم احدا الا احد هذين الشخصين فايهما كام بحيث لانه حرم على نفسه كلام جميع الناس الا كلام شخص غير معين فايهما كام فهو معين فيكون حراما فيلغو معنى الاستثناء (وتستعار) كلمة او (بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام) بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والآخر مستقبلا (ويحتمل) الكلام (ضرب الغاية)

عن مثال المصنف **﴿ قوله فله ان يكلمهما ﴾** وكذا اذا قال والله لا اقر بكن الافلانة او فلانة فليس بمول منهما او قالوا فيمن قال قد برى فلان من كل حق لي قبله الادراهم او دنائير ان له ان يدعى الماين جميعا لان هذا موضع اباحة وذلك دليل العموم اما في المسئلة الاولى فظاهر واما في الثانية فلان قوله هذا يوجب خطر الدعوى في جميع الحقوق فكان قوله الادراهم او دنائير استثناء من الخطر **﴿ قوله لم يجز ان يجالس كل واحد من الفريقين ﴾** اي لم يخرج عن عهدة الامر بالاقصاع على مجالسة احدهما **﴿ قوله ويستعار او بمعنى حتى ﴾** والمناسبة ان او لاحد المذكورين كل منهما بالخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان وصول الى الغاية قاطع للفعل وان لم تجمل بمعنى الى مع انها اصل في الغاية بخلاف حتى لقرب حتى من او من حيث العطف والنصب **﴿ قوله ويحتمل الكلام ضرب الغاية ﴾** وذلك انما يتحقق اذا كان

حنت) قال في فتح المجنى وفي المسئلة حكاية اوردها السيراني في تمليق كتاب سيديويه وهو انه قال حدثني بعض اصحابنا ان المزني صاحب الشافعي سئل عن رجل حلف فقال والله لا اكلم احدا الا كوفيا او بصريا فكلم كوفيا وبصريا فقال ما اراه الا حائنا فبلغ ذلك الى بعض اصحاب ابي حنيفة رضى الله عنه فقال اخطأ المزني وخالف الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما والحوايا او ما اختلطت بهن وكل ذلك كان مباحا للاستثناء من التحريم واما السنة فقوله عليه السلام لقد همت ان لا يقبل هدية

قرينة صارفة لكلمة او عن حقيقتها فهو كافل لدفع السؤال المذكور (قوله والفرق بين حتى وبين الا ان ان حتى بمعنى العطف الخ) انت خبير بان حتى الداخلة على الفعل المضارع بتقدير ان جارة لاعاطفة ولا ابتدائية صرح به في شرح اللب وغيره فليس في ذكر الفرق المذكور ههنا كثير فائدة (قوله او ههنا بمعنى حتى) هذا قول الفراء وقال عيسى بن ابان ان او ههنا بمعنى الا ان وهو مذهب سيبويه كذا في الشرح الاكمل (قوله الى ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم) او يعذبهم فتشفي منهم كذا في الكشف (قوله يعني نفي الامر ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع توبتهم الخ) تفسير للكلام على الوجه الثاني قال الرضى ان سيبويه يقدره بالا وغيره بالي والمعنيان يرجعان الى شيء واحد فان فسرتة بالا فالمتضاف بعده محذوف وهو الظرف اى لا لزمنك الا وقت ان تعطيني حتى فهو في محل نصب على انه ظرف لما قبل ﴿ ٤٧٠ ﴾ او وعند من فسره بالي ما بعده

بان يكون الفعل الاول ممتدا والفرق بين حتى وبين الا ان ان حتى تجيء بمعنى العطف دون كلمة الا ان وكون الثاني جزءاً من الاول او عنده شرط في حتى دون الا ان (كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم) فانهم ظالمون او ههنا بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته فاما ان يكون معطوفاً على شيء او على ليس والا اول عطف الفعل على الاسم والثاني عطف المضارع على الماضي وهو ليس بحسن فلما سقطت حقيقته استعير للفاية لان اول احد المذكورين وتعين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الفاية قاطع للفعل ونفي الامر ممتد يحتمل الفاية على معنى ليس لك من امرهم شيء في عذابهم او استيصالهم او هدايتهم الى ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم وما عليك الا البلاغ او الا ان يتوب عليهم يعني نفي الامر ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع توبتهم فعنده ينقطع امتداده وسبب نزول الآية ان النبي عليه السلام استأذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك وروى انه عليه السلام لما شج وجهه يوم احد سأل اصحابه ان يدعو عليهم فقال عليه السلام ما بعثني الله تعالى لعانا ولكن بعثني داعياً اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الآية ونهى عليه الصلاة والسلام عن الدعاء عليهم او سؤال الهداية لهم

صدر الكلام منفيًا لا يقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد اول ان النفي والتعظيم

بتأويل مصدر مجرور باو التي بمعنى الى (قوله فقال ما بعثني الله لعانا) في لفظ الحديث ولاطمانا على ما ذكر في عامة الكتب وليس في نسخ هذا الشرح (قوله ونهى عليه الصلاة والسلام عن الدعاء عليهم او عن سؤال الهداية) قد اقتصر في الكشف على ذكر الشق الثاني وهو الظاهر لانه عليه الصلاة والسلام قد رد على اصحابه عند سؤالهم الدعاء عليهم بقوله عليه الصلاة والسلام ما بعثني الله لعانا فانهى عن الدعاء عليهم بعد ذلك

لا يرى له كثير وجه بخلاف النهي عن سؤال الهداية ويحتمل ان يكون قول الشارح هذا (ما)

الا من قرئش اوشقفي والمفهوم منه اباحة قولها من الفريقين وذكر ان المزني رجع عما قاله الى قوله انتهى (قوله بان يكون الفعل الاول ممتدا) لا بد مع ذلك من ان يكون ما بعد او صالحاً للانتهاء لان المصنف اشترط ان يكون الكلام محتملاً لضرب الفاية كما اشترط فساد العطف وان يكون الكلام محتملاً ذلك الا بمجموع ما ذكر ولذا قال في التلويح وقد تستعار اول حتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او نحو لا لزمنك او تعطيني حتى فان قلت أفي الاثبات يكون الامتداد او في النفي او فيهما قلت فيهما بدليل تمثيل القوم بنحو لا لزمنك او تعطيني حتى وبلاية الآية ولا عبرة بما في شرح البديع من ان الامتداد انما يتحقق بكون الاول منفيًا (قوله الى ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم) او يعذبهم فتشفي منهم (قوله ما بعثني الله لعانا) هذا الحديث رواه صاحب فتح الجنى

غير داخل في الرواية الثانية بل يكون كالفداكة للروايتين على وجه التوزيع (قوله وفيه بحث لان او اذا كان بمعنى حتى الخ) كذا ذكره الشيخ اكمل الدين ثم قال والجواب ان الكلام ساكت عن ذلك والساكت ليس بحجة على الاصح انتهى ولعل تفسير الآية على الوجه المذكور سابقا حيث كان المعنى الى ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم كافل لارتفاع هذا السؤال عن اصله (قوله فيصح الدعاء عليهم) يعني عند التوبة (قوله والاول ممتنع) اذا الدعاء على من تاب عليهم غير ﴿ ٤٧١ ﴾ جائز وفيه كلام لجواز ان يكون المغيهاو عدم الدعاء اعم من الدعاء

لهم او عليهم لا الثاني فقط فيكون مفهوم الغاية الدعاء لهم ان تاب عليهم والدعاء عليهم ان عذبهم (قوله والثاني تحصيل الحاصل) ممنوع لجواز ان يكون المراد من سؤال الهداية الدوام والثبات عليها كذا قيل فليتأمل (قوله ولقائل ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها) يعني ولا تعذر ههنا فقوله فانه ذكر في الكشف تعليل لذلك المقدر او المفهوم من الكلام ثم ان هذا السؤال مأخوذ من شرح المصنف رحمه الله (قوله وهو يكتبهم) ليس في عبارة الكشف ذلك بل يحتمل ان يكون مراده العطف على ليقطع كما اشار اليه العلامة التفتازاني في شرحه

وفيه بحث لان او اذا كان بمعنى حتى ويكون للغاية ينهي النهي عند التوبة كما قولك لالزمك او تقضي ديني فان الملازمة تنتهي عند انقضاء فيصح الدعاء عليهم او سؤال الهداية والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل * ولقائل ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها وهنا ليس كذلك فانه ذكر في الكشف ان قوله تعالى او يتوب عليهم عطف على ما قبله وهو يكتبهم وقوله تعالى ليس لك من الامر شيء معترض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب

بما يحتمل الامتداد فلا يشكل بقول الرجل والله لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار اليوم فان او هنا للتخيير وليست بمعنى الغاية وان جمع بين نفى واثبات لان النفي مؤبد والاثبات موقت والموقت لا يصلح غاية للمؤبد فوجب العمل بالتخيير فاذا دخل الاول حث في اليمين الاولى وبطلت الثانية لانه خير نفسه في التزام الحث باحد اليمينين فاذا لزمه الحث باحدهما بطلت الاخرى وشرط الحث في اليمين الاولى الدخول في الدار الاولى وفي الثانية ترك الدخول في الثانية (قوله وفيه بحث الخ) الجواب ان الكلام ساكت عن ذلك والساكت ليس بحجة على الاصح كما سيجيء على انا نختار الشق الثاني وتحصيل الحاصل ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد من سؤال الهداية الدوام والثبات عليها (قوله والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل) وجه الاول انه اذا تاب عليهم فكيف يصح دعاؤه عليهم ووجه الثاني انه اذا تاب عليهم فقد حصلت الهداية لهم فيكون سؤال الهداية لهم تحصيل الحاصل (قوله ولقائل ان يقول الخ) والجواب على ما ذكره الزمخشري تخرج الآية عن ان تكون من هذا القبيل ومثله له نحو ما لو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك الدار بالنصب فان اوفيه بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى ان يوجد دخول الثانية حتى لو دخلها او لا حث ولو دخل الثانية

ولكن مع زيادتين احدها ولاطمانا عطفًا على اعانا والاخرى ورحمة عطفًا على داعيها (قوله فيصح الدعاء عليهم او سؤال الهداية) اقول لا نسلم لزوم هذا المحذور لانا لا نحمل الامر على الدعاء عليهم وسؤال الهداية لهم بل على ما هو اعم منهما اي ليس لك شيء من الدعاء عليهم ولا سؤال الهداية لهم ولا غير ذلك من الفرح لحالهم او الاستشفاء منهم حتى يتوب عليهم فيفرح بحالهم او يعذبهم فتشفي منهم (قوله او يهزمهم) زاده مع ان الكبت هو الاهلاك وقد ذكره لانه يحى ايضا بمعنى صرف العدو حتى صاحب التقريب كتب الله تعالى العدو صرفه واهلكه

(قوله وكان الاولى ان يطرح المصنف قوله لاختلاف الكلام) ليحمل الفساد على ما يعد فسادا من جهة اللفظ او المعنى (قوله وتعذر العطف يكون الخ) هذا كلام ذكره صاحب الكشف في صدد التكلم على قول القائل والله لا ادخل هذه الدار وادخل هذه ونقله الشارح الى الآية ﴿٤٧٢﴾ المذكورة وفيه كلام لمكان قوله يكتبهم

كما نقله عن الكشف
فالحكم بعدم فعل منصوب
قبله في الآية لا يكاد يصح
وقوله وهو ليس لك من
الامر شيء لا يجدي شيئا
كما لا يخفى ثم ان ما ذكره
من التعذر المذكور ايضا
يمكن ادراجه تحت قول
المصنف لاختلاف الكلام
بل هو الظاهر فتدبر (قوله
وفيه نظر فان فقدان
المنصوب الخ) كذا في الشرح
الاكمل وليس بشيء لان
المضارع المنصوب مفرد
فلا يكون مانح فيه من
قبيل عطف الجمل وما ذكره
من السند وهو مسألة
لاتأكل السمك وتشرب
الابن للنجاة فيه ثلاث اقوال
الاول ان الواو ليست
بمطافة بل بمعنى مع
والواقع بعدها مفعول
معه والثاني انها حالية
والثالث انها عاطفة لاسم
على اسم فالتقدير في المثال
المذكور لا يكن منك اكل
السمك وشرب الابن كما

عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء
انما انت عبد مبعوث لانذارهم وايضا اطلاق فساد العطف على ما ليس حسنا
ليس حسنا وكان الاولى ان يطرح المصنف قوله لاختلاف الكلام وتعذر
العطف يكون باعتبار عدم فعل منصوب فيما قبله وهو ليس لك من الامر شيء
وعدم صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر فان فقدان المنصوب في الكلام السابق
لا يمنع العطف لان العطف في الجمل لا يستلزم الاشتراك في الاعراب الا ترى الى قوله
لاتنه عن خالق وتأتى مثله * عار عليك اذا فعلت عظيم

فان تأتى منصوب باضمار ان بعد الواو ولم يسبق مثله ولم يمنع عن الاجراء على الحقيقة وهي
الجمعية (وحتى للغاية) اى للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما
في اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند
الاطلاق اى عند عدم انضمام القرينة فالأكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها (كالى)

اولا برّ في يمينه لانتهاه المحلوف عليه لتعذر العطف عليه وفيه نظر على
ان ما ذهبنا اليه فيه عطف على الاقرب وهو اولى بخلاف ما ذكره الزمخشري
على ان الاعتراض على المثال ليس بشيء (قوله وايضا اطلاق الفساد
في العطف على ما ليس حسنا) بل تناسب المتعاطفين انما هو شرط الاحسنية
(قوله وفيه نظر الخ) يمكن ان يجاب بان الكلام في عطف مجرد الفعل
على الفعل لا عطف الجملة على الجملة وما ذكر من الاستشهاد لا يرد علينا للفرق
بين الواو واو لان الواو تنصب المضارع بان مضمرة الا اذا كانت للمعية دون
العطف بخلاف او فانها لاتنصب المضارع بان مضمرة بعد الواو الا اذا كانت بمعنى
الى وهو ممنوع لان الفعل فيه منصوب بان مضمرة بعد الواو لوقوعه جواب
النهي وليست الواو للعطف بل للمعية وهو معنى حتى او الا ان وحينئذ
يتعين الحمل في الآية الكريمة على حتى الناصبة لعدم تقدم الفعل المنصوب ومع
هذا لم يمنع عن الاجزاء على الحقيقة وهي الجمعية ولعل ما يفيد هذا الاختلاف
من خواص كلمة او فان لبعض الحروف شأنها في الاختصاص ليس لغيره كاختصاص
لكن بالاستدراك بعد النفي والعطف وحتى بان يكون ما بعدها جزءا ملاقيا
واختصاص لا بان يكون ما قبلها منفيا ونحو ذلك ﴿قوله وحتى للغاية﴾ للغاية

صرحوا به في كتبهم وبالجمله ليس ذلك ايضا من باب عطف الجمل في قول من الاقوال (حد)

(قوله الا ترى الى قوله لاتنه عن خالق وتأتى مثله) المحققون على ان في امثاله عطف الاسم على الاسم لان المصدرية
مقدرة بعد الواو والمعنى لا يكن منك نهى عن خالق واتيان مثله وان كان فيه ظاهرا عطف الفعل على الفعل
من غير اشتراك في الاعراب كما اشار اليه الشارح بقوله فان تأتى منصوب باضمار ان بعد الواو ولم يسبق مثله

اي كما ان الى للغاية (وتستعمل للعطف) لمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا للغاية تعقب المغيا (مع قيام معنى للغاية كقولهم استنتت الفصال) جمع فصيل وهو ولد الناقة الاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حالة العدو (حتى القرعى) جمع قريع وهو الفصيل الذى له بثر ابيض ودواؤه المالح فان المعطوف ارذل لان القرعى لا يتوقع منها الاستنان لضعفها هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو قدره (ومواضعها) اي مواضع كلمة حتى (في الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى) كقولك سرت حتى ادخلها

حد الشيء ونهايته التى ينتهى بها يعنى انها وضعت لان تدل على ان ما بعدها غاية ونهاية لما قبلها كالى وان كان بينهما فرق من حيث ان حتى يجب ان يكون للغاية بعدها مما ينتهى به المغيا سواء كان الجزء الاخير مما قبلها نحو اكلت السمكة حتى رأسها او ملاقيا له نحو نمت الليلة حتى الصباح فلا يجوز حتى نصفها وان الى ليست كذلك فيجوز الى نصفها والى ثلثها ولكن وقع الخلاف في دخول ما بعدها فيما قبلها فذهب الجمهور الى عدم الدخول كالى اذ هو الاصل واختاره فخر الاسلام وتبعه المصنف مشيرا اليه باطلاق المشابهة وذهب عبد القاهر والزحشرى وعامة المتأخرين الى الدخول نظرا الى الغرض من الفعل المتعدى بحتى وهو انقضاء الشيء الذى تعلق به شيئا فشيئا الى ان يأتى على جميعه وذا لا يتحقق بدون الدخول وذهب الفراء والسيرافى الى القول بدخول الجزاء دون الملاقى ويوافقه التعليل الثانى فعلى الاول لم يؤكل الرأس ولم ينام الصباح وعلى الثانى اكل الرأس ونام الصباح وعلى الثالث اكل الرأس ولم ينام الصباح **قوله** وتستعمل للعطف مع قيام معنى للغاية غير انها لا تعطف الا على ما كان مما قبلها غاية في قوة او ضعف فيقيد العطف بها ان المعطوف قد فاق في القوة او الضعف ما عداه من افراد المعطوف عليه وانه ارتقى على درج الترتيب الذهبى الى غاية الشرف او انحط عنها الى غاية الخسة فالاول كقولك مات الناس حتى الانبياء بمعنى ان الموت قد ارتفع حلولة في القوة والفضاعة بكل شخص الى ان حل باشراف الناس وهم الانبياء عليهم السلام والثانى ما ذكره المصنف بقوله استنتت الفصال حتى القرعى **قوله** ان تجعل للغاية بمعنى الى ضابط ذلك ان تقع بعدها مضارع منصوب سواء اتحد فاعله وفاعل الفعل الذى قبل حتى نحو سرت حتى ادخلها او تعدد نحو ان لم اضربك حتى تصيح حتى فى ذلك حرف جر فتقدر بعدها كلمة ان لتكون داخلية على الاسم بتأويل المصدر **قوله** كقولك سرت حتى ادخلها بالنصب وحتى فى ذلك حرف جر فيقدر بعدها كلمة ان لتكون فى ذلك داخلية على الاسم تقديرا بتأويل المصدر

(قوله فان المعطوف ارذل الخ) اشارة الى ماقرر من انه يجب ان يكون المعطوف فى حتى بعضا من المعطوف عليه افضل او ارذل

(قوله او المضاف محذوف في مواضعها اي بيان مواضعها) ﴿ ٤٧٤ ﴾ صحة الحمل على هذا محل كلام لا يخفى

(قوله لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء) كذا في الكشف وذكر صاحب التلويح ان هذا فاسد لان دخول الجنبه في المثال المشهور لا يصلح منتهى الاسلام بل الاسلام حينئذ اكثر واقوى على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر الامتداد والآخر اعنى المسبب الانتهاء اليه فالاولى ان يقال في المناسبة بين الغاية والسببية ان جزاء الشيء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا وفيه بحث من وجوه اما اولا فلان المراد بالاسلام في المثال المذكور هو اسلام الدنيا بمعنى الانقياد لتحمل التكليف ولا يذهب عليك ان دخول الجنبه يصلح منتهى له واما ثانيا فلان الانتهاء الذي وضعت له حتى يجب ان يكون ملحوظا في الكلام قصدا وليس انتهاء الفعل بوجود الجزاء كذلك فيكون استعمال حتى فيه مجازا لاحقيقة واما ثالثا فلان الغاية لا يجب ان يكون مقصودا مما قبلها كما في اكلت السمكة حتى رأسها (ايضا)

فان قلت ان تجعل خبر عن مواضعها وهو غير صادق عليها قلت اراد بالمواضع الاستعمالات تسمية للحال باسم المحل او المضاف محذوف في مواضعها اي بيان مواضعها او في الخبر تقديره مواضعها في الافعال موضع ان تجعل حتى كذا وكذا (او غاية) بالنصب على معنى ان تجعل غاية (هي جملة مبتدأة) ومعنى كونها جملة مبتدأة عدم كونها معمولة لما قبلها كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند وليس لها محل من الاعراب لانها جملة مستأنفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها الجار والمجرور معمول لقولك سرت (وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء) يعنى علامة الغاية بوجود المعنيين احدها ان يكون ما قبل حتى قابلا للامتداد والآخر ان يكون مابعد حتى دليلا صالحا لانتهاء ما قبلها (فان لم يستقم) معنى الغاية بانعدام المعنيين او احدها (فللمجازاة بمعنى لام كي) لمناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي المغيا بوجود الغاية (فان تعذر هذا) اي ان يجعل بمعنى لام كي (جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا) اي على ما ذكرنا من المعاني

لئلا يلزم دخول الجار على الفعل (قوله فان قلت الخ) ان يجعل خبر عن مواضعها وهو غير صادق عليه لان الحمل ليس هو المواضع والخبر يجب صدقه على المبتدأ كزيد قائم والالم يصح الحمل كزيد جاد اذ لا بد في الحمل من امرين الاتحاد فيما صدق ليصح والتغاير في المفهوم ليفيد ﴿ قوله هي جملة مبتدأة ﴾ اي وهي حرف ابتداء وما بعدها جملة مبتدأة غير معمولة لما قبلها فعليه كانت او اسمية غير ان الخبر قد يكون مذكورا في الاسمية نحو ضربت زيدا حتى زيد غضبان وقد يكون محذوفا نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اي ما أكل ويمتنع تقدير ان بعدها لكونه حرف ابتداء ومثال الفعلية وزلزوا حتى يقول الرسول في قراءة من يرفع يقول واما على من نصب فيكون بمعنى الى ﴿ قوله بمعنى لام كي ﴾ نحو حتى لا تكون فتنة ﴿ قوله للعطف المحض ﴾ اي الخالص عن الغاية والمجازاة المستفاد من الفاء لظهور المناسبة بين التعقيب والغاية والحاصل ان حتى اذا وقعت في المحلوف عليه ففي الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف بل يحصل بمجرد الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك وسيوضح ذلك في الفروع الآتية ﴿ قوله وبطل معنى الغاية ﴾ هذا لا يطابق حل الشارح مرجع الاشارة ولورجع الاشارة الى الغاية والمجاز ابناء على انه يشار بالمفرد للمثنى ليطابق في الجملة من حيث انه اقتصر على ذلك الاصل وهو الغاية ولا يخفى ما في عبارة المتن من عدم التطابق

لاحقيقة واما ثالثا فلان الغاية لا يجب ان يكون مقصودا مما قبلها كما في اكلت السمكة حتى رأسها (ايضا)

(قوله لان الضرب يحتمل الامتداد) يعني تجدد الامثال ثم ان احتمال الضرب للامتداد غير كاف في المقام فكان ينبغي ان يتعرض ايضا لصلاحية الصباح لكونه منتهى له و مما يجب التنبيه له في هذا المقام ان الامتداد وعدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى حتى تستأنسوا ﴿ ٤٧٥ ﴾ فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا

على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة فان اليمين للحمل دون المنع كذا في التلويح (قوله فاتاه فلم يغده لم يحنث) لكن شرط بره فعل الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء اي على ان يعظمه لاعلى ان يضربه او يؤذيه فانه لا يصلح سببا للجزاء كذا في الكشف (قوله حتى اتعد بدون الالف) هو الصواب لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لاعلى مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي افساد المعنى وبطلان الحكم كذا في التلويح (قوله كذا السماع عن مولانا حسام الدين السفناقي) هو صاحب النهاية ثم ان عبارة الاتقاني في التبيين هكذا كذا قال صاحب الكافي وقت قرأتى اصول فخر الاسلام

الثلاثة (مسائل الزيادات كان لم اضربك حتى تصبح فعبدى حر) ثم ترك ضربه قبل الصباح يحنث لان الضرب يحتمل الامتداد فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية يحنث (و) لو قال (ان لم آتتك حتى تغديني فعبدى حر) فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء لان التغذية احسان والاحسان داع لزيادة الاتيان وما كان داعيا لشيء لا يصلح ان يكون منتهى له فلم يمكن حملها على الغاية والاتيان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكي تغديني (و) لو قال (ان لم آتتك حتى اتغدي عندك) فعبدى حر قال الشيخ قوام الدين الاتقاني رحمه الله حتى اتعد بدون الالف كذا السماع عن مولانا حسام الدين السفناقي ولكن السماع عن غيره من المشايخ بالالف وجه الاول ان حتى لما استعيرت

ايضا ولو قال فان تعذر فللعطف المحض وطرح لفظ البطلان ومتعلقه لكان اولى فافهم ﴿ قوله مسائل الزيادات ﴾ اي الثلاثة المتفرعة على المعاني الثلاثة على الترتيب (قوله يحنث) بعق العبد لوجود الشرط وهو نفي الضرب المغيا بالصباح ولقائل ان يقول شرط البر متصور في الزمان الثاني فلم حنث في الحال واجيب بان اليمين يقع على الوهلة لان الحامل على اليمين غبط لحقه من جهته في الحال هذا هو العادة فيتقيد به وفيه نظر فان هذا يمين الفور ولا نسلم ان مانحن فيه من يمين الفور ولعل الاولى ان يقال شرط البر وان كان متصورا في الزمان الثاني لكن تصور الشرط لا يستلزم وجود المشروط وما هو الموجب للحنث وهو الاقلاع قبل الغاية موجود ولا يخاف الموجب عن موجه فتأمله ﴿ قوله فيجعل غاية حقيقة ﴾ هذا ان لم يغلب على الحقيقة عارف كما هنا فان غلب وجب العمل به حتى لو قال ان ضربتك حتى تموت كان على الضرب الشديد دون حقيقة الموت ﴿ قوله ولو قال ان لم آتتك حتى تغديني ﴾ هذه المسئلة الثانية المتفرعة على السببية والمجازاة (قوله فيكون المعنى لكي تغديني) وشرط البر فيها اتيانه اليه اتيانا صالحا لكونه سببا صالحا للتغذية حتى لو اتاه كذلك بان اتاه معظما زائرا لبر في يمينه سواء غداه او لم يغده لان شرط البر وجود ما يصلح سببا وان لم يترتب عليه المسبب بخلاف ما لو اتاه محقرا له ﴿ قوله ان لم آتتك حتى اتغدي ﴾ هذه هي المسئلة الثالثة المتفرعة على العطف المحض

عليه بنيسابور وقد وقع سماعي عند غيره من الاساندة بالالف فالظاهر ان هذا الكلام في تصنيف آخره (قوله ولو قال ان لم آتتك حتى اتغدي عندك فعبدى حر) كان ينبغي له حنث زاد قوله ولو قال ان يقول حنث ان اتى ثم تغدي مع التراخي لان اتى فتغدي مع عدمه فيذكر جواب لو ذا كر ان حتى في هذه المسئلة بمعنى الفاء واثن ذكرها

(قوله وعندى ثبوت الالف اوجه لان ماقلنا الخ) هذا ايضا من كلام الاتقاني وحاصله ما ذكره بعض الافاضل من ان العطف مراعى فى المعنى ان لم يكن منى اتيان فتعد كاقيل مثل ذلك فى قولهم ماتا تينا فتحدثنا بالنصب اى لا يكون منك اتيان فتحديث وكما ان الفاء ثمة متعين للعطف ولا يصح كون المنصوب معطوفا على المرفوع بل اكتفى بالعطف بحسب المعنى فكذا هنا وبذلك يندفع ما قال صاحب التلويح من ان اثبات الالف غير مستقيم اقول يؤيد ما ذكره ما ذكر فى طامة كتب الاصول من ان استعارة حتى للعطف المحض استعارة لم توجد فى كلامهم بل هى من مخترعات الفقهاء وذلك لان امر الاعراب موكل الى استعمال العرب ليس المدار فيه الا السماع منهم فتدبر (قوله الابرى الى قولهم فى تقدير قولهم الخ) انت خير ﴿ ٤٧٦ ﴾ بان تنظير ما نحن فيه بذلك فساده

غنى عن البيان (قوله)
استعير حتى هنا للعطف
المحض) اى التشريك من
غير اعتبار غائية وسببية
(قوله ولا يصلح ان يكون)
يعنى الاتيان (قوله لان
الشخص الواحد لا يكون
مجازيا) ومجازا اذا المجازاة
هى المكافاة ولا معنى
لمكافاته نفسه (قوله حل
على العطف بالفاء مجازا)
عليه ظاهر كلام فخر
الاسلام واليه ذهب
صاحب التنقيح وجعلها
ابن الحاجب كتم (قوله
ولقائل ان يقول المذكور
سابقا الخ) كذا
فى التلويح لكن مراده
بالمذكور سابقا هو المذكور

للعطف وما قبلها مجزوم حذف الالف مما بعدها علامة للجزم وعندى ثبوت الالف اوجه لان ماقلنا من وجه الاستعارة تقدير المعنى لاتقدير الاعراب فلا حاجة اذن للجزم الابرى الى قولهم فى تقدير قولهم قدم الحاج حتى المشاة اى حتى انتهى الى المشاة ثم قالوا الجر محتى لابل الى استعير حتى هنا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون غاية للاتيان بل هو داع اليه ولا يصلح ان يكون سببا لفعله ولا لفاعله جزاء لاتيان نفسه لان الشخص الواحد لا يكون مجازيا ومجازى فاذا لم يصلح للمجازاة حمل على العطف بالفاء مجازا هذا مقاله الشراح * ولقائل ان يقول المذكور سابقا ان حتى عند تعذر الغاية يكون

(قوله وعندى ثبوت الالف اوجه) قال بعض الشارحين بالف نظرا الى المعنى وبدونها نظرا الى اللفظ قال بعض المحققين قولهم حتى اتعدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى تغد بالجزم لانه معطوف على المجزوم بل حتى ينسحب حكم النفي على الفاعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل فى حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم (قوله حتى انتهى الى المشاة ثم قالوا الجر محتى لابل) هذا آخر كلام الاتقاني وفيه شئ لان المحفوظ حتى المشاة بالرفع على معنى جاؤا شيا فشيا حتى جاء المشاة ومثلوا بذلك لما هو غاية بالضعف ولم يقولوا حتى المشاة بالجر بمعنى انهم انتهوا اليهم اذ المشاة لم يسبقوهم وان كان ذلك يمكن بتكلف فتأمله (قوله استعير حتى) هذا شروع فى ابتداء تقرير المسئلة (قوله ولقائل ان يقول الخ) الجواب ان كونها فى ذلك تفيد السببية مسلم واما كونها تلك

فى كلام صاحب التنقيح فنقله الشارح بعينه الى كلام المصنف وليس كما ينبغي لمكان قوله سابقا فان (الافادة) لم يستقم فللمجازاة ثم انه اجيب عنه بان كلام فخر الاسلام صريح فى اعتبارات المجازاة فى مفهوم حتى السببية واما صحة اسلمت حتى ادخل الجنة فلما اشهر بين المسلمين من ان دخول المسلم الجنة مرتب على ادخال الله تعالى اياه بلطفه وفضله ففعل الشخص لم يصر جزاء عن فعله بل الجزاء الدخول المطاوع لادخال الله تعالى وهو ليس فعله ونحن لاندى امتناع كون بعض افعال الشخص سببا محضا لبعض الآخر بل كون بعض افعال الشخص جزاء لبعض افعاله

قباياتى فانما ذكرها من يقول انها فيها بمعنى الواو فلم يكن ذكرها فى محله (قوله اى حتى انتهى الى المشاة) تفسير للترتيب المذكور على تقدير الجر وقد نص المرادى فى الجنى الدانى على ان كل موضع جاز فى العطف محتى يجوز فيه الجر ولا عكس والمناسب ان يقال اى حتى انتهى القيد الى المشاة

(قوله من غير لزوم مجازاة ومكافاة) ❦ ٤٧٧ ❦ اشار بذلك الى ان مرادهم بالمجازاة ههنا هو معنى المكافاة لا معنى

السببية مطلقا كما في قول النحاة كلم المجازاة يدل عليه دلالة صريحة كلامهم في هذا المثال (قوله لان مجوز الاستعارة

(قوله لان الترتيب انصب

بالفاء) معنى لانها للترتيب والترتيب انصب بالفاء من الواو وفيه نظر اذ لا ترتيب في الواو اصلا لانها لا تقيد بحال بخلاف الفاء فانها تقيد بحال الترتيب فيكون الاتصال في الواو اكثر منه فيها ولقائل ان يقول سلمنا انه في الواو اكثر منه فيها الاتصال في الفاء انصب بمعنى الغاية من حيث ان مدخول حتى التي للغاية مترتبة على ما قبله كالمعطوف بالفاء بخلاف المعطوف بالواو غاية ما في الباب ان مدخول الفاء مترتب على ما قبله في الخارج وان مدخول حتى يترتب على ما قبله في الذهن وان المعتبر فيها هو تعلق المسند فيه بالمتبوع اولا وبالتابع تانيا باعتبار انه اقوى اجزاء المتبوع او اضعفها

بمعنى لام كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر نحو اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا لبعض ومفضيا اليه وانما لم يجعل بمعنى الواو كما ذهب اليه العتابي رحمه الله لان الترتيب انصب بالفاء وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانصب انصب وقال الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرحه للمنار كونه بمعنى الواو انصب عندي لان مجوز الاستعارة

الافادة من غير لزوم المكافاة فلا لان ذلك من غير فوائد الاستعارة على ان تنصيصهم على افادتها السببية مع المجازاة ينزل منزلة روايتهم واذ ثبت المجازاة والسببية انتفى وقوع احد فعلى الانسان جزأ لفعله الآخر بلا ريب بخلاف القول بمحض السببية فانه لا ينافيه اتحاد الفاعل على معنى كي ادخل الجنة على البناء للفاعل كي ان يدخلني الله الجنة فادخلها اذ الانسان لا يدخلها بعمله وانما يدخلها اذ تدارك الله تعالى برحمته فالمجازاة لازمة فيه ايضا مع كونها بكى فضلا عن كونه محتى فلا يدخل ذلك على متأمل * اعلم ان هذا القسم ليس له نظير في كلام العرب اذ لم يوجد في كلامهم حتى مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية لكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة بين الغاية والتعقيب وهذا كما عرف من ان المجاز لا يتوقف على الفعل في كل جزئي بل اذا وجدت العلاقة صح مع ان محمد بن الحسن رحمه الله ممن تؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت بمعنى الفاء وتأوله صاحب الكشف بان المراد انها حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وانما يجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو كما ذهب اليه العتابي واختاره الاتقاني رحمه الله لان الترتيب انصب بالغاية والاخذ بالمجاز الانصب انصب ولا يخفى ان الاستعارة بمعنى الفاء اعنى التعقيب من غير تراخ انصب اذ الغاية لا يتراخى عن المغيا (قوله لان الترتيب انصب بالفاء) ظاهره ان حتى للترتيب وفيه شيء لان الاصل في الغاية وافادتها الترتيب ليس بالوضع بل مما دخلت عليه في العطف مما يفيد الترتيب فلا معنى للقول بان الحمل على الفاء انصب بجامع الترتيب على انها اذا كان المعتبر ترتيب اجزاء ما قبلها ذهنا من الاضعف الى الاقوى او بالعكس ولا يعتبر الترتيب الخارجي * ويمكن ان يجاب بان الجامع والاتصال مطلق الترتيب الحاصل بين الغاية والمغيا والمعطوف بالفاء فتأمل (قوله وقال الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرحه للمنار) صوابه في شرح المنتخب (قوله كونه بمعنى الواو انصب الخ) يمكن ان يقال كونها بمعنى

للعطف المناسبة بين العطف والغاية من حيث اتصال الغاية بالمغيا كاتصال العطف بالمعطوف عليه والاتصال في الواو اكثر لانه لا يقيد بحال دون حال فكان اولى وفائده انه ان اتى وتغدى مع التراخي يحث اما اذا اتى فتغدى من غير تراخ بر في يمينه (ومنها) اى من حروف المعاني (حروف الجر فالباء الاصاق) فادخل عليه الباء الملقب به (وتصحب الاثنان حتى لو قال اشترت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا) لان المقصود في الاصاق هو الملقق والملصق به تبع بمنزلة الآلات

الفاء انسب لظهور المناسبة بين الغاية والسببية اذ المسبب يعقب السبب والمغيا يعقب الغاية وهذا لما عرف من ان المجاز لا يتوقف على النقل في كل جزئى اذا وجدت العلاقة فالعلاقة في الفاء اشد لان فيها العطف والسببية وكل يصلح علاقة (قوله وفائده) اى فائدة المعطوف في هذه المسئلة لو لم يأت او اتى وتغدى مع التراخي يحث اما اذا اتى فتغدى من غير تراخ بر في يمينه والمذكور في نسخ الزيادات ان الحكم لذلك ان نوى الفور والاتصال والافهى للترتيب سواء كانت مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحث لو لم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام او في الوقت الذى ذكره ان وقته مثل ان لم آتكم اليوم حتى اتغدى * وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغدى ثم يتغدى من غير تراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغدى عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا مانع لقوله غير متراخ عن الاتيان بان ياتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخي على التراخي الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه **قوله** حروف الجر **قوله** من اضافة الشئ الى حكمه سميت حروف الجر لانها تجر فعلا الى اسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المال لزيد وقد ذكر من حروف الجر خمسة احرف وهى الباء وعلى ومن والى وفى لمزيد الحاجة اليها فى كثير من المسائل **قوله** فالباء للاصاق هو معناها الوضعى بدلالة استعمال العرب اياها فيه وهو اقوى دليل فى اللغة كالنص فى احكام الشرع والاصاق تعلق الشئ بالشئ واتصاله به وهو اما حقيقى نحو به داء اى التصق به او مجازى على سبيل الاتساع نحو مررت بزيد والمعنى التصق مرورى بمكان يقرب من زيد لان مرورى الذى هو صفة قائمة بك غير متصلة بزيد وعن الاخفش ان المعنى مررت على زيد بدليل قوله تعالى وانكم لتمرون عليهم مصبحين **قوله** لان المقصود فى الاصاق الخ) اى الاصاق يقتضى ماصقا وهو ما قبل الباء وملصقا به وهو

للعطف المناسبة بين العطف والغاية الخ) ممنوع بل يجوز ان يكون المناسبة بين التعقيب والغاية كما قيل (قوله لانه لا يقيد بحال دون حال) بخلاف الفاء فانها يدل على كون المعطوف عقيب المعطوف عليه (قوله وفائده) اى فائدة كونها بمعنى الفاء ولو بدل لفظ الفائدة بالثمرة لكان اوضح (قوله ان اتى وتغدى مع التراخي يحث) كما اذا لم يأت او اتى ولم يتغدى (قوله والملصق به تبع بمنزلة الآلات) والثن ايضا فى البيع كذلك لان المقصود الاصل من البيع هو الانتفاع بالملوك وذلك فى المبيع والثن وسيلة اليه لانه فى الغالب من النقود التى لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد

(قوله بخلاف ماذا اضاف الخ) لا يلايم كلامه ههنا (قوله يكون سلما) كون الصورة الاولى بيعا والثانية سلما باعتبار وضع المسئلة فان المبيع في الاولى حاضر بخلاف الثمن بدلالة الاشارة في المبيع والتكثير في الثمن وفي الصور الثانية بالعكس وهي صورة السلم كذا ﴿ ٤٧٩ ﴾ في بعض حواشي التلويح وبه يظهر معنى قول الشارح واذا

لم يكن موجودا (قوله ولا يجوز الا مؤجلا) لم يبين محمد رحمه الله في الاصل ادنى الاجل فقبل ثلاثة ايام وقيل اكثر من نصف يوم وقيل شهر (قوله فعبدى حر) مبنى هذا التقدير هو وجود

حرف الشرط في المتن كما في نسخ هذا الشرح وليست بموجودة لافي نسخ المتن ولا في نسخ سائر الشروح وهو الصواب لان البحث في هذين المثالين ليس عن الحث كما هو مقتضى حرف الشرط ثم ان كلام الشارح رحمه الله بعد اسطر عند (قوله يعنى يكون اخباره ملصقا بالقدم الصادق الخ) وذلك ان الاخبار يقتضى مفعولين احدهما ههنا الضمير المنصوب المتصل والثاني محذوف بدلالة حرف الالتصاق فيكون معناه ان اخبرتنى خبرا ملصقا بقدوم فلان والقدم اسم لفاعل موجود بخلاف الثاني لعدم

(فيصح الاستبدال به) اى بذلك الكر شيأ آخر قبل القبض ولو كان مبيعا لما جاز الاستبدال قبل القبض (بخلاف ماذا اضاف العقد الى الكر) فقال اشترت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد يكون سلما ولا يجوز الا مؤجلا لانه اضاف الشراء الى الكر فيكون مبيعا والمبيع يشترط وجوده لصحة البيع واذا لم يكن موجودا يكون دينيا والمبيع بالدين يكون سلما (ولو قال ان اخبرتنى بقدوم فلان فعبدى حر يقع على الحق) يعنى يكون اخباره ملصقا بالقدم الصادق حتى لو اخبر كاذبا لا يعتق (بخلاف ماذا

مابعدها والملصق هو الاصل في الالتصاق والملصق به بمنزلة الآلة فتدخل الباء على الاثمان التى هى الآلة او لان الباء آلة كالات اذ المقصود من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك متحقق في المبيع دون الثمن لانه في الغالب من النقود وهى لا انتفاع بها سوى التوصل الى المقصود لغيرها من الآلات ولهذا صح البيع مع عدم ملك الثمن ولم يصح مع عدم ملك المبيع * فان قلت هذا ليس بكلى اذ المقصود للبائع فى قولك بعت هذا الفرس بعشرين دينارا ليس الا الدنانير كما انه لا مقصود للمشتري سوى الفرس مع ان الثمن احد الركنين فكيف يكون تابعا للآخر متمما له * واجيب بان المقصود من شرعية البيع الوصول الى ما يتوقف عليه بقاء الانسان من الأكل والمشرب والملبس ونحوها وليس ذلك الا بالمبيع بخلاف الثمن فانه غير مقصود لذلك وانما هو وسيلة اليه لانه كان مقصودا فى البيع ايضا تبعا الا ترى ان البيع يبطل بهلاك المبيع قبل القبض دون الثمن وهو قوله فيصح الاستبدال به قبل القبض لان التصرف آية التبعية والمتبوعية فى الثمن جائز قبل قبضه دون المبيع لتهيئه صلى الله عليه وسلم عن بيع ما لم يقبض وفيه شئ فانه اذا اعتق المشتري العبد فى يد البائع قبل قبضه صح والجواب ان العتق شرط الملك وقد وجد البيع بشرط القدرة على التسليم وذا لا يجوز الا بعد القبض * فان قلت هل يجوز التصرف فى الثمن من البائع والمشتري ام لا * قلت اما البائع فيجوز مطلقا واما المشتري فان كان نقودا جاز لانها لا تتعين وان كانت عينا فلا يجوز ويكون سلما فتراعى فيه شرائط السلم ويجعل العبد رأس مال السلم والكر مسلما فيه فلا يصح الاستبدال به قبل القبض والفرق بين الصورتين ان اضافة العقد الى العبد تجعله اصلا ملصقا بالكر والثمن تابعا ملصقا به وشرطه فى العكس بالعكس (قوله يقع على الحق)

الباء فيه فصلح ان مع مابعدها مفعولا ثانيا اذ هو فى تاويل المصدر فصار المخبر به القدم ولكنه لا يصلح بنفسه ان يكون مفعولا للخبر لان مفعوله كلام لافعل فصار المفعول التكلم بقدومه فكانه قال ان كملت بخبر قدومه

والتكلم بالقدوم لا يستلزم وجود القدم فشرط الحث ٤٨٠ قد وجد في الاخبار كاذبا

قال ان اخبرتي ان فلانا قدم) فهذا يقع على مطلق الخبر حتى اذا اخبره صادقا او كاذبا ان فلانا قدم يمتنع العبد لانه لم يوجد في كلامه ما يدل على الاصاق * فان قلت ان مع اسمها وخبرها قائم مقام المفعول الثاني فلا بد فيه من تقدير الباء لان المفعول الثاني لا يجيء بدونها فلا يبقى الفرق * قلت سلمنا انه بتقدير الباء ولكن لانسلم عدم الفرق لان ان مع اسمها وخبرها تتضمن الاسناد وهو لا يقتضي الصدق (ولو قال

هكذا في بعض الشروح) قوله فلا بد فيه من تقدير الباء) وحذف حرف الجر مع ان وان شائع مطرد (قوله لان المفعول الثاني لا يجيء بدونها) كذا ذكره الرضى في مبحث التمدي وغير التمدي حتى صرح بان استعماله بدون الباء غير جائز في السعة اتفاقا فلا يجوز اخبرتك خروج زيد وان خبرا في قولك اخبرتك خبرا اسم واقع موقع المصدر لا مفعول به وهو الظاهر من اساس البلاغة للزمخشري لكن صاحب الكشف ذكر ههنا ان الاخبار مما يتعدى الى المفعول الثاني بنفسه وبالباء والظاهر ان مبنى كلام الاصوليين في هذا المقام على ما قاله وذلك ان اعتبار معنى الصاق في قوله ان اخبرتي بقدوم فلان مبنى على ان الاخبار يتعدى بنفسه وان الباء ليست للتعدي (قوله قلت

وهو ما يطابقه الواقع من الكلام ويقابله الباطل وهو وان ساع استعماله في الاعتقادات مرادف للصدق المقابل للكذب وهو وان ساع استعماله في الاقوال واعتبرت مطابقتها للواقع مرادف للحق ايضا لاعلى مطلق الاخبار لان حرف الاصاق تقتضي ماصقا به فيكون دليلا على مفعول الخبر لان القدم الذي صحبته الباء لا يصلح مفعولا للخبر ولكنه معمول للباء والشيء الواحد لا يجوز ان يكون معموليا لعاملين فيكون التقدير ان اخبرتي خبرا ماصقا بقدوم فلان والخبر المصق بقدومه لا يكون بدونها فلا يقع العتق بالخبر الكاذب لانعدام شرطه وهو صدق الخبر وفيه شيء اذ يجوز ان يكون الشيء معموليا لعاملين مختلفين احدهما عامل في اللفظ والآخر في المحل نحو كفى بالله شهيدا او مررت بزيد فيجوز ان يكون القدم مجرورا بالباء لفظا منصوبا بالفعل محلا فيكون مفعولا ثانيا بلاضمار كافي ان اخبرني بهذا الخبر زيد (قوله فهذا يقع على مطلق الخبر) لانه اذا لم يذكر الباء صلح الباقي لان يكون مفعولا ثانيا للاخبار اذ يصير التقدير ان اخبرتي قدومه وحقبة القدم لا تصلح مفعول الخبر فيقدر مضاف محذوف هو لفظ خبر ليصح الكلام فينحل المعنى الى ان اخبرتي بخبر قدومه والخبر اسم للكلام يدل على الخبر به لا غير فيتحقق الشرط وان كان كاذبا ويلزمه تحقق المشروط (قوله فلا يبقى الفرق) يعني بين الصورتين التالفت بالباء وتقديرها لان المقدر كالمفروض واجاب الهروي بان الباء اذا قدر كان ثابتا من وجه دون وجه بخلاف ما اذا كان مذكورا والباء التي للاصاق اقوى من التي للتعدي فلهذا يقع الاول على الحق دون الثاني * فان قلت الاخبار يستعمل بمعنى العلم قال الله تعالى ما لم تحط به خبرا اي علما فكان الواجب ان يقع على الحق كما قالوا ان علمتني ان فلانا قدم * اجيب بان الخبر في العرف كلام يحتمل الصدق والكذب ولا كذلك العلم فيقع الخبر على الحق والباطل لا يجوز ذلك في العلم

سلمنا انه بتقدير الباء ولكن لانسلم عدم الفرق الخ) انت خير بان مدار (قوله)

(قوله لانه لم يوجد في كلامه ما يدل على الاصاق) ان المسئلة الثانية بتقدير الباء كما يتعرف به وهي للاصاق قطعا

الفرق حينئذ ليس دخول الباء وعدم دخوله بل تضمن الاسناد وعدم تضمنه والمسئلة مفرعة ههنا على الاول دون الثاني فالجواب بالطريق المذكور في هذا المقام غير مفيد كما لا يخفى على ذوى الافهام والصواب الاقتصار في الجواب على منع ما ذكره في السؤال من ان المفعول الثاني لا يجيء بدون الباء كما اشرنا اليه فتدبر (قوله لان الشرط في معنى النفي) يعنى به الشرط في المثال المذكور لا مطلقا فانه اذا كان منفيًا يكون للحمل فلا يكون في معنى النفي ولا النكرة الواقعة في حيزه للعموم بخلاف ما اذا كان مثبتًا كما نحن فيه فانه يكون حينئذ للمنع ويكون النكرة الواقعة في حيزه عامة كما حققه صاحب التوضيح في مباحث العموم وقال السراج الهندي في شرح المغنى نكرة في موضع النفي اذ معناه لا تخرجي خروجًا ٤٨١ فيكون عاما او هو نكرة في موضع الشرط وهو دليل

العموم ايضا انتهى ومبنى كلام الشارح ههنا على ما حقق صاحب التلويح في مباحث الفاظ العموم ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي فتدبر (قوله فظهر ان ما ذكر صاحب الكشف الخ) كذا في التلويح وكلام صاحب الكشف في مسئلة التغدى في باب ما يترك به الحقيقة يوافق ما ذكره ههنا لكنه ذكر في موضع آخر ان المصدر اذا لم يكن مذكورا صريحا لا يصح فيه نية التخصيص لانه لا عموم له حتى قال في مسئلة ان اغتسلت ان نية التخصيص لا يصح لان المصدر فيه

ان خرجت من الدار الاباذنى) فانت طالق (يشترط تكرار الاذن في كل خروج) لان الباء للاتصاق وهو يقتضى ملصقا وملصقا به فيكون تقدير قوله الاباذنى الاخر وجا ملصقا باذنى فيكون المستثنى منه نكرة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي تقديره لا تخرجي خروجًا الاخر وجا باذنى فصار كل الخروج بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه يحتمل ويكون هذا من قبيل لا آكل اكلًا لان المقدر كالمفوظ لا من قبيل لا آكل لما سيجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز تخصيصه فظهر ان ما ذكره صاحب الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي (بخلاف قوله) ان خرجت من الدار (الا ان آذن لك) فانت طالق فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير محانس

﴿ قوله يشترط تكرار الاذن في كل خروج ﴾ فلو اذن فلم تسمع فخرجت لم يحتمل عند ابى يوسف وعندها يحتمل ولو اذن لها متى شاءت او كما ارادت ثم نهاها فخرجت لم يحتمل عند ابى يوسف وقال محمد يحتمل ولو قال الخالف اردت بقولى الا باذنى الا ان آذن صدق ديانة لا قضاء لان فيه تخفيفا ولو قال في الثانية اردت الا باذنى صدق قضاء لان فيه تشديدا ﴿ قوله فيكون تقدير قوله الاباذنى الاخر وجا ملصقا باذنى ﴾ وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له لفظ عام مناسب له في جنسه ووصفه ليستثنى منه فيكون المعنى ان خرجت خروجًا الا خروجًا باذنى والنكرة في سياق الشرط تم فاذا خرج منها بعض ما يبقى ماعداه على المنع ﴿ قوله فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير محانس

غير مذكور فلا يقوم (٣١) (شرح المنار) مقام الاسم وقال ايضا لا يقال انه مذكور معنى وان لم يذكر صريحا لانه مذكور في حق صحة الفعل لاني اقامته مقام الاسم فصار في حق اقامته مقام الاسم كانه غير ثابت انتهى وبهذا يظهر ان كلام

ولكنها ليست للاتصاق بالقدم الصادق بل للاتصاق بالتكلم بالقدم وهو لا يقتضى الصدق ولا غيره ولان يحتملها وهذا معنى قول صاحب فتح المجنى ان المفعول الثاني للاخبار في الاولى هو القدم وفي الثانية هو التكلم بالقدم وهو دليل على القدم لا موجب له (قوله لان الشرط في معنى النفي) اقول ينبغي ان يكون هذا مسلما فيما اذا كان التعليق للمنع كما في ما نحن فيه اما اذا كان للحمل فلا الاترى انك تقول ان قتلت كافرا فلك من النفل كذا ولا تريد به لني ان يقتل كافرا بل الحث على ان يقتله (قوله لان الاذن غير محانس

صاحب الكشف مضطرب في ذلك فتدبر (قوله فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن الخ) ولو نوى الابدانى صحت نيته قضاء وديانة لانه نوى محتمل كلامه وفيه تشديد عليه فيصدق كذا في شرح المغنى لسراج الدين الهندي (قوله وان كان قليلا) لا يذهب عليك ان حذف حرف الجر من ان وان كثير وقياس مطرد على ما صرحوا به بخلاف حذفها من غيرها كما في قول رؤبة وموضع القسم فقياس ما نحن فيه على ذلك والحكم بقلته ايضا ليس كما ينبغي خصوصا في مقام بيان اشبهية هذا التقدير على ان ﴿٤٨٢﴾ كون هذا التقدير الشاذ القليل اسهل

من ارتكاب المجاز ممنوع منعا ظاهرا والظاهر انه اراد بهذا تنظير ما نحن فيه بذلك في تقدير خصوص الباء ولا حاجة اليه كما لا يخفى (قوله فان قلت حذف حرف الجر مع ان شائع الخ) مورد السؤال كلام اصحابنا لكن ذكره مع جوابه بعد قوله وهذا شبه الخ اخرج الكلام عن الانتظام (قوله واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الخ) قد استدل به الفراء على ما ذهب اليه وهذا اشارة الى الجواب عنه (قوله وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي الخ) لانه تعالى علل الدخول بغير الاذن بالاذى فالاجتناب

للخروج فجعل مجازا عن الغاية لمناسبة ان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهاه كما ان المستثنى قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاه حكمه فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع قال الفراء رحمه الله يحتمل لانه بمنزلة الابدانى وهذا شبه لان الارتكاب الى تقدير الباء وان كان قليلا كما روى عن رؤبة انه اذا قيل له كيف اصبحت قال خير اى بخير وكما قيل الله في موضع القسم وارىد بالله اسهل من ارتكاب المجاز * فان قلت حذف حرف الجر مع ان شائع لم لا يكون الباء محذوفاهنا اى الابان آذن فيصير بمنزلة الابدانى * قلت قولنا الا خروجا باذنى كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فاستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي * فان قلت ان مع المضارع بمعنى المصدر والمصدر يقع حينما كما تقول آتيتك خفوق

للخروج فجعل مجازا عن الغاية) بمعنى حتى ولك ان تقول جعله بمعنى حتى مجازا والاستثناء المنقطع مجاز فلم رجح احد المجازين والحواب ان جعله بمعنى حتى مجازا اقرب الى الحقيقة (قوله كما ان المستثنى) سبق قلم والصواب كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاه حكمه وايضا كل منهما اخرج بعض ما يتساوله الصدر كما سند كره (قوله اشهر من ارتكاب) اذ القلة تنافي الشهرة واثبت سلم فلعارض بما هو نية المجاز كما سند كرا للمجاز (قوله واما وجوب الاذن لكل دخول الخ) جواب سؤال تقدير ظاهر هذا ولو نوى بقوله الا ان آذن لك التكرار صدق قضاء وديانة ولو نوى المرة فقط في الابدانى صدق ديانة لا قضاء فقط كذا في جوامع البرهاني (قوله فان قلت ان مع الفعل الخ) هذا السؤال

الخروج) لا يكفي تعليلا لعدم حمله على الاستثناء فالصواب

ان يضم اليه قولنا ولا يمكن تقدير خروج المستثنى من ذلك لانه حينئذ يكون كلاما مختلا هذا ولكن (مبنى)

الحق انه لا يلزم من عدم كون الاذن مجازا عدم ذلك لو سلم (٢) لجواز ان لا يكون الا ان خرجت بناء بوجه من الا ان آذن تقدير الابدانى بهذا الوجه الخصوص لان امكانك على عدم ذلك المقدر فيه لا يمكن تقدير المفسر في زيदा ضربته مع اختلال ضربت زيदा ضربته وهكذا كل عامل وجب تقديره حتى اختل الكلام عند ذكره فيه (قوله لان الارتكاب الى تقدير الباء الخ) اجيب عنه بانه وان كان فيما قال تحقيق الاستثناء لكن فيه

(٢) قوله ولو سلم الخ (٣) هكذا في النسخ التي في ايدينا وفيه ركاكة

عن الاذى يتوقف على طلب الاذن في كل دخول ثم ان الضمير يعود الى اللفظية والقرينة العقلية هي ان مقتضى العقل ان لا يدخل بيوت النبي عليه الصلاة والسلام من غير اذنه لعظم شأنه وكمال سلطانه كذا قيل (قوله لكن لقائل ان يقول الخ) يعنى معترضا عن السؤال المذكور وهو مأخوذ من الشرح الاكمل والذى يظهر ان دلالة هذا الكلام على التقدير المذكور ٤٨٣ على وجوب الاذن في كل خروج غير متوقفة على تحقق

العموم في ذلك المستثنى فليتدبر (قوله لكن الجواب فاسد لان عدم الحث لكونه مجتهدا فيه الخ) كذا في الشرح الاكمل وانت خبير بان المجتهد فيه على هذا التقدير عدم الحث بالشك لاعدم الحث على التقدير الاول فلا يكون ورود الشك على المجتهد فيه على ان منشأ الشك هو احتمال الكلام للوجهين لا احتمال للوجه الثانى فقط كما هو مقتضى هذا الكلام ثم انه لو قال الشارح والجواب المذكور فاسد الخ باسقاط حرف الاستدراك لكان كلامه ابعد عن الاشتباه (قوله وان سلم فالترجيح للمحرم) اجيب عنه بان هذا انما يكون في تعارض الادلة اما اذا وقع ذلك بين الاجتهادين بان ادى احدهما الى اباحة شئ

النجم اى وقت حفرق النجم فيكون تقديره لا تخرجى وقتا الا وقت اذنى فيجب لكل خروج اذن بقلت على هذا التقدير يحتم ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحتم فلا يحتم بالشك كذا قالوا لكن لقائل ان يقول قوله الا وقت اذنى ليس بعام حتى يتناول الجميع بخلاف قوله الا خرجا لانه موصوف بصفة عامة ولو بدل بقوله الا وقت اذنى قولنا الا وقتا اذنت لك فيه لصار عاما لكن الجواب فاسد لان عدم الحث لكونه مجتهدا فيه ليس بيقين حتى يزول بالشك وان سلم فالترجيح للمحرم (وفي قوله انت طالق بمشية الله

مبنى على منع تعذر الاستثناء وجعل الاستعمالة في موضعها كما لا يخفى بالتقدير المذكور (قوله قلت على هذا التقدير الخ) اجاب الهروى بانه على هذا التقدير يلزم المجاز ايضا وهو جعل المصدر حينما ثم ما ارتكبتاه اولى لان المجاز اهون من الحذف لان في الحذف جعل غير المنطوق منطوقا ثم على ذلك التقدير يلزم الحذف مرتين حذف الوقت المضاف وحذف الوقت المستثنى منه (قوله الا وقت اذنى ليس بعام) لانه مضاف الى المعرفة فيختص بالاذن مرة (قوله لانه) اى خروج موصوف بصفة وهو الاذنه عامة باعتبار عموم موصوفها لوقوعه في سياق الشرط اذا عموم الموصوف يستلزم عموم الصفة تأمله واما جواب الشارح فخالصه ان عدم الفرق انما يكون لو لم يكن ما قدر دخول الباء عليه متضمنا للاسناد وهو مهم لان ان مع اسمها وخبرها يتضمن الاسناد وهو ظاهر واذا تحقق وجود ذلك جاز عدم اقتضاء الصدق لكونه اسنادا خبريا محتملا للصدق والكذب (قوله ولو بدل) اى لو قال السائل الا وقتا اذنت لك مكان قوله الا وقت اذنى لصار الوقت عاما لكونه نكرة في سياق الشرط ولو صلح السؤال الى ذلك فالجواب المذكور عنه فاسد وهو قوله فلا يحتم بالشك لان عدم الحث لكونه مجتهدا فيه ليس بيقين حتى لا يزول بالشك سلمنا انه يقينى لكن لنا قاعدة اخرى وهو انه اذا اجتمع معا حاطر اى محرم ومبيح قدم الحاطر وهنا قد اجتمع

والآخر الى حظه كما هنا تعارضا وتساقطا ويرجع الى الاصل الذى هو الاباحة

اضمار كثير والاضمار والمجاز وان تساويا على ما قيل لكن فيما قال تعذر الاضمار لان فيه اضمار الباء واضمار المستثنى وهو الخروج وفيما قلنا مجاز واحد فيترجح عليه (قوله ولو بدل بقوله الا وقت اذنى قولنا الخ) حق العبارة ان يدخل الباء على قولنا لعل قوله ثم لا يخفى ان الوقت مضاف الى المصدر الواقع حينما فيكون مضافا ايضا الى ما هو بمعناه فلا يكون الا ان اذن لك بتقدير كونه حينما حفرق النجم بتقدير الا وقت ان اذن لك فيه

تعالى) الباء (بمعنى الشرط) وفيه بحث لان معنى الشرط فيه ان قلت حقيقة فممنوع لان الباء لم توضع بمعنى ان * وان قلت مجاز فلم حمل على هذا المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية ويكون معناه انت طالق بسبب مشية الله فيكون تجيزا والاوجه ان يقال الباء على حقيقته فالمعنى انت طالق طلاقا ملصقا بالمشية فلا يقع قبلها اذ لا يتحقق الملصق بدون الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط والطلاق الملصق به لا يطلع عليه فلا يقع شيء كالموقال انت طالق ان شاء الله تعالى

عدم الحث على التقدير الاول والحث على هذا التقدير فينبغي ان يحنث وهذا تقرير الاشكال * ولقائل ان يقول ماذا كرتم من انه اذا اجتمع حاطر ومبيح قدم الحاضر انما هو بين الادلة بان ورد دليل باباحة شيء وآخر يحظره اما اذا وقع ذلك بين اجتهادين بان ادى اجتهاد الى اباحة شيء وآخر الى حظره كما هنا تعارضا وتساقطا ويرجع الى الاصل وهو الاباحة فتأمل (قوله وفيه بحث الخ) اي فلم حمل على هذا المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية والجواب عنه ان الحمل على الشرط اولى لانه اقرب الى الاصاق لان في الاصاق معنى الترتيب بالزمان لانه يقتضى ملصقا به مقديما على الملصق زمانا يمكن الاصاق به والترتيب الزماني موجود بخلاف العلة والسبب لانهما ربما يكونان مقارنين للمعلول والسبب زمانا فيكون اعتبار الاصاق بالشرط اولى مما سواه وفيه شيء اذ لانسلم ان الاصاق يقتضى الترتيب الزماني والصواب ان يقال لانسلم انها اذا كانت للسببية يقع الطلاق منجزا ولو سلم ذلك فذلك انما يكون لانها لم يتعلّق بها ما قبلها اصلا والحمل على المجاز فيه اعماله خير من الحمل على مجاز يستلزم الالغاء لا يقال حمله على الشرط يبطل اصل الكلام وذلك فوق الالغاء لانا نقول الالغاء فوق الابطال هذا فبقى شيء وهو ان يقال لم عدل عن الحقيقة وهو الاصاق الى المجاز وهو الشرط من غير داع وهو امكان العمل بالحقيقة وسند كر الجواب قريبا (قوله والاوجه الخ) قديقال ما ذكره الشارح من الاوجه هو معنى قولهم بمعنى الشرط اذ لم يعينوا بكونها للشرط انها خرجت عن حقيقة الاصاق وتمحضت بمعنى الشرط بل انما ارادوا التشبيه للايضاح لان الاصاق وان كان لا يتحقق بدون الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط الا ان الملازمة لما كانت بين المشروط والشرط اشهر قالوا هي بمعنى الشرط للايضاح اذ قوة المناسبة يقتضى شدة الاعتناء وحينئذ سقط التريديد المذكور في صدر البحث ويصير ذكر الاوجه الخ تطويلا فتأمل (قوله كالموقال انت طالق ان شاء الله تعالى) فانه لم يقع لعدم الوصول الى العلم

(قوله وان قلت مجاز فلم حمل على هذا المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية) اشار صاحب الكشف الى دفعه بان معنى الشرط اقرب الى الاصاق لان في الاصاق معنى الترتيب لانه يقتضى ملصقا به متقدما على الملصق زمانا ليكن الاصاق به والترتيب الزماني في الشرط والمشروط موجود بخلاف العلة مع المعلول لان العلة مقارنة للمعلول زمانا انتهى وفيه نظر لان لقائل ان يقول ان لصوق المسبب بالسبب اكثر من لصوق المشروط بالشرط حتى قالوا ان اضافة الحكم الى السبب حقيقة لانه اخص الاشياء به والى الشرط مجاز ولا يذهب عليك ان اعتبار اللصوق اولى من اعتبار الترتيب لدلالة الباء عليه بخلاف الترتيب (قوله فيكون تجيزا) كالموقال انت طالق بمشية الله تعالى (قوله والطلاق الملصق به) الضمير للمشية وتذكيره باعتبار انه مصدر وتأنيت المصادر مما يتسامح فيه

(قوله ذكر في شرح المعنى

للسراج الهندي واقتائل
ان يقول يمكن الوقوف الخ)
اجيب عنه بان العبد اذا شاء
طلاق امرأته يقع الطلاق
وان لم يعلق بمشية الله تعالى
والرواية في الكافي وغيره
فيكون الطلاق بالتنجيز
لابالتعليق والكلام فيما
اذا علق الطلاق بمشية الله
تعالى ولم يوجد المشية
من العبد

(قوله لا يقع منكم المشية
الا ان يشاء الله مشيتكم) اذا
اعتبر فيه تقدير بقاء السببية
لم يمكن بين هذا المعنى والمعنى
السابق من فارق وكان
محصل الجوابين واحدا
وهو ان يقال سلمنا ان
مشية العبد تابعة لمشية الله
تعالى ولكن بمعنى انها
تابعة لمشية الله تعالى اياه
قد لا يكون تابعة لها بان
يشاء العبد فعلا ولا يكون
الله قد شاء فلا يكون
وجود مشية العبد الطلاق
دليلا على وجود مشية الله
سبحانه اياه ولكن على
وجود مشية الله مشية
العبد اياه وذا لا يلزم
منه وجود مشية الله تعالى
اياه فبطل انه يمكن الوقوف
على مشية الله تعالى الطلاق

ذكر في شرح المعنى للسراج الهندي * ولقائل ان يقول يمكن الوقوف على مشية الله
تعالى الطلاق اذ مشية العبد تابعة لمشية الله تعالى قال الله تعالى وما تشاؤون الا
ان يشاء الله فكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء العبد لوجود الشرط الى هنا
كلامه اقول يمكن ان يجاب عنه بان الباء في قوله تعالى الا ان يشاء الله محذوف
معناه لا يصدر منكم فعل المشية الا بسبب مشية الله تعالى اياه ولا يفهم منه ان ما يكون
مراد العبد يكون مراد الله تعالى اذ لو كان كذلك لوقع كل مراد العبد او يقال
معنى قوله وما تشاؤون الا ان يشاء الله لا يقع منكم المشية الا ان يشاء الله مشيتكم
ولو قال انت طالق بامر الله او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع في الحال لان
استعمال الشرط في بعضها محال وهو العلم والقدرة وفي بعضها جائز لكنه مهجور

بوجود الشرط لان مشية الله تعالى لا يمكن الوقوف عليها والجاري على
لسانه تعليق لا تطلق والتعليق اعدام قبل وجود الشرط والشرط هنا لا يعلم فلا يقع
شيء وقال مالك واحمد يقع الطلاق لان شرطه تحقق اذ لو لم يشأ الله لما جرى
على لسانه التطلق والجواب مامر (قوله فكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء
العبد لوجود الشرط) لان حصول مشية العبد تستدعي حصول مشية الله تعالى
(قوله يمكن ان يجاب الخ) تقرير الجواب انا سلمنا ان مشية العبد تابعة
لمشية الله تعالى ولا يفهم منه ان مراد العبد مراد الله تعالى اذ لو كان كذلك لوقع كل
ارادة العبد واللازم باطل فكذا الملزوم (قوله او يقال الخ) الفرق بين هذا
وبين الاول ان في الاول جعل متعلق مشية الله تعالى فعل مشية العبد وفي الثاني
نفس مشية العبد وفي الاول الباء مقدره سببية اى لا يصدر منكم فعل المشية
الا بسبب مشية الله تعالى اياه وفي الثاني لا يقع منكم فعل المشية التي هي اثر الفعل
الا بمشية الله تعالى اياه وهذا تفسير في الجواب (قوله ولو قال انت طالق
بامر الله تعالى او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع في الحال) وكذا لو قال
انت طالق في علم الله بخلاف ما لو قال في امر الله تعالى او في ارادته او في قدرته
فانه لا يقع لان حرف في مجاز عن الشرط ولو قال انت طالق لمشية الله تعالى
او لارادته يقع لان اللام للتعليل فكأنه قال انت طالق لان الله تعالى شاء وهذا
مما يدل على عدم الفرق بين المشية والارادة ولو قال انت طالق
بارادة الله تعالى او بمحبته او برضاه لم يقع شيء لما قلنا في بمشية الله تعالى
(قوله لان استعمال الشرط في بعضها محال وهو العلم والقدرة) لانها ليسا صفتا تأثير
اذ العلم يتعلق بالواجب والممتنع والممكن الموجود والمعدوم ولا يلزم الوقوع
اذ كل شيء عنده بمقدار بخلاف الامر والاذن والحكم لانها صفات تأثير ويجاد

فلم تجعل للشرط وههنا نكتة وهي ان قوله انت طالق ان لم يشأ الله تعالى يقتضى وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوعه مراد الله تعالى واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعاق عليه والجواب ان لانسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولوسلم فلانسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعاق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو (وقال الشافعي رحمه الله الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم للتبويض وقال مالك رحمه الله انها صلة) اي زائدة (وليس كذلك) لان الموضوع للتبويض حرف من فلو كان الباء للتبويض لتكرر الدلالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان للتبويض مع انه الاصاق لكان مشتركا

اذ المراد بالامر الايجاد المفهوم من قوله انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقوله كن فيكون وكذا الاذن بمعنى الامر فهذه وان كان يصح التعليق بها لكنه مهجور استعماله وعلى هذا الاستعمال ثم جعلها مشروطا لايقع كما في المشية (قوله يقتضى وقوع الطلاق البتة) هذا بطريق البحث اما المذهب فعدم وقوع (قوله والجواب) اي عن قوله اما على تقدير عدم المشية فلوجوب المعاق عليه لان الكلام انما هو في الوقوع على تقدير عدم النية دون المشية (قوله لانسلم ان هذه الكلمة) وهي ان لم يشأ الله للتعليق بل للابطال لان التعليق بالمشية ابطال اي مبطل لصدر الكلام واذا ابطال الكلام بعينه بمضاهج المجموع عن حيز الافادة فلا يقع شيء اصلا البتة ولوسلم انها للتعليق فلانسلم لزوم الحكم وهو وقوع الطلاق على تقدير وجود المعاق عليه وانما يلزم لو كان وجود المعاق عليه ممكنا وليس كذلك لانه لا يمكن الاطلاع على مشية الله تعالى وعدمها وايضا وقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى محال لكونه مالم يشأ مقطوعا بعدم وقوعه فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو (قوله وقال الشافعي رحمه الله الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم للتبويض) لانها دخلت على المحل فلا يستوعبه فيجب مسح بعض مطاق اذ لا رجحان للبعض على البعض فيتأدى الواجب بمسح مطاق البعض والالزمت الزيادة على النص بخبر الواحد وهي لا يجوز عند من قدره بالرابع او بثلاثة اصابع وقال مالك انها صلة زيدت لتأكيد تعدى الفعل فيجب مسح كل الرأس كالوقيل وامسحوا برؤوسكم وهذا وان كان مجازا بالزيادة لكنه احوط ليخرج به عن العهدة بيقين (قوله وليس كذلك) اي ليس معنى الباء في الآية كما قاله من التبويض والزيادة لانها لم توضع لشيء منهما اذ لو كان لنقل ضرورة ان لا يثبت للغة بدون النقل فلا يعدل اليه مع امكان العمل بالمعنى الحقيقي وهو

(قوله يقتضى وقوع الطلاق البتة) والمذهب عدم وقوعه ولذا تصدى للجواب عنه

(قوله فصار المحل شبهها بالآلة) تفريع على الشرط لاعلى الجزاء وان كان المتبادر ذلك (قوله لان المسح مضاف الى اليد) اذ التقدير وامسحوا ايديكم برؤسكم اي الصقوها بها (قوله لان ما بين اصابع اليد تعذر الخ) الصواب ما بين الاصابع كما في الكشف ٤٨٧ ❦ الكشف وغيره (قوله وهو الاصابع) قال المصنف

رحمه الله في الكافي وذكر
في الاصل ان الفرض
قدر ثلاث اصابع لان البناء
اذا دخلت في المحل يستوعب
الآلة وهي غير مستوعب
عادة وحقيقة فبرادا اكثرها
والاصل في اليد الاصابع
حتى لو قطعها بلا كف
يجب نصف الدية كما لو قطعها
مع الكف والثلاث اكثر
في مقام الكل التقديرى مقام
الكل التحقيقى انتهى ويظهر
من تقريره ان تفسير
اكثر اليد بالاصابع ليس
كما ينبغي بل الصواب تفسيره
بثلاث اصابع (قوله فاذا
مسح الرأس بجميعها
جاز) فيه تأمل لان الكلام
ههنا ليس الا في تحقيق
ما هو الفرض لا في بيان
ما يجوز كيف ومسح الكل
مرة سنة (قوله وكذا
باكثرها) لان الاكثر له
حكم الكل فيما لم يرد
النص بخلافه (قوله اعتبر
اقل ما يطلق عليه) على
صيغة المعلوم والضمير
لشافعي رحمه الله ثم ان

والاصل عدمه واما الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة (بل هي
الاصاق) وهي حقيقة فيه فيحمل عليه ولكن التبويض ثبت في الرأس بطريق
آخر بينه بقوله (لكنها) اي لكن البناء (اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل
متعديا الى محله) وهو الممسوح فيصير المحل مفعولا به (فيتناول كله) اي
كل المحل كقولك مسحت الحائط بيدي والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به
المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب (واذا دخلت في محل المسح) كما في الآية
(بقى الفعل متعديا الى الآلة) فصار المحل شبهها بالآلة (فلا يقتضى استيعاب
الرأس بالمسح) لان المسح مضاف الى اليد دون الرأس (وانما يقتضى الصاق الآلة
بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة) لان ما بين اصابع اليد تعذر الصاقه
(فصار المراد به اكثر اليد) وهو الاصابع لانها الاصل في الاخذ والبطش
ولهذا يجب بقطعها تمام الدية فاذا مسح الرأس بجميعها جاز وكذا باكثرها
وهو ثلاث اصابع (فصار التبويض مرادا بهذا الطريق) لا بحرف البناء
كما زعم الشافعي واذا قد ظهر ان المراد التبويض اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح
اذ لا دليل على الزيادة وقال ابو حنيفة رحمه الله ذلك البعض محمل غير معلوم الحكم من الآية

الاصاق ❦ قوله وذلك لا يستوعب الكل ❦ اي كل الرأس عادة اذ عادة الله
قد جرت في خلقه مقعر يد كل انسان اقل من محدب رأسه بل بان يكون مقعرا
قدر ربع رأسه وحقيقة المسح يحصل بمجرد وضع اليد على الرأس واصوقها به
وذلك يأخذ ربع الرأس في العادة فيقدره به ولا حاجة الى المد (قوله لان
ما بين اصابع اليد تعذر الصاقه) توجيهه تقرير الاستيعاب عادة غير التوجيه الذي ذكرناه
تقريره ان وضع الآلة لا تقتضى استيعابا في العادة لان العاد لا توضع الا اليد بجميع
اجزائها على الرأس فان ما بين الاصابع يظهر لكن تعذر الصاقه كذا قاله غالب
السراح ولا يخفى ان التوجيه الذي ذكرناه ابين فتأمل تفهم ❦ قوله فصار
المراد به اكثر اليد ❦ وهو ثلاثة اصابع عملا بقاعدة ان للاكثر حكم الكل وفي هذا
الرد على زفر حيث اجاز المسح باقل من ثلاثة اصابع ❦ فان قلت لم جعلت الثلاث
اكثر اليد وهي اكثر الاصابع لا اليد اذ اليد اسم لمجموع العضو المغييا برؤس
الانامل والابط ❦ قلت نظرا الى ان الاصابع هي الاصل في اليد باعتبار منفعتي
الاخذ والبطش وكذا اوجب الشرع بقطع كلها دون مساواها كال دية هذا

اقل ما يطلق عليه اسم المسح هو شعرة او شعرتان وقيل لا بد من ثلاث شعرات عندهم كذا في حواشي فصول
البدائع (قوله وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ذلك البعض محمل غير معلوم الحكم من الآية الخ) ذكر في الكشف ان
(قوله فلا يشترط فيها الاستيعاب) ولذا يقول مسحت وجهي بالمدليل ولم يصب وجهك منه الا بمضه

لمشايخنا رحمهم الله في تقدير فرض المسح طريقين احدهما ما ذكره المصنف رحمه الله والثاني ان البعض محمل فيتعرف بالسنة وهي توجب ان تقدر بالربع على ما عرف الا ان في اثبات الاجمال نوع ضعف فلهدا اختار الشيخ ههنا الطريق الذي بينا فانه اسلم انتهى وبهذا يتبين ان الطريقة المذكورة في المتن ههنا ليس مبنها الاجمال ثم البيان بالحديث كيف والمقدر على ذلك هو ربع الرأس وفي الطريقة المذكورة ههنا هو ثلاث اصابع وفي كلام الشارح رحمه الله ما يوهم الغفول عن ذلك فلا تغفل (قوله وقد بينه النبي عليه الصلاة والسلام بربع الرأس في حديث المغيرة) وهو مارواه من ان النبي عليه الصلاة والسلام اتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته واعلم ان المفروض في مسح الرأس عندنا هو قدر ثلاث اصابع في ظاهر الرواية وفي رواية ربع الرأس وفي رواية قدر الناصية كذا في المحيط للامام السرخسي والمفهوم منه هو ان يكون ربع الرأس غير مقدار الناصية والذي يفهم من عبارة صاحب الهداية وهي ان المفروض في مسح الرأس ٤٨٨ ﴿ مقدار الناصية وهو ربع الرأس ان

يكون عينه (قوله ولقائل ان يقول القول باجمال الآية مشكل الخ) يمكن دفعه بان الممتنع هو تأخير البيان عن وقت الحاجة الى البيان وتحقق الحاجة الى بيان مقدار المفروض قبل ذلك ممنوع لتحقق المفروض في ضمن العمل بالسنة وهي مسح الكل فيجوز ان يجري عليه الصلاة والسلام على سنة ويقتدبه الناس عاينها الى ان يبين للمغيرة ما هو الفرض بخصوصه فليتدبر (قوله على ان يكون هذا

فاحتيج الى البيان وقد بينه النبي عليه الصلاة والسلام بربع الرأس في حديث المغيرة * ولقائل ان يقول القول باجمال الآية مشكل لانه مبنى على ان يكون هذا اول وضوء رسول الله عليه الصلاة والسلام ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا لانه لم يبين ذلك قبله لا بالقول ولا بالفعل والا لنقل اليها ولو سلم الاولية فلا ينبغي التأخير بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله عليه الصلاة والسلام اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حاضرا في تلك السباطة والا لنقله الصحابة رضى الله عنهم واشتهر الرواية لان هذه حادثة يعم بها البلوى فلما لم يثبت ذلك علم ان لا اجمال في الآية * فان قلت دخلت الباء على المحل في قوله تعالى فامسحوا

ولا يخفى ان تفسير الشارح اكثر اليد بالاصابع ليس بظاهر (قوله ولقائل ان يقول القول باجمال الآية مشكل الخ) فان قلت اذا ثبت بهذا البحث ان الاجمال في الآية فمن اى قبيل تكون * قلت من قبيل المطلق عند الشافعي ومن قبيل النص عند مالك وبعض مشايخنا اى نص في مسح الكل عنده وفي مسح البعض عندنا بهذه الطريق المذكورة في المتن ومن قبيل المجمل عند الآخرين وفيه الاشكال المذكور (قوله فان قلت الخ) الحق ان الباء اذا دخلت على المحل لا تقتضى الاستيعاب

اول وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم) يعنى بعد نزول الآية (قوله ولم يثبت ذلك) لا يبعد (لا) ان يقال ان كان ثبوت ذلك مما يجب تحقيقه في صحة هذا الاستدلال فوجب احسان الظن باصحابنا الحكم بان ذلك مقرر عندهم وان لم يبينوه لنا (قوله لانه لم يبين ذلك قبله الخ) تعليل لما ذكر من كون اجمال الآية مبنيا على ان يكون هذا اول وضوء عليه الصلاة والسلام وقد ظهر اندفاع هذا بما ذكرنا من الجواب لانه ان اراد به تبين الفرض بخصوصه فتحقق الحاجة اليه قبل ذلك ممنوع وان اراد تبين مسح الرأس مطلقا فعدمه ممنوع فتدبر (قوله ولو سلم الاولية فلا ينبغي التأخير الخ) انت خبير بان اكثر الاحكام مشتركة في ذلك فالخاص هو الخاص فيما نحن فيه والامر في ذلك سهل (قوله فان قلت دخلت الباء على المحل في قوله تعالى الخ) يعنى على المحل قد يجاب عنه بان الحق ان الباء اذا دخلت على المحل لا تقتضى الاستيعاب لانه لا يقتضى عدمه فلا يرد السؤال وفيه بحث لان كتب

القوم مشحونة بان التبويض في مسح الرأس مستفاد من دخول الباء على المحل فيرد عليه السؤال بآية التيمم لا محالة فتدبر (قوله مع ان الاستيعاب شرط فيه) هذا هو ظاهر الرواية وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله لا يشترط الاستيعاب بل الاكثر يقوم مقام الكل (قوله والزيادة بمثلها جائزة الخ) كذا في الكشف وقال المصنف رحمه الله في الشرح انما عرفنا **٤٨٩** الاستيعاب ثم بالسنة المشهورة فجمعت الباء صلة ههنا بهذه الدلالة

ولعل تقريره اسلم لان كون ذلك من قبيل الزيادة على الكتاب محل كلام (قوله الوجه اسم للكل) وكذا الذراعان اسمان للمجموع (قوله لان على الاستعلاء والدين يستعلى من يلزمه) الذي يفهم منه هو ان معنى الالتزام الذي كانت له على في عرف الشرع من افراد الحقيقة اللغوية لان الاستعلاء الذي وضعت له على اعم من الاستعلاء صورة او معنى على ما صرحوا به وكلام صاحب الكشف والتحرير صريح في ذلك بخلاف كلام المصنف

(قوله يفهم منه الاستيعاب)

اقول لا يفهم منه كما لو قيل لا بد لما سح الخفين من البلتين بآلة خلف اليمنى وبآلة خلف اليسرى اللهم الا ان يقال ان الاستيعاب مفهوم من هذا ايضا الا ان عدمه

بوجوده كما وايدىكم في التيمم مع ان الاستيعاب شرط فيه * قلت ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام لعمار رضى الله عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين والزيادة بمثلها جائزة فجعل الباء زائدة * فان قلت الحديث لا يقتضى الاستيعاب فلا يجعل الباء في الآية زائدة * قلت الوجه اسم للكل يفهم منه الاستيعاب (وعلى الالتزام فقوله له على الف درهم يكون ديناً) لان على الاستعلاء والدين يستعلى من يلزمه (الا ان يصل به) اى بقوله (الوديعة) فيقول على الف درهم وديعة فحينئذ لا يثبت به الدين لان

لانها تقتضى عدمه والاول اعم ولا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص فلا يرد السؤال وانما اورد هذا السؤال دفعا لوهم ماعسى ان يتوهم ذلك على ان لقائل ان يقول الزيادة على الكتاب نسخ وقد قال عليه السلام المائدة آخر القرآن الا فاحلوا حلالها وحرموا حرامها وذلك يدل على ان جميع احكامها ثابتة ويمكن ان يجاب عنه بان الحديث المذكور يحتمل النسخ على ان الآحاد لا تعارض المشهور لكن مجرد دعوى الشهرة غير كاف هذا * واجيب ايضا بان الاستيعاب في التيمم ثبت قياسا على الاصل وهو الغسل لان حكم الخلف في المقدار حكم الاصل وفيه نظر لانه يشكل بفسح الخلف فانه خلف عن الغسل ولم يأخذ حكمه في المقدار والتحقيق ان المسح يدل لا خلف والكلام في الثاني والفرق بينهما ان البديل مشروع مع امكان البديل منه وشرط الخلف تعذر الاصل فكان البديل بمنزلة وظيفة مبتدأة شرعت فلا يلزم منه مراعاة البديل بخلاف الخلف **(قوله وعلى الالتزام)** على في اللغة حرف موضوع للاستعلاء الحسى نحو زيد على الفرس او الحكمى نحو فلان امير على القوم وفي الشريعة للالتزام في الذم لان الدين يعلم من هو عليه ويركبه على ما صاحب الدين من العلو على من هو عليه ومن ثم قيل ان لصاحب الحق يدا ومقالا **(قوله فقوله له على الف الخ)** لان يقول له على الف وديعة اوليكنها وديعة او الا انها وديعة او غير ذلك مما يكون مغيرا لصدر الكلام عن الايجاب في الذمة فينصرف الى الوديعة لما فيها

لما كان مر كوزا في العقول توهم فهمه منه مع انه مفهوم مما هو خارج عنه (قوله فقوله له على الف درهم يكون ديناً) لا يصلح تفرعا على ان على الالتزام لانه بمعنى لزمنى له الف درهم فكان المناسب ان يقول للالتزام او اللزوم كما مثل والالتزام كقوله تعالى كتب عليكم الصيام اى الزمتم به ويمكن ان يصحح تفرعه عليه بجعل الالتزام اعم من الزام نفسه والزام غيره (قوله لان على الاستعلاء) اعم من ان يكون حسا نحو زيد على السطح او معنى كفى مسألتي اللزوم والالتزام

رحمه الله في الشرح فانه صريح في خلافه حيث قال وعلى الالتزام لان حقيقة الكلمة من علو الشيء على الشيء تقول زيد على السطح ثم صار موضوعا للالتزام لان اللزوم **٤٩٠** والوجوب من قضية لان ما يعلو الشيء

على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه (فان دخلت) كلمة على (في المعاوضات المحضة) كالبيع والاجارة والسكاح مثل قولك بت هذا على الف درهم (كانت بمعنى الباء) التي تصحب الاعراض لان اللزوم يناسب الاصل فان الشيء متى لزم الشيء كان ماصقا به لاحالة ولا يحمل الباء على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق لما فيه من القمار (وكذا اذا استعملت في الطلاق) بان قالت لزوجها طاقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف (عندها وعند ابى حنيفة للشرط) لان الطلاق يحتمل التعليق وكلمة على تدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى اللزوم ووجود الجزاء يلازم وجود الشرط كما قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اى بشرط ان لا يشركن فيحمل عليه اذا امكن

من وجوب الحفظ ولا يثبت به الدين وانما شرط الاتصال لانه مغير وهو لا يكون مفصولا وانما قال وديعة ولم يقل اوعارية لان العارية في الدراهم والدنانير قرض والقرض دين الا انه يخالف الدين من جهة التأجيل وعدمه وانما اقتصر على الدين مع ان القرض دين في الذمة لان الدين اعم اذ كل قرض دين ولا عكس فلو ذكر الاخص لتوهم قصر الحكم عليه والدين مالزم ببيع او شراء او صلح من جنابة او غير ذلك وكذا كل مالزم بالعقود بخلاف القرض فان المراد به السلف (قوله في المعاوضات المحضة) اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والسكاح يعنى كانت الباء مجازا لتعذر العمل بالحقيقة وظهور علاقة المجاز لان اللزوم المستفاد منها يناسب اللزوم المستفاد من الباء لان الشيء اذا لزم الشيء كان ماصقا به (قوله يجب ثلث الالف عندها) وتبين منه ان على فيه بمعنى الباء عندها فتكون الالف عوضا لشرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض لان ثبوت العوض والمعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل من هذا في مقابلة كل جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر كالتضايقين **قوله** وعند ابى حنيفة للشرط فلا يلزمها شيء **قوله** والطلاق رجعي **قوله** وكلمة على تدل على الشرط حقيقة الخ) حاصله ان على في ذلك بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالتزام والجزاء اللازم للشرط لان الطلاق يحتمل التعليق فان قيل كلمة على داخلة على المال دون الطلاق وانه يقتضى كون المال شرطا دون الطلاق قلنا طالبا مطلوبها الطلاق بتبعية اتصال المال به فلما كان المال غير قابل للتعليق جعل دخولها عليه كدخولها على الطلاق للاتصال بينهما قال بعض المحققين الحق ان يقال انها حقيقة في اللزوم الصادق في ضمن ما يجب فيه

يلازمه انتهى اذ المفهوم منه هو ان ما وضع له على لغة هو الاستعلاء صورة وان استعماله في الالتزام مجاز من باب ذكر الملزوم واردة اللزوم ثم انه على هذا حقيقة شرعية لكلمة على كما اشار اليه صاحب التلويح (قوله فيحمل عليه) ترجيحاً للمحتمل على الموجب بالحكم (قوله ولا يحمل الباء على الشرط) انت خبير بان الكلام في على لافى الباء والظاهر انه سهو من قلمه تجاوز الله عنه (قوله يجب ثلث الالف) كما لو قالت بالف درهم لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض (قوله فيحمل عليه اذا امكن) كما نحن فيه لان الطلاق وان دخل المال والمال غير قابل للتعليق بالشرط لكنه يصح تعليقه بالشروط لما كان المال فيه تابعا فان قلت وجوب المال مشروط بايقاع الطلاق فيكون طلقني شرطا وعلى الف مشروطا وكلمة على ما يوجب العكس قلت لما كان الكلام

متحدا جعل دخولها على المال كدخولها على الطلاق نظرا الى الغرض وقد اشار الى ذلك صاحب المعنى (الشرط)

(قوله والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط) فلا يجب شيء في المثال المذكور عنده (قوله فان قلت ان اراد من اللزوم الخ) هذا السؤال مع جوابه المذكور مأخوذ من الشرح الاكمل لكن ارادها في هذا المقام مبنى على الغفول عما حققه فخر الاسلام **٤٩١** وحاصله ان كلمة على للزوم وليس بين الطلاق وبين مالزمتها

من المال مقابلة ليعقد معاوضة فيحمل على الباء بل معاينة لانه يقع الطلاق اولا ثم يجب المال او بالعكس والتعاقب معنى الشرط والجزاء لا معنى للمعاوضة فكان الحمل عليه اولى من الحمل على الباء (قوله قلت للزوم بين الشرط والجزاء لذاتهما الخ) وفيه بحث ظاهر لان المراد بالشرط ههنا هو ماعلق عليه الحكم لا مايتوقف عليه الشيء فيكون اللزوم بينهما بعارض التعليق كما ان اللزوم بين العوضين بعارض التضاييف فتدبر

(قوله والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط) رد عليهما حيث اوجبا ثاثة الالف على من طاقها واحدة وقد قالت له طلقني ثلاثا على الف فوزعا الشرط على اجزاء المشروط وتوجيه الرد انه لما يتوزع المشروط على اجزاء الشرط لعدم المعاوضة

والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط الا يرى انه لو قال لها ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلاثا فدخلت واحدة منها لم يقع شيء * فان قلت ان اراد من اللزوم الذي يقابل الانفكاك فلانسلم انه معنى على وان اراد به الوجوب فهو موجود في معنى المعاوضة لان العوض انما يجب في مقابلة العوض * قلت للزوم بين الشرط والجزاء لذاتهما وبين العوضين بعارض التضاييف فكان الاول اقرب الى الحقيقة (ومن للتبويض فاذا قال من شئت من عييدي عتقه فاعتقه له) اي للمخاطب (ان يعتقههم الا واحدا منهم عند ابى حنيفة) لانه جمع بين كلمة العموم وهي

الشرط المحض نحو يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا وانت طالق على ان تدخل الدار وما وجب فيه المعاوضة المحضة كعني هذا على الف والمنازع فيه مما يصح فيه كل من الامرين لان الطلاق مما يتعلق بالشرط المحض ويصح الاعتياض عنه ولا مرجح لاحدهما على الآخر (قوله والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط) وذلك لان ثبوت المشروط والشرط بطريق المعاينة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لازم تقدم جزء من المشروط على الشرط وذلك مخجل بالمعاينة بينهما بل مجموع الشرط علامة على لزوم كل المشروط (قوله قلت الخ) كانه اختار الشق الثاني كما هو قاعدة الحبيب عن السؤال المتردد بين اثنين فانه اما ان يختار احد الشقين ويدفع ما يرد عليه او يختار شقا ثالثا وهنا اختار الثاني والحاصل انها في الشرط بمنزلة الحقيقة المستعملة وكونها بمعنى الباء مجاز متعارف وذلك لان الطلاق يقبل الشرط ويكون معاوضة من جانب المرأة اذا وقع على مال والحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف عنده وعندنا بالعكس اولى لكن ما قاله ابو حنيفة ادق وارجح فان المعوض يثبت العوض مقارنا والمشروط يعقب الشرط لسبق منه عليه وليس بين الطلاق وبين مالزمتها من المال مقارنة لان الطلاق يقع اولا ثم يجب المال وذلك معنى الشرط فحمله عليه اولى لقربه من الحقيقة (قوله ومن للتبويض الخ) اتفق ائمة اللغة على ان من حقيقة في ابتداء

بينهما لم يتوزع الشرط على اجزاء المشروط لوجود العلة المذكورة (قوله للزوم بين الشرط والجزاء لذاتهما الخ) هذا الحبيب اختار الشق الثاني من الترديد واخذ يفرقه بين اللزوم الذي في معنى المعاوضة وبين اللزوم الذي في معنى الشرطية مريدا باللزوم الوجوب وقوله من قبل فان الشيء متى لزم الشيء كان ملتصقا به ناطقا بانه اختار الشق الاول فيتناهيان

(قوله هذا شروع في بيان الضابطة الخ) واعلم ان في بيان الضابطة بهذا الوجه للقوم طريقين احدهما ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها لا تدخل وان لم يكن فان كان اصل الكلام متناولا لها يدخل والا وكان في تناوله شك لا يدخل وهذا طريقة شمس الأئمة السرخسي ومن تبعه كالمصنف وصاحب التقييح والآخر ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها لا تدخل الا ان يكون صدر الكلام ٤٩٢ يقع على الجملة وهذا طريقة

فخر الاسلام ومن تبعه كصاحب المغني وقد ذهب على ذلك صاحب التلويح فزعم ان كل من ذكر عبارة القائمة بنفسها في الضابطة ذاهب الى انها اذا تناولها الصدر يدخل سواء كانت قائمة بنفسها اولا واعترض على صاحب التقييح ومبناه الغفول عن طريقة شمس الأئمة وقصر النظر على كلام فخر الاسلام (قوله احتراز عن الآجال المضروبة للثمن والاجارة) ذكر في الكشف ان الغاية غير داخلية في مدة الاجارة فالاحتراز عنها ليس لان الحكم فيها الدخول بل لتمييز القائمة بنفسها عن غيرها فقط ثم ان كلام صاحب التقييح يدل صراحة على ان المراد بقولهم موجوده قبل التكلم وجود الغاية بصفة

من وكلمة التبعيض وهي من فوجب العمل بحقيقتها مما يمكن فصار الامر متناولا بعضها عاما واذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وعندها له ان يعتقد جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتبيين كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان تقدم الكلام عليه في العام (والى لانتها الغاية فان كانت) الغاية هذا شروع في بيان الضابط في ان الغاية متى تدخل في حكم المغيا لانها قد تدخل فيه كما في حفظ القرآن من اوله الى آخره وقد لا تدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة (قائمة بنفسها) اي موجودة قبل التكلم غير مفقورة في الوجود الى المغيا نحو المسجد والحائط قولنا موجودة قبل التكلم احتراز عن الآجال المضروبة للثمن والاجارة كالليل والغد ورمضان في آجرته او بعته الى رمضان او الى الليل او الى الغد فان هذه الاشياء توجد في المستقبل بعد التكلم وقولنا غير مفقورة

الغاية وفيما سواه على سبيل المجاز لرجوعه اليه وذهب بعض الفقهاء الى انها حقيقة في التبعيض واليه مال فخر الاسلام وتبعه المصنف وهذا ليس بسديد لما ذكرنا * واعلم ان المراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتها الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس ابتداء او انتهاء (قوله) وعندها ان يعتقد جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتبيين الخ) فرجع الخلاف الى من فانها في مثل ذلك للتبعيض عنده لانه الحقيقة المستعملة ولبيان عندها لانه مجاز متعارف ويرد على قوله لو قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا عتقوا كلهم وكانوا ينبغي ان يعتقوا الا واحدا عملا بكلمة العموم والتبعيض كما في الفرع والمذكور هنا وقد مر الفرق في بحث العام والكلام فيه (قوله هذا شروع في بيان الضابط الخ) اعلم انهم اختلفوا في دخول ما بعد الى في حكم ما قبلها فذهب النجاة في ذلك الى اربعة مذاهب * احدها انه يدخل تحته حقيقة الا ان يجوز فيه بعدم الدخول فلا يدخل * الثاني عكسه * والثالث انه مشترك بين الدخول وعدمه وعليه المحققون منهم لا الى النهاية من غير دلالة على الدخول وعدمه وانما ذلك راجع الى الدليل * والرابع انه يدخل ان كان من جنس ما قبلها ولا يدخل ان كان من خلافه وذهب الاصوليون الى ان الغاية

كونها غاية لا وجودها مطلقا وقول الشارح فان هذه الاشياء توجد في المستقبل بعد التكلم (ان) ظاهر في خلافه وان امكن تأويله بذلك فتدبر (قوله وقولنا غير مفقورة) احتراز عن الليل يريد به غير ما وقع اجلا مضروبا للثمن او الاجارة فانه خارج بالقيد الاول على ما ذكره والذي يظهر من بعض ماخذ الشارح من الشروح ان المراد بالليل ههنا هو المذكور في آية الصيام بخصوصه وفيه بحث لانه ايضا انما يوجد في المستقبل بعد التكلم

فيخرج ايضا بالقيد الاول اللهم الا ان يكون العبارة المذكورة مأولة كما اشرنا اليه (قوله فانه يفتقر في استحقاق اسمه الى محل آخر وهو النهار الخ) كذا في الشرح الاكمل لكنه محل بحث لان مبناه على ان يكون المراد من قولهم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا عدم الافتقار في استحقاق الاسم وهو تعسف لا يحفى على ان اللازم حينئذ هو الافتقار الى المغيا وافتقار ﴿ ٤٩٣ ﴾ الليل على ما ذكره الى زوال النهار دون نفس

النهار الذي هو المغيا لا يقال لو محل الافتقار على الافتقار في الوجود على ما يتبادر لزم ان يكون الليل المذكور في آية الصيام من قبيل القائمة بنفسها وقد جعل المصنف رحمه الله من قبيل غير القائمة بنفسها لانا نقول خروجه عن القائمة بنفسها باعتبار القيد الاول في تفسيرها لما كان المراد به وجودها قبل التكلم بصفة كونها غاية كائنها عليه فليتدبر (قوله قال بعض الشارحين الخ) يريد به جلال الدين التبانى وكلامه مبنى على ان يكون المراد بكون الغاية غير مفتقرة في الوجود الى المغيا عدم افتقارها اليه في استحقاق الاسم كما تقدم من الشارح ايضا اقتفاء لاثره ومنع الشارح مبنى على ان يكون المراد بذلك عدم افتقارها اليه في الوجود فلا يذهب

احتراز عن الليل فانه يفتقر في استحقاق اسمه الى محل آخر وهو النهار لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار زوال النهار (كقوله له من هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل الغايتان) اي الحائطان في حكم المغيا لانهما اذا كانت قائمة بنفسها لم يستتبعها المغيا ولا يلزم على هذا دخول المسجد الاقصى في حكم المغيا مع انه قائم بنفسه في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى حيث دخل النبي عليه السلام في المسجد الاقصى لان ذلك ثبت بالمشاهير لا بموجب الى قال بعض الشارحين اقول يجوز ان يكون المرافق من هذا القبيل لانهما قائمة بنفسها على التفسير المتقدم في القيام فدخولها يكون بفعل النبي عليه السلام لانه حين توضع اذار الماء على مرافقه الى هنا كلامه ولقائل ان يقول يمنع كون المرافق من هذا القبيل لان المرافق وهو مجتمع عظم العضد وعظم الذراع مفتقر الى اليد في الوجود فلا يكون قائمة بنفسها (وان لم تكن) قائمة بنفسها (فان كان اصل الكلام) اي صدره (متناولا للغاية كان ذكرها) اي ذكر الغاية (لاجرا ما وراءها فتدخل) الغاية (كما في المرافق) في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اسم للمجموع الى الابط و ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها فيكون قوله تعالى الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل ولقائل ان يقول اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر المطلق

ان كانت قائمة بنفسها الى آخر ما ذكره المصنف من الضابط ولا يحتال ما يناسب مذهب الاصوليين من مذاهب النحاة (قوله احتراز عن الليل فانه يفتقر في استحقاق اسمه الى محل آخر وهو النهار) فيه بحث فان الليل لا يفتقر في وجوده الى الغير بل هو قائم بنفسه ولهذا اورد في شرح الاسلام في القسم الذي هو قائم بنفسه (قوله ولقائل ان يقول يمنع كون المرافق من هذا القبيل الخ) هذا البحث ظاهر اذ المرافق من القبيل الثاني (قوله ولقائل ان يقول اذا قرن بالكلام الخ) هذا الكلام مردود بوجهين احدهما ان ما قالوه لاظهار فائدة الكلام المغيا من غيره لا توزيع فيه الثاني ان النص الواحد لا يمتنع ان يثبت حكمين مختلفين احدهما بعبارة والآخر اما بدلالته او باشارته او باقتضائه فما نحن فيه

عليك مافي كلام الشارح من الدغدغة والاضطراب (قوله لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل) انت خبير بان هذا مع ما يتوجه عليه من السؤال لاتعاقله بما هو المذكور ههنا من الضابطة لان مبناه على في الغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا كما افصح عنه صاحب التنقيح فهو طريقة اخرى في ادخال المرافق تحت حكم الغسل فلا يذهب عليك مافي كلام الشارح من الخلط بين (قوله ولقائل ان يقول اذا قرن الخ) هذا البحث للقاضي الامام ابى زيد

وقد اجاب عنه المولى الفنارى بان هذا تحقيق لما وضع له مجموع القيد والمقيد وضما نوعيا باعتبار معاني مفرداته
 وذا جار في كل مركب لانه اعتبار كل منهما مفردا واجيب ايضا عنه بان مراد القوم انه لو لم يذكر الى المرافق
 لا فادى اجاب غسل المجموع ومع ذكره افاد اجاب غسل بعضه وهو من الكف الى المرافق فكأنه اسقط ما اوجب
 ففي الكلام اجاب واسقاط بهذا الاعتبار لان فيه اجابا واسقاطا حقيقة فتدبر (قوله ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق)
 عطف على المنفى لاعلى النفي (قوله وان هذه القاعدة غير مطردة لان من قال قرأت هذا الكتاب الخ) اجيب
 عنه بانه معدول به عن القاعدة المذكورة بقريظة ان المقام مقام الاختيار بالمغيا فلو قرىء هو ايضا لعد من المغيا
 ولا يذهب عليك ان التخلف بالقرائن الصارفة والموانع لا يقدح في الضوابط والقواعد (قوله كآجال الايمان)
 الظاهر انه مثال لما كان في تناول صدر الكلام له شك وفيه بحث اما ٤٩٤ على رواية الحسن فظاهر واما

ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة والفعل مع الغاية
 كلام واحد للايجاب الى الغاية لا للايجاب والاسقاط لانها ضدان فلا يثبتان
 الا بنصين والمغيا مع الغاية نص واحد وان هذه القاعدة غير مطردة لان
 من قال قرأت هذا الكتاب من اوله الى البيع لا يدخل الغاية عرفا قال صاحب
 الكشاف الى تفيد معنى الغاية مطلقا ودخولها في الحكم وخروجها منه امر
 زائد يدور مع الدليل (وان لم يتناولها) اى صدر الكلام الغاية (او كان
 فيه) اى في تناوله (شك) كآجال الايمان مثل ان يحلف ان لا يكلم فلانا
 الى رجب فان الاجل يدخل عند ابن حنيفة في رواية الحسن عنه لان
 صدر الكلام يقتضى التأييد فذكر الغاية لاجراء ما وراءها وفي ظاهر

من الاول لانا اثبتنا الايجاب بالامر والاسقاط بالغاية لان المأمور به غسل
 اليدين وهو تسييل الماء عليهما وذلك في نفسه ممتد فلا تجعل الغاية معه للمد
 اذ هو تحصيل الحاصل فصرفناها للاسقاط اذ التأسيس خير من التوكيد فيكون
 الايجاب ثابتا بالعبارة والاسقاط ثابتا بالاشارة لان الاول ظاهر من كل وجه
 ومقصود بالنص ومسوق له بخلاف الثانى وان كانا ثابتين بالتعلم واما العرف
 فلا يقتضى الاعلى اهله لا على الخطابات اللغوية فلا يرد عدم دخول الغاية
 في قوله قرأت هذا الكتاب من اوله الى كتاب البيوع (قوله قال صاحب
 الكشاف الخ) لافائدة في نقل كلام الكشاف لانهم لم يقولوا ذلك بغير دليل

على ظاهر الرواية فلان
 مبناه ان في حرمة الكلام
 ووجوب الكفارة في
 موضع الغاية شكا على
 ما صرحوا به وذكره
 الشارح لا الشك في تناول
 كما هو المذكور في المتن
 وكان منشأ الاشتباه على
 الشارح هو لفظ الشك
 وانت خير بان هذا
 الشك غير ذلك الشك
 بل لاتعلق لاحدهما بالآخر
 كيف وحرمة الكلام
 ووجوب الكفارة ترتب
 كل منهما على دخول
 الغاية في الحكم وعدمهما
 يترتب على عدمه فاعتبارها
 في ضابطة دخول

الغاية وعدم دخولها يكون مصادرة ظاهرة فليتدبر ثم اعلم ان صاحب التنقيح مع اختياره (وهو)

في بيان الضابطة طريقة شمس الأئمة اسقط قوله او كان فيه شك وكأنه ادرجه فيما لم يتناوله صدر الكلام والعلم عند الله
 الملك العلام (قوله لان صدر الكلام يقتضى التأييد) فيكون مما كان اصل الكلام متناولا للغاية ثم ان ذكر

(قوله لانها ضدان فلا يثبتان الا بنصين) اقول انما يكونان ضدین اذا كانا بالنسبة الى امر واحد وهما هنا
 بالنسبة الى امرين لان الاول اجاب الفعل الى الغاية على وجه تكون داخلة والثانى اسقاط ما وراءها عن حكم
 الفصل فيجوز ثبوتها بنص واحد وان كان محصل الثانى اسقاط الفعل عما وراءها والايجاب والاسقاط
 وان كان بالنسبة الى الفعل وهو امر واحد لكن محلهما من اليد مختلف فلم يكونا ضدین بحسب محلها منها

الرواية عنه وهو قوالهما لا يدخلان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة في موضع الغاية شكا فلا تدخل (فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم) في قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل (وفي للظرف لكنهم اختلفوا في حذفه) اي في حذف في (واثباته في ظروف الزمان) * اعلم ان في الكلام اضرارا تقديره وفي للظرف ولم يختلف اصحابنا في ذلك ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في قوله انت طالق غدا او في غد فاذا قال انت طالق غدا ان لم يكن له نية يقع في اول النهار فاذا نوى اخره يصدق ديانة لا قضاء بالاتفاق وان قال في غد ولم يكن له نية يقع في اول النهار اتفاقا وان نوى اخره يصدق عند ابن حنيفة ديانة وقضاء وعندهما يصدق ديانة لا قضاء كما في المسألة الاولى وهذا معنى قوله (وقالها سواء) لانه اضاف الطلاق الى الغدونية جزء منه خلاف الظاهر لانه تخصيص العام فلا يصدق قضاء (وفرق ابو حنيفة بينهما فيما اذا نوى آخر النهار) بان في اذا حذف اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقتضى استيعابه لانه شابه المفعول به فلا بد ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء واذا ثبت في يصير الظرف جزءا مبهما من النهار فيكون نيته بيانا لما ابهمه لا تغييرا لحقيقة كلامه فيصدق القاضي (واذا اضيف) الطلاق (الى مكان) بان قال انت طالق في الدار (يقع) الطلاق (في الحال) حينما كانت اذلا اختصاصا للطلاق بالمكان

رواية الحسن ههنا
استطردى والمراد ذكر
ظاهر الرواية كالا يخفى
(قوله في قوله تعالى اتموا
الصيام الى الليل) فان الصيام
لا يتناول الليل اذ مطلقه
ينصرف الى الامساك ساعة
بدليل مسألة الخلف (قوله
اذلا اختصاصا للطلاق
بالمكان) لانها اذا اتصفت
بالطلاق في مكان اتصفت به
في الامكنة كلها فاذا
لم يصلح للتخصيص لم يصلح
لان يجعل شرطا فيكون
تعليقا

وهو قرائن الاحوال (قوله كالليل في الصوم الخ) واعترض بان الليل قائم بنفسه لانه لا يفتقر في وجوده الى غيره ولهذا اورده فخر الاسلام في القسم الذي هو قائم بنفسه فكيف يستقيم ذكره في القسم الذي هو غير قائم بنفسه واجيب بانه يفتقر في استحقاق اسمه الى محل آخر فلا يكون قائما بنفسه ولهذا ذكره شمس الأئمة في القسم الذي هو غير قائم بنفسه وفيه نظر لانه ان اريد بالمحل الآخر مقابلا لانتهاء الغاية فلا نسلم ان الليل كذلك لانه زمان ليس في مقابله محل وان اريد بمطلق المحل فلا نسلم ان مثل الحائط والبيان قائم بنفسه مع انه يحتاج في وجوده الى محل (قوله وفي للظرف) اي بمعنى انها تفيد اشتغال الجرار بها على ما قبلها اشتغالها مكانيا او زمانيا تحقيقا نحو الماء في الكوز والصلاة في الليل او تشديها نحو زيد في نعمة والدار في يده (قوله وان نوى اخره يصدق عند ابن حنيفة) اما اذا لم تكن له نية تعين الجزء الاول للوقوع لعدم المزاحم (قوله اذلا اختصاصا للطلاق بالمكان) اذالواقع في مكان واقع في جميع الامكنة فلا يصلح ان يكون شرطا

(قوله بان اراد بقوله في الدار في دخولك الدار) لان اللفظ يحتمله فيصدق بينه وبين الله تعالى ولكنه خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء (قوله شاغلا له) حال من الطلاق والضمير المجرور للدخول ولا يجوز ان يكون خبرا بعد خبر ليكون كاهو المتبادر لانه حينئذ ينعكس المعنى (قوله فيتعلق بالدخول) يعني ان الطلاق يتعلق بوجود الدخول فيصير كالمعلق به فلا تعلق حتى تدخل (قوله اعترض عليه بان الزمان عرض لا يبقى الخ) الجواب عنه ان الزمان عرض ولكنه ممتد باعتبار تجدد امثاله وانقضاء افراده شيئا فشيئا فيكون في حكم الجواهر الباقية بخلاف الدخول مثلا (قوله والاولى فيه ان يقال الخ) يعني ﴿ ٤٩٦ ﴾ ان هذا الاعتراض بطريق

(الا ان يضم الفعل) بان اراد بقوله في الدار في دخولك الدار (فيصير بمعنى الشرط) لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق شاغلا له لانه عرض لا يبقى فصار بمعنى مع مجازا لان في الظرف معنى المقارنة فيتعلق بالدخول الا انه لا يكون شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه اعترض عليه بان الزمان عرض لا يبقى فيلزم ان لا يصلح للظرفية والاولى فيه ان يقال يوضع المصدر موضع الزمان كثيرا والمراد وقت دخولك وفي قوله بمعنى الشرط دون ان يقول للشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز للشرط فيقع الطلاق بعده ولكن الاول اصح لانه لو قال لاجنبية انت طالق

ليكون تعليقا والبقية فيه ان المكان الداخل عليه حرف في موجود في الحال فيكون التعليق به تقييضا بخلاف الزمان فانه معدوم فالتمتعق به يكون تعليقا معنى فيعمل عمل التعليق حقيقة والتحقيق ان الاضافة تجعل ما بعدها حرفا وهو يتضمن نوع تعليق والتعليق لا يتصور الا في امر معدوم وذلك في الزمان لان اجزائه توجد شيئا فشيئا بخلاف المكان فانه لجميع اجزائه موجود فلا يتصور التعليق به واذا عدم التعليق كان ارسالا للطلاق والطلاق المرسل لا يتوقف على شيء لان الطلاق يتوقف اذا كان معلقا بشيء حقيقة او معنى نحو انت طالق ان كلمت زيدا او انت طالق في غدا كما قال انت طالق اذا جاء الغد ﴿ قوله الا ان يضم الفعل ﴾ استثناء من قوله يقع في الحال تقريره اذا اضيف الطلاق الى مكان وقع في الحال الا ان يضم الفعل الذي هو المصدر بان تنوي دخولك الدار اي وقت دخولك الدار من باب وضع المصدر موضع الزمان حينئذ لا تطلق في الحال وتصير بمعنى الشرط ويتعلق الوقوع بالدخول فيصدق ديانة لا قضاء لان اللفظ وان كان يحتمل ذلك من حيث ان الدخول حال في الدار وسبب للكينونة فيها بخلاف الظاهر ﴿ قوله لان في الظرف معنى المقارنة ﴾

المعارضة قادح في تمام التعايل المذكور فينبغي ان يعدل عما ذكر من المدعى ويقال ان كلمة في ههنا على حقيقته والمصدر زمني ثم ان هذا الوجه لا ينافيه قول المصنف فيصير بمعنى الشرط لانه باعتبار المال كما في تقدير كونه بمعنى مع لكن كلامه في الشرح مقصور على الوجه المذكور اولا بقي ههنا بحث وهو ان الوجه الذي جعله الشارح اولى ذكره صاحب التلويح في قوله انت طالق في دخولك الدار حيث كان الفعل مذكورا ونقله الشارح رحمه الله الى قوله انت طالق في الدار حيث كان الفعل مضمرا

وانت خير بانه لا وجه للقياس لانه يكون في الصورة الثانية تأويل في تأويل بخلاف الصورة (من) الاولى فتدبر (قوله اشارة اليه) اي الى انه لا يكون شرطا محضا (وقوله وقال بعضهم انه مجاز للشرط) لمناسبة بينهما اذ الحكم يتعلق بكل واحد منهما غير تعلق التأثير (قوله لكن الاول اصح لانه لو قال لاجنبية الخ) يعني ان كلام علماءنا في جواب هذه المسئلة يدل على ان كلمة في فيما نحن فيه ليست مستعارة للشرط

(قوله وفي قوله بمعنى الشرط دون ان يقول للشرط اشارة اليه) اي الى انه لا يكون شرطا محضا اقول هذا ممنوع وانما يكون مشيرا اليه ان لو قال فيصير متضمنا للمعنى الشرط ولذا عد صاحب تلخيص المفتاح انما في ادوات القصر لتضمنه معنى ما والافعال التفتازاني انه اشار بلفظ التضمن اليه انه ليس بمعنى ما ولا حتى كأنهما لفظان مترادفان اذ فرق بين

المحض فيكون ما ذكر
دليلا انيسا على اصحية
الاول ولايسا في ذلك
كون جواب هذه المسئلة
من فروع ذلك الاعتبار
كما يفهم من التلويح فقدر
(قوله بناء على انه لو قال
انت طالق امس يقع
في الحال) لما تقرر ان
من اقر بطلاق يكون
ذلك ايقاعا منه في الحال

ان يكون في الشيء معنى
الشيء وان يكون الشيء الشيء
على الاطلاق وليس كل
كلام يصاح فيه ما ولا يصاح
فيه انما (قوله يقع ايضا
في الحال) اقول لا يقال انه
لا يقع في الحال لان الطلاق
المذكور اولا قد وقع
في الحال قبل ان يقول
قبلها واحدة فلا يمكن
ايقاع طلاق آخر لان
المسئلة مفروضة في غير
المدخول بها لانا نقول
لما وصف الواحدة بقوله
قبلها واحدة وصار الكلام
مقيدا بقيد والكلام المقيد
يعتبر مع قيده جملة واحدة
على ما سبق في الشرح صاد
كالو قال انت طالق طلقتين

طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان للشرط لطلقت
كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق كذا في الحانية (فمع للمقارنة) اي لمقارنة ما قبلها
لما بعدها واذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تطلق ثنتين (وقبل
للتقديم) اي لسبق ما وصف بها على ما ضيفت اليه حتى لو قال لها وقت الضحو
انت طالق قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعده
(وبعد للتأخير) اي لتأخير ما وصف بها عما اضيفت اليه (وحكمها) اي حكم
بعد (في الطلاق ضد حكم قبل) قيد بقوله في الطلاق احترازا عن الاقرار فان
مضادة حكم بعد بحكم قبل فيه ليست بمطردة فانه لو قال لفلان على درهم بعد
درهم او بعده درهم يلزمه درهمان في الصورتين لان معناه بعد درهم وجب
على او بعده درهم قد وجب على فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال له على درهم
قبل درهم يجب عليه درهم واحد ولو قال قبله درهم يجب درهمان فكان
حكمها في الصورة الاولى ضد حكم قبل لاني الصورة الثانية (واذا
قيد) كل واحد من قبل وبعد (بالكنياية كان صفة لما بعده) حتى
لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة يقع ثنتان لان الطلاق
المذكور اولا يقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال
يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان وفي
قوله بعدها واحدة البعدية صفة الاخيرة فتبين بالاولى ويلغو الثانية لفوات المحلية
(واذا لم يقيد) بالكنياية (كان صفة لما قبله) فلو قال لغير المدخول بها انت طالق
واحدة قبل واحدة يقع واحدة لان القبليية تكون صفة للاولى فتبين بها فلا يقع
الثانية لفوات المحلية ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لان

من حيث احتوائه على المظروف بجوابه (قوله ولو قال له على درهم قبل درهم)
يجب درهم واحد لانه صفة للاول فكأنه قال درهم قبل درهم يجب على المستقبل
ولو قال قبله درهم يلزمه درهمان لكونه صفة للاخر اي درهم قبله درهم قد وجب
على والحاصل ان الاقرار مخالف للطلاق لان الطلاق لا يقع مطلقا في قبل وفي بعد عند
اتصالها الكنياية لان الطلاق لا يقع لعدم المحلية والدرهم بعد الدرهم يجب دينا
(قوله انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة) اي واحدة ثانية قبل واحدة
وبهذا الثبوت خرجت المرأة عن محمية الطلاق الثاني بخلاف قبلها واحدة فان القبليية
وقعت صفة للواحدة الثانية لانها فاعل للظرف فيكون هي المتصفة بالقبليية والمراد
الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة صفة
لواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية

البعدية تكون صفة الاولى فاقضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فتقرنان قيدنا مسائل القباية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع (وعند الحضرة فاذا قال لغيره لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم) لان عند عبارة عن القرب في اصل الوضع فيحتمل القرب من يده فيكون امانة والقرب من ذمته فيكون ديننا فيثبت الاقل وهو الوديعة دون اللزوم لان اللزوم في الذمة لا يكون عند حضرته حقيقة الا اذا وصل الدين وقال لفلان عندي الف درهم دين فيخيد يكون اقرارا بالدين لان الدين محتمل كلامه فيصلح ذكر الدين تفسيره له (وغير يستعمل صفة للنكرة) بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة (ويستعمل استثناء) لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله في الحكم (كقوله له على الف درهم غير دائق بالرفع يلزمه درهم تام) لانه صفة الدرهم اى درهم مغاير للدائق وهو سدس درهم

(قوله لانه في المدخول بها يقع الجميع) لانها لا تبين بالاولى (قوله لان اللزوم في الذمة لا يكون عند حضرته) انت خير بان هذا وجه آخر لتعيين الحمل على الوديعة ذكره بعضهم فلوجه لضمه الى الوجه الاول كما لا يخفى على من تأمل الا يرى ان الكلام يتم بقوله فيثبت الاقل وهو الوديعة دون اللزوم كما في الكشف (قوله بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة) التعرض له ههنا خصوصا بهذه العبارة فيه من الركابة ما لا يخفى مع ما فيه من الاجمال المحل لانه ليس على الاطلاق

بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال (قوله لانه في المدخول بها يقع الجميع) لوجود المحلية لقيام العدة (قوله لان عند عبارة عن القرب) فيه شىء لان عند موضوعه للحضرة وهي تدل على الحفظ لا اللزوم كما ذكره المصنف رحمه الله الا ان يقللها في موضوعه للقرب عادة ولغة وللحضرة شرعا فلا ينافى قوله لان اللزوم في الذمة ليس عند حضرته حقيقة لان الدين وصف في الذمة وقوله له عندي مجاز لان العندية وهي لا تتصور في الدين اذا للحضرة للوجود المشاهدة حقيقة والدين ليس كذلك * فان قلت لم يحمل على العارية مع انها امانة في يد المستعير * قلت عارية الدراهم والدنانير قرض فيثبت في الذمة فيكون ديننا فثبت لذلك (قوله وغير تستعمل صفة للنكرة) حالة اضافتها الى المعرفة اضافة معنوية نحو جاءني رجل غير زيد لانها نكرة لا تتعرف بالاضافة الى المعارف لتوغلها في الابهام * فان قلت فما تصنع في قوله غير المغضوب عليهم فانها وقعت صفة للمعرفة وهي الذين * قلت لانه في معنى النكرة لعدم ارادة المتعينين اولان غير اذا وقعت بين متضادين وكانا معرفتين يتعرف بالاضافة كقولك الحركة غير السكون وكذا ههنا لذلك لان المنع عليهم والمغضوب عليهم متضادان (قوله لانه) اى في قوله غير دائق صفة الدرهم ومقتضى الوصف بالغيرية ان لا يكون الدرهم المقرب به دائقا (قوله وهو) اى الدائق سدس درهم وقيل ربه ويمكن الجمع بينهما بالاصالة على اختلاف العرف

(قوله)

(قوله لانها مختصة بمعنى الشرط وليس لها معنى آخر سواء) يعني في حالة كونها للشرط بخلاف غيرها من الادوات فانها يكون لها معان اخر في تلك الحالة مثل الظرفية في حين واين للشرطيتين فلا يرد عليه ان ان يجيء للنفي وغيره لكن هذا انما يتمنى على قبول الامامين في اذا دون قول الامام كما سيحجى فتدبر (قوله اى محتمل للوجود والعدم) عبارة عامة الكتب اى محتمل للوجود فقط وهو الاظهر لكن مراد الشارح بالعدم العدم بقاء (قوله الجملة صفة لخطر) الظاهر انه سهو من قلمه الشريف

(قوله وليس لها معنى آخر سواء) فيه نظر اذ قد تكون نافية نحو ان نظن الاظنا وكأنه يريد انها ليس لها معنى آخر سواء يكون مقارنا له كالظرفية المقارنة للشرطية في اذا المجازى بها عندها (قوله الجملة صفة لخطر) فاسد لان الخطر كائن

احترز به عن الدرهم الذى هو دائق فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن دائق (ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الادانقا وسوى مثل غير) في كونه صفة واستثناء (ومنها) اى من حروف المعاني (حروف الشرط) اى كلماته (فان اصل فيها) اى كلمة ان اصل في الفاظ الشرط لانها مختصة بمعنى الشرط وليس لها معنى آخر سواء بخلاف سائر الفاظ الشرط وكلمة ان حرف فسمى الكل باسمها تغليباً لها لاصالتها (وانما تدخل على امر معدوم على خطر) اى محتمل للوجود والعدم الجار والمجرور صفة امر (ليس بكائن لاحالة) الجملة صفة لخطر

(قوله احترز به) اى المفسر بقوله غير دائق (قوله فيلزمه درهم الادانقا) لان الدرهم المقرب به ينقص دائقا فيكون اللازم للذمة اما خمسة اسداس الدرهم او ثلاثة ارباعه على اختلاف القولين وبهذا ظهر الفرق بين الوصفية والاستثناء كما ظهر في نحو جاني رجل غير زيد وجاني القوم غير زيد فان الاول لا تعرض فيه لزيد بنى ولا اثبات والثاني مفيد للحكم عليه بعدم الجيء وكذا لو قال لفلان على دينار غير عشرة بالرفع لزمه دينار لما ذكرنا ولو نصبه فكذا خلافا لهما فانه عنده لا يلزمه الا قدر فيه عشرة دراهم فمحمد جعل الاستثناء منقطعا وهاجعا لامتصلا وذلك بطريق البيان وذاك بطريق المعارضة (قوله اى كلماته) انما فسر الحروف بالكلمات لان ادوات الشرط ليست كلها حروفا بل الحروف منها ان ولو وما سواها اسما والكلمات تشمل الحروف والاسماء وكان الشارح رحمه الله اعتذر عن تعبير المصنف بالحروف لشيئين على سبيل البديل احدهما انه اراد بالحروف الكلمات لا الحروف المصطاحية وثانيهما يجوز انه اراد الحروف المصطلحة تغليباً لان على بقية الادوات لاصالتها اذ كل واحد من الاسماء التي يجازى بها تبع لان في المجازاة وانما قلنا على سبيل البديل لانه لا يمكن الاعتذار بهما معا لكنها للمنافاة بينهما (قوله وليس لها معنى آخر سواء) لك ان تقول لاناسم ذلك لانها تكون نافية ايضا نحو وان من شئ الا يسبح بحمده ومخففة من الثقيلة وعاملة عمل ليس والجواب ان المراد حالة كونها للشرط ليس لها معنى سواء وعاملة عمل ليس نحو ان هو مستوليا على احد بخلاف غيرها من الادوات فانها تكون لها معان اخر حالة كونها للشرط مثل حين واين الشرطيتان فان الظرفية لازمة لهما (قوله محتمل للوجود والعدم) المناسب ان يقول محتمل للوجود فقط لان العدم قد تقدم ذكره او يقول اى نحو ان يوجد وان لا يوجد والحاصل ان شان مدخولها ان يكون مترددا بين ان يكون وان لا يكون فلا يستعمل في قطعي الوجود والعدم الا لتزله منزلة المشكوك لئلا يكتفى (قوله ليس بكائن لاحالة)

اذا صواب انه صفة بعد صفة لامر ثم ان قول المصنف رحمه الله لا محالة قيد للمنفى لا للمنفى فلا تغفل (قوله هو الحمل على الشيء او المنع عنه) الاول نحو قوله ان قدم زيد فعبدي حر والثاني نحو ان دخلت الدار فانت طالق (قوله وذلك لا يجوز في الممتنع والمتحقق الوقوع) اذ لا فائدة **٥٠٠** في الحمل على الممتنع والمنع عن

المتحقق والمنع عن الاول والحمل على الثاني تحصيل الحاصل (قوله لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت في العدة) واذا كانت غير مدخول بها لا يكون لها عدة فالطلاق كما مر غير مرة

جاء بها للتأكيد وانما تدخل عليه لان المقصود من دخولها هو الحمل على شيء او المنع عنه وذلك لا يجوز في الممتنع والمتحقق الوقوع فلا يقال ان جاء الغد فكذا لانه مما سيكون البتة عادة (فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا لم تطلق حتى يموت احدهما) لان هذا الشرط انما يتحقق بموت احدهما لانه ما لم يموت احدهما يكون وقوع الطلاق محتملا فاذا مات الزوج يتحقق الشرط فلا ميراث لها ان لم يدخل بها لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت في العدة وان

الجملة صفة لخطر الظاهر انه صفة نالته لامر اي امر ليس بكائن اي بمجرد لا محالة وكان الاولى عدم ذكر هذه الجملة الاستغناء عنها بما هو قبلها اذ هو بصدد الاختصار (قوله لان المقصود من دخولها هو الحمل على الشيء او المنع) مثال الاول ان قدم زيد فعبدي حر ومثال الثاني ان دخلت الدار فانت طالق ولا بد من التقييد بالغاب حتى لا يرد لو قال لامرأته ان حضت فانت طالق فانه يمين وليس فيه حمل ولا منع (قوله وذلك لا يجوز في الممتنع والمتحقق) اذ لا فائدة في الحمل على الممتنع والمنع عن المتحقق والمنع عن الاول والحمل على الثاني تحصيل الحاصل (قوله فلا يقال ان جاء الغد) وكذا لا يقال ان عشت دائما لان ذلك ممتنع ولك ان تقول الحيض من الامور الكائنة البتة عادة مع انهم استعملوا فيه ان واذا فقالوا اذا قال لامرأته ان حضت فانت طالق واذا حضت فكذا والجواب ان ان تستعمل في قطبي الوجود او الامتناع لتنزله منزلة المشكوك لنكتة (قوله فاذا مات الزوج) اي قرب موته على وجه لا يسع فيه انت طالق فقد وجد الشرط فتطلق ثلاثا (قوله لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت في العدة) ولا عدة لغير المدخول بها والطلاق وقع قبيل الموت في زمان لا يسع التلفظ بالطلاق فبات لا الى عدة فر عليها الموت وهي ليست في العصمة * فان قلت لم لا يقولوا انها تطلق عقب موته فترث * قات الشرط مشروط بالمعجز عنه وذلك يحصل قبيل موته في زمان لا يسع التلفظ به فلو قلنا بعدم الوقوع في هذا الزمان فكان لا يقع الطلاق بعد الموت من باب اولي فلها الميراث لوجود شرطه وهو العدة

لا محالة فكيف يقال انه ليس بكائن لا محالة والحق انها صفة اخرى لامر جيء بها للتأكيد ولا محالة معناه لا بد اي قطعا قيد للمنفى فيتوجه النفي اليه يعنى انها تدخل على امر ليس بكائن قطعا ولكنه محتمل الكون وعدمه وهذا معنى دخولها على امر معدوم على خطر اي على خطر الوجود كانه عليه بقوله اي محتمل للوجود والعدم فيكون تأكيدا له (قوله وذلك لا يجوز في الممتنع والمتحقق الوقوع) بخلاف المحتمل للوقوع وعدمه نحو ان دخلت الدار فانت طالق في المنع وان

دخلت الدار فانت حر في الحمل اقول ولذي شبهة ان يقول المنع جائز في الممتنع الوجود نحو ان (قوله)

اجتمع الضدان على موضع واحد فانت طالق فان قائله يريد به المنع من الطلاق حيث علقه بالمحال وجوابه ان هذا منع لنفسه عن الجزاء وليس المقصود من دخول ان الا المنع لغيره مثلا عن الشرط والحمل له عليه وهذا انما يتصور فيما اذا كان فعل الشرط على خطر الوجود لتقييد الحمل عليه والمنع عنه فتأمل

دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق قبيل موته وكذا ان ماتت لان قبيل موتها يوجد وقت لايسع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط (واذا عند نحاة الكوفة تصاح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها) اى بكلمة اذا يعنى تستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء وعبر عن الاستعمال بالمجازاة لان المقصود من الشرط والجزاء الجزاء والشرط وسيلة اليه فسمى استعمال الشرط باسم مايقصده (مرة) كقول الشاعر

واذا تصبك خصاصة فتجمل

(قوله لوقوع الطلاق قبيل موته) * ان قيل هو في الجزء الاخير من الحياة وهو عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالمفوض عند الشرط * قلنا هو امر حكيم فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التعليق بل يكتفى بوجود ذلك عند التعليق كما اذا عاق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة حياته فانه يترك الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التعليق (قوله وكذا ان ماتت) هي تطلق ثلاثا قبيل موتها لساعة لطيفة لايسع فيها كلمة التخليق وفي النوادر لا تطلق بموتها لانها ما لم تمت فالتطليق من الزوج متصور وبعد موتها لم تبق محلا للطلاق بخلاف الزوج فانه اذا اشرف على الهلاك وقع اليأس عن فعل التخليق فيه والصحيح ان موتها كموته لتحقق الشرط وهو المعجز بموت كل منهما واذا حكمنا بوقوع الطلاق قبل موتها لا يرث منها الزوج لانها بانت قبل الموت فلم تبق بينهما زوجية لانها اذا اشرفت على الهلاك فقد بقي من حياتها ما لايسع التكلم بالطلاق وذلك القدر من الزمان صالح لايقع الطلاق فوجد الشرط والمحل باق وانما حكمنا بالبينونة مع ان المعاق صريح لانفاء العدة لغير المدخول بها لان الفرض ان الوقوع في آخر جزء لا يتجزى فلم يله الا الموت وبه تبين * ولقائل ان يقول اذا كان الباقي من الزمان قدر لايسع التكلم بالطلاق بالنسبة اليها فينبى ان لايقع الطلاق لان المحل لايسع الطلاق بخلاف موته فتأمل * قوله واذا عند نحاة الكوفة * يعنى تصاح للوقت وتستعمل بمعنى وقت حصول مضمون ماضيف اليه فلا يجزم بها الفعل فيها هو قطعي الوجود فيستعمل للشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون مادخلت عليه ويجزم بها المضارع ويكون استعمالها حينئذ في امر على خطر الوجود * قوله على السواء * يعنى من غير ترجيح لاحد الاستعمالين على الآخر مع نبوت الاسمية لها في الحالين ولا يلتفت الى ما قيل من انها في ذلك حرف مرادف لان الشرطية لما يفوت عليه البيانية (قوله كقول الشاعر واذا تصبك خصاصة فتجمل) * اوله * واستغن ماغناك ربك بالغنى

(قوله واذا تصبك خصاصة فتجمل) اى ان تصبك فقر ومسكنة فاطهر الغنى في نفسك بالتزين وتكلف الجميل اوكل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا

(قوله معناه ان تصبك الخ) انت خير بان دخول الفاء في جوابه لا يجدي شيئا لان غاية الدلالة على ان فيه معنى الشرط وهو مسلم عند الخصم وانما النزاع في سقوط معنى الوقت عنه وليس في البيت دليل على ذلك الا يرى الى انه لو قيل ومتى تصبك خصاصة فتجمل لاستقام اللفظ والمعنى من غير سقوط معنى الوقت وقد يستدل على ذلك بكون اذا في البيت مستعملا فيما ليس بقطعي واذا ظرفا لا يستعمل الا في المقطوع لكنه يجوز ان يقال انه من قبيل تنزيل المشكوك منزلة المقطوع ﴿ ٥٠٢ ﴾ لامر ما كما علم في علم المعاني (قوله وذا

مخصوص بان) قيل هو منقوض بقول الشاعر * اذا ما لقيت بني مالك * فسلم على انهم افضل * ومبناه الفقول عما تقرر عند اهل العربية من انه لا يكون معنى الشرط في اسم الابتضمن معنى ان ذكره الرضى وغيره (قوله واذما يحاس الحيس يدعى جندب) الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقطوحاس الحيس اتخذه (قوله اذا هنا للوقت) بدون معنى الشرط فيه والدليل عليه عدم الجزم لان الشرط والجزاء اذا كانا مضارعين فالجزم واجب (قوله مجازا) انت خير بانه غير ملايم لما سيحي من الاولى الالهة الا ان يكون تطبيقه للكلام المصنف غير ملتزم (قوله بل اذا اولى بعدم السقوط

معناه ان تصبك لدخول الفاء في فتجمل وذا مخصوص بان (وقد لا يجازى بها اخرى) اي مرة اخرى كقول الشاعر

واذا تكون كريمة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب اذا هنا للوقت (واذا جوزى بها يسقط الوقت عنها كأنها حرف شرط) فصارت بمعنى ان (وهو قول ابى حنيفة) واذا يكون مشتركين للوقت والشرط فاذا استعمل في احدهما لم يبق الآخر مرادا عنده وهو مذهب الكوفيين (وعند نحاة البصرة هي) اي اذا موضوعة (للوقت وقد تستعمل للشرط) مجازا (من غير سقوط الوقت عنها مثل متى) بل اذا اولى بعدم السقوط لان المجازاة لازمة في متى في غير موضع الاستفهام وفي اذا جائزة فمتى لم يسقط معنى الوقت عن

معناه عد نفسك غنيا واظهر الغنى مدة اغناء الله اياك واذا اصابتك مسكنة وقرر فاصبر صبرا جميلا من غير جزع وشكوى او اظهر الغنى بالتجمل والتزين كيلا يطلع الناس على حالك والشاهد فيه حيث جزم باذا تجمل لانها بمعنى ان لان اصابة الخصاصة من الامور المترددة واذا اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل في الامر الكائن الذي لا يرب فيه نحو مجى الغد فلولا لم تكن اذا هنا بمعنى ان الشرطية للمجاز استعمالها في الامر المتردد (قوله معناه ان تصبك لدخول الفاء في فتجمل وذا مخصوص بان) قلت في هذا الدليل نظر لانتقاضه بقول الشاعر اذا ما لقيت بني مالك * فسلم على ايهم افضل

ولان سلم ان الفاء مخصوصة بجواب ان (قوله) واذا تكون كريمة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقطوحاس الحيس اتخذه وحاصل المعنى انه يقول اذا كان امر شديد وقاتل وحرب ندعى لها ونقاتل واذا كان هناك تمر بسمن لم ندع لها وانما يدعى لها جندب الخمول الذي لم يقاتل (قوله فاذا استعمل في احدهما لم يبق الآخر مرادا) فان

الخ (كذا في الكشف وحاصله يرجع الى ان متى لما لم يسقط معنى الوقت عنهما مع كونها اقوى (المشترك) من اذا في معنى المجازاة لما كانت المجازاة لازمة لها فلان لا يسقط من اذا اولى وفيه بحث لان ذلك انما يفيد ان لو كان مستند الامام والكوفيين توهم المنافاة بين الوقت والشرط وليس كذلك بل مدار الخلاف انما هو الاختلاف في وجه استعمال العرب وتعيين ما وضعت اذا بازائه ثم انه اذا استثنى موضع الاستفهام عن موارد استعمال متى لا يظهر الفرق بينه وبين اذا في لزوم المجازاة وعدمه فتدبر (قوله في غير موضع الاستفهام) مثل قولك متى القتال او متى خرج زيد

(قوله ويمكن ان يقال اذا موضوعه بازاء الوقت الخ) الظاهر ان مراده بذلك كون اذا موضوعه تارة بازاء الوقت فقط وتارة بازاء الوقت والشرط جميعا والافكون اذا حقيقة في الوقت فقط على قولهما ليس مما يقبل النزاع لان عبارات عامة الكتب صريحة ٥٠٣ في (قوله قلت لا يدل لان اذا استعمل للشرط يكون مستعملا

في بعض ما وضع له) كذا في شرح جلال الدين التبراني وفيه بحث ظاهر لان الوقت لا ينفك عن استعماله للشرط على قولهما كما صرح به في هذا المتن وعامة الكتب فكيف يتحقق الاستعمال في بعض ما وضع له ثم ان عبارة التبراني هكذا واما قول المصنف رحمه الله وقد يستعمل فمعناه قد يراد به بعض ما وضع له ولم يتعرض لكونه مجازا او حقيقة قاصرة لاختلاف فيه فتدبر (قوله والاولى منه ان يقال هي لم تستعمل الخ) كذا في التلويح لكن محل الاشكال انما هو قول فخر الاسلام وقد يستعمل في الشرط مستعملا مع قيام معنى الوقت ولا يذهب عليك انه غير متحمل للتوجيه المذكور (قوله وما يدل على ما ذكرنا) من ان اذا كتم في عدم سقوط الوقت عنه كما قال به

متى مع لزوم المجازاة اياه فالولى ان يسقط عن اذا (فانها) اى متى موضوعه (للو وقت لا يسقط عنها ذلك) اى عن متى معنى الوقت (بحال وهو) اى قول نحاة البصرة (قولهما) اى قول ابي يوسف ومحمد * فان قلت يلزم الجمع على قولهما بين الحقيقة والمجاز * قلت لا منافاة بينهما في هذه الصورة لان الوقت يصلح للشرط وعدم جواز الجميع باعتبار التنافي هذا ما قيل في شروح هذا المختصر لكنه ضعيف لان ارادة معنى الحقيقة والمجاز من لفظ واحد ممنوعة سواء تنافى المعنيان اولا ويمكن ان يقال اذا موضوعه بازاء الوقت والشرط جميعا عندها * فان قلت قوله وقد تستعمل للشرط يدل على انه ليس بموضوع بازاء الكل * قلت لا يدل لان اذا استعمل للشرط يكون مستعملا في بعض ما وضع له فيكون حقيقة قاصرة عند البعض ولم يتعرض المصنف له لاختلاف فيه والاولى منه ان يقال هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له ومما يدل على ما ذكرنا قول من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالجلوس بالاتفاق كما لو قال متى شئت فلو كان للشرط لطلب المشية اذا قامت عن المجلس كما في كلمة ان (حتى اذا قال لامرأته) هذا تفريع على الاختلاف المذكور في اذا (اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع

المشتركة لاعموم له) (قوله ويمكن ان يقال الخ) الاولى ان يقال بل هي موضوعه للوقت وقد تستعمل مجازا للشرط من غير سقوط معناه عنها الا انهم لم يجعلوها لكامل الشرط ولهذا لم يجز مواهبها المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط منها فحينئذ لاجمع بين الحقيقة والمجاز بل جمع بين معنى اصى ومعنى ضمنى لانها انما استعملت في معنى الظرف متضمنة لمعنى الشرط باعتبار افادة الكلام معها تقييد حصول مضمون جملة لمضمون جملة اخرى فتدبر ذلك (قوله وما يدل على ما ذكرنا) هذا ابتداء كلام لا تعلق له بما قبله وحق العبارة ان يقول وما يدل على ما ذكرنا لانه قصد بذكر هذه المسئلة تأييد قولهما ويحتاج ابو حنيفة الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وبين قوله طالق نفسك اذا شئت حيث جعل اذا الاولى لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحياة وفي الثانية للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد المشية بالمجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم

الامامان (قوله بالاتفاق) اما عندها فلما ذكر واما عند الامام قدس سره فلان الامر صار بيدها بالتفويض ثم على اعتبار انها للشرط يخرج من يدها وعلى اعتبار انها للوقت لا يخرج فلا يخرج بالشك وبهذا التفصيل يظهر ان ذكر قوله بالاتفاق ههنا ليس كما ينبغي لايهامه تفريع جواب المسئلة عندهم جميعا على ما ذكر وليس كذلك كما لا يخفى

الطلاق عنده) اى عند ابى حنيفة (ما لم يمت احدها) كما فى قوله ان لم اطلقك
(وقالا يقع كافرغ) اى مقارنا لفراغه من كلامه (مثل متى لم اطلقك) فانت
طالق لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطلق وكما سكت يوجد ذلك
الوقت فتطلق والخلاف فيما اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو
على ما نوى بالاتفاق (واذا ما مثل اذا) الا ان دخول ما يحقق معنى المجازاة
باتفاق النحاة وتسمى ماهذه المسئلة لانها سلطت اذا على الجزم (٢) وروى عنهما
اذا قال انت طالق لو دخلت الدارانه بمنزلة ان دخلت الدار) بجعل لو للاستقبال
كان لمواخاة بينهما فى ان كل واحد منهما تعلق احدى الجملةين بالآخرى على
ان تكون الثانية جوابا للاولى (وكيف سؤال عن الحال) يعنى كيف موضوع
للسؤال عن الحال فاذا قلت كيف زيد معناه على اى حال أصحیح أم سقيم وقد يسلب
عن كيف معنى الاستفهام فيبقى دالا على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض

(قوله كما فى قوله ان
لم اطلقك) وذلك لان
اذا مشترك عنده بين
الظرف والشرط فان
حمل على الشرط لم يقع
الطلاق حتى يموت احدها
كفاى ان وان حمل على
الوقت يقع فى الحال كفاى متى
فلا يقع بالشك

الطلاق فلا يقع بالشك وفى التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك ﴿ قوله
ما لم يمت احدها ﴾ عال له بانه قد ثبت استعمال اذا فى الوقت الخاص والشرط
المحض على التعارض فوقع الشك فى وقوع الطلاق لانه ان كان بمعنى الشرط
لا تطلق فى الحال وان كان بمعنى الوقت تطلق للحال كفاى متى فلا يقع بالشك كذا
قالوا * ولقائل ان يقول لو كان الشك واقعا فى وقوع الطلاق لما وقع حين سكت
ولامضافا الى موت احدها لان النكاح محقق والمحقق لا يزول بالشك ولان
مقتضى التعارض اذا عدم المرجح تهاتر فيبقى الاضافتان جميعا والطلاق اذا
لم يكن مضافا فهو متجز واجيب بان الشك واقع فى الكيف لافى اصل الطلاق
لان موجبه انت طالق وليس فيه ما يوجب الشك وانما وقع الشك فيما دل عليه
اذا من الاضافة الى الموت اوالى زمان خال عن التطلق فمعنى قولهم وقع الشك
فى الطلاق وقوعه عند السكوت بدليل ان وقوعه عند موت احدها لاشك فيه
وتهاتر الاضافتين انما لزم ان لو لم يقم مرجح لاحدها وقد قام استصحاب الحال
مرجحا لانه حجة واقعة فتدفع الوقوع الى بعد الاضافتين انتهى وفيه نظر
﴿ قوله وروى عنهما الخ ﴾ فان قلت روى ابن سماعه هذه المسئلة عن ابى
يوسف فى نوادره ولم يذكر معه محمد وتبعه على ذلك شمس الاثمة فى اصوله
* قلت ليس فى سكوتها عن ذكر محمد نفي الرواية عنه ومن نقل حجة على من لم ينقل
ولكن لانص فى ذلك عن ابى حنيفة رحمه الله ﴿ قوله وكيف سؤال عن الحال ﴾
قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأى الكوفيين وعلى
ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال

(٢) وقد سقط هنا فى النسخ
المطبوعة قوله « ولوللشرط »
حتى يصح قوله وروى الخ
قاله مصححه طاهر

(قوله اي لبطلانه) انت خير بان الظاهر ان يكون الاشارة الى مجموع ما ذكر من الحمل على السؤال عند الاستقامة وبطلان كيف عند عدمها **حجج ٥٠٥** لان مسألة الطلاق ايضا متفرعة على ذلك فتدبر (قوله لان العتق لا كيفية له)

قال في التلويح لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبر وغيره مطلقا او مقيدا بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات (قوله يتعلق الحرية بالمشية) فلا يعتق مالم يشأ في المجلس (قوله يعني اذا قال انت طالق كيف شئت) يلوح للخاطر الفاتر ههنا بحث وهو ان كيف في هذا المثال ليس بباطل لاحالة

(قوله لان العتق لا كيفية له) لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبر وغيره مطلقا او مقيدا بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات قاله في التلويح واجيب عنه بما توضيحه ان المراد بقوله انه لا كيفية له انه لا كيفية له يعا بها وتصلح لان يتردد فيها ثم يشاء من مطلقها هذا او ذاك ليفيد تفويضها اليه فيختار من مطلقها ما يختار بل كل عبد فوضت اليه كيفيته فانه يختار فيها

العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنعه (فان استقام) السؤال عن الحال جواب ان محذوف اي يحمل على السؤال (والا) اي وان لم يستقم السؤال عن الحال (بطل) لفظ كيف (ولذلك) اي لبطلانه (قال ابو حنيفة في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع) لان العتق لا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام خص اباحنيفة به لان عند صاحبيه يتعلق الحرية بالمشية (وفي الطلاق) يعني اذا قال انت طالق كيف شئت (يقع الواحدة) قبل المشية ثم ان كانت غير موطوءة فقد بانت لا الى عدة ولا مشية لها لانه يلغو تفويضه الصفة الى مشيتها لعدم المحل بعد وقوع الاصل وان كانت موطوءة فالمحل باق بعد وجود الاصل فلها المشية في الصفة (ويبقى الفضل في الوصف) اي الزائد على اصل الطلاق

ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة وانما المقصود انها من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اي السؤال عن الحال لكن لا خفاء في انها لم تنبئ في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ماذا قال انت طالق أرجعيا تريد ان ام باننا على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باي كيفية شئت **قوله** فان استقام السؤال عن الحال) بان كان ما دخلت عليه ذا احوال حملت عليه وان لم يستقم بطل كونها للسؤال عن الحال **قوله** قال ابو حنيفة الخ **قوله** قال في المبسوط في مسألة انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابي حنيفة رحمه الله ولا مشية له وعندها لا يعتق مالم يشأ في المجلس فعلم ان بطلان تعليق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند ابي حنيفة (قوله لان العتق لا كيفية له) لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبر وغيره مطلقا او مقيدا بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات ويمكن ان يجاب بان المعلق بالمشية انما هو كيفية العتق لا اصله لما مر من ان كيف للسؤال عن الحال فاذا يكون اصل العتق منجزا وليس له بعد التنجيز اوصاف واحوال يمكن تعليقها بالمشية فيعتبر قوله انت لصدوره من اهله في محله ويلغو قوله كيف شئت لعدم وجود ما يتعلق به والاحوال المذكورة انما يمكن اتصاف العتق بها قبل الوقوع لا بعده **قوله** يقع الواحدة **قوله** يعني الرجعية التي هي اصل الطلاق (قوله وان كانت موطوءة الخ) كان المناسب ان يقول بعد موطوءة يقع عليها الواحدة الرجعية التي هي اصل الطلاق ويبقى الفضل اي الزيادة في الوصف بالبيونة وفي القدر بالعدد

التنجيز بغير مال فلا يكون تفويضها اليه مفيدا بخلاف كيفية الطلاق (قوله لانه يلغو تفويضه الصفة) المناسب لعبارة المصنف الآتية ان يقول لانه يلغو تفويضه الفضل في الصفة والقدر وكذا ان يقول قيل عبارته

بل معمول به وقد صرح في التوضيح وغيره ان كلمة كيف في مثله ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها انت طالق باية كيفية شئت وحينئذ يكون بين استقامة السؤال عن الحال والبطلان واسطة وهو استقامة المعنى المجازي فكيف يصح قول المصنف رحمه الله ان استقام السؤال يحمل عليه والابطال فتأمل (قوله بالرفع) يعني بالمعنى على الفضل والظاهر انه بالجر عطف على الوصف لان الواحد ايضا قدر فلا يصح اسناد البقاء الى القدر مطلقا بل الباقي هو ما فضل على القدر الواقع (قوله اي الثلاث) فيه كلام لان لفظ القدر على ما اختاره معطوف على الفضل الذي هو فاعل لقوله يبقى ولا يذهب عليك ان ﴿٥٠٦﴾ الباقي حينئذ ليس الثلاث بل الاثنين

من كونه باثنا (والقدر) بالرفع اي الثلاث (مفوضا اليها بشرط نية الزوج) فان اتفقت نيتيها يقع مانويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلا انه فوض النية اليها وامانيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فيبقى اصل الطلاق وهو الرجعي * فان قلت لما فوض الزوج الامر اليها كان ينبغي ان تستقل باثبات ما فوض اليها ولا تحتاج الى نية الزوج * قلت انما فوض اليها حال الطلاق وهو مشترك بين البيئونة والعدد فيحتاج الى نيته لتعيين احد احتمليه كذا قاله صاحب الكشف لكنه ضعيف لانه ان اراد به الاشتراك اللفظي

مفوضا اليها لبقاء المحل بقيام العدة لكن تشترط نية الزوج الخ اذ لا يخفى ان هذا المزح احسن من المزح الذي ذكره على ان قوله فلها المشية في الصفة تكرار بالنسبة الى المتن هذا والحاصل ان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل في العتق وغير المدخول بها لامشية بعد وقوع الاصل لوجود اوصاف واحوال يمكن تعلقها بها فيلغو التفويض وفي المدخول بها يكون التفويض اليها لوجود اوصاف واحوال يمكن تعلق المشية بها ﴿قوله والقدر﴾ رفعه ليس بظاهر والظاهر انه بالجر عطف على الوصف كما ذكرناه والمعنى ان لها ان تزيد في الوصف بان تجعل الطلاق باثنا بعد ان كان رجعيا وتزيد في القدر بان تجعله ثلاثا بعد ان كان واحدا لقيام العدة فلها الزيادة في الوصف وفي القدر بل لا معنى للرفع لانه يكون عطف على الفضل فيصير المعنى يبقى لها الزيادة في الوصف ويبقى لها القدر وهذا كلام لامعنى له والله اعلم * واقتابل ان يقول العدد من الكم دون الكيف فلا يكون مطلوبا بكيف ويمكن ان يقال انه من الكيف لافادته البيئونة عند حصول مجموع ﴿قوله﴾ فان اتفقت نيتيها يقع مانويا بان شاءت البائن وقد نواه الزوج

وكذا على ما ذكرناه من الوجه الصواب لان ما فضل الباقي ليس الثلاث كما لا يخفى (قوله فان اتفقت نيتيها يقع مانويا) فان شاءت باثنته وقد نواه الزوج يقع باثنته وان شاءت ثلاثا وقد نواها الزوج تطلق ثلاثا (قوله وان اختلفت) بان شاءت ثلاثا وقد نوى الزوج واحدة او بالعكس وفي جامع الاسرار ان الحكم في العكس وقوع الواحدة البائنة وهو مخالف لما في عامة الكتب (قوله كان ينبغي ان تستقل باثبات ما فوض اليها) اعتبارا بعامة التفويضات

الاتية فلها المشية في الفضل في الصفة والقدر وانما اقتصر على الصفة قصدا الى ما هو اعم من البيئونة

الصغرى والكبرى وهو اولى مما ذكره المصنف لان كيف انما يقتضى الكيفية فتشمل البيئونتين (او) لا البيئونة الصغرى ونفس الثلاث لانها قدر وهو من الكميات والكمية انما هو مقتضى كم (قوله فان اتفقت نيتيها) ذكر في تبين الحقائق انه لو لم تحضره النية يجب ان يعتبر مشيتها جريا على موجب التنجيز لانه اقامها مقام نفسه وهو يقدر ان يجعله باثنا او ثلاثا بعد ما وقع رجعيا فكذا من قام مقامه (قوله بين البيئونة والعدد) اراد به الثلاث وهي وان كانت طلقة واحدة اعتبارية وليست بعدد عند فقهاءنا انما العدد الثنتان كما سيذكره الشارح الا انها عدد عند الحساب فلها سهاها ههنا عددا وقول المصنف فيما يأتي وكم اسم للعدد اراد بالعدد فيه ما هو اعم من الواحد على رأى من قال منهم بان الواحد وما فوقه عدد

فيحتاج الى النقل وهو غير ثابت وان اراد به الاشتراك المعنوي فهو غير محتاج الى النية لانه لما قال لها كيف شئت اثبت لها ولاية اثبات اى وصف شئت على سبيل العموم قال صاحب النهاية ناقلا عن فوائد الظهيرية راجعت الفحول في جواب هذا الاشكال فما قرع سمعى جوابا شافيا فيجب ان يعتمد على ما ذكره الطحاوى وابو بكر الرازى من ان نية الزوج ليست شرطا لها في ان تجعل الطلاق بانسا او ثلاثا في قول ابى حنيفة * فان قلت لو طلقت نفسها ثنتين ونواها الزوج لا تطلق ثنتين وكان ينبغي ان تطلق لان الثنتين حال مفوض اليها * قلت المفوض اليها من جهة الزوج ما يملك الزوج ايقاعه بقوله انت طالق وانه لا يملك بهذا اللفظ ارادة ثنتين فكذا المفوض اليها لا يقال على هذا ينبغي ان لا يجوز نية الثلاث في قوله انت طالق لانا نقول وقوع الثلاث فيما نحن فيه ليست بمجرد قوله انت طالق وانما هو بواسطة كيف فافترقا وانما صار الثلاث حالا لقوله انت طالق دون ثنتين لان قوله انت طالق يدل على الوحدة والثنتان عدد فيبينهما منافاة بخلاف الثلاث لانه فرد اعتبارى موافق له في الوحدة (وقالما لم يقبل الاشارة) اى ما لم تتأت فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق (حاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل) اى اصل الطلاق بالمشية (بتعلقه) اى بتعلق

اوشاءت ثلاثا وقدنواها الزوج وان اختلفت المشيتان كان شئت بانسا ونوى الزوج ثلاثا وبالعكس فهى رجمية (قوله قال صاحب النهاية ناقلا عن فوائد الظهيرية راجعت الفحول في جواب هذا الاشكال) يعنى اصل السؤال وهو انه ينبغي ان لا يحتاج الى نية الزوج (قوله فيجب ان يعتمد على ما ذكره الطحاوى وابو بكر الرازى من ان نية الزوج ليست شرطا لها الخ) واجاب بعض مشايخنا بان المقضى لاعتبار نية الزوج هو تملك المفوض كما فوض لانا لو لم نعتبر في ذلك نية الزوج لملكناها خلاف ما ملكها الزوج ولا سبيل اليه اذ هو مبدأ استفادة ذلك فلا بد من اعتبار قصده ولهذا لم يكن لها ايقاع الطلقتين لانه لا يملك ايقاعها بقوله انت طالق وما لا يملك الزوج انشاءه لها يملك تفويضه لا يجوز مخالفته فيه واما رواية الطحاوى والرازى فمعارضة برواية غيرها مع الترجيح بما ذكرنا انتهى فتأمل * قوله وقال ما لم يقبل الاشارة الخ * تقرير كلامهما ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله ووصفه سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده باشارة واوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل

(قوله لا يقال على هذا ينبغي ان لا يجوز الخ) الظاهر ان الاشارة الى ما ذكر من ان المفوض اليها من جهة الزوج ما يملك الزوج ايقاعه بقوله انت طالق وذلك لانه لا يصح نية الثلاث في قوله انت طالق كما علم في محله وان المراد بان طالق ما وقع فيما نحن فيه من المثال لا مجرد انت طالق كما يتبادر لان عدم صحة نية الثلاث فيه منصوص عليه في عامة الكتب فلا يكون لذكره بالانبغاء وجه ثم ان هذا السؤال مع جوابه المذكور مسطور في بعض الشروح بعينه غير ان عبارته ينبغي ان يجوز بالاثبات دون النفي فيكون المراد بان طالق ما هو المتبادر منه ومنشأ السؤال هو صحة نية الثلاث فيما نحن فيه فيكون الاشارة اليها ويحتمل ان يكون افضة لافى عبارة الشارح سهوا من القلم فتدبر

(قوله لعدم انفكك احدهما عن الآخر) لا يذهب عليك ان مساق ٥٠٨ الكلام على ان المدار في تلك التسوية

الوصف قال بعض الشراح اظن ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض لان العرض الاول وهو الطلاق ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا بل هما سواء في الاصلية والفرعية لعدم انفكك احدهما عن الآخر اذا الطلاق لا يوجد الا بان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر الى هنا كلامه * ولقائل ان يقول انه من بعض الظن لانه مخالف لما عليه سوق كلامهم فانهم قالوا حاله ووصفه بمنزلة اصله وهذا صريح في اصاله احدهما وفرعية الآخر وكيف لا والاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر شرعا حتى قبلت الفسخ والفسخ يكون بين الجوهرين فكذا وجد بين الايجاب والقبول اكونهما كالجوهرين على انه لو صح ذلك لارتفع الخلاف لان امتناع قيام العرض بالعرض ملتزم الخصمين * قات

وقد تعلق الوصف بمشيتها بالتفويض فوجب ايضا ان يتعلق الاصل وهو الطلاق بمشيتها بواسطة الوصف لان حكمهما واحد فلا يقع شيء بدون المشية وكذا حكم العتق لانه لما لم يكن محسوسا لا يعد شيئا تارة لعله باثاره وصفاته فلا ينفك ان يكون حكم وصفه في الوجود حكم اصله فيلزم من تعلقه بالمشية تعلقه بها والحاصل انهم اتفقوا على تفويض الوصف واختلفوا في استلزام ذلك التفويض الاصل فذهب ابو حنيفة الى عدم اللزوم وذهب الى اللزوم (قوله اظن ان هذا) اي الخلاف بين الامام وصاحبيه (قوله للعرض الثاني) وهو الوصف والحال (قوله بل كلاهما حالان في الجسم) وهو المرأة مثلا (قوله بل هما سواء في الاصلية والفرعية) يعني ان قلنا ان كان احدهما اصلا فالآخر يكون اصلا او فرعا فالآخر يكون فرعا لعدم انفكك احدهما عن الآخر اذا الطلاق لا يوجد الا ان يكون رجعيا او بائنا وكذا البائن والرجعي لا يوجد بدون الطلاق واذا ثبت الملازمة من الجانبين بطلت اصلية الآخر وفرعيته (قوله وكيف لا) اي كيف لا يكون احدهما اصلا والآخر فرعا والاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر شرعا واذا كانت بمنزلة الجواهر شرعا فلا بعد في اصاله احدهما وفرعية الآخر (قوله على انه لو صح ذلك) اي ما قاله بعض الشراح من ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض ارتفع الخلاف بين الامام وصاحبيه واللازم باطل اما الملازمة فلان امتناع قيام العرض بالعرض ملتزم الخصمين اي كل منهما قائل به فلو كان الخلاف مبني عليه لما صح بل الخلاف مبنى على عدم انفكك الوصف عن الاصل والجواب لابي حنيفة رحمه الله ان قولهم ما لا يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة اصله ليس بصحيح واللازم انتفاء الفاسد على مذهبنا واللازم باطل بيان الملازمة ان الربا وسائر البياعات الفاسدة مشروعة لاصلها

هو امتناع قيام العرض بالعرض فتعليقها بعدم الانفكك ههنا غير موجه لان عدم انفكك احدهما عن الآخر لا تعلق له بالامتناع المذكور لانه اذا ثبت لزوم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الآخر سواء قام احدهما بالآخر او قام بشيء آخر فليتأمل (قوله وهذا صريح في اصاله احدهما وفرعية الآخر) كذا في الشرح الاكمل وانت خير بان ما يظهر منه هو الاصاله لاحدهما من حيث كونه موصوفا والفرعية للآخر من حيث كونه وصفاله وهذا مما لا مجال لانكاره وليس المنفي في كلام بعض الشراح ذلك بل الاصاله والفرعية اللتين هما باعتبار

(قوله وهذا صريح في اصاله احدهما) كما تقول زيد بمنزلة الاسد فيستفاد اصاله الاسد وكان المصنف اراد بقوله ان حاله بمنزلة اصله انهما بمنزلة واحدة كما تقول احد الاخوين بمنزلة الآخر بقريضة ما عبقه به من القول بانه

يتعلق الاصل بتعليقه اذ لو لم يرد ذلك لم يكن تفرع المصنف صحيحا اللهم الاعلى القاب في المفرع عليه (دون)

المحلية والحالية على ما يظهر من كلامه (قوله بل الخلاف مبنى على عدم انفكاك الوصف عن الاصل لان ما يكون محسوسا يعرف وجوده الخ) قال في الشرح الاكمل لانه لما فوض وصف الطلاق اليها يكون ذلك تفويضا لنفس الطلاق اليها ضرورة ان الوصف **٥٠٩** لا ينفك عن الاصل ولان وجوده لما لم يكن محسوسا كان

معرفة وجوده بآثاره
واوصافه فكان معرفة
وجوده مفتقرة الى وصفه
كافتقار وصفه في وجوده
اليه فكان وصفه بمنزلة
اصله ولا يذهب عليك
ما في كلام الشارح رحمه الله
من خلط احد هذين
الوجهين بالآخر (قوله
اعلم ان في عبارة المصنف
رحمه الله تسامحا الخ)
كذا في الشرح الاكمل
ولا يذهب عليك انه ليس
مرادهم بكون الوصف
بمنزلة الاصل انه بمنزلة
في جميع الوجوه او في
التفويض بخصوصه حتى
يرد عليه ذلك بل في كونه
محتجا اليه وفي الاصاله
والمتبوعية كما صرح به
في عامة الكتب فلا تسامح
في الكلام فضلا عن القلب
(قوله وهو غير مفوض
عند الخصم) يعني ابا حنيفة
رحمه الله (قوله والاول
اظهر لانتفاء المخصص)
الا اذا ظهر الاصطلاح

بل الخلاف مبنى على عدم انفكاك الوصف عن الاصل لان ما لا يكون محسوسا يعرف وجوده بوصفه والوصف مفتقر الى الاصل فاستويا فصارت تعليق الوصف تعليق الاصل اعلم ان في عبارة المصنف رحمه الله تسامحا لانهم متفقون على ان الوصف مفوض اليها وانما اختلفوا في تفويض الاصل فلو كان الكلام مجرى على حقيقته يلزم الخلف لان الحال والوصف اذا كان مثل الاصل وهو غير مفوض عند الخصم يلزم ان يكون الوصف ايضا كذلك وقد فرض مفوضا فالاولى ان يحمل على القلب ثم قيل الحال والوصف مترادفان فعطف الوصف على الحال بمنزلة التفسير له وقيل حاله كالبينونة والرجعية ووصفه مثل كونه سنيا وبدعيا والاول اظهر لانتفاء المخصص (وكم اسم للعدد الواقع) في باب الطلاق اما مذكورا كقولك انت طالق واحدة او نتين او ثلاثا او مقتضى كقولك انت طالق تقديره طالق واحدة (فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ) لان كم شئت تفويض

دون وصفها بالاتفاق فلو كان ما ذكرتم صحيحا لكان الاصل مثل الوصف والوصف غير مشروع وما كان غير مشروع بحسب الوصف والاصل فهو باطل بالاتفاق لافساد او كان الوصف مثل الاصل والاصل مشروع فيكون الربا جائزا لافسادا وهو باطل بالاتفاق (قوله فلو كان الكلام مجرى) اي كلام المصنف (قوله وهو غير مفوض عند الخصم) وهو ابو يوسف ومحمد (قوله يلزم ان يكون الوصف ايضا كذلك) اي غير مفوض وقد فرض مفوضا اتفاقا هذا خلف (قوله فالاولى ان يحمل على القلب) فيكون اصل الكلام فاصله بمنزلة وصفه وحاله * فان قلت القلب لا يحسن الا اذا تضمن اعتبارا لطيفا ونكته من البلاغة وليس كذلك هنا لانه توهم خلاف المقصود * قلت القلب فيه ثلاثة اقوال بعضهم قبله مطلقا وبعضهم رده مطلقا والحق انه ان تضمن اعتبارا لطيفا قبل والا لافهذا القلب انما يتأتى على القول الاول وان لم يكن هو الحق ويمكن ان يقال لاقاب في العبارة لان الوصف اذا كان مثل الاصل كان حكمهما واحدا فثبت في احدها ثبت في الآخر وجعل الاصل اصلا في قوله والوصف فرعا في المنزلة اولى من العكس فانهم **٥١٠** (قوله وكما اسم للعدد) المبهم يقال كم سنك وكم مالك ولا اختصاص لها بباب الطلاق فحل الشارح فيه حزا **٥١١** (قوله فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ)

على ذلك كذا في الشرح الاكمل (قوله في باب الطلاق) الظاهر ان هذا تقييد مفسد منشأه كون المثال من باب الطلاق

(قوله الخلاف مبنى الخ) لا يصح بناؤه على ما ذكره صاحب التلويح من ان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق كيفية مالا بخصوصها والمعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية وكان اللائق بالشارح ان يقول مبنى على عدم انفكاك احدهما عن الآخر

(قوله قلت هذا انما يستقيم الخ) والاقرب ما في شرح المغنى للقائى من ان ان اصل في باب الشرط وغيرها دخيل فيه فصار جعلها مجازا عنها اولى من جعلها مجازا عن ٥١٠ غير انتهى وهو الموافق لما

نقله صاحب الكشف عن الفوائد الظهيرية على انه قد سبق منا في مباحث اذا ان ائمة العربية صرحوا بان معنى الشرط لا يكون في اسم الا يتضمن معنى ان فتدبر

لما هو الواقع الى مشيتها وهو عام فلها ان تطلق ماشاءت من العدد بشرط نية الزوج ويتقيد بالجلس لانه تملك والتملك تقتصر على المجلس وكم هذه ليست باستفهامية ولا خبرية لانها للتكثير وهو ليس بمراد بل بمعنى الشرط مجازا فكأنه قال انت طالق على اى عدد شئت فلو صرح بها لكان للشرط فكذا ما في معناها (وحيث واين اسمان للمكان) المبهم (فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع مالم تشأ) لانه لا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية في الطلاق (ويتوقف مشيتها على المجلس) فيقتصر عليه * فان قلت اذا لفا ذكر المكان بقى قوله انت طالق شئت فيذنبى ان يقع في الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار * قلت لما تعذر العمل بالظرفية جعلناها مجازا بمعنى ان لمشاركتهما اياه في الابهام فيصير بمنزلة قوله ان شئت والمجاز اولى من الالغاء (بخلاف اذا ومتى) يعنى اذا قال انت طالق اذا شئت او متى شئت لا يتوقف مشيتها على المجلس * فان قلت لم يجعل حيث مجازا عن اذا ومتى حتى لا يتوقف على المجلس فيكون معنى الظرفية فيه مرعيا * قلت هذا انما يستقيم ان لو كان فيهما

(قوله فلها ان تطلق ماشاءت من العدد) اطلاق هذا الكلام يدل على انه على قول ابى حنيفة رحمه الله وصاحبيه فيرد على قول ابى حنيفة رحمه الله ان يقال ما الفرق بين انت طالق كيف شئت وانت طالق كم شئت حيث اوقعت الواحدة الرجعية في الاولى ولم توقع شيئا في الثانية ويجاب من طرفه بان في الاولى فوض اليها ما وراء ادنى وصف الطلاق بعد وقوع ذاته وثبوت ذلك الادنى له ضرورة انه لا ينفك من وصفه وجودا بناء على ان كيف الاستنصاف وفي الثانية فوض اليها ذات الطلاق بناء على ان كم للعدد والتفويض وقع للعدد

وان شاءت فلها ان تشاء الواحدة فما فوقها لان اصل الطلاق قد تعاق بمشيتها كوصفه صيرورة عموم كم في العدد الواقع في باب الطلاق غير انه تملك في الحال خال عن ذكر الوقت فيقتضى جوابا في المجلس كسائر التملكيات المطلقة عن الوقت فيخرج من يدها كما يخرج به خيار الخيرة من صريح الرد والقيام وغيرها مما يدل على الاعراض اما اذا كان فيها وقت فلا يتقيد بالجلس كما في اذا نحو انت طالق اذا شئت لا يقال ليس للزوج ان يطلقها اكثر من واحدة فكيف لها ذلك وهي قائمة مقامه لانا نقول المراد من المشية مشية القدرة لامشية الاباحة وهو يقدر ان يوقع الثلاث ان شاء فكذا هي لقيامها مقامه او نقول لا تكرر الزيادة في حقها لانها لو فرقت لبطل خيارها فلا تتمكن من ايقاع الثلاث الاجملة فيباح لها العدم قدرتها كذا رواه الحسن عن ابى حنيفة بخلاف الزوج لانه قادر على التفريق (قوله بشرط نية الزوج) انما اشترط مطابقة الزوج لارادتها لارادتها لانه هو المالك فيعتبر عدم مخالفة نيته ولانه لما كان للعدد المبهم كان التعيين الى مبهمة لان البيان لا يكون الا في الجمل وكان قول الشيخ اسم للعدد الواقع انما هو بالنظر الى الطلاق واما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شئ من المعدودات فتدبر (قوله كما في قوله انت طالق دخلت الدار) فانه يقع للحال ولو قال

والواحد عدد فلذا لم تكن ذات الطلاق واقعة قبل مشيتها لان المعلق بشئ لا يقع قبل وقوع ذلك (انت)

الشيء كذا يفهم من التبيين (قوله ليست باستفهامية) صرح صاحب التبيين من ان كم شئت استخبار عن العدد (قوله فلو صرح بها لكان للشرط) هذا على ما ذكره من مذهب ابى حنيفة رحمه الله عليه في كلمة على

(قوله لانه مابينه) فان قات ﴿ ٥١١ ﴾ التجوز باعتبار اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر

ليس بعزيز في كلامهم قلت نعم لكن صاحب التلويح ذكر في مباحث المجاز ان العلاقة في ذلك الاطلاق ليس هو اللزوم الذهني الاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتزليل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح اوتهمك اوتفأل او مشاكلة او نحو ذلك ولا يذهب عليك ان من صدر منه هذا الكلام ليس من شانه مثل هذه الاعتبارات فتدبر (قوله وسبب نزول الآية الخ) جواب عن استدلالهم بالآية وقد يجاب عنه ايضا بان المدعى هو انه اذا اكتفى عنه علامة الاناث بعلامة الذكور عند الاختلاط كان الكلام متناولا للفريقين وما ذكرتم ليس كذلك

(قوله ولزم التكرار في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات) الجواب عن هذا ان الكلام عند الاطلاق محمول على حقيقة باعترافكم ولفظ المسلمين عندنا حقيقة في خاص الذكور فيحمل عليهم عند الاطلاق واما تناول الجمع المذكور بعلامة الذكور للقبيلين فهو عندنا على المجاز اللغوي والحقيقة العرفية

مغنى ظرفية المكان ورد بان مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة من عدمها قلنا مطلق الظرفية ليس بوجود في الخارج فهو اما ان يوجد في ضمن ظرف المكان فلا يكون مجازا واما في ضمن ظرف الزمان فلا نسلم انه اقرب الى الحقيقة لانه مابين له (الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المفردات) ذكر الجمع المذكور في بحث الحروف لان الكلام فيه باعتبار علامته وهي حرف ذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان الجمع المذكور لا يتناول الاناث الا اذا دل عليه الدليل لان كل علامة تختص بفريق وضعا والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات قلنا تغليب الذكور على الاناث وادخالهن في الحكم تبعا للذكور من عادة اهل اللسان وسبب نزول الآية ان النساء شكوا الى رسول الله عليه السلام فقلن ما باننا لم نذكر في القرآن وطلبن التخصيص بالذكور مع عرفانهن الدخول في جمع الذكور واعتقادهن الوجوب عليهن كما على الرجال فانزل الله تعالى هذه الآية تطيبا لقلوبهن والجواب عن قولهم يلزم الجمع انهم يجهلون المغلوب من افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية وهي راجحة على اللغوية فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز (وان ذكر) الجمع (بعلامة التأنيث يتناول الاناث خاصة حتى قال) محمد (في السير) الكبير (اذا قال) المستأمن (آمنوني على بنى و له بنون و بنات ان

انت طالق يخز عند محمد لعدم ما يتعاق به وعند ابى يوسف لان ذكر ان بيان لارادته التعليق فلا نسلم انه اقرب الى الحقيقة وهي ظرف المكان (قوله لانه) اي مطلق الظرفية مابين لظرف المكان لكون هذا المطلق لا يوجد الا في ضمن ظرف الزمان وهو مابين لظرف المكان هذا ولقائل ان يقول لان نسلم ان هذه القضية مانعة الجمع بل مانعة الخلو لوجود المطلق في كل من الزمان والمكان واذا كان كذلك فما المانع من حمل حيث على اذا بجماع مطلق الظرفية وان كان المطلق لا وجود له الا في ضمن فرد وهذا القدر كاف في صحة الاستعارة كما في زيد اسد بجماع مطلق الشجاعة وان كانت لا توجد الا في ضمن الافراد ويمكن ان يجاب عنه بان الجامع يجب ان يكون وصفا خارجا عن حقيقة المشية به والمشية كالشجاعة فانها خارجة عن حقيقة الطرفين اما مطلق الظرفية فهي مدلول كل من حيث واذا لان حيث ظرفية مقيدة بالمكان واذا ظرفية مقيدة بالزمان بخلاف الحمل على ان الشرطية فان الابهام خارج عن حقيقتها فتأمل (قوله اذا قال المستأمن) لاهل الطاعة آمنوا في شئ فامنوه الخ (قوله ان) بكسر الهمزة

عليهم عند الاطلاق واما تناول الجمع المذكور بعلامة الذكور للقبيلين فهو عندنا على المجاز اللغوي والحقيقة العرفية

(قوله قيل لا بد فيه من قيد الاستعمال الخ) بان يقال ما ظهر المراد به ظهورا بينا بالاستعمال يعنى يكون ظهور دلالاته بسبب كثرة الاستعمال على ما صرحوا به (قوله ولكن لا حاجة الى هذا القيد لدلالة مورد القسمة عليه لان هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال) ❦ ٥١٢ ❦ ولا يذهب عليك ان دلالة مورد

القسمة على ان ظهور الصريح بكثرة الاستعمال محل بحث الا يرى الى دخول الحقيقة والمجاز في ذلك المورد على انه ينبغي حينئذ ان يحال الاحتراز عن الظاهر ايضا على تلك الدلالة وقد يقال لا حاجة الى قيد الاستعمال لان تمام الانكشاف يحصل بالتفصيل والتفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال فعلى هذا يدخل فيه النص والمفسر ولكن لا يدخل الظاهر اذ ليس فيه الظهور البين بل مجرد الظهور واليه مال القاضي ابو زيد وشمس الأئمة كذا في الكشف وهو الاظهر لما مر غير مرة من انه لا تباين حقيقيا بين هذه الاقسام فيجوز ان يكون لفظ واحد نصا ومفسرا ويكون مع ذلك صريحا فيما يريد به بل الحمل عليه متحتم اذ النص والمفسر ليسا بكناية لاحالة فلو

الامان يتناول الفريقين ولو قال آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده ولو قال على بنى وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن (واما الصريح) وهو في اللغة الظهور سمي القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية وفي الاصطلاح (فما ظهر) اى لفظ ظهر (المراد به ظهورا بينا) اى تاما احتزبه عن الظاهر لان الظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال قيل لا بد فيه من قيد الاستعمال لتمييزه عن النص والمفسر لان ظهورها بالبيان والقرائن لا بكثرة الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد لدلالة مورد القسمة عليه لان هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال (حقيقة كان) الصريح (او مجازا) لان المعتبر فيه ظهور المراد منه بكثرة الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين مثال المجاز منه قوله لا آكل من هذه الحنطة (كقوله انت حر وانت طالق) مثال الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويجوز ان يكون كل واحد منهما مثلا للحقيقة والمجاز باعتبارين لانهما مجازان لغويان في ازالة الرق والنكاح لان وضعهما في اللغة ليس كذلك وهما صريحان في ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان ايضا يؤيد هذا ان المصنف ذكر عقيب ذكر الحقيقة والمجاز (وحكمه) اى حكم الصريح (تتعلق الحكم بعين الكلام) اى بنفس الكلام الصريح

على انها محكية بقاء وبالفتح على تقدير الباء (قوله لا يثبت الامان لهن) لان الاسم لا يتناولهن منفردات لك ان تقول لم لا يتناولهن بطريق المجاز والجواب ان المجاز لا بد له من العلاقة وهي منفية فتأمل (قوله لا آكل من هذه الحنطة) فانه صريح في تناول مجاز متعارف في المتخذ منها (قوله كقوله انت حر) المناسب ان يقول ومثال الحقيقة منه كقوله انت حر اذ لا يخفى ما في دخول الشرح على المتن من الحزارة (قوله لان وضعهما في اللغة ليس كذلك) اذ معنى انت طالق لغة رفع القيد عنها اى طالق من التقليد وانت حر الاخبار بانه حر لا عبد ثم جملا في الشرع لازالة الرق والنكاح (قوله صريحان في ذلك المدلول) وهو ازالة الرق والنكاح وحقيقتان شرعيتان فيه ايضا (قوله بدليل) متعلق بقوله يجوز ان يكون وفي بعض النسخ يؤيده اى يؤيد هذا الجواب ان المصنف ذكر الصريح عقيب ذكر الحقيقة والمجاز والاولى التمثيل بهما للحقيقة ويمثل للمجاز بقول الخائف لا آكل

لم يدخل في الصريح يلزم تثليث القسمة ولم يقل به احد وكون مورد القسمة ههنا موجبا لاشتراط (من) الاستعمال فيه غير قادح في ذلك كما توهمه صاحب الكشف وتبعه جميع الشراح على ما شرنا اليه (قوله يؤيد هذا ان المصنف رحمه الله ذكره عقيب ذكر الحقيقة والمجاز) لو قال بعد ذكر الحقيقة والمجاز لكان اظهر في المراد

(قوله اقول هذا مشكل لانه
 ينافى قوله حتى استغنى
 عن العزيمة) يمكن ان يجاب
 عنه بان صدور الكلام
 من الرجل لا بد منه في
 ثبوت الاحكام له او عاينه
 ولو غاطا والذي تلفظه
 ههنا وقرأه هو لفظ المرأة
 لالفظه على انه يلزم منه
 قصد الخطاب حتى يتصف
 المخاطب بالطلاق وههنا
 ليس كذلك ويؤيد ما قلنا
 انه قال في القنية بعد قوله
 لا تقع مالم يقصد خطابها
 به فتدبر (قوله اى
 بالاستعمال) الظاهر انه
 تقييد للاستتار لتفسير
 للضمير المحرور لان ما ذكر
 في الشرح الاكمل من ان
 الانسب ان يجعل الضمير
 في به في تعريف الصريح
 والكناية راجعا الى
 الاستعمال والالف واللام
 في المراد يقوم مقام الضمير
 في العود لا ما قبله تعسف
 ظاهر ثم ان مبنى هذا
 التقييد هو ما ذكره
 في تعريف الصريح من
 لزوم قيد الاستعمال
 وقدم ما يتعلق بذلك
 فلا تغفل

(وقيامه مقام معناه) المراد منه يعنى لغاية وضوحه وظهوره جعل كأنه
 نفس معناه الحاصل في الذهن وليس فيه توسط اللفظ حتى يحتمل شيئا آخر
 (حتى استغنى عن العزيمة) اى عن النية ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك
 المعنى او لم يرد كقولك بعث واشتريت فان المقصود حاصل بهما نوى او لم ينو
 كالطلاق والعتاق حتى اذا اضافهما الى المحل فبأى وجه اضاف يعنى بصيغة
 النداء كقولك يا حر او بصيغة الاخبار كقولك انت حر واراد ان يقول سبحانه
 الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق تطاق وتعتق نواه او لم ينو نعم
 لو اراد في انت طالق رفع حقيقة القيد صدق ديانة لا قضاء وفي القنية امرأة
 كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ على فقرا لا تطلق اقول هذا مشكل لانه
 ينافى قوله حتى استغنى عن العزيمة (واما الكناية فما استتر المراد به) اى
 بالاستعمال

من هذه الخطة كما ذكره الشارح اولا ليكون التمثيل جاريا على الاصطلاح الذى
 به الخطاب لاعلى الاصطلاحين لان العقل لا يتبادر اليه لما فيه من الفذلية ولا
 يذكر في التمثيل على التمثيل للحقيقة دون المجاز لان الايضاح المقصود من التمثيل
 حاصل بذلك **(قوله وقيامه)** بالرفع عطا على تعلق بمعنى ان قيام ذلك الكلام
 مقام معناه الذى يراد منه فيكون من باب زيد شاعر وكاتب والحاصل ان حكم
 الصريح ان يتعلق بالحكم الشرعى بنفس الكلام من غير التفات الى المعنى وان يقام
 لفظه مقام معناه وهذا كالنوم لما قيم مقام الحدث لم يلتفت الى وجود الحدث بل
 يثبت الحكم بنفس النوم الموجب للاسترخاء * ولقائل ان يقول لم لا يقام لفظ
 المحكم والمفسر مقام معناه ايضا لعدم احتمالها غير معناه مع انتفاء التخصيص
 والتأويل **(قوله اقول هذا مشكل)** قلت لاشكال فى كلام صاحب القنية
 لانه كما يصرف عن موجهه بالقريضة الخفية وهى النية ديانة يصرف عنه قضاء
 بالقريضة الظاهرة وهى قراءة المكتوب الا ترى انه لو حكي لفظ غيره وقال
 سمعته يقول امرأتى طالق لا يقع عليه شئ اى قضاء وكذا لو قرأ ذلك من كتاب
(قوله واما الكناية فما) اى لفظ استتر المراد به استتارا ناشئا من الاستعمال
 بان استعماله المتكلم قاصدا الاستتار وان كان معناه ظاهرا لانه كما ان الانكشاف يحصل
 بالصريح باستعماله وان كان خفيا لانه * واعلم ان من لم يقل باشترط الاستعمال
 فى الصريح لا يشترط ههنا فيدخل فيه المشترك والمشكل واما لهما **(قوله
 اى بالاستعمال)** ظاهره انه تفسير للضمير فى به وليس بظاهر لان هذا الضمير ليس
 عائدا الى الاستعمال لعدم تقدم ذكره وانما هو عائدا الى ما وكان المناسب عدم

(قوله كهاء الغائبة وانا وانت) كذا في كتب هذا الفن وفي شرح الكافية للرضي ان انا وانت ليس بكناية لانه صريح بالمراد وضمير الغائب كناية اذ هو دال على المعنى بواسطة ما يعود اليه غير صريح فيه انتهى والظاهر ان مبناه اختلاف الفنين في تفسير الكناية وفيه كلام فليتدبر (قوله وقد شرط قيده الاستعمال في التعريف) فيه كلام ولعله لو قال مع ان المقسم بيان وجوه الاستعمال ٥١٤ لكان اصوب (قوله انما وضعت

(ولا يفهم الا بقريضة) يعني الكناية غير معلوم المراد ابتداء ما لم تنضم اليه قريضة بخلاف الخفي فانه معلوم المراد لكن خفي مراده بعراض غير الصيغة (حقيقة كان او مجازا مثل الفاظ الضمير) كهاء الغائبة وانا وانت فانها كنيات حقيقة لانها لا تميز بين اسم واسم الا بقريضة تنضم اليها * فان قلت الفاظ الضمائر كنيات بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط قيده الاستعمال في التعريف * قلت انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكتفي عنه به وكما يكتفي عنه باني فلان لانها كنيات قبل الاستعمال فلا يكون خارجة عن التعريف * فان قلت الضمائر بعد الاستعمال تصير معارف ولهذا قيل الضمائر اعرف المعارف فكيف يكون المراد منها مستترا بالاستعمال * قلت حالة الاستعمال مستترة ايضا لانه يمكن استعماله لعمره و بكر بعد الاستعمال لزيد وفيه تأمل (وحكمها ان لا يجب العمل) اي حكم الكناية ان لا يثبت الحكم الشرعي (بها الابالية) اي بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يثبت

ذكري ليكون قوله بالاستعمال تمها وتصريحا بما حذفه المصنف اعتمادا على فهمه من مورد القسمة كما ذكره في الصريح (قوله الا بقريضة) اي لفظية او معنوية (قوله فانها لا تميز بين اسم واسم الا بقريضة تنضم اليها) اي من تكلم او خطاب او غيبة وهي مع ذلك حقيقة في معناها (قوله فان قلت الضمائر اعرف المعارف) اي تقرير السؤال بوجه آخر بان يقال لو كانت الضمائر من الكنيات لتوقف تمييز بعضها عن بعض على القريضة فلم تكن اعرف المعارف مع كونها كذلك والجواب ان وضع الضمائر عام بمعنى ان الواضع وضع لفظ انت مثلا لكل مخاطب ومع ذلك لا ينافي تعريفها وكونها اعرف المعارف لا ينافي صحتها من القريضة الظاهرة اللازمة لها حالة الاستعمال اذ لا ملازمة بين الوضع والاستعمال فان الشيء قد يوضع عاما ويستعمل خاصا وبالعكس وقد يتوقفان فاذا كونها اعرف المعارف لا ينافي كونها من الكنيات هذا واما جواب الشارح فلا يحسم مادة السؤال ولهذا عقبه بالتأمل (قوله مستترة المراد) فكان في ثبوت المراد بها تردد فيتوقف الحكم بها على ازالة ذلك التردد بدليل متصل بها من النية

ليستعملها المتكلم بطريق الكناية) فلذا كانت كنيات في نفسها وان تعينت معانيها بالقرائن الحالية كما في المتكلم والمقالية كما في ضمير الغائب كذا في فصول البدائع ويتلخص منه ان كونها كنيات انما هو مع قطع النظر عن القرائن وهو المفهوم من عبارة المصنف ايضا وهذا كتسميتهم اسما الاشارات والموصولات بالمبهمات وان كانت معارف وذلك لان اسم الاشارة من غير اشارة حسية الى المشار اليه مبهم عند المخاطب وبهذا يظهر اندفاع السؤال الاتي لان كونها معارف انما هو مع ملاحظة القرائن بخلاف كونها كناية على ما اشرنا اليه (قوله وفيه تأمل) الظاهر ان وجهه هو ان حالة الاستعمال هو حالة تعين المراد بالقرائن فلا يمكن

استعماله في تلك الحالة اغيره ولعل مراد القائل بحالة الاستعمال هو حالة استعمال الضمير (او)

فقط مجردا عن القرائن الحالية او المقالية فيرجع الى ما ذكرناه فتدبر (قوله اي حكم الكناية ان لا يثبت الحكم الشرعي بها) يشير بهذا التفسير الى ان الوجوب بمعنى الثبوت لا بمعنى اللزوم كما هو المتبادر حتى يكون مؤدى الكلام صحة العمل بها بدون النية وانما يكون اشتراط النية لوجوب العمل لاصحته وليس كذلك كما لا يخفى

(قوله او ما يقوم مقامها) عطف ٥١٥ على قوله بنية المتكلم والضمير للنية ثم انه لا اعتبار بالدلالة عند

الشافعي بل لا بد من النية ذكره الزبائي (قوله وهو ان هذه الالفاظ كنايةات) لتوقفه على القرينة كذا في الشرح الاكمل ولا يبعد ان يعلى باطلاق لفظ الكناية عليها في عبارة الفقهاء (قوله فيجب ان يقع بها الرجعي) كما اذا قال انت طالق ثم ان الواقع بها عند الشافعي هو الرجعي فيكون اطلاق الكناية عليها حقيقة على اصله وما اختاره هو مذهب عمر وابن مسعود وما ذهبوا اليه هو مذهب علي وزيد (قوله لكن الابهام فيما يتصل به) وبذلك شابهت الكناية فاحتاجت الى النية وان كانت صريحة (قوله بل باعتبار ابهام المحل) محلها الوصلة وهي متنوعة قديكون بالنكاح وقديكون بغيره فاشبهه المراد بالنسبة الى المحل الذي يظهر اثره فيه لانه لم يعلم اي محل اراده (قوله فالحاصل انها كنايةات حقيقة الخ) انت خير بان الاصول ان يقول فالاولى ان يقال (قوله فالحاصل انها كنايةات

الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار او ما يقوم مقامها من دلالة الحال (وكنايةات الطلاق) كبائن وحرام ونحوها (سميت بها) اي بالكنايةات (مجازا) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الالفاظ كنايةات والكناية ما استتر المراد منه والمراد المستتر هنا هو الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي والجواب ان اطلاق لفظ الكناية عليها مجاز لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد لكن الابهام فيما يتصل به كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن النكاح او غيره فاستتر المراد لافي نفسه بل باعتبار ابهام المحل فاستعير لها لفظ الكناية (حتى كانت بوائن) فصار الطلاق البائن واقعا بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية من انت طالق * واقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية لانها باعتبار استتار المراد لا باعتبار المدلول الوضعي وان اريد ان ما اراده المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فمنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من وجهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره فتكون كناية حقيقة لصدق التعريف عليها فالحاصل انها كنايةات حقيقة وكنايةات عن الطلاق مجازا لانها شابهت الكنايةات

او ما يقوم مقامها من دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق (قوله فيجب ان يقع بها الرجعي) لان الكناية انما تعمل عمل الممكني عنه وهذه الالفاظ كنايةات عن صريح الطلاق والصريح لا يقع به الا الرجعي فهذه الكنايةات لا يقع بها الا الرجعي (قوله لكن الابهام) هذا بيان علاقة المجاز وحاصله انها شابهت الكنايةات من جهة ما يتصل بها من الابهام كالبائن مثلا ظاهر باعتبار البيئونة مستتر باعتبار الوصلة التي هي محل البيئونة فانها تحتل ووصلة النكاح ووصلة القرابة والوصلة الكائنة وغير ذلك من الوصلة فاستعير لها لفظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين البيئونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع رجعيا ولا يخفى ما في ذلك من التكلف (قوله فالحاصل انها كنايةات حقيقة وكنايةات عن الطلاق مجازا) وفي التحقيق تسميتها كنايةات مطلقا مجازا فتأمل وفي بعض شروح الفروع الكنايةات في باب الطلاق لفظ يحتمل الطلاق وغيره فلا يرد ان الكناية ما استتر المراد منه والمستتر في هذه الالفاظ هنا الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي لان هذا هو معنى الكناية في الاصول لا الفقه فلا يحتاج الى الجواب بان اطلاق لفظ الكناية على كنايةات

حقيقة وكنايةات عن الطلاق مجازا) هذا حاصل ما ذكره المعترض على الجواب بقوله ان اريد ان مفهوماتها اللغوية

انها كناية الخ لازم ما ذكر ليس حاصل ما ذكر في المتن ولا ﴿٥١٦﴾ في الاعتراض المذكور بل هو طريقة

عن الطلاق فلا تنافي فاذا زال الابهام بالنية او بدلالة الحال وجب العمل بموجبياتها التي هي البيئونة وهذا مبني على تفسير الكناية ولو فسروها بما فسرهما علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف لان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لالذاته بل لينتقل الى ملزومه كما يراد بطويل النجاء معناه الحقيقي لينتقل منه الى ملزومه من طول القامة ويراد بالبائن هنا معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو البيئونة من وصلة السكاح فتطلق المرأة على صفة البيئونة وههنا بحث وهو ان الموضوع له غير مراد في الكناية لان عند بعضهم مجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي في الكناية كاف ولو سلم انه مراد فلاخفاء في انه لا يكون مقصودا حتى ان قولنا طويل النجاء كناية عن طويل القامة فلايجب ثبوت طول النجاء فمن اين يلزم الطلاق بصفة البيئونة والنسبة بين الكناية والمجاز انها اعم منه من وجه لانهما

الطلاق بطريق المجاز ﴿قوله فتطلق المرأة على صفة البيئونة﴾ ولا يكون انت بائن بمنزلة انت طالق على ما هو شأن المجاز ليلزم ان يكون رجما وهذا مبني على ان المراد في الكناية اللازم بالعرض والملزوم بالذات كما ذكره في الشرح اما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يتأتى ذلك فيلزم على هذا ان يكون الواقع بهذه اللفاظ رجما وبهذا يسقط ما ذكره الشارح رحمه الله في صدر البحث لان هذا التفسير ليس مبني على قول من يكتفي بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي ﴿قوله ولو سلم الخ﴾ اي لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلاخفاء في انه لا يكون مقصودا ولا لازم الثبوت في الواقع الا يرى ان طويل النجاء كناية عن طول القامة وهو لا يوجب ثبوت طول النجاء في الواقع لجواز ان يكون طويل القامة وهو قصير النجاء وبالعكس فمن اين يلزم وقوع الطلاق بصفة البيئونة ويمكن ان يجاب عنه بان اللازم الاعلى حكم اللازم الحقيقي في المقامات الخطابية والالماستقامت الكناية فيما ذكرت ﴿قوله والنسبة بين الكناية والمجاز﴾ بينهما عموم وخصوص من وجه يجتمعان في مادة وينفرد كل منهما عن الآخر في اخرى وهذا في اصطلاح الاصوليين اما في اصطلاح علماء البيان فينبغي ان كلي لان المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له مع قرينة مانعت عن ارادة الموضوع له والكناية هي الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له مع جواز ارادة ما وضعت له وعلى هذا فالكناية عندهم واسطة بين الحقيقة والمجاز وهذا رأى صاحب التلخيص وصرح صاحب المفتاح بانها حقيقة فانه قال فيه المراد بالكلمة المستعملة اما

اخرى اختاره القآنى وقد ر عليه كلام صاحب المعنى ثم انه لا يمتنع تخرج عبارة المصنف رحمه الله في المتن عايتها بان يجعل الضمير في بها الى كنيات الطلاق ما حوطة مع الاضافة لكن كلامه في الشرح انما يوافق التقريب السابق (قوله والنسبة بين الكناية والمجاز) يعني على اصطلاح اهل البيان فهي مبينة للمجاز على ما قرر في محله

الخ لاحاصل الجواب للمناقاة بينهما والظاهر ان مراد المصنف بقوله سميت بها تسميتها بكنيات الطلاق لا بكنيات ليرد انها ليست بكنيات اصطلاحية مجازا وان كانت كنيات عن الطلاق مجازا الاما استثنى منها من اعتدى واختيه لانها شابهت الكنيات عن الطلاق من اعتدى واختيه الاواني هن كنيات عنه حقيقة (قوله فلا تنافي) اي بين كونها كنيات عن الطلاق وعدم وقوع الطلاق الرجعي بها لانها كنيات مجازا

(معناها)

وان كانت كنيات المعنى المراد حقيقة من حيث استتاره باعتبار ابهام المحل

(قوله والظاهر انه استثناء الخ) كذا في الكشف وغيره ولعل وجهه هو ان معنى اعتدى مثلا غير مستتر بل ظاهرا على كل احد لكن الابهام فيما يتصل به ٥١٧ به كافي البائن فيكون الاستتار لافي نفسه بل باعتبار ابهام المحل

فجمل مثل البائن كناية مجازا وجعل مثله كناية حقيقة تحكم ظاهرا وحين كان الاستثناء من قوله حتى كانت بوائن لا يكون مؤدى الكلام كون اعتدى كناية حقيقة مثلا لكن يرد عليه ايضا انه اذا كان مثل البائن ومثل اعتدى مشتركين في كونهما كناية مجازا

فتفريع وقوع البيئونة في القسم الاول على كونه كناية مجازا مع تخلف ذلك الثاني بلا بيان فرق او وجود مانع ليس كما ينبغي وهذا الذي لاح بالبال الا ان ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا (قوله فلان العد الخ) يقال اعتد ملأك اي احسب عدده

(قوله والظاهر انه استثناء من قوله حتى كانت بوائن) اقول لاشك ان الثلاثة المستثناة رجعية فيستقيم استثناءؤها من عموم قوله حتى كانت بوائن لكن يفسه حينئذ قوله وكنايات

يجتمعان في المجاز الغير المتعارف فتوجد الكناية في محل بدون المجاز كافي الضمائر فكذا العكس كافي المجاز المتعارف (الاعتدى واستبرئى رحك وانت واحدة) هذا استثناء من قوله سميت بها مجازا يعنى هذه الالفاظ الثلاثة كنايات عن الطلاق على سبيل الحقيقة حتى كان الواقع بها رجعيا والظاهر انه استثناء من قوله حتى كانت بوائن اما في اعتدى فلان العد يحتمل عد الدراهم وعد الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى الاقراء يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضى سابقة الطلاق تصحيحا للامر والضرورة تندفع بانبات واحد رجعي الاحاجة الى اثبات وصف زائد وهو البيئونة هذا اذا قال اعتدى بعد الدخول بها واما اذا قال قبل الدخول بها فلا وجه للاقتضاء لانه لا عدة لها فيجعل قوله

معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها والاول الحقيقة والثاني المجاز والثالث الكناية والحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين ويفترقان في التصريح وعدم التصريح (قوله في المجاز الغير المتعارف) كما اذا حلف لا يأكل لحما فاكل لحم الآدمي والخنزير فانه لا يحنث على ما فيه من الخلاف (قوله كافي المجاز المتعارف) نحو لا آكل من هذه النخلة فانها مجاز عن ثمرها لا كناية لانه صريح لظهور المراد من ذلك بكثرة الاستعمال واما قوله انت واحدة فيحتمل ان يكون نعمت للمصدر اي انت واحدة انت طالق طلقة واحدة ويحتمل ان يكون نعمت للمرأة اي انت واحدة عند قومك او عندى او لعدم نظيرها في الكمال والجمال او في القبح فاذا زال الابهام بالنية او دلالة الحال كان الواقع بها صريح الطلاق وهو يعقب الرجعية لانها عاملة بموجبها اذ موجه التوحيد ولا اثر لذلك في البيئونة (قوله والظاهر انه استثناء من قوله حتى كانت بوائن) وجه الاظهرية انهم صرحوا بان الكل كنايات الطلاق وان الواقع بها بائن الاثلاثة الفاظ وحينئذ اذا كانت استثناء من قوله كانت بائنا فيكون هذه الالفاظ كنايات مجازا ايضا لاحقيقة وانما وقع بها الرجعي لالانها كنايات عن الطلاق بل لان معانيها التي تنتفل منها الى الطلاق الملزوم لادلالة فيها على البيئونة بخلاف ما عداها من الكنايات (قوله فلان العد يحتمل عد الدراهم) والنعيم من الله ومن العبد وعد الاقراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد

الطلاق سميت بها مجازا لانه لو لم يسم بكنايات الطلاق مجازا الاما عدا هذه الثلاثة فلو ترك على عمومها من غير ان يستثنى هي منه لكان فاسدا لا يقال اذا استثنيت منه يجعل قوله كنايات الطلاق عبارة عما عداها لانا نقول اذا كان عبارة عنه يكون ضمير كانت عائدا اليه فلا يحتاج الى استثناءها منه الا على سبيل الانقطاع وهو خلاف الاصل

(قوله فان قلت المسبب انما يطلق على السبب اذا كان الخ) هذا السؤال لصاحب التنقيح ومبناه اشتراط
ما ذكر في صحة اطلاق المسبب على السبب وهو مختار بعض **٥١٨** الفقهاء لكن عامتهم على ان المعتبر

اعتدى مجازا عن كوني طالق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب * فان
قلت المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا من السبب ليصير
بمنزلة علة غائية فيتحقق اصله وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد
* قلت الشرط في اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق
الاصالة من جهته ايضا والاعتداد شرعا بطريق الاصالة يختص بالطلاق لا يوجد
في غيره الا بطريق التبعية كالعدة تجب على ام الولد من غير طلاق لانها لما صارت
فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال الفراش شبهها بالطلاق فوجب
العدة لانها ثبتت بالشبهة وقد يقال اعتدى من باب الاضرار اي اعتدى لاني
طلقتك ففي المدخول بها يثبت الطلاق وتجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق
ولا تجب العدة واماني في استبرئي رحمك فلان طلب البراءة يحتمل ان يكون
للولد وان يكون لزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث
المذكورة في اعتدى آتية ههنا واما قوله انت واحدة فيحتمل ان يكون صفة
للطالقة المحذوفة وان يكون صفة للمرأة فاذا نوى الطلاق يكون رجعيا * فان
قلت لم جعلتم موصوفها صريح الطلاق ولم تجعلوه بأثنه * قلت الاصل في الكلام
الصريح وحمل الكلام على الاصل اولى اولانه اقل مؤنة قال صدر الشهيد
في الجامع قال بعض اصحابنا اذا امرت الواحدة بالرفع لم يقع شيء وان نوى
لانها صفة شخصها وان امرت بالنصب يقع من غير نية لانه نعت مصدر
محذوف وان لم تعرب يحتاج الى النية وان نوى كان على الاختلاف يقع عندنا

في الجملة وان لم يكن - بياله في هذه الصورة * واعلم انه كما يجوز كون اعتدى واستبرئي
رحمك مجازا عن كوني طالق في غير المدخول بها يجب كون استبرئي رحمك كذلك
في الدخول بها اذا كانت آيسة او صغيرة (قوله فان قلت المسبب الخ) قال
بعضهم هذا من اطلاق الحكم على العلة لامن اطلاق المسبب على السبب فلا يرد
السؤال من ان شرطه الاختصاص والعدة لا تختص بالطلاق لثبوته في ام الولد
(قوله اي اعتدى لاني طلقتك) فاكتفى بذكر الحكم عن السبب لدلالته عليه
والاضرار من باب المجاز وهو كناية قبل ضرورته متعارفا (قوله اولانه
اقل مؤنة) من البائن في التدارك اولان النص ورد بلفظ الصريح لا البائن
اولان حمله على الصريح اولى فان الرجل يصير عاصيا بالبائن في بعض الروايات
اولانه يحتاج الى ادراج موصوفين وهو تطلقة بأثنه وما كان اقل تقديرا كان
اولى لان الاصل عدم التقدير (قوله وان لم تعرب) بان اسكن اليها يحتاج

في ذلك هو الشرط المذكور
في الجواب وقد سبق
ما يتعلق بذلك في مبحث
المجاز فتذكر (قوله)
قلت الشرط في اطلاق
اسم المسبب الخ) وقد
يجاب عنه بان المراد
بالسبب ههنا العلة مطلقا
كما يقال النكاح سبب للحل
والطلاق علة لوجوب
العدة شرعا كما ذهب اليه
الفقهاء والدخول شرط
فلا يرد تخلف الحكم
عنه في غير المدخول بها
واستعارة الحكم للعلة
جائزة كيف كانت كما سبق
(قوله كالعدة تجب على
ام الولد الخ) والواجب
بالوفاة تربص زمان مقدر
لاعتداد الافراء الثابت
بقوله اعتدى وكلامنا فيه
كذا في التحقيق (قوله
وان يكون صفة للمرأة)
اي واحدة عند قومك
او منفردة عندي ليس
لي معك غيرك او واحدة
نساء العالم في الجمال والكمال
(قوله فاذا نوى الطلاق
يكون رجعيا) وصار كأنه

قال انت طالق تطلقة واحدة ولو قال هكذا ونوى الطلاق صح (قوله ولم تجعلوه بأثنه) فيه تسامح (الى)
لان الموصوف هو البينونة والتقدير انت بأثنه بينونة واحدة (قوله وان لم تعرب) بان اسكن الهاء على الوقف

رجعية وعند الشافعي لا يقع شيء وقال عامة مشايخنا بل الكل على الاختلاف لان العامة لا يميزون بين وجوه الاعراب فلا يصح بناء حكم يرجع الى العامة عليه بل واحدة بالنصب او بالرفع او بالسكون يحتمل هذين الوجهين اما بالنصب فيحتمل نعمتا للطائفة بان يقال انت طالق طائفة واحدة حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه ويحتمل ايضا صفة للمرأة تقديره انت كنت واحدة في الجمال واما بالرفع فيحتمل ان يكون نعمتا للمرأة بان يقال انت واحدة في كثرة المال وان يكون نعمتا للطائفة اي انت ذات طائفة واحدة ثم حذف ذات واقيم المضاف اليه مقامه ثم حذف الموصوف واقيمت الصفة مقامه وعلى قول بعض اصحابنا لا يكون انت واحدة من الكناية (والاصل في الكلام الصريح) لان الكلام موضوع الافهام والافادة والصريح هو التام في هذا المعنى (وفي الكناية ضرب قصور) عن البيان لانها تتوقف في افادة المقصود على قرينة (وظهر هذا التفاوت) اي التفاوت بين الصريح والكناية بحسب الظهور والخفاء (فيما يندره بالشبهات) مثل الحدود والكفارات حيث جاز اثباتها بالصريح لوضوحه دون الكناية خلفائها حتى من قال جاءت فلانة او واقمتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وانما يجب اذا قال نكتهما او زنت بها فان قلت ليس انه لو قذف رجلا بالزنا فقال له رجل آخر هو كما قلت فانه يحسد هذا الرجل مع انه ليس بصريح قلت كاف التشبيه يوجب العموم عندنا في محل يقوله كما قال على رضي الله تعالى عنه في حق اهل الذمة دماؤهم كدماؤنا وهذا المحل غير قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال ولو قال صدقت لا يحسد لانه يحتمل ان يراد به صدقت في قذوك بالزنا وان يراد صدقت فيما مضى فلم تكلمت بهذه الكلمة (واما الاستدلال)

الى النية لاحتمال الامرين (قوله اما بالنصب فيحتمل نعمتا الخ) واما السكون فيحتمل الاربعة الامور وجهي النصب ووجهي الرفع (قوله وعلى قول بعض اصحابنا لا يكون انت واحدة من الكنايات) قال بعض المحققين لا يخفى عليك ان قوله انت واحدة من الكنايات لاستتار المراد به عند علماء الاصول وان لم يكن منها بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف (قوله والصريح هو التام في ذلك) اي في الافادة دون الكناية لعدم توقفه على نية او قرينة وتوقفها على ذلك لكن البلغاء اجمعوا على ان الكناية والمجاز ابلغ من الصريح والحقيقة لان الانتقال فيهما من الملزوم الى اللازم فهو كدعوى الشيء بنية فان وجود الملزوم يقتضى وجود اللازم لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم (قوله واما الاستدلال) اي النظر في الدليل وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه

(قوله بل واحدة بالنصب الخ) هو الصواب بطريق التنزل فيكون الترتيب في محله ثم انه لم يتعرض لتوجيه احتمال السكوت للوجهين اظهور التحمل فيه بخلاف صورتى الاعراب (قوله اي انت ذات طائفة واحدة) لا يذهب عليك ان جعل المصدر المحذوف من قبيل رجل عدل كما قاله الزيلعي اقل كلفة منه ثم ان تعدد الوجه الصحيح في توجيه ذلك ابلغ في تبكيك الخصم فلو جمع احد بينهما المكان اولى (قوله وهذا المحل غير قابل فيكون نسبة له الى الزنا) قال شمس الائمة في اصوله فهذا الكاف ايضا موجبة العموم لانه حصل في محل يحتمله فيكون نسبة له الى الزنا قطعاً بمنزلة كلام الاول على ما هو موجب العموم عندنا انتهى وبوافقته عامة كتب الفن وبالجملة عبارة غير في كلام الشارح رحمه الله وهو من القلم يشهد به العقل ايضا كما يشهد به النقل فتدبر

(قوله وقيل بالعكس) لوقال وقد يطلق على عكسه كما في شرح المغني للقآني لكان اصوب اذلا خلاف في اطلاق الاستدلال على كل منهما (قوله وفي عبارته تسامح) فيه بحث ^{٥٢٠} لان التسامح انما يتصور فيما لو اطلق

فهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار فاذا ادرك الدخان انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفي عبارته تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما لم تفقد الاقسام بدونها (بعبارته النص) يقال عبرت الرؤيا اذا فسرتها سميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور والنص قد يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما او صريحا او كناية فيكون اثبات الحكم بهذه الالفاظ استدلالا بعبارته النص وانما اطلق النص على كل ما كان من الكتاب والسنة اعتبارا للغالب فان غالب ما ورد منهما نص وهذا هو المراد هنا لا النص المتقدم وهو ما ازداد وضوحا على الظاهر (فهو العمل) اراد به عمل المجتهد وهو اثبات الحكم لا العمل

الى مطلوب خبري وقيل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر (قوله فهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر) ويسمى هذا استدلالا من المعلول على العلة وعكسه وهو انتقال الذهن من المؤثر الى الاثر كما اذا رأى نارا انتقل الذهن منها الى الدخان ويسمى استدلالا من العلة على المعلول الا ان دلالة العلة على معلولها اقوى واظهر من دلالة المعلول على علته لان العلة المعينة تدل على معلول معين واما المعلول المعين فلا يدل الا على علة ما اللهم الا اذا كان المعلول مساويا لعلته فحينئذ يكون الاستدلال من المعلول على العلة كاستدلال من العلة على المعلول في القراءة والظهور الا ان المراد هنا هو الثاني لان مقصود المجتهد اثبات الاحكام بالادلة وذلك انما يحصل بالانتقال من المؤثر الذي هو الدليل الى الاثر الذي هو الحكم وانما قيدنا بقوانا هذا لان المراد عند المتكلمين هو الاول لان الاستدلال عندهم بالاثر على المؤثر * واعلم ان اضافة التأثير الى الادلة على سبيل التجوز لان المؤثر في الاحكام بالحقيقة هو الباري تبارك وتعالى والادلة انما هي امارات وعلامات على ثبوت الاحكام * قوله فهو العمل بظاهر ما سبق الكلام له * قال بعض الشارحين لوقال المصنف ما سبق الكلام لاجله بسبب المستدل لكان اولي ليخرج من الحد النص لان النص ايضا سبق الكلام لاجله غير ان التصرف فيه لا من جهة المستدل بل من المتكلم ويحتمل ان المصنف ترك هذا القيد اعتمادا على الفهم لذكر الاستدلال قبل وما قيل من الفرق بين عبارة النص والنص ان النص من اقسام الالفاظ والعبارة من اقسام

الاستدلال واريده به نوع من الكتاب وليس فيما نحن فيه ذلك غاية الامر انه لم يفسر ذلك النوع من الكتاب بطريق جماله موضوعا كما هو الظاهر والواقع في غيره من الاقسام بل انما فسر الاستدلال به وجعله موضوعا واكتفى بمعلومية ذلك النوع في

ضمن تفسير الاستدلال به فيحتاج الى نكتة لكونه تغيير الاسلوب وبهذا التقرير عرفت ان قوله عدة منها ليس له وجه صحة (قوله لكن لما لم يفد الاقسام بدونها) معنى اقسام هذا القسم وفيه تأمل (قوله لا العمل

(قوله وفي عبارته تسامح الخ) لا يخفى ان عبارته هنا لا تدل الا على ان الاستدلال بعبارته النص كذا من غير تعرض لكونه قسما من اقسام الكتاب بخلاف عبارة المقدمة في صدر كتابه هذا فانها تقتضي عد الاستدلالات الاربعة

اقسامه فيكون التسامح فيها ليس الا وقد تفنن المصنف هنا حيث عرف اول الاستدلال بعبارته النص (المعنى) والاستدلال باشارته وثانيا الثابت بدلالة النص والثالث باقتضائه وان غاية الامر الثابت بالشيء الاستدلال بذلك الشيء

بالجوارح) فهو في قوله تعالى اقيموا الصلوة مثلا استنباط وجوب الصلاة لافعل الصلاة (قوله اراد بظاهر الكلام ان العمل بما سبق الكلام له عمل بشيء ظاهر) يشير ان اضافة الظاهر الى ماسبق بيانية وفيه بحث ظاهر اللهم الا ان يكون الكلام على تقدير المضاف والمراد ظاهر لفظ ماسبق فتدبر ثم ان الظاهر في العبارة اراد بظاهر ماسبق (قوله والا كفي ان يقال ﴿ ٥٢١ ﴾ هو العمل بما سبق الكلام له) لان المقصود هو الاحتراز عن اشارة

النص يحصل بذلك (قوله) بظاهر ماسبق الكلام له (الضمير المجرور راجع الى ما اراد بظاهر الكلام ان العمل بما سبق الكلام له عمل بشيء ظاهر حتى لا يحتاج الى مزيد تأمل فرقا بينه وبين اشارة النص حيث انه عمل بما ليس بظاهر من كل وجه والا كفي ان يقال هو العمل بما سبق الكلام له وفي ذكر الكلام دون النص اشارة الى ان المراد بالنص ليس ماتقدم ذكره والا لكان تعريفه بالكلام تعريفًا بالاعم وذلك غير جائز فان قلت المحذور باق لان الكلام اعم من متن الكتاب والسنة قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة فلا يكون اعم فان قلت لو تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى يقال انه استدلال بعبارة النص كما صرحوا به مع ان الكلام ليس مسوقا لها قلت الكلام وان لم يكن مسوقا لها الا ان المسوق له يتوقف عليه والمراد من المسوق له هنا اعم من ان يكون مسوقا له بالذات او بالعرض بان يتوقف عليه المسوق له (واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه)

الجوارح (بظاهر ماسبق الكلام له) الضمير المجرور راجع الى ما اراد بظاهر الكلام ان العمل بما سبق الكلام له عمل بشيء ظاهر حتى لا يحتاج الى مزيد تأمل فرقا بينه وبين اشارة النص حيث انه عمل بما ليس بظاهر من كل وجه والا كفي ان يقال هو العمل بما سبق الكلام له وفي ذكر الكلام دون النص اشارة الى ان المراد بالنص ليس ماتقدم ذكره والا لكان تعريفه بالكلام تعريفًا بالاعم وذلك غير جائز فان قلت المحذور باق لان الكلام اعم من متن الكتاب والسنة قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة فلا يكون اعم فان قلت لو تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى يقال انه استدلال بعبارة النص كما صرحوا به مع ان الكلام ليس مسوقا لها قلت الكلام وان لم يكن مسوقا لها الا ان المسوق له يتوقف عليه والمراد من المسوق له هنا اعم من ان يكون مسوقا له بالذات او بالعرض بان يتوقف عليه المسوق له (واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه)

المعنى ليس بصحيح لان الاشتراك في الحد يوجب الاشتراك في الحدود وهما لما كانا مشتركين في الحد لان كلاهما سبق له الكلام وجب ان يشتركا في الحدود الا ترى ان زيدا لما كان حيوانا ناطقا كان انسانا فكذا عمرو والحاصل ان كلا من النص والعبارة اعتبر فيه النظم مع المعنى والفرق بينهما بالاعتبار كما ذكرنا وهو ان النص تصرف من جهة المتكلم والعبارة تصرف من جهة المستدل (قوله حيث انه) يعني العمل بالاشارة عمل بما ليس بظاهر من وجه باعتبار انها خارجة عن المعنى الموضوع له الا ترى ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لاثبات نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن لاجله وهذا هو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد بالاتفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متأخر عنه والظاهر انما هو الموضوع له (قوله فان قلت الخ) سبب ورود هذا السؤال اخذ السوق في التعريف لان الاستدلال بالعبارة مقيد به بحسب الذات فورد السؤال (قوله قلت الكلام وان لم يكن مسوقا الخ) قال بعض الشراح

بل بالعمل بظاهر ماسبق الكلام (قوله ان العمل بما سبق الكلام له عمل بشيء ظاهر) يدل على ان اضافة الظاهر في المتن بيانية اي بالظاهر الذي هو المعنى الذي سبق الكلام له (قوله والا كفي ان يقال هو العمل بما سبق الكلام له) لو قال هكذا في بيان الاستدلال بعبارة النص مع ما يأتي من قوله في بيان الاستدلال باشارته هو العمل بما شئت بنظمه غير مقصود ولا سبق النص له لحصل الفرق بحسب ذكر السوق وعدم المنبئين عن الظهور من كل وجه وعدم ضم

اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان خرج به الثابت بدلالة النص لانه ثابت بمعنى في النظم (لغة) احتراز به عن الاقتضاء فانه لا يثبت لغة بل انما يدل عليه النص لتوقفه عليه شرعا فثبوتها بالشرع لا باللغة (لكننه) اي ثابت بنظمه (غير مقصود ولا سبق له النص) اعلم ان القصد يكون باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ ولا شك ان احدهما كاف في التعريف الا انه جمع بينهما توخيا لمزيد الكشف خرج بهذين القيدتين الاستدلال بعبارة النص (وليس بظاهر من كل وجه) ليس هذا من تمام التعريف بل ابتداء كلام يعني انه ظاهر من وجه دون وجه ثم ان كان الغموض فيه بحيث يزول بادنى تأمل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكر يقال هذه اشارة غامضة وانما سمي اشارة النص لانه للممكن النص مسوقا لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء ولا يدرك صريحا بل اشارة كما اذا قصد بالنظر الى شيء يقابله فراه ورأى مع ذلك غيره يمنة ويسرة باطراف

المراد بالسوق في تعريف النص ان يدل على مفهوم مقيدا بكونه مقصودا والمراد من السوق هنا ان يدل على مفهوم سواء كان مقصودا او غير مقصود * ثم اعلم ان الآية ظاهرة في اباحة النكاح نص في بيان العدد والاستدلال بالظاهر استدلال بالعبارة * فان قلت الظاهر ما لا يكون سوق الكلام له والعبارة ماسبق له الكلام فكيف يكون الاستدلال به استدلال بها وبينهما منافاة * فالجواب ان المراد بالسوق المنفي في الظاهر هو السوق الاصلى اي السوق للمعنى المقصود من المتكلم بذلك الكلام كبيان العدد في الآية المذكورة والسوق المراد في العبارة هو السوق للمعنى الغير الاصلى كإباحة النكاح فيكون الظاهر لمعنى غير اصلي كما ان العبارة كذلك وحينئذ لا منافاة بين الظاهر والعبارة لكونهما مسوقين لمعنى غير اصلي وعلى هذا يكون في النص مسوقا للمعنى الاصلى وغيره اذ النص هو الظاهر مع زيادة وضوح فافهم (قوله اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان) تفسير لقوله بنظمه والمجموع قيد لاخراج الثابت بالدلالة لان الحكم الثابت بها انما يثبت بزيادة على معنى النص لان الدلالة هي الاستفادة من المعنى اللغوي لاعين المعنى اللغوي فالحكم الثابت بها مستفاد مما استفيد من المعنى اللغوي لا من نفس المعنى كالنهي عن التأنيف على ماسياتي ولو اخرج بالزيادة المقتضى لكان له وجه لان الزيادة فيه ضرورة والدلالة خرجت بقوله بنظمه فتأمل (قوله خرج به) اي بنظمه (قوله لانه ثابت بمعنى النظم) اي بمعنى مستفاد من معنى النظم بخلاف الثابت بالاشارة فانه ثابت بنفس معنى النظم وهو معنى قولهم فهو العمل بما ثبت بنظمه اي بمعناه

مسوقا بمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لم يكن وفيما سبق في بيان النص والظاهر ان المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا اصليا فدخل في السوق ههنا ما يدل على معنى ولا يكون مقصودا اصليا فيه ولم يدخل فيه فيما سبق (قوله ليس هذا من تمام التعريف بل ابتداء كلام الخ) والغرض منه الاشارة الى تعليل تسمية هذا القسم اشارة كذا في الكشف

قيد الظهور في الاول الى قيد السوق وضم قيد عدم الظهور من كل وجه وفي الثاني الى قيد عدمه الا انه تقوية للمعنى المذكور الحاصل بما ذكر سواء كان قوله وليس بظاهر من كل وجه من تمام التعريف لمجرد تحقيق المساهية او خارجا عنه

(قوله على اختصاص الاب بالنسبة اليه) ليست الباء صلة الاختصاص كما يتبادر افساد المعنى ثم الظاهر في العبارة على اختصاصه بالاب (قوله حتى لو كان الاب قرشيا الح) في ذكر التفريع اشارة الى دفع ما يقال من ان الولد ينسب الى الام كما ينسب الى الاب **٥٢٣** ويرث منها كما يرث من الاب فمافائدة تخصيصه بالاب

(قوله بعد الولد قرشيا) في باب

الكفاءة والامامة الكبرى وفي العكس بالعكس ولهذا قال المأمون لاشتمن امرا حرا تكون له ام من الروم او سوداء عجماء وانها امهات الناس او عنه مستودعات وللانساب اباء (قوله والى ان للاب حق التملك في مال الولد) عطفه على قول المصنف الى ان النسب الى الاء بعد ان ذكر ان اللام للاختصاص تنبيها على ان الاشارة الى ان للاب حق التملك في مال الولد انما حصلت بواسطة اللام الاختصاصية في قوله وعلى المولود له وهو مشكل لانها ان افادت الاختصاص كما زعم آفا فاما يفيد اختصاص الولد به واما اختصاص ماله به فلا تفيد اصلا فضلا عن ان تفيد ان للاب حق التملك فيه نعم قوله صلى الله عليه وسلم انت ومالك لا بيك

العين من غير قصد فما يقابله فهو المقصود بالنظر وما وقع عليه اطراف بصره فهو مرئي بطريق الاشارة تبعا لا قصدا وهذا (كقوله تعالى وعلى المولود له) اي وعلى الذى ولد له وهو الاب (رزقهن) اي طعام الوالدات (وكسوتهن) اول الآيه والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة قيل المراد من الوالدات المطلقات وهو الظاهر بدليل ما قبل الآيه وما بعدها فانهما في ذكر المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة بطريق الاجرة وقيل المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجرة حيث لا يستوجب المنكوحه الاجرة على ارضاع ولدها وتستوجب على الزوج الرزق والكسوة فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة الذى يحتاج اليه في حالة الارضاع لاصل النفقة لان ذلك وجب بالنكاح (سيق) الكلام (لاثبات النفقة) اي لا يوجب اصل النفقة او فضلها على الاب على التقديرين فهو الثابت بعبارة النص (وفيه) اي في ذكر المولود له دون الوالد (اشارة الى ان النسب الى الاء) لان اللام للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصا من حيث الملك بالاجماع فدل على اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا والام عجمية بعد الولد قرشيا والى ان للاب حق التملك في مال الولد فيتملكه عند الحاجة بغير عوض

اذ اللفظ بقطع النظر عن المعنى لا يثبت به شئ (قوله لان اللام للاختصاص الح) فيدل على احقية الوالد بالولد اما ملكا او نسبا والاول منتف بالاجماع فيتعين الثانى على وجه يترتب عليه فوائد على ما يترتب عليه مثلها بالنسبة الى الام كالامامة الكبرى والكفاءة واعتبار مهر المثل وغيرها من الامور التى ينفرد بها الاب (قوله فيتملكه عند الحاجة) لان النسبة بلام التملك مقتضى بمال الولد ثابتة على قدر الامكان وماله لا يصير ملكا بالاجماع حتى لا يجوز له التصرف في ماله بغير رضاه فاذا لم يمكن اثبات حقيقة الملك في ماله يثبت له حق التملك عند الحاجة عملا بالدليل بقدر الامكان ويبقى على ثبوت حق التملك له مسائل منها انه لا يحد بوطىء جارية ابنه وان قال علمت انها حرام وانه لا يجب العقر بوطئها لثبوت الملك قبل الوطىء بناء على حق التملك ومنها انه اذا استولد جارية الابن ثبت النسب ولا يجب عليه رد قيمة الولد على الابن ويجب رد قيمتها بقوله بغير عوض فيه نظر الا ان يراد بالحاجة

بفقد اختصاص كليهما به بواسطة لام لا بيك الح لكن اختصاص الولد به من حيث الملك مطلقا بالقوة او بالفعل باطل بالاجماع فيكون المراد اختصاصه به من حيث النسبة واختصاص ماله به من حيث الملك بالقوة ونعنى بكون ماله ملكا لابييه بالقوة ان يكون له حق التملك فيه لاحق الملك فيه ونعنى بهد الملك الملك بقل وقال القاتنى

(قوله لان كلامهما يفيد الحكم بظاهره) ولو كان الظهور من وجه كفاي الاشارة ثم ان الظاهر ان يقال لان كلا منهما ثابت بنفس النظم كما في التحقيق وشرح المصنف رحمه الله اشار به الى انه يجوز ان يقع الخ تفسير الكلام المزبور على الوجه المذكور هو الموافق لما في التقويم وقال صاحب التحقيق بعد ما فسر الكلام بذلك وفي بعض الشروح مما سواه في ان يثبت الحكم بهما قطعا وفي التلويح الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية عند الاكثر وقال في موضع آخر والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن انتهى ووجه ذلك انه يستدل بالعام المخصوص مثلا عبارة واشارة فتدبر

والفرق بين الحقين ان الاول عبارة عن ولاية جعل الشيء ملكا ٥٢٤ لنفسه في المستقبل كالشفيع له ان

يملك الدار المبيعة ان شاء وليس له في الحال فيها ملك بوجه والثاني عبارة عن ملك خال ناقص كالمكاتب فان له حق الملك في نفسه وماله حتى لا يملك المولى وطىء المكاتبه وبهذا التقرير يظهر بطلان قول الشارح فيما سيحجى ان اللام في الآية تستلزم ان يكون الولد وامواله ملكا الاب لانها لا تفيد الاختصاص الولد بابيه من حيث النسبة على ما مر اللهم الا ان يقال ان اللام في الآية للملك كما يقال هذا العبد لفلان ولما بطل حق الملك في الولد وكذا في ماله ثبت حق

والى ان الاب لا يشاركه في نفقة ولده احد كما لا يشاركه احد في هذه النسبة (وهما) اى العبارة والاشارة (سواء في ايجاب الحكم) اى في اثباته لان كلامهما يفيد الحكم بظاهره اشار به الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت في القطعية لان العبارة قطعية والاشارة قطعية وقد تكون غير قطعية (الا ان الاول) اى العبارة ولم يقل الاولى باعتبار القسم (احق عند التعارض) من الاشارة لان الاول منظوم مسوق له والثاني غير مسوق له فيكون ارجح لكونه مقصودا من الكلام مثال التعارض قوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات العقل والدين فليل ما نقصان دينهن

النفقة فيملكه ان كان غائبا ويبيع عروضه (قوله والى ان الوالد لا يشاركه في نفقة الولد احد كما لا يشاركه احد في هذه النسبة) لان الشرع اوجب النفقة عليه بناء على كون الولد منسوبا اليه لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها وهذا في الصغير والبنت الصغيرة رواية واحدة وفي الكبير الزمن والبنت البالغة يجب على الاب والام اثلاثا بحسب ميراثها من الولد في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله وفي ظاهر الرواية كل النفقة على الاب لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن من غير فصل بين الصغير والكبير (قوله الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت في القطعية) لان العبارة مقصودة قطعية ابدا والاشارة غير مقصودة ولا دائمة القطعية والمقصود اقوى من غيره لزيادة اهتمام المتكلم وكذا دائم القطعي اعدم ما يطرقة من الاحتمال فكذا كانت العبارة احق بالتقديم من الاشارة عند التعارض هكذا قيل وفيه شيء لان كلا منهما يفيد القطع

التملك في ماله محافظة على صحة الآية والى هذا يشير كلام صاحب فتح المجنى حيث ذكر انه اشارة (اذ)

الى ان له حق التملك في ماله لان الظاهر وان دل على ثبوت حقيقة الملك له لكنه لما تخلف بالاجماع بقوله صلى الله عليه وسلم الرجل احق بماله من والده وولده والناس اجمعين ثبت به حق التملك في ماله فيتملكه عند الحاجة بغير عوض وان كان من الحوائج الاصلية هذا كلامه وقد صرح القاتني بان الآية تدل بشارتها على ان الاب احق في ماله ونفسه لان الاضافة بحرف اللام دليل الملك كما يضاف العبد الى سيده فيقال هذا العبد لفلان فجعل اللام للملك دون مطلق الاختصاص قال صاحب المجنى الداني وقد جعل الملك بعضهم اصل معانيها والظاهر ان اصل معانيها الاختصاص واما الملك فهو اقوى انواعه

فقال عليه السلام تقعد احدهن في قعر بيتها شطر عمرها اي نصفه لاتصوم
ولا تصلي سبق الكلام لنقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة
عشر يوما كما قاله الشافعي وهو معارض بما روى عن النبي عليه السلام انه قال
اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجىح على الاشارة
(والاشارة عموم كالمعبر) يعني الثابت بالاشارة كالثابت بالمعبر من حيث انه
ثابت بصيغة الكلام فيكون عاما قابلا للتخصيص ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى
وعلى المولود له رزقهن خص منها اباحة وطء الاب جارية ابنه وان كان الام
تستلزم ان يكون الولد وامواله ملكا للاب ومختصا به (واما الثابت بدلالة النص
فما ثبت بمعنى النص لغة) نصب على التمييز من قوله بمعنى النص اي الحكم الذي

(قوله فيكون عاما قابلا
للتخصيص) هذا هو
مذهب شمس الائمة
وفخر الاسلام وقال
القاضي الامام ابو زيد
الاشارة لاتحمل التخصيص

(قوله فثبت بمعنى النص
لغة) اعلم انك اذا لاحظت
قوله تعالى ولا تقل لهما اف
فهو النص والنهي عن
التأفيف نفسه معنى النص
والنهي عن مطلق الايذاء
معنى معناه وحرمة الضرب
مثلا هو الثابت بدلالة
النص وهو انما ثبت بمعنى
معنى النص لغة فيكون
المراد بمعنى النص في عبارة
المصنف معنى معناه الا انه
اضافه الى النص لادنى
ملازمة وهو المعنى الثاني
الذي يعرفه كل سماع
يعرف اللغة من غير استنباط
لالمعنى الاول الذي يوجبه
ظاهر النظم كالنهي عن
التأفيف نفسه

اذ لم يكن احتمال ناش عن دليل والحق انهما قد يكونان قطعيين وظنيين
والتفاوت عند الترجيح لكون العبارة مقصودة وقت الاشارة (قوله) فقال
عليه السلام تقعد احدهن في قعر بيتها شطر عمرها لاتصوم ولا تصلي (قوله)
قال ابن الجوزي في التحقيق هذا حديث لا يعرف وقال البيهقي لم اجده في شيء
من كتب الحديث وقال ابن المنذر لا يثبت هذا من وجه من الوجوه عن النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم (قوله) وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة
عشر يوما (لان الشطر لغة النصف فاذا ماتت وعمرها ستين فيقعد ثلاثين
لاتصوم ولا تصلي وهو بناء على انها تحيض في كل شهر خمسة عشر يوما
ولقائل ان يقول على تقدير ثبوت هذا الحديث لم يكن فيه حجة على ما قاله
الشافعي لان من بلغت بخمسة عشرة سنة اذا حاضت من كل شهر عشرة وهو
المراد هنا لان الغالب اكثر الحيض عشرة وماتت في ستين سنة كانت تاركة
للصلاة شطر عمرها مع ان ذلك ليس نصفه بل ربه لان الشطر يطلق على
البعض توسعا (قوله) وهو معارض بما روى ابو امامة الخ (رواه الطبراني
والدارقطني قد عرفت انه لامعارضة لما ذكرنا واذا كان كذلك فكان ينبغي
للساخر ان لا يذكر هذا الحديث لمثال التعارض بل يمثل بقوله تعالى للفقراء
والمهاجرين الآية كما مثل بها غالب الشراح (قوله) والاشارة عموم كالمعبر
على الاصح لان كلا منهما ثبت بنظم الكلام والعموم من اوصاف اللفظ
وقال ابو زيد الاشارة لاتحمل التخصيص لان معنى العموم فيما سبق له الكلام
فاما ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب
بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يقبل التخصيص (قوله) واما
الثابت بدلالة النص (وهي المسماة بمفهوم الموافقة وفحوى الخطاب والثابت

ثبت بسبب معنى لغوى والمراد به المعنى الذى يعرفه كل سماع يعرف اللغة من غير استنباط لا المعنى الذى يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى الاول الذى ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لاشرا فانه اذا قيل اضرب فلانا يفهم منه لغة ايصال الالم الذى يفضى اليه الضرب لاصورة الضرب وهى استعمال آلة التأديب فى محل صالح للايقاع عليه حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضربا حتى لو حلف لا يضرب امرأته فضر بها بعد الموت لا يحنث ولو مد شعرها او خنقها حية يحنث لوجود الايلام * فان قلت ان اريد من الضرب معناه الحقيقى ومعنى المعنى يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز او العمل بعموم المجاز والاول باطل والثانى يخرج من الدلالة ويجعله من

بما هو المسمى بالثابت بمفهوم الموافقة ونحوى الخطاب (قوله والمراد به)
 اى بالمعنى اللغوى المعنى الذى يعرفه كل سماع يعرف اوضاع اللغة فقيها كان او غيره والحاصل انه ليس المراد بمعنى النص فى هذا المقام ظاهر معناه لغة بل المراد منه معنى المعنى وهو ما يؤدى الى معنى اللغة ويكون مقصودا به كعنى الإذى من التأنيف فى قوله تعالى ولا تقل لهما اف المفهوم منه لغة كان الظاهر من معنى النص حرمة التأنيف وهى كلمة تضجر وتبرم وسامة هذا المعنى اللغوى ينادى باعلى صوت ان المقصود منه دفع الاذى حتى ان كان عارف باوضاع اللغة يفهم منه ذلك باول السماع من غير تأمل وتوقف منه على حرمة الضرب والشتم والقتل لان الايذاء فيها فوق الايذاء فى التأنيف ويعلم منه ان الحكم يتعلق بمعنى المعنى وهو الاذى لانه قيل لا تؤذيها فيبطل هذا التقرير زعم الفاضل السمرقندى انه يدخل فى تعريف الدلالة المقضى والمخدوف لانها ليسا بمعنى المعنى على ان ثبوت المقضى شرعى والمخدوف عقلى والدلالة لغوى (قوله يفهم منه لغة ايصال الالم) هذا هو معنى المعنى * فان قلت المفهوم لغة انما هو نفس المعنى لانه الموضوع له اللفظ * قلت معنى المعنى لازم للمعنى اللغوى يفهم منه لغة ايضا اذا المعنى اللغوى كالعلة للمعنى الثانى (قوله ان اريد من الضرب معناه الحقيقى) اى وهو استعمال آلة التأديب ومعنى المعنى وهو الايلام الذى يفضى اليه المعنى الحقيقى فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان اللفظ انما وضع لمعناه فاذا اريد من اللفظ معناه ومعنى معناه فقد اريد منه ما وضع له وغير ما وضع له وهو معنى الجمع (قوله والاول باطل) تقدم وجه بطلانه (والثانى يخرج) اى الكلام من الدلالة ويجعله من قبيل العبارة وذلك لان اثبات الحكم بالحقيقة والمجاز من قبيل الاستدلال بالعبارة فكذا عموم المجاز لان معناه جعل المفظ مجازا

قبيل العبارة * قلنا لانسلم انه اريد بالنظم معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبية على الغرض والمقصود فمن حيث ان الحكم ثبت بمعنى في النص ماسميناه عبارة النص ولا اشارته ومن حيث ان المعنى فهم من النص لغة سميناه دلالة لاقياسا خرج بقوله بمعنى النص العبارة والاشارة وبقوله لغة الاقتضاء والمحذوف لان الاقتضاء ثابت شرعا والمحذوف ثابت عقلا (لاجتهادا) تأكيد لقوله لغة (كالنهي عن التأنيف) وهو تلفظ كلمة افّ والمستفاد من هذا المعنى اللغوي هو الاستخفاف والاذى (يوقف به) اي بذلك النهي وهذه جملة حاوية من النهي (على حرمة الضرب بدون الاجتهاد) لان المقصود من الضرب لا بطريق الوضع هو الايلام ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث ولو خنقه او مد شعره حيا يحنث لحصول الايلام قال بعض الشارحين لو قال المصنف في التمثيل كحرمة الضرب الثابتة بمعنى النهي عن التأنيف المعلوم منه

عن شيء وذلك الشيء عام بحيث تصير الحقيقة فردا من افراده كوضع القدم (قوله قلنا لانسلم انه اريد بالنظم معنى المعنى لغة الخ) لقائل ان يقول بل فهم منه معنى المعنى بطريق التنبية على الغرض والمقصود فرق بين الارادة والفهم والمحذور انما يتأتى على الاول وقد يقال لا يزيد في الدلالة المعنى الحقيقي بل معنى المعنى لانه المقصود وحينئذ لا يرد السؤال فتأمل (قوله فمن حيث الخ) ليس من تمة الجواب بل الجواب انتهى عند الغرض والمقصود وانما هذا الكلام في الجملة ليس في ايراده كثرة فائدة بل لاحاجة اليه للاستغناء عنه بقيود التعريف ومحترزاته التي سنذكرها فهو تكرر بالنسبة الى ما بعده (قوله خرج بقوله لمعنى النص الخ) جعل قوله ما ثبت يعنى من الاحكام بمنسابة الجنس بشموله بكل حكم شرعى وما بعده فصولى (قوله وبقوله لغة الاقتضاء) الاولى ان يقول المقتضى وان كان من اطلاق المصدر و ارادة المفعول (قوله لان الاقتضاء ثابت شرعا) الاولى ان يقول او عقلا فان المقتضى قد يكون ثابتا بطريق العقل كقوله واسئل القرية وهو محل الاشكال في الفرق بينه وبين المحذوف (قوله والمحذوف ثابت عقلا) قال بعض الشراح المحذوف ثابت بنفس النص لابعناه لان المحذوف كالمذكور فهو خارج بقوله بمعنى النص ايضا تأمله (قوله لاجتهادا تأكيد لقوله لغة) ليس كذلك بل هو فصل مخرج للقياس فان القياس ليس من الدلالة عند المحققين من مشايخنا على ما سيأتى (قوله ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا الخ) تكرر فانه تقدم ذلك المثال الذى ذكره قبل (قوله لو قال المصنف في التمثيل كحرمة الضرب الثابتة بمعنى النهي عن التأنيف المعلوم منه) اي من النهي باعتبار رفع الاذى لكان اولى

(قوله تأكيد لقوله لغة) فيه تأمل لانه انما يظهر لو كان المراد باللغة ما يقابل الاجتهاد فقط وسباق كلام الشارح رحمه الله لا يلائم والذي يلوح للخاطر الفاتر ان الاحتراز عن الاقتضاء والمحذوف ايضا انما هو بقوله بمعنى النص وان قوله لغة متمحض للاحتراز عن الرأى والاجتهاد لتميز الدلالة عن القياس فيظهر حينئذ كون قوله لاجتهادا تأكيدا (قوله لان المقصود من الضرب لا بطريق الخ) المذكور في الآية هو النهي عن التأنيف لا عن الضرب فليس هذا المقام مقام تحقيق المقصود من الضرب بل المقصود من التأنيف ولعله سهو فتدبر (قوله تأكيد لقوله لغة) هذا لا ينافى ان يكون ايضا ردا لما قيل من ان دلالة النص قياس جلى

(قوله ويمكن ان يقال ماقاله يؤدي المعنى المقصود مع الاختصار فكان اولى) على ان دخول الكاف على ما ليس بمثال في الحقيقة شائع كدخوله على ما ليس بمشبهه به حقيقة كما في قوله تعالى كء انزلناه من السماء (قوله رد لماقاله بعض الاصوليين) هم اصحاب الشافعي وبعض اصحابنا (قوله من نفاة القياس) لوقال من نفاة القياس وغيرهم كما في سائر الكتب لكان اظهر ثم انه نقل من داود الظاهري من نفاة القياس نفى ذلك ايضا (قوله ولقائل ان يقول الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون الخ) كذا في التلويح ٥٢٨ وقد اورد صاحب الكشف هذا

السؤال واجاب عنه بان الشرط في الدلالة هو ان يكون المعنى الذي تعلق به الحكم ثابتا لغة بحيث يعرفه اهل اللسان وهذا كذلك لما بينا فاما ان يكون الثابت بهذا المعنى في غير موضع النص مما يعرفه اهل اللسان فليس بشرط انتهى وكان العلامة التفتازاني لم يقتنع بجوابه حيث اقتصر على ذكر السؤال وقال المولى الفناري ان مناطه مفهوم لغة اي لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية لا ان يساق اليه ذهن كل لغوي كما ظن انتهى يريد به التعريض للعلامة التفتازاني (قوله كوجوب الكفارة في الاكل والشرب في الصوم) قالت به الحنفية بدلالة النص ورد في حق الجماع في الصوم خلافا

لغة دون اجتهاد كان اولى ليكون مثلا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص ويمكن ان يقال ماقاله يؤدي المعنى المقصود مع الاختصار فكان اولى وفي قوله لا اجتهادا رد لماقاله بعض الاصوليين من ان دلالة النص قياس جلي لوجود اركان القياس وهو الاصل كالتأنيف والفرع كالضرب والعللة الجامعة كالاذى وانما سمي قياسا جليا لظهور المعنى الجامع لان اهلية الاجتهاد للقياس شرط في القياس وليس بشرط في دلالة النص اذ كل من عرف اللغة عرف حرمة الضرب من حرمة التأنيف وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من نفاة القياس كذا قالوا ولقائل ان يقول الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة في الاكل والشرب في الصوم والحد في اللواط وغير ذلك مما لا يحصى فادعاء فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له بل المعنى الموجب يفهم رأيا وهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة ويمكن ان يجاب عنه باننا سلمنا ان وجوب الكفارة عليهما لا يعرفه كل احد ابتداء ولكن اذا سمع حديث الاعرابي الواقع في الجماع في الصوم يعرف من اول الامر ان وجوب الكفارة لاجل افساد الصوم وهذا

فيكون مثلا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص وذلك لان حرمة الضرب والشتم هو الثابت بدلالة النهي عن التأنيف والمصنف قال اما الثابت بدلالة النص فكان ينبغي ان يقول كحرمة الضرب الخ ليطابق ما ذكره ان النهي عن التأنيف مثال لدلالة النص لا الثابت بها (قوله ويمكن ان يجاب الخ) قال بعض المحققين الثابت بالدلالة قد يكون ظاهرا وقد يكون خفيا كنبوت الكفارة في الاكل واما المعنى الذي تعلق به الحكم فلا بد من كونه ظاهرا يعرفه اهل اللسان وقد بينا ان معنى الجنابة في سؤال الاعرابي ثابت لغة مفهوم لاهل اللسان ولا يشترط

لشافعي وسيجيء تفصيله من الشارح رحمه الله فلم يفهم الشافعي منه ما فهموه من العلة (قوله والحد (كون) في اللواط) اي كوجوب الحد فيها على رأي الامامين بدلالة النص ورد في حق الزنا (قوله ويمكن ان يجاب عنه باننا سلمنا ان وجوب الخ) قيل هذا الجواب مذكور في شرح اصول فخر الاسلام للاتقاني ولكنه او هن من نسج العنكبوت لان ما منعه السائل انما هو معرفة العلة عند سماع النص لا معرفة الحكم ابتداء كما يفهم من كلامه الا يرى الى قول السائل كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها ثم ان قوله يعرف من اول الامر الخ دعوى بلا دليل والظاهر خلافه

(قوله من حيث ان كلا
منهما يوجب الحكم قطعا)
هذا مخالف لما قد سبق منه
في صد شرح قول المصنف
رحمه الله وهما سواء
في ايجاب الحكم من قوله
لان العبارة قطعية والاشارة
قد يكون غير قطعية
فالصواب ههنا ان يقول
من حيث ان كلا منهما
مضاف الى النص دون
الرأى كما في الكشف
وغيره على ان دعوى
القطع في دلالة النص
مطلقا لا يكاد يصح قال
صاحب الكشف ان كان
المعنى المقصود معلوما
قطعا كما في تحريم التأنيف
فقطعية وان احتمل ان
يكون غيره هو المقصود
كما في ايجاب الكفارة على
المفطر بالاكل والشرب
فظنية (قوله لانها لما
وجبت في القتل الخطأ)
بقوله تعالى ومن قتل
مؤمنا خطأ فتحرير رقبة
مؤمنة (قوله ولو سلم
فالقصاص وجب بعبارة
النص) وقد سبق ان العبارة
احق من الاشارة عند
التعارض

المعنى موجود في الاكل في الصوم (والثابت به كالثابت بالاشارة) من حيث ان
كلا منهما يوجب الحكم قطعا (الا عند التعارض) فان الاشارة تقدم على الدلالة
لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فتقابل
المعنيان وبقي النظم في الاشارة سالما عن المعارضة فترجحت مثال تعارضهما ما قاله
الشافعي تجب الكفارة في القتل العمدا لانها لما وجبت في القتل الخطأ مع قيام
العذر فلأن تجب في العمد كان اولى لكن هذه الدلالة عارضتها اشارة قوله تعالى
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة
في العمد لان الجزاء اسم للكامل التام على ما سبق فلو اوجبنا الكفارة لكان
جهنم بعض الجزاء لا كله فرجعنا الاشارة * فان قلت المراد جزاء الآخرة
والالكان فيه اشارة الى نفي القصاص * قلنا القصاص جزاء المحل من وجه
والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص وجب
بعبارة النص الوارد فيه (ولهذا) اى ولان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة

كون الثابت بذلك المعنى في غير المنصوص مما يعرفه اهل اللسان (قوله فلان
يجب في العمد كان اولى) لعدم العذر فيه (قوله فان قلت المراد جزاء الآخرة)
هذا السؤال اورده الفاضل السمرقندى وعبارة وفيه بحث لان المراد جزاء
الآخرة بدليل انه يقتل قصاصا فلا يلزم عدم وجوب الكفارة وانما يلزم
لو كان المراد جزاء الدنيا والآخرة وهو ممنوع لئلا يلزم نفي القصاص من حيث
ان كلا منهما يثبت الحكم قطعا بلا شبهة قال بعض المحققين الدلالة على قسمين
قطعية وظنية فالاولى كدلالة « اف » والثاني كايجاب الكفارة بالاكل والشرب
بدلالة حديث الاعرابي في ايجابها بالوقوع المنهى ولقائل ان يقول والقياس
ايضا على قسمين قطعي وهو ما اذا كانت علته منصوطة وظني وهو ما اذا كانت
العلة غير منصوطة ويمكن ان يجاب ان الاصل في الدلالة القطع وعدمه عارض
والقياس بالعكس وحينئذ فتساويا في اثبات الحكم واجيب بان النص يقتضي
ان يكون كل جزائه جهنم الا انه يزيد عليه القصاص بدليل يجوز بمثله وفي الكفارة
لم يوجد ما يجوز به الزيادة لان الدلالة دون الاشارة وبالجملة تمهيد الاصل لا تحقيق
المثال واما جواب الشارح فتقريره لان سلم ان المراد جزاء الآخرة ولا يلزم نفي
القصاص لانه جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف جزاء الفاعل من كل وجه
فلاتنافي بينهما ولو سلم انه فيه اشارة الى نفي القصاص وجب بعبارة النص
وهو قوله تعالى النفس بالنفس والعبارة متقدمة على الاشارة ويجوز ان يقرر
التسليم بوجه آخر بان يقال ولو سلم ان المراد جزاء الآخرة فلا يلزم ثبوت

(قوله لان الثابت بالقياس ثابت بالرأى وفيه شبهة الخ) كذا ٥٣٠ في عامة الكتب ورده صاحب

التحقيق بان مثل هذه
الشبهة غير مانعة من
الثبوت باتفاق الناس على
التعاقب باخبار الآحاد
في الحدود والكفارات
وعلى صحة اثبات اسباب
الحدود وفي مجالس الحكم
بالبينات وفيها شبهة
وفي التلويح لادفع هذه
الشبهة بالتعرض للفرق
بين الشبهتين حاصله ان
الشبهة المانعة عن ثبوت
الحدود والقصاص هي
اختلال المعنى الذي تعلق
به الحكم لا الشبهة الواقعة
في طريق الثبوت والشبهة
الموجودة في القياس هي
الاول وفي مثل خبر
الواحد هي الثاني لكنه
محل شبهة بعد اطلاق
قوله عليه الصلاة والسلام
ادروا الحدود بالشبهات
فليتأمل (قوله لان الحدود
والكفارات الخ) هذا
الذي اختاره صاحب
الكشف في تعليل المسئلة
وكان الاحسن للشارح
ان يذكره بطريق
العطف على التعليل الاول
(قوله وهذا الفرق
المذكور) اي الفرق بين
دلالة النص والقياس

في كونه قطعيا مضافا الى النص (صح اثبات الحدود والكفارات بدلات النصوص
دون القياس) لان الثابت بالقياس ثابت بالرأى وفيه شبهة والحدود تندرى
بالشبهات والثابت بالدلالة ثابت لغة ولا شبهة فيه اراد به القياس الذي يدرك علمته
بالرأى لان الحدود والكفارات شرعت جزاء على الجنایات ماحية للسيئات ولا
مدخل للرأى في معرفة مقادير الاجرام ومعرفة ما يحصل به ازالة الآثم فلا
يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأى واما اذا كانت العلة منصوصة يكون
ذلك القياس بمنزلة دلالة النص وهذا الفرق المذكور مذهب الفحول الثامنة
القاضي ابي زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام الزدوي

الكفارة بالدلالة ويجوز ان يقرر الجواب بتسليمين فقط لان القصاص جزاء
المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل في الآية جزاء فعله من كل وجه
فلا يمكن اثبات الكفارة لانها جزاء الفعل من كل وجه في الخطأ فلو ثبت
في العهد لم يكن الجزاء المضاف الى الفاعل جزاء فعله من كل وجه بل بعضه ولو
سلم انه ليس المراد جزاء الآخرة فلا نسلم انه يكون فيه اشارة الى نفي القصاص
لانه وجب بالعبارة **قوله** صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النص دون
القياس وذلك لان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنایات التي هي اسبابها
وفيها معنى الطهارة والكفارة شرعت ماحية الآثم الحاصلة بارتكاب اسبابها
وفيها معنى العقوبة والزجر ولا مدخل للرأى في معرفة مقادير الاجرام وما يصلح به
ازالة الآثم وما يصلح جزائها فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأى بخلاف
الدلالة فان مبناها على ان المعنى تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع واما
ما عمل به الشارح رحمه الله تبعا لبعض الشراح من ان القياس فيه شبهة
لثبوت بالرأى والحدود تدرأ بالشبهات فلا يثبت بما فيه شبهة فضعيف لان هذه
الشبهة غير مانعة من الثبوت لان كثيرا من الحدود والكفارات تثبت بدليل
فيه شبهة كاخبار الآحاد والبينات في مجالس الحكم كذا قيل وفيه تأمل لان
الشبهة في القياس في اصله لان الوصف الذي هو علة غير منصوص عليه
بخلاف اخبار الآحاد فان اصلها قول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وهو
موجب قطعيا والشبهة انما هي في طريق النقل **قوله** اراد به القياس الذي
تدرك علمته بالرأى (فان قلت القياس يعم مانص على علمته وما لانص عليها
والمراد لا يدفع الايراد فكان ينبغي للمصنف ان يقيد بما يكون علمته مدركة
بالرأى * قلت القياس المنصوص علمته بمنزلة النص فلا يتوهم دخوله تحت
التقسيم وما لا يتوهم دخوله لا ينبغي الاحتراز عنه وان شمله ظاهر الاسم لان

(قوله وقال بعض اصحابنا والشافعي دلالة النص والقياس سواء) كان الظاهر ان يقول دلالة النص قياس كما مر منه آنفا وصرح به في عامة حجراته ٥٣١ الكتب (قوله يثبت بمثل هذا القياس) كما يثبت بالقياس الذي علمته

منصوصة كذا في الكشف ويريد بمثل هذا القياس دلالة النص الذي يسمونها قياسا جانيا فيما اذا كانت علمته غير منصوصة ثم ان ضمير عندهم لاصحابنا القائلين بان الدلالة من قبيل القياس كما يظهر للناظرين في الكشف واما القائلون بذلك من اصحاب الشافعي فقد ذكر قبيله انه يثبت عندهم بهذا النوع الحدود

والكفارات لانها عندهم تثبت بالقياس (قوله ويكون الخلاف لفظيا) مبنيا على تفسير القياس (قوله ومثال اثبات الكفارة الخ) ليس في كلامه ما يصحح ان يكون خبرا لهذا المبتدأ والظاهر ان العبارة ايجاب الكفارة على من جامع كما في سائر الكتب ولعله ساقط من قلم ثم ان الثابت بدلالة نص الاعرابي امر ان احدهما اثبات الكفارة على غير ماعز من زنى والآخر اثباتها على من افسد صومه بالاكل والشرب

ومن تبعهم وقال بعض اصحابنا والشافعي دلالة النص والقياس سواء وقال صاحب الكشف سمعت عن عمي فخر الدين المايبرغي وهو اعلى من ان يتكلم بغير تحقيق قال عندهم ثبت بمثل هذا القياس الحدود والكفارات وحينئذ لا يظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظيا مثال اثبات الحد بالدلالة ايجاب الرجم على غير ماعز من زنى في حالة الاحصان فانه روى ان ماعزا وهو محصن زنى فرجم ومعلوم انه انما رجم لانه زنى وهو محصن لانه ماعز فيثبت الحكم في حق غيره بالدلالة وفيه نظر لان الحكم في غير ماعز ثابت بعبارة نص آخر وهو ما روى البخاري في صحيحه عن عمر رضى الله عنه انه عليه السلام قال الا وان الرجم حق على من زنى وقد احصن فلا يحتاج الى هذا التكلف ومثال اثبات الكفارة ايجاب الكفارة على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي الواقع على امرأته وهو صائم فاجب النبي عليه السلام الكفارة وذلك لم يكن لكونه اعرابيا بل لجنايته على صومه

العبارة للمعاني دون الالفاظ (قوله وفيه نظر لان الحكم في غير ماعز ثابت بعبارة نص آخر) وهو ما روى في صحيح البخاري عن عمر رضى الله عنه ان المعروف انه موقوف على عمر رضى الله عنه روى البخاري في صحيحه ومسلم من حديث ابن عباس ان عمر بن الخطاب رضى الله عنه خطب فقال ان الله بعث محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم بالحق وانزل عليه الكتاب فكان فيما انزل عليه آية الرجم فقرأناها ووعينناها ورجم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ورجمنا من بعده واني خشيت ان طال بالناس الزمان ان يقول قائل ما يجد آية الرجم في كتاب الله تعالى فيضلوا بترك فريضة ما انزل الله فالرجم حق على من زنى من الرجال والنساء وكان محصنا ان قامت البينة او اعترف وايم الله لو لا ان يقول الناس زاد عمر في كتاب الله تعالى لقلتها والشارح رحمه الله رفعه وهو لا يذنبى اللهم الا ان يقال الموقوف له حكم المرفوع في مثل ذلك لانه مما لا يهتدى اليه الراى والسلف رضى الله تعالى عنهم لم يحصروا ثبوت الحكم في غير ماعز بطريق الدلالة بل انما مثلوا به فيجوز ان يكون الحكم ثابتا بعبارة النص ودلالته كما اثبتوا النقص بالخارج النجس من غير السبيلين بالحديث وبالقياس على الخارج من السبيلين (قوله وذلك لم يكن لكونه اعرابيا) لان هذا المعنى لو كان يقتضى الكفارة لاوجب ايضا على غيره من الاعراب ولموجب لكونه مواقعا

والعلة في حق الامرين واحد وكلاهما مذكور ههنا في كلام الشارح رحمه الله وان كان في تحريره بعض قصور فلا تغفل (قوله فيثبت الحكم في حق غيره بالدلالة) هذا مبنيا على القول بان دلالة النص لايتوقف على الاولوية بل يجري في المساواة ايضا وهو احد القولين الذين سيوضحهما

الحديث معروف فتجب على غيره اذا افسد صومه بالاكل والشرب للمشاركة في العلة وهي الافساد * فان قلت لان سلم ان الكفارة تعاقبت بالافساد لانه حاصل في الافطار بالحصاة ولا كفارة فيه قلت انها تعلقت بالافساد على وجه الكمال ولا كمال في الافساد بالحصاة لانه غير غذاء وقال الشافعي لا كفارة في الاكل والشرب لانها شرعت في الوقاع بخلاف القياس لان الرجل المواقع جاء الى رسول الله عليه السلام تائباً والتوبة

امراته لان وقاع الرجل امراته امر حلال ومباشرة الحلال لا توجب عليه الجزاء فعلم انه انما اوجب عليه الكفارة لانه هتك حرمة رمضان بالجنسية على صومه فتجب على غيره عند وجود هذه الجنسية بطريق الدلالة لا بالقياس خلافاً للشافعي رحمه الله (قوله الحديث معروف) في كتب السنة عن ابي هريرة رضي الله عنه قال اتى الرجل للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال هلكت واهلكت فقال ماشانك قال واقعت على امرأتى في رمضان قال صلى الله تعالى عليه وسلم هل تجد رقبة تعتقها قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تستطيع ان تطعم ستين مسكيناً قال لا قال اجلس فاتى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بفرق فيه تمر فقال تصدق بهذا قال على افقر منى يا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فوالله ما بين لابتيها يريد الحرمين اهل بيت احوج اليه منا فضحك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى بدت نواجذه وفي لفظ ثنبايه ثم قال خذه فاطم اهلك وفي لفظ زاد الزهري وانما كان رخصة لك خاصة ولو ان رجلاً فعل ذلك اليوم لا يكن له بد من التكفير قال المنذرى قول الزهري ذلك دعوى لا دليل عليها وعن ذلك ذهب سعيد بن جبير الى عدم وجوب الكفارة على من افطر في رمضان بأى شئ قال لانتساخه بما في آخر الحديث بقوله كلها انت وعبالك انتهى وجمهور العلماء على قول الزهري (قوله فتجب على غيره) اى غير الاعرابي اذا افسد صومه بالاكل والشرب الخ ان عبارة الشارح رحمه الله باقصة يحتاج الى تميم وهو ان يقال فتجب على غيره عند وجود هذه الجنسية وتجب ايضا بالاكل والشرب بدلالة نص الكفارة بالجماع الخ للمشاركة في العلة الخ وبيان ذلك ان من علم استواء الجماع والاكل والشرب في ان ركن الصوم الكف عن كلها ثم علم لزوم العقوبة على من فوت الكف عن بعضها جزم بلزومها على من فوت الكف عن البعض الآخر حكماً للعلم بذلك الاستواء غير متوقف فيه على الاجتهاد اعنى بعد حصول الجملين يحصل العلم الثالث ويفهم كل عالم بهما ان المؤثر في لزومهما تفويت الركن لا خصوص ركن

(قوله فيجب على غيره اذا افسد صومه بالاكل والشرب) هذا اشارة الى مثال آخر لا ثبات الكفارة بالدلالة حيث اثبتت على من افسد صومه بهذين بدلالة نص الاعرابي الذي افسد صومه بالجماع

(قوله قلنا لانسلم انه غير معقول ٥٣٣ المعنى لان الشارع متى عين الخ) مؤدى هذا الوجه تخصيص

رافعة للذنب ومع هذا اوجب عليه النبي عليه السلام الكفارة غير معقول المعنى
فلا يقاس عليه غيره * قلنا لانسلم انه غير معقول المعنى لان الشارع متى عين لرفع
هذه الجناية الاعتاق تعين ولم تكف التوبة وحدها واثبت سلم انه غير معقول المعنى ولكن
لانثبتها بالقياس بل بالدلالة وبينهما فرق (والثابت به) اي بقسم دلالة النص
(لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له) لان العموم من اوصاف اللفظ كما مر
ولالفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص اللغوي ولان
معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفي التخصيص ذلك بيانه
ان الموجب لحرمة التأفيف في موضع النص هو الاذى والشرع جعله علة
الحرمة ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة الحرمة فكأنه قال
هو علة وغير علة وهذا تناقض (واما الثابت باقتضاء النص) اي بمقتضاه
اعلم ان النص اذا كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط فلا شك انه يقتضيه فهناك

(قوله وان سلم) انه غير معقول المعنى لانثبتها بالقياس بل بالدلالة قلت بل هي
ثابت بعبارة النص وهو ماروي الدارقطني من حديث ابي هريرة رضى الله
تعالى عنه ان رجلا اكل في رمضان فامر به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
ان يعتق رقبة او يصوم شهرين او يطعم ستين مسكينا (قوله) ولان معنى النص
اذا ثبت علة الخ الكلام تقديره ولو قلنا بان العموم من صفات المعاني كما قاله الجصاص
ومن وافقه لما كان ايضا له عموم لان معنى النص تناقض والتناقض باطل
لا يليق بادلة الشرع (قوله بيانه الخ) حاصله انه لما ثبت بدلالة النص
ان الاذى هو العلة لحرمة التأفيف والاذى له حقيقة واحدة وان كان يوجد
في محال كثيرة كالضرب والشم والقتل وغيرها صار كأن الشرع قال هذا
الوصف انما وجد وجد حكمه وهو الحرمة فمتى وجد هذا الوصف ولا حكم له
لم يكن علة للحرمة فكأنه قال هو علة للحرمة وهو ليس بعلة وهذا تناقض
لا يليق بادلة الشرع فيكون باطلا وما لزم منه الباطل فهو باطل * فان قيل
للحكم قد يتخلف عن العلة لمانع عقلا او شرعا كتخلف القصاص عن القتل
العمد في صورة الاب والجد عن الزنا مع جارية ابنه والتخلف لمانع لا يخرج
المعنى عن العلية فلا يلزم كونه علة وغير علة فالجواب ان التعليل المذكور على
قول من لم يجوز تخصيص العلة وهو مذهب المصنف كما سيأتي في باب القياس اما
من جوزه فيستدل على عدم جواز تخصيص الدلالة بوجه آخر * فان قلت
كيف لا يجوز تخصيص الثابت بالدلالة وطهارة المكان خص منها قدر الدرهم

وذلك لان المعلن للمعطوف عليه هو عدم العموم دون المعطوف فتدبر (قوله اي بمقتضاه) كذا في الكشف وفيه كلام
اذلا كلام في صحة اضافة ثبوت الحكم الى الاقتضاء ايضا على انه هو المناسب لقوله واما الثابت بدلالة النص

الاول غير مستحسن

(قوله المقتضى وهو النص الخ) وقال بعضهم المقتضى بالكسر هو الحامل على الزيادة وهو صيانة الكلام وبالفتح هو المزيد والاقتضاء هو دلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح **٥٣٤** الا بالزيادة (قوله في اثبات) يعنى

امور اربعة المقتضى وهو النص والمقتضى وهو ذلك الشرط والاقتضاء وهو نسبة بينهما وحكم المقتضى وهو المراد من الثابت هنا (فما لم يعمل) اى حكم لم يعمل (النص) فى اثباته (الا بشرط تقدمه عليه) اى على النص (فان ذلك) اى الشرط هذا تعليل لثبوت الحكم بالنص او تعليل لاشتراط تقدمه عليه (امر اقتضاء النص اصحة ما يتناوله) اى لصحة معنى يتناوله النص (فصار هذا) اى الثابت (مضافا الى النص بواسطة المقتضى) بالفتح بمعنى المفعول (فكان كالثابت بالنص) اذ الحكم ثابت بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص والثابت بالثابت بالشئ ثابت بذلك الشئ * فان قلت لم حملت الثابت على الحكم لاعلى المقتضى كما حمله عليه بعض الشارحين وصحح قوله بشرط تقدم على الاضافة والتنوين فى تقدم عوض عن المضاف اليه اى بشرط تقدمه وضميره عائد الى ما وجعل ذلك وهذا اشارتين الى الثابت وقوله المقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام فيه بدل عن الاضافة والفاء فى فان ذلك اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدم عليه والفاء فى فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى ويكون تقدير الكلام واما المقتضى فالشئ

وهى ثابتة دلالة كما تقرر فى الفروع * قلت لان سلم انه مخصوص بل الحكم فى المكان بقدره فى الثوب وفى الثوب ذلك عفو فكذا فى المكان (قوله هذا تعليل لثبوت الحكم بالنص) يحتمل ان يراد بالحكم هو المقتضى مع حكمه لانهما حكم النص لان النص لما اقتضى المقتضى صار المقتضى حكمه ثم حكم المقتضى صار حكما للنص ايضا لانه حكم حكمه وحكم حكم الشئ حكم ذلك الشئ يعنى ان النص اقتضى المقتضى مع حكمه ليصح معناه ويحتمل ان يراد بالحكم هو المقتضى وان يراد به الحكم ويترجح هذا الاحتمال (قوله او تعليل لاشتراط تقدمه) اى الحكم اذ المراد بالحكم المشروط تقدمه فى العبارة هو حكم المقتضى المعبر عنه بالثابت ويلزم من تقدم الحكم تقدم المقتضى وبالعكس ضرورة لانه حكمه (قوله لاعلى المقتضى كما حمله بعض الشارحين) يعنى بعض الشارحين حمل الثابت فى عبارة المتن على المقتضى وبقي الاقتضاء فى معناه الحقيقى وهو الطالب وبعضهم حمل الثابت على الحكم والاقتضاء على معناه (قوله واللام فيه) اى فى الاقتضاء بدل عن الاضافة الاولى

ان الضمير الراجع الى الموصول محذوف مع اعتبار تقدير المضاف (قوله او تعليل لاشتراط تقدمه عليه) على ما فهم من الحصر وانما قلنا ذلك لان كلام الشارح على ان قول المصنف رحمه الله بشرط منون والجملة المذكورة بعده صفة له كما سيظهر فلادلالة فيه على اشتراط تقدمه عليه بخلافه على الوجه الآتى (قوله بالفتح بمعنى المفعول) لا بالكسر على صيغة الفاعل او بالفتح على معنى المصدر لان زنة المفعول من اوزان المصادر فى المنشعبات ولهذا لم يقل على صيغة المفعول كما هو الظاهر فى مثله (قوله كما حمله عليه بعض الشارحين) الظاهر انه يريد به صاحب الكشف والتفسير الاول ايضا مذكور فى كلامه لكنه قدم هذا واخر ذاك ولعل وجه تقديمه حصول الغنية فيه عن اعتبار حذف العائد الى الموصول خصوصا على

تقدير المضاف كما اشرنا اليه وايضا رجوع الضمير فى قول المصنف رحمه الله وعلامته فيما سيجى (ان) الى المقتضى متعين فالظاهر منه ان يكون المحدود ايضا هو المقتضى كما فى قولهم ومن خواصه دخول الجراح بعد تعريف الاسم (قوله واللام فيه بدل عن الاضافة) اى بواسطة اقتضاء النص ثم الظاهر ان هذا مقرر على التفسير الاول ايضا

(قوله قلت لان المنقسم الى الاقسام الاربعة الخ) ليس مراده بالاقسام العبارة والاشارة مثلا لاحالة كما هو المتبادر لانها ليست من قبيل الحكم فاما ان يكون مراده المنقسم الى الثبوت بالاقسام الاربعة او يريد بالاقسام الثابت بالعبارة والثابت بالاشارة ثم ان مراده بالانقسام الانقسام في كلام القوم لافي كلام المصنف رحمه الله ولعله لو قال لانه هو المناسب لقوله واما الثابت بدلالة النص لان كون المراد بالثابت هنالك الحكم متعين لكان اقرب مما قاله فتدبر (قوله ولانه لو حملناه على تعريف الحكم لحصل منه تعريف المقتضى الخ) ان اراد قصديا فمنوع وخلاف الواقع وان اراد ضمنيا فهو مشترك اللهم الا ان يدعى التفاوت بالظهور وعدمه

(قوله لان المنقسم الى الاقسام الاربعة ﴿٥٣٥﴾ الحكم) اقول الذي قسمه المصنف الى الاقسام

الاربعة الاستدلال بعبارة النص واخواته انما هو الكتاب على التسامح في تقسيمه اليها بناء على انه ليس باستدلال ليقسم الى الاستدلالات واما الثابت بعبارة النص واخواته فهو لم يقسم الكتاب اليها في كتابه هذا لكنها في نفس الامر اقسام للحكم فيكون اقسامه عنده اذ الظاهر انه لا يخالف ما في نفس الامر فاذا عرف واحدا منها كالثابت باقتضاء النص بمعنى الثابت بمقتضاءه كان تعريفه بما يقتضى ان يكون المعروف حكما لا بما يقتضى ان يكون مقتضى (قوله

الذي لم يعمل النص اى لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص * قلت لان المنقسم الى الاقسام الاربعة الحكم فلو كان الثابت باقتضاء النص هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكم ولانه لو حملناه على تعريف الحكم لحصل منه تعريف المقتضى وهو شرط بتقدم النص بخلاف العكس فما ذكرناه هو افيد (وعلامته) اى علامة المقتضى (ان يصح به) اى بالمقتضى (المذكور) يعنى يصير مفيدا وموجبا للحكم (ولا يبنى عند ظهوره) اى ظهور المقتضى يعنى لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان

ان يقول بدل عن المضاف اليه وهو ضمير راجع الى النص (قوله لان المنقسم الى الاقسام الاربعة) وهى العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء (قوله فلو كان الثابت باقتضاء النص هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكم) فان قلت قد قاتم بان المقتضى حكم النص لان النص اقتضاء فيصدق عليه المقسم * قلت ليس المراد بقولهم المقتضى حكم النص فى الحقيقة الحكم المصطاح لان الحكم من قبيل المعانى والمقتضى لفظ وانما اطلقوا عليه لفظ الحكم لكون النص اقتضاء وانما اقتضاه لاجل ثبوت معناه فالثابت باقتضاء النص انما هو حصول حكم المقتضى وثبوت المقتضى ضرورى لاجل اقتضاء النص حكمه (قوله ولانه لو حملناه) الصواب اذا حملنا لان المقام مقام اذا لاول لانه حمل على ذلك (قوله لحصل منه) اى من تعريف الحكم تعريف المقتضى لانه حكمه فاذا شرط تقدمه على النص يلزم منه اشتراط تقدم المقتضى ضرورة انه لا يثبت الابيه (قوله بخلاف العكس)

لم يكن من اقسام الحكم) اى الحكم الذى قصد تقسيمه الى الثابت بعبارة النص واخواته وان كان فى نفسه حكما من الاحكام مضافا الى النص ايضا ولذا قال القاتنى لما كان النص مقتضيا له صار المقتضى بحكمه اى مع حكمه حكما من النص ومضافين اليه لان حكم المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى لكان المقتضى يكون مضاف اليه بنفسه وحكمه بواسطة (قوله لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله) اراد به ان لا يتغير حكمه وقوله واعرابه خرج مخرج الاتفاق ولذا قيل فى الفرق بينهما ان المقتضى لو قدر مذكورا لا يغير حكم المقتضى بل يقرره بخلاف المحذوف لو قدر مذكورا فانه يغير ولم يتعرض فى الفرق الى ذكر تغير الاعراب وعدمه ومثل للمقتضى بقوله تعالى فتحرير رقبة فانه يقتضى شرعا كونها مملوكة فيراد عليه فيكون تقدير الكلام فتحرير رقبة مملوكة وبه لا يتغير الكلام عن

(قوله انقطع عنه) الضمير المجرور الى المذكور في قوله ماضيف الى المذكور ولا يلزم الاضمار قبل الذكر لوقوعه في حيز الفاعل (قوله هذا مذهب المتأخرين كشمس الائمة وفخر الاسلام و صدر الاسلام وصاحب الميزان ومن تبعهم وكلهم متفقون في جواز العموم في المحذوف دون المقتضى الا ابا اليسر فانه لم يقل بعموم المحذوف ايضا كذا في الكشف (قوله مثل طاقى نفسك) كذا في التحقيق والذي يظهر منه هو ان يكون ذلك من قبيل المحذوف فلا يوافق قول صاحب التحقيق بعد ذلك ان المصدر فيه ليس بمقدور ولا غير مذكور ولا قول الشارح بعد اسطر ليس بمقدور ولا محذوف بل هو غير موافق لما هو الحق ايضا كما سيظهر عند قول المصنف بخلاف قوله طاقى نفسك نعم وقع اطلاق المحذوف عليه في كلام غيرها ايضا قال المصنف في شرح منتخب الاخسيكتي بخلاف ما اذا قال طاقى نفسك فانه يقع الثلاث لان المصدر محذوف وهو كالمذكور لغة فاحتمل الكل والاقبل ومن ذلك قولهم والمحذوف لغوي كثبوت ﴿٥٣٦﴾ المصدر في قوله طاقى نفسك كما

بيأتى وكان مثله داخل في المحذوف المصطلح عندهم او لما وجدوه نظير المحذوف في قبول العموم اطلقوا عليه لفظ المحذوف مسامحة ثم انك اذا تحققت هذا عرفت ما في كلام الشارح بعد اسطر في تضعيف الفرق الثالث من الفقول عن ذلك فتدبر (قوله جعلوا ما يقبل العموم من باب المحذوف) يعنى انهم لما رأوا ذلك سلكوا طريقة اخرى وفضلوا بين ما يقبل العموم

قبله (بخلاف المحذوف) فانه اذا قدر مذكورا انقطع عنه ماضيف الى المذكور وانتقل الى المقدر كما في قوله تعالى واسأل القرية فان السؤال مضاف الى القرية فاذا صرح بالاهل كان السؤال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر وهذا مذهب المتأخرين لانهم لما رأوا في بعض افراد هذا النوع عموما مثل قوله طاقى نفسك جعلوا ما يقبل العموم من باب المحذوف وفرقوا بينهما بذكر علامة لكن هذا الفرق غير صحيح لان الكلام قد يتغير بعد اظهار المقتضى ويتقرر بعد اظهار المحذوف

وهو انه لا يلزم من تعريف المقتضى تعريف الحكم اذ لا يلزم من تقدم المقتضى على النص تقدم حكمه فتأمل (قوله وهذا) اى الفرق المذكورين المقتضى والمحذوف مذهب عامة المتأخرين واليه مال شمس الائمة وفخر الاسلام وتابعهم المصنف لانهم لما رأوا في بعض افراد هذا النوع عموما مثل طاقى نفسك فان طلاقا غير مذكور ونية الثلاث والعموم فيها صحيحة سمو ما يقبل العموم محذوفا ولا يقبله مقتضى (قوله لكن هذا الفرق غير صحيح الخ) واجاب بعض الفضلاء عن الاول باننا لانسلم ان تقدير المقتضى يؤدي الى تغيير

وما لا يقبله وجعلوا ما يقبل العموم قسما آخر غير المقتضى وسموه محذوفا كما حققه صاحب التحقيق (المذكور) والا فعموم بعض افراده لا يقتضى جعله بابا آخر اذ يجوز اختصاص احد قسمي الشيء بما ليس في القسم الآخر كالاستثناء ينقسم الى متصل ومنقطع وبكل واحد منهما احكام لا توجد في الآخر

معناه السابق ولام محذوف بقوله تعالى واسئل القرية الا يرى ان عند ذكر الاهل يتحول نسبة السؤال اليه فان قلت كيف صح التمثيل الاول وليس المقتضى فيه متقدما على مقتضيه كما هو حقه لكونه شرطه على ما نقرر في محله وانما هو متأخر عنه اقول هو متأخر لفظا ومتقدم معنى اذ المراد فتحري رقة مملوكة قبل التحرير والعبرة للتقدم المعنوي كما لا يخفى (قوله لان الكلام قد يتغير بعد اظهار المقتضى ويتقرر بعد اظهار المحذوف الخ) اجاب القاتنى عن الاول باننا لانسلم ان التصريح بالمقتضى يجوز الا يرى انه تقول المأمور عند الامتثال اعتقت عبدى عنك حتى لو قال بعته منك بالف درهم واعتقته لم يجز عن الامر بل كان مبتدئا ووقع العتق عن نفسه ولو سلم التغيير ولكن لانسلم ان مثل هذا التغيير مما يمنع كونه مقتضى لانه لم يقع ذلك فيما نسب

(قوله اما الاول فكقولك اعتق عبدك عنى بالف فان البيع لو قدر مذكورا الخ) انت خبير بان المعتبر عدم تغير الكلام المقتضى عند تقدير ٥٣٧ المقتضى وذكره في الكلام وهو مقرر في المثال المذكور اذ يجوز

ان يقال اعتق عبدك عنى مبيعا عنى بالف كما سيحجى تحقيقه واجيب عنه في فصول البدائع بان هذا من سوء الفهم او هذه العبارة ليست في معناه ولا يفيد فائدته بل صحتها بعدم تمام العقد من الطرفين (قوله واما الثاني فكقولك تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر الخ) كلام المصنف في شرح منتخب الاخسيكتي صريح في ان الآية من قبيل المقتضى بناء على ان المقتضى قد يكون عقليا كما يكون شرعيا فلا يرد ذلك الا على من اشترط كون المقتضى شرعيا ليس الا (قوله و فرق بعضهم بان المقتضى شرعي) زاد عليه بعضهم قوله او عقلي كما اشرنا اليه

الفعل اليه ولم يتغير به معنى الكلام الذي قصد تصحيحه والتغير الذي ينافي الاقتضاء هو ما يقع فيه ذلك الا يرى انهم قالوا في المحذوف

اما الاول فكقولك اعتق عبدك عنى بالف فان البيع لو قدر مذكورا يصير اعتق عبدى عنى وهو تغير واما الثاني فكقولك تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فاضرب فانشق الحجر فانفجرت والمنصوص تقرر على حاله بعد تصريح المحذوف ولم يتغير و فرق بعضهم بان المقتضى شرعي كثبوت المصدر الذى هو التطبيق في قوله انت طالق فانه يقتضى تطبيقا ضرورة ليصح وصفها بالطلاق والمحذوف لغوى كثبوت المصدر في قوله طاقى نفسك وهذا الفرق ضعيف ايضا لان المصدر في قوله طاقى نفسك ليس بمقدر ولا محذوف بل معناه افعلى فعل التطبيق والكلامان ينشان عن معنى واحد الا ان احدهما ارجز فصار المصدر مذكورا فيه لغة فيصح فيه نية التعميم ولهذا سحت نية الثلاث فيه و فرق بعض بان المقتضى والمقتضى مرادان للمتكلم في باب الاقتضاء كما في قوله اعتق عبدك عنى بالف والاعتاق والتمايك مرادان للامر وفي باب الحذف المراد هو المحذوف لا المذكور كما في قوله تعالى واسأل القرية وهذا الفرق غير صحيح ايضا

المذكور الا ترى انه يقول المأمور عند الامتثال اعتقت عبدى عنك حتى لو قال بعته منك بالف درهم واعتقه لم يحجز عن الامر بل كان مبتدئا ووقع العتق عن نفسه ولو سلم التغير ولكن لا نسلم ان مثل هذا التغير مما يمنع كونه مقتضى لانه لم يقع ذلك فيما نسب الفعل اليه ولم يتغير به معنى الكلام الذى قصد تصحيحه والتغير الذى ينافي الاقتضاء هو ما يقع فيه ذلك الا ترى انهم قالوا في المحذوف عند التصريح به تحول الحكم عن المذكور الى المتروك ولا يوجد هذا التحول في مسألة الاعتاق وعن الثانى باننا لانسلم ان تلك الآية من قبيل المحذوف بل من قبيل المقتضى كما نص عليه العلامة النسفى في شرحه للمنتخب حيث قال ومن نظائر المقتضى قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت نعم علماء العربية يعدون الكل محذوفا ولا يفرقون بين المقتضى والمحذوف (قوله لان المصدر في قوله طاقى نفسك الخ) يعنى طاقى نفسك ليس من باب الاقتضاء ولا من المحذوف لان المصدر الخ (قوله فصار) اى فكان (المصدر مذكورا فيه لغة فتصح فيه نية التعميم الخ) ولك ان تقول المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لاعلى الافراد والعموم للافراد دون الماهية (قوله وهذا الفرق غير صحيح ايضا الخ) لانا لانسلم ان مثل واسئل القرية من باب المحذوف لعدم دلالة الكلام لغة على حذف الامل بل

عند تصريح المحذوف تحول الحكم عن المذكور الى المتروك ولا يوجد هذا التحول في مسألة الاعتاق وعن الثانى باننا لانسلم ان تلك الآية من قبيل المحذوف بل من قبيل المقتضى كما نص عليه العلامة النسفى نعم علماء العربية يعدون مثله محذوفا ولا يفرقون بين المقتضى والمحذوف

لان المحذوف قد يكون مرادا مع المذكور كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر والمتقدمون لم يفرقوا بينهما فقالوا في تعريف المقتضى هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه شامل للمحذوف (ومثاله) المشهور (الامر بالتحجير للتكفير) كقوله اعتق عبدك عنى بالف (مقتضى) خبر مبتدأ محذوف اى وهو مقتضى (للملك ولم يذكره) اى ولم يذكر من امر بالتحجير الملك فان الاعتاق بالالف لا يصح الا بالبيع والبيع مقتضى ومأنت به وهو الملك حكم المقتضى فيثبت البيع متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط

ثابت عقلا كما تقدم قريبا والحاصل ان الفرق بين المقتضى والمحذوف كما اختاره شمس الأئمة وفخر الاسلام ومن تابعهما مشكل وكذا جعلهما من قبيل واحد كما اختاره القاضى ابو زيد ومن تابعه لان علمائنا اتفقوا على ان المقتضى لاعموم له والمحذوف له عموم بالايجاع فلا يمكن جعلهما من قبيل واحد والتحقيق ان المقتضى ان كان امرا اصطلاحيا فلا مشاحة فى الاصطلاح فان لكل طائفة ان يصطلحوا بما شاؤوا وان كان غير اصطلاحى فلا بد لمن ترجح مذهبه ان يقيم الدليل على ما ذكره لا يقال لوجعل المحذوف غير المقتضى تصير قسما خامسا فيبطل الحصر فى الاربعة المذكورة لانا نقول المحذوف لما كان كالمذكور كان له حكم العبارة (قوله) فقالوا فى تعريف المقتضى هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق (اى سواء كان شرعا او عقلا او لغة) (قوله) اى وهو مقتضى للملك) بسبب الملك كالبيع ضرورة ان لا يعتق فيما لا يملك ابن آدم ولا ملك بدون السبب ولكن اقتضى الامر ذلك السبب ولم يذكره ايجازا والشارح جعل الملك حكم الامر اختصارا بحذف السبب بناء على ما اختاره اول من ان التابت باقتضاء النص انما هو حكم المقتضى لان المقسم هو الحكم لكنه صرح به بعد (قوله) فيثبت البيع متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط) لتوقف صحة الاعتاق عليه فكانه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكيلا باعتاقه هكذا قدره غالب الشراح قيل هذا التقدير غير مستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا الملفوظ وكانهم انما اختاروا هذا التقدير ليتحقق فى هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرعري رحمه الله من ان الامر كأنه قال اشترت منك فاعتقه عنى والمأمور حين قال اعتقه كأنه قال بعته منك فاعتقه عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عنى متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائباً عنى ووكيلا وعلى التقدير الاول تكون صلة للبيع وهو ليس بظاهر اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عنى حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمنه معنى البيع فكانه قال اعتقه عنى مبيعا

(قوله والمتقدمون) يعنى من اصحابنا والقاضى الامام ابو زيد تابعهم فى ذلك وعليه الشافعى واصحابه ثم اختلفوا فى عمومه فذهب اصحابنا جميعا الى انتفاء العموم عنه وذهب الشافعى وجماعة اصحابه الى القول بجواز العموم فيه كذا فى التحقيق

(قوله لان المحذوف قد يكون مرادا مع المذكور الخ) فيه نظر اذ المذكور فى كلتا الآيتين غير مراد اما القرينة فلمعنى صحة تعلق السؤال بها واما انفجرت فلمعنى صحة تعقيب اضرب بعصاك الحجر به بحرف الفاء الا ان يقال لا نسلم انه معقب به وانما المعقب به ما قدر بينهما فعطف هو عليه عطف الملفوظ على المقدر فاعلمه (قوله) هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق شرعا او عقلا او لغة ذكر التفتازانى والمراد بالمنطوق الملفوظ لا المنطوق الذى دل عليه اللفظ فى محل النطق كما لا يخفى

لصحته ولما كان شرطا كان تبعا للعتق اذ الشروط اتباع فيثبت البيع بشروط المقتضى لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية كالعبد يصير مقيا بنية الاقامة من المولى حتى يسقط القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب ولا يشترط كونه مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق الآبق ويعتبر في الأمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا مأذونا لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق ولهذا قال ابو يوسف فيمن قال لغيره اعتق عبدك عنى بغير شيء فاعتقه ان العتق يقع عن الأمر وتثبت الهبة اقتضاء فاستغنت الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن القبول ولا ي حنيفة ومحمد رحمهما الله الفرق بين القبض والقبول حيث سقط احدهما دون الآخر بالاقتضاء لان المقتضى قول غير مذكور حقيقة جعل كالمذكور شرعا والقبول ايضا قول اعتبر شرعا فيكون من جنسه فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا لكلام آخر واما القبض ففعل حسي فلا يجوز ان يسقط باعتباره بطريق الاقتضاء لان المقتضى قول والقبض ليس من جنسه والقول دون الفعل فلا يجوز ان يبطل لاجله ما هو اقوى منه فان قلت يشكل هذا بما اذا قال لغيره اطعم عن كفارة

(قوله اذا الشروط اتباع)
من حيث كونها مقصودة
لغيرها وان كان متبوعات
ومقدمة من حيث كونها
موقوفا عليها غيرها

بالف (قوله فيثبت البيع بشروط المقتضى) وهو العتق وشروطه كالمالك واهلية الأمر للاعتاق دون شروط نفسه (قوله ولا ي حنيفة ومحمد) يعنى عندهما يقع العتق عن المأمور لان الملك بالهبة لا يحصل بدون القبض ولم يوجد ولا يمكن تنفيذه على الأمر ولك ان تقول لو كان القبض شرطا لما حثت الواهب بلا قبض الموهوب له اذا حلف لا يهب * والجواب ان القبض شرط ثبوت الملك اما الجواز فتثبت قبله كذا في بعض شروح الهداية وهل القبول شرط الملك ايضا ذكر في التبيين لو وهب شيئا فقبضه من غير قبول صح وملكه لوجود القبض لا يقال الهبة تملك من غير قبض اذا كانت العين في يد الموهوب له فانها تملك بمجرد الهبة لان القبض ثابت حكما (قوله والقول) الذى هو المقتضى (دون الفعل) الذى هو القبض فلا يجوز ان يسقط بالقول مالا يحتمل السقوط بحال وهو القبض فى الهبة لان الاقوى لا يبطل بالادنى قيدنا القبض فى الهبة لان القبض فى البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الأمر فيما اذا قال اعتقه عنى بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلى فى البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به الاصلى بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلى لا يعمل الا به ولان الفاسد اضعفه احتاج الى القبض ليقوى به وقد

يمنى فاطم المأمور حيث جاز ويثبت الملك للأمر بالهبة وان لم يقبض * قلت
 الفقير يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للأمر ثم لنفسه بخلاف
 الاعتاق فانه اتلاف للمالية ولا يتصور القبض في التالف ومن شرط الاقتضاء
 ان لا يصرح بالثابت به بل يذكر المقتضى فحسب لانه لو صرح به بان قال
 المأمور بعته منك بالف واعتقه لم يجز عن الأمر بل كان مبتدئا ووقع العتق
 عن نفسه ومعنى قوله اعتق عبدك عنى اعتق العبد الذى كان مملوكا لك ثم صار
 ملكي بالف عنى وبه تبين ان الالف مرتبط بالتمليك لا بالاعتاق (والثابت به)
 اى باقتضاء النص (كالثابت بدلالة النص) فى كونه مضافا الى النص ومقدما
 على القياس (الا عند التعارض) فيكون الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت بالمعنى
 اللغوى بلا ضرورة والثابت بالمقتضى ضرورى ثبت لتصحيح الكلام شرعا
 للحاجة الى اثبات الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة فيكون الاول
 اقوى وما وجد لتعارض المقتضى والدلالة مثال ولا حاجة اليه لان ايراد المثال
 للمبالغة فى الايضاح كذا قال صاحب التحقيق وقد اورد بعض الشارحين
 لتعارضهما مثلا وقال اذا باع عبدا من آخر بالف درهم وقبضه ولم ينقد الثمن
 ثم قال البائع للمشتري اعتق عبدك عنى بالف درهم فاعتقه لا يجوز البيع لان
 دلالة النص الذى ورد فى حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما باعه باقل مما باع

حصل التقوى بثبوته فى ضمن العتق (قوله ان لا يصرح بالثابت به) اى بالاقتضاء
 وهو المقتضى كالبيع مثلا والالف لم يبق مقتضى (قوله الا عند التعارض) بينهما بان
 كان احدهما مثبتا والاخر نافيا فيكون الثابت بالدلالة اولى لكونه ثابتا بالمعنى
 اللغوى بلا ضرورة من الثابت باقتضاء التعارض الحقيقى الذى وجد فيه التساوى
 ذاتا ووصفا حكمه التهاثر والمصير الى دليل آخر اما التعارض الذى للترجيح
 فيه مدخل فهو التعارض المجازى الذى وجد فيه التساوى ذاتا ووصفا واذا قدم
 العمل بالدلالة على العمل به قدم العمل بالاشارة والعبارة على العمل به من باب
 اولى * ولقائل ان يقول المقتضى لازم للنص وقد يكون ذلك عبارة فترجيح
 الدلالة او الاشارة ترجيح على العبارة * والجواب ان ذلك يلزم ضمنا والضمنيات
 لا تدخل تحت القواعد (قوله فاعتقه لا يجوز البيع) المناسب ان يقول فان اقتضى
 هذا القول يستدعى تقدير صحة البيع شرطا لوقوع العتق ودلالة النص الذى
 ورد فى حق زيد بن ارقم الح ولا يذكر قوله والاقتضاء يدل على الجواز وهو ما روى
 عن ابى اسحاق السبى عن امرأته انها دخلت على عائشة رضى الله عنها فدخل
 معها ام ولد لزيد بن ارقم فقالت يام المؤمنين انى بعثت غلاما من زيد ثمانمائة

(قوله لم يجز عن الأمر) بل كان مبتدئا) لانه كان
 مأمورا بالبيع الضمنى
 واتى به مقصودا فكان
 ابتداء عقد توقف على
 قبول الأمر فاعتاقه قبله
 يقع منه كذا فى فصول
 البدائع (قوله وبه تبين
 ان الالف مرتبط بالتمليك
 الخ) الظاهر ان طريق
 الارتباط هو التضمن
 لكن الوجه حينئذ
 تضمنين البيع لانه
 المعبر فى المثال عندهم
 كما قال العلامة التفتازانى
 ان بالف متعاق باعتق على
 تضمنينه معنى البيع كأنه
 قال اعتقه عنى مبيعا منى
 ولا يبعد ان يكون مراد
 الشارح ايضا ذلك
 ويكون مراده بالكلام
 المذكور هو تصوير المال
 لا تحقيق الحال ثم ان
 قول القائل عنى على ما
 اختاره صاحب التوضيح
 صلة للبيع ورده العلامة
 التفتازانى بانه لا يقال
 بعينه عنك بل منك
 واختار كونه حالا من
 فاعل اعتقه اى نائبا عنى
 ووكيلا ويوافقه تقرير
 الشارح ايضا

قبل نقد الثمن توجب ان لا يجوز في غير زيد والاقتضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء لكن لقائل ان يقول لا سلم المعارضة اذ من شرطها تساوي الحجتين ولا تساوي بينهما لان المقتضى مع المقتضى كلام الامر والدلالة ثابتة بالاثر فاني يتعارضان ولا عدم الجواز فيما ذكر من الصورة اذ هو ليس بترجح الدلالة على المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعث هذا العبد منك بالف درهم وقال البائع قبلت لم يجز البيع ايضا لان موجب ذلك عدم الجواز من غير معارضة نص فلا يكون هذا نظير معارضتهما (ولا عموم له) اي للمقتضى (عندنا) لان العموم من اوصاف اللفظ والمقتضى ليس بمافوظ فلا يثبت فيه العموم ولان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها

درهم نسبية وانى استعته منه بستائة نقدا فقالت عائشة رضی الله عنها بئس ماشرى وبئس ماشرى ان جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قد بطل الا ان يتوب رواه الدارقطني (قوله فترجح الدلالة على الاقتضاء) فيقول بفساد البيع وبطلان العتق (قوله لكن لقائل ان يقول الخ) لا سلم المعارضة اذ من شروطها تساوي الحجتين * قلت وانما مثلوا بذلك استئناسا للحقيقة المعارضة فلا يضر عدم مساواة محل الاقتضاء لمحل الدلالة لان المقصود مجرد التمثيل وبقي ذلك من حيث النفي والاثبات في صورة المعارضة كافية واذ لم يحصل حقيقة المعارضة اذ لم يوردوا لذلك مثالا صحيحا ليعدل عن هذا الاستئناس الى التعارض الحقيقي الذي وجد فيه التساوي ذاتا ووصفا حكمه التهار والمصير الى دليل آخر اما التعارض الذي للترجيح فيه مدخل فهو التعارض المجازي الذي وجد فيه التساوي ذاتا لاوصفا وهم انما مثلوا بذلك استئناسا للحقيقة المعارضة فلا يضر عدم مساواة محل الاقتضاء لمحل الدلالة لان المقصود مجرد التمثيل وهو من حيث النفي والاثبات في صورتين (قوله ولا عدم الجواز) معطوف على المعارضة اي لا سلم عدم الجواز (قوله لان موجب ذلك) اي هذا البيع عدم الجواز مطلقا من غير معارضة نص له لاشتماله على شراء مباح باقل مما باع قبل نقد الثمن وذلك مفسد لما فيه من شبهة الربا لان بالبيع الثاني حصل ربح الف درهم من غير عوض ولا ضمان يقابله لان الالف بالالف قصاص فبقي للبائع الف من غير عوض ولا ضمان لان الثمن لم يدخل في ضمان البائع فكان هذا ربح مالم يضمن * والجواب ما ذكرنا من انهم انما مثلوا بذلك استئناسا (قوله ولا عموم له) اي للمقتضى عندنا اعلم ان محل الخلاف فيما اذا كان صحة المنطوق موقوفة على تقدير امر وامكن تقدير امور ليستقيم الكلام بكل منهما اما اذا كان امرا واحدا متعينا لذلك كان عمله في العموم والخصوص كعمله فظهر ان لا خلاف كما اذا قال لجماعة اعتقوا عبيدكم عنى بالف درهم فانه يقتضى بيعوا عبيدكم وهو عام

(قوله توجب ان لا يجوز في غير زيد) كما يوجب عبارته ان لا يجوز في حق زيد (قوله لان موجب ذلك الخ) الاشارة الى النص المذكور

(قوله قيل المقتضى يجوز ان يكون الخ) القائل هو الفاضل السمرقندي و عبارته هكذا فيه بحث لجواز ان لا يصح الكلام بدون تقدير العموم كما في قوله اعتق عبيدك باثمانهم عنى انتهى والذي يفهم منه هو ان منشأ البحث عموم البيع المقتضى حيث كان مضافا الى العبيد فقط كما يفهم من كلام القائي كيف والعبيد مذكور فكيف بزعم مثل السمرقندي ان عمومه عموم المقتضى (قوله واجيب بان الخ) المجيب بذلك هو القائي وقد اجاب عنه المولى الفنارى بان العموم الثابت بقولك اعتق عبيدك عنى نفس المقتضى و فرق ما بين عموم المقتضى وعموم المقتضى بين انتهى وهو الحق الذي لا محيد عنه (قوله والبيع واحد) فيه كلام (قوله ثابت ٥٤٢) بقدر ما يصح اعتاقهم الخ)

الظاهر انه اراد بذكر ذلك ههنا تحقيق وحدة البيع اذ قد سبق بيانه بما لا مزيد عليه ولكنه محل بحث فتدبر نعم استدل به صاحب المغنى على عدم عموم المقتضى وذلك لانه لو عم المقتضى واعتبر فيما وراء الحاجة ويكون كالمذكور صريحا كما قاله الشافعي رحمه الله لثبت المقتضى وهو البيع مثلا بشروط نفسه وليس كذلك فدل على انه ليس كالمذكور صريحا (قوله كإباحة اكل الميتة الخ) تنظير لثبوتها بالقييد المذكور والجامع الضرورة

(قوله واجيب بان هذا ليس من عموم المقتضى الخ) توضيح ذلك ان هذا ليس من عموم المقتضى بل العموم

فلا حاجة الى اثبات صفة العموم فان قوله اكلت يدل على المصدر والا كل لا يكون بدون المأكول فيثبت المأكول ضرورة فيتقدر بقدرها فان قيل المقتضى يجوز ان يكون عاما كما في قوله اعتق عبيدك عنى بكذا واجيب بان هذا ليس من عموم المقتضى لان المقتضى فيه هو البيع المضاف الى العبيد والبيع واحد ثابت بقدر ما يصح اعتاقهم وغير ثابت بالنسبة الى غيره من الاحكام من خيار الرؤية والعيب واشترائط القبول كإباحة اكل الميتة للمضطر فانه يباح له مقدار ما يندفع به الهلاك وقال الشافعي رحمه الله المقتضى يقبل العموم لانه بمنزلة النص فيجوز فيه العموم كما في النص قلنا لان سلم انه بمنزلة النص من كل وجه وانما كان بمنزلة في تقدمه على القياس ولا يلزم من هذا ان يكون في قبول العموم مثل النص (حتى اذا قال ان اكلت فعبيدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا) قضاء ولاديانة هذه نتيجة الخلاف بيننا وبين الشافعي فعنده يصدق بخلاف قوله ان اكلت طعاما حيث يصح نية التخصيص

لإحالة (قوله فان قيل المقتضى يجوز ان يكون عاما كما في قوله اعتق عبيدك عنى بكذا) فان مقتضاه معنى عبيدك عنى ثم كن وكذا في اعتاقهم والجمع المضاف الى كاف الخطاب للعموم وحاصل الجواب ان هذا ليس من عموم المقتضى بل العموم مقتضى بقدر ما يصح المذكور والفرق بينهما ظاهر عند التأمل (قوله لا يصدق عندنا قضاء ولا ديانة لان الاكل اسم للفعل والمأكول محل الفعل والفعل ليس اسما للمحل ولادليل عليه لغة لكن الفعل لا يكون بلا محل فيثبت المحل مقتضى في حق ما يلفظ من الاكل ولا عموم للمقتضى فيلغو نية الخصوص لانها لا تعمل فيما يثبت ضمنا اذا المقتضى فيما وراء الملفوظ غير ثابت فيبطل (قوله هذه نتيجة الخلاف بيننا وبين الشافعي فعنده يصدق) لان وجود المتعدي في الخارج لا يكون بدون وجود

لصيغة العبيد وهي المذكورة والمقتضى هو البيع المضاف الى العبيد الخ قال القائي وتحقيق هذا (المفعول) ان المراد من انتفاء عموم المقتضى عندنا ليس انتفاء صيغة العموم عنسه بل المراد منه انه لو كان مذكورا يكون ثابتا من كل وجه فاذا ثبت بطريق الاقتضاء يكون ثابتا في حق صحة المقتضى لا غير كالبيع لو كان مذكورا بان قال به منى بالف فباعه ثم قال اعتقه يكون ثابتا على الاطلاق في حق جميع احكامه من صحة الاعتاق وثبوت خيار الرؤية والعيب ونحوها واذا ثبت مقتضى يكون ثابتا في حق صحة الاعتاق لا غير فتبين بهذا انه لو احتجج الى اثبات صيغة العموم ليصح المذكور يجوز اثباته بل يجب والالم يكن الكلام صحيحا ولكن الخلاف

(قوله لان النكرة وقعت في موضع النفي) وذلك ان هذا التعليق للمنع فيكون في معنى النفي

فما وراء ذلك ولا يكون عموم المقتضى بل يكون العموم مقتضى والفرق بينهما عند اولي الفهم انتهى كلامه (قوله المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية الخ) فيه نظر لان المصدر ههنا للتأكيد والتأكيد تقوية مدلول الاولى من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للتويع والمرة وايضا ذكر في الجامع ان لو قال ان خرجت فعمدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فتم فتقبل التخصيص كذا في التلويح ومن محقق علمائنا من فرق بين المسئلتين مسألة ان اكلت ومسألة ان خرجت كصاحب تلخيص الجامع الذي شرحه صاحب التلويح وغيره وذلك انه ذكر فيه ما توضيحه بمقتضى ما في بعض شروحه انه قال ان اغتسلت او تزوجت او اكلت ونوى الجنابة او فلانة او لحما لم يصدق ديانة فلا يصدق قضاء بالطريق الاولى لعدم عموم الفعل وعدم التويع فيه وكذا لو قال ان خرجت او اشترت ٥٤٣ ونوى بغداد وعبداً بخلاف ما لو نوى السفر والشراء لنفسه

فانه يصدق حينئذ ديانة لا قضاء لوجود التويع في الفعل حيث يكون الخروج سفرا وغيره والشراء لنفسه وغيره وكذا اختلف الاسم والحكم فقول سفر واقامة واصيل ووكيل واختلف حكم الاولين وحكم الآخرين على ما بين في محله بخلاف الاغتسال والتزوج والاكل فانه لا وجود للتويع فيها ليكون لها بحسب الدلالة على الانواع

فيه لان النكرة وقعت في موضع النفي فعمت * فان قلت المصدر في ذكر الفعل مذكور لغة وهو نكرة في موضع النفي فيصير عاما * قلت المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لاعلى الافراد والعموم للافراد دون الماهية

المفعول كما لا يكون بدون الزمان والمكان فصار المفعول مقتضى وله عموم عنده فيصح فيه نية التخصيص كما لو قال لا آكل اكلا (قوله لان النكرة وقعت في موضع النفي) المناسب ان يقول في موضع الشرط لان الشرط مثل النفي في افادة العموم (قوله فان قلت الخ) تقرير السؤال سامنا لانه لا يقع فيه طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوى اكلا دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق الشرط بمنزلة ما لو صرح به نحو ان اكلت اكلا فانه يصدق في اكل دون اكل (قوله قلت المصدر الثابت لغة) اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل يتوقف الكل على الجز

عموم فتقبل التخصيص ولا يرد ان يقال ان السبب في الاغتسال متنوع لانه يكون للجنابة والتبرد وغيرها ولا بد للفعل من السبب فيكون التويع في السبب تنوعا فيه وكذلك المحل في التزوج والاكل متنوع لانه يكون فلانة وغيرها ولحما وغيره ولا بد لهذين الفعاليين من المحل فيكون التويع في محلهما تنوعا فيهما لان السبب والمحل كالوقت المطلق مما لا يتصور وجود الفعل الا به لانما لا يتصور دلالة اللفظ على مدلوله الا به فيكونان مقتضى الوجود لا مقتضى اللفظ وانبات الحكم بمجرد النية لا يجوز فيها لا يثنى عنه اللفظ ولهذا لو نوى الطلاق او العتاق ولم يتلفظ به لا يقع فلو نوى جنابة او فلانة او لحما يصدق ديانة ولاقتضاء كما لو قال ان اغتسلت ونوى وقتا دون وقت او مكانا دون مكان قال بعض شارحي هذا الكتاب فان قلت الاغتسال متنوع الى فرض ونقل قلنا احتمال اللفظ من باب اللغة وهذا التويع من حيث الشرع وحكي القاضي ابو الهيثم عن القضاء الاربعة انه لا يصح نية السفر في قوله ان خرجت لانه ذكر الفعل ولا عموم له فلا يحتمل التخصيص كما في الاغتسال والجواب عنه ما ذكره المصنف ان الخروج متنوع بخلاف الاغتسال وعمل الامام فخر الاسلام فقال لان ذكر الفعل ذكر للمصدر لغة والمصدر نكرة في موضع النفي فصار عاما بصفاته ومن صفاته انه

(قوله اعلم ان ايراد مسألة الاكل من قبيل المقتضى الخ) اجاب عنه العلامة التفتازاني بان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة **٥٤٤** الحلف على الاكل شرعا موقوفة

على اعتبار المأكول (قوله
الا ان يقال المقتضى الخ)
فيكون الاحتراز عن
تصحیح الكلام افة فقط
(قوله لكن يتعذر الفرق
بينه وبين المحذوف الخ)
كذافي التحقيق وانت خبير
بان من يختار ذلك لا يلتزم
الفرق بينهما من هذه
الجهة فلا محذور فيه
(قوله لما صح اجاب الثلاث)
يعنى بالتصريح بها كما اذا
قال انت طالق ثلاثا

قد يكون مديدا وقد يكون
قصيرا فصح التخصيص
فيما بينه وبين الله تعالى
قال الشارح المذكور
وهذا صرح منه ان المصدر
الثابت في ضمن الفعل
يصير عاما في سياق النفي
وهو يخالف ما ذكره
غيره ويبقى عليه انه ينبغي
ان يصح نية التخصيص
في ان اغتسلت فيما بينه
وبين الله تعالى وليس
كذلك قال وقد ذكر
الفرق بينهما من وجه
آخر في جامع (قوله الا ان

بخلاف قوله لا آكل اكلانا فان اكلنا نكرة في موضع النفي فتعم فيجوز تخصيصها بالنية
* اعلم ان ايراد مسألة الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط فيه ان يكون
امرا شرعيا مشكلا لان افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع الا
ان يقال المقتضى هو الذي يثبت لتصحیح الكلام شرعا او عقلا لكن يتعذر
الفرق بينه وبين المحذوف لان المقدر في المحذوف ثابت عقلا كما في قوله تعالى
واسأل القرية (وكذا اذا قال انت طالق او طالقك ونوى الثلاث لا يصح)
هذا عطف على قوله حتى اذا وقال الشافعي رحمه الله يقع مانوى من الثلاث
او الاثني لان طالقا يدل على طلاق فيعمل نيته كما لو صرح به ولو لم يحتمل
العموم لما صح اجاب الثلاث ونحن نقول نعم ان طالقا يدل على المصدر الا ان دلالة

هو الدال على نفس الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص
بخلاف المصدر في لا آكل اكلانا عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا
للتأكيد والتأكيذ تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الاعلى
الماهية وايضا ذكر في الجامع الصغير انه لو قال ان خرجت فعبدى حر ونوى
السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع
النفي فتعم ويقبل التخصيص * فان قلت انه يحتمل باكل كل مأكول ولا معنى
للعوم سوى هذا * فالجواب انما يحتمل لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله
ان اكلت معناه ان وجد منه ماهية اكل وذلك يصدق بكل فرد من افراد الاكل
(قوله بخلاف قوله لا آكل اكلانا) كان المناسب ان يقول ان اكلت طعاما ليطابق
المثال المتقدم في الابتداء بحرف الشرط الا ان يقال الشرط كالنفي معنى
ولا حجر في المثال والحاصل ان النية انما تعمل في المنطوق لا فيما يثبت ضمنا
ضرورة التصحيح (قوله اعلم ان ايراد مسألة الاكل من قبيل المقتضى
على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا مشكلا الخ) واجيب بان الصحة الشرعية
موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل
شرعا موقوفة على اعتبار المأكول (قوله الا ان يقال المقتضى هو الذي يثبت
لتصحیح الكلام شرعا او عقلا) اقول اما على قول من لم يشترط ان يكون شرعيا
فظاهر واما على قول من يشترط فلا شكال غير مندفع (قوله لكن يتعذر الفرق
اي على هذا التفسير) وقد تقدم الكلام على ذلك (قوله الا ان دلالة

يقال المقتضى هو الذي يثبت لتصحیح الكلام شرعا او عقلا) فعلى هذا القول لا يشكل ايراد مسألة ان (على)
اكلت فعبدى حر من قبيل المقتضى على ان لا يرادها منه على القول الاول وجهها ذكره صاحب التلويح وهو ان الصحة
الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وعلى المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكول

على مصدر قائم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه لا على مصدر قائم بالواصف وههنا وصفت المرأة بالطارقة فدل على طلاق قائم بها لا على طلاق قائم بالزوج وهو بمعنى التطليق وإنما التطليق امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة * فان قلت هذا إنما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج * قلنا دلالة بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اى طلاقا من قبل المتكلم في الحال فصارت دلالة على هذا المصدر اقتضاء للغة (بخلاف قوله طلق نفسك وانت بائن) حيث يصح نية الثلاث فيهما اتفاقا (على اختلاف التخريج)

على مصدر قائم بالموصوف) لا مصدر قائم بالواصف اذ كل اسم مشتق يدل على مصدر قائم بالموصوف كضارب فانه يدل على مصدر قائم بالموصوف لا على مصدر قائم بالواصف والنية انما تعمل في طلاق هو فعل الزوج وليس بثابت لفظا بل اقتضاء لتصحيح المنطوق القائم بالمرأة على وجه شرعي لا اختيار لها في ثبوته فلا يقبل العموم (قوله وانما التطليق امر شرعي الخ) فان قيل الطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء ثابت بقوله انت طالق فيكون متأخرا فكيف يكون ثابتا اقتضاء والمقتضى متقدم فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فتصح نية الثلاث * اجيب بان هذا اللفظ وان كان انشاء شرعا لكنه اخبار لغة وليس معنى كونه انشاء في الشرع انه نقل عن معنى الاخبار بالكلية ووضع لايقاع الطلاق بحيث يكون مدلوله الحقيقي ذلك بل معناه انه يتوقف صحة مدلوله اللغوي على ثبوت هذا الامر من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعه بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذا الامر لم يكن ثابتا وقد ثبت بهذا اللفظ يسمى انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحه احديكما طالق لا يقع وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغة الحكم بنسبة خارجية ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيه خارجية الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بخطئة من يحكم عليه باحدهما وايضا لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على آخر وايضا كل احد يعرف فيما اذا قال للمطلقة الرجعية الفرق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كونه من قبيل الانشاء ظاهر وثبوت الطلاق بطريق

اما عند الشافعي فلكونه قائلا لعموم المقتضى واما عندنا فلأن طلق مختصر من افعلى فعل التطبيق فيكون الطلاق ثابتا لغة لاقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو الثلاث مجازا لانه فرد اعتبارى وان لم يكن عاما على ما عرفت من ان المصدر الثابت فى ضمن الفعل ليس بعام * فان قلت لم لم يجز نية الثلاث فى المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم * قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ واما فى قوله انت بائن فصحت نية الثلاث لان الينونة على نوعين حفية وغلظة فاذا نوى الثلاث نوى ما يحتمله لفظه فصحت

فصل

(التخصيص على الشئ باسمه العلم) والمراد به ما يدل على الذات لاعلى الصفة

الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا فتأمل (قوله لم لم يجز نية الثلاث فى المقتضى) بهذا الاعتبار وهو ان الثلاث واحد اعتبارى وحاصل الجواب ان نية الثلاث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلاث واحد اعتبارى ولا تصح نية المجاز الا فى اللفظ كنية التخصيص * فان قلت قوله طلقك مثل طلقى فهلا تصح نية الثلاث * قلنا لا لانه اخبار يقتضى وجود الخبر ضرورة ليثبت صدقه وهى ترتفع بالواحدة لان المقتضى لاعموم له بخلاف طلقى فانه امر له اثر فى ايجاد المأمور به وهو الطلاق فصار مذكورا حكما فيصح التعميم فيه (قوله واما فى قوله انت بائن الخ) جواب سؤال تقديره اتم قائم ان المصدر الثابت من المتكلم امر شرعى فيكون ثابتا اقتضاء فلم تصح فيه نية الثلاث فكذا الثابت بقوله انت بائن امر شرعى فينبغى عدم صحة نية الثلاث وتقرير الجواب ان ثبوت المصدر ههنا وان كان اقتضاء الا انه متنوع فى نفسه الى خفيف يقطع الملك دون الحل والى غليظ يقطعهما معا فى حق الزوج فلا بد من تعيين المراد بالنية اذ لا يمكن اجتماعهما معا فاذا نوى الكامل ثبت العدد ضمنا لا قصد اولا تصح نية الثنتين لانهما عدد محض فلم تدع الضرورة اليه فلو نوى ثبت ما تدفع به الضرورة وهو الاقل ولفى ما زاد عليه

قوله فصل

اعلم ان المصنف رحمه الله تعالى لما فرع من الاستدلال الصحيح وهو الاستدلال بالوجوه الاربعة شرع فى بيان الاستدلال الفاسد لانه يقع الاحتياج الى علمه ايضا لدفع شبه الخصوم وقدم الاستدلالات الصحيحة لكونه مطلوباً (قوله والمراد به الخ) اى ليس المراد من العلم هنا المصطلح النحوى بل ما دل على الذات

(قوله وهم الشافعي الخ) الذي نقله المصنف رحمه الله في شرح المنتخب عن الميزان واصول الفقه للشيخ الامام نجم الدين عمر النسفي هو ان الشافعي لا يوجب النفي في هذا المفهوم بخلاف غيره من المفاهيم وعليه ابتداء كلامهم فيما سيجيء من مبحث حمل المطلق على المقيد (قوله وله شرائط عند القائلين به وهي ان لا يظهر الخ) ذكر ابن الحاجب رحمه الله الشرائط المذكورة ههنا لكنه قال في آخرها او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه كذا في التلويح

(قوله على الخصوص عند البعض) اي على خصوص الحكم بذلك الشيء وهذا معنى ما يقال يدل على نفي الحكم عما عداه (قوله والاشعرية وبعض الحنابلة) وقال في فتح المجنى وبعض الحنابلة والاشعرية وقال في شرح جمع الجوامع احتج باللقب الدقاق والصيرفي من الشافعية وابن خوير منداذ من المالكية وبعض الحنابلة (قوله ويقال له مفهوم المخالفة) لكونه قسما من اقسامه اذ المفهوم عند الشافعية امام مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير المذكور موافقا ٥٤٧ للمنتوق اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا او

مفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا له فيه ولك ان تقول هو ان يكون حكم المسكوت عنه مخالفا لحكم المنطوق ومن مفهوم المخالفة ان تخصيص الشيء باسمه مطلقا يدل على نفي الحكم عما عداه ويسمى مفهوم اللقب ومنه ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه ومنه ان تعليقه بالشرط يوجب عدمه عند عدم الشرط وسيشير المصنف

سواء كان اسم جنس او اسم علم (يدل على الخصوص عند البعض) وهم الشافعي والاشعرية وبعض الحنابلة لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فيكون الحكم عما عداه منقيا ويقال له مفهوم المخالفة وهو ان يكون حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق وله شرائط عند القائلين به وهي ان لا يظهر

فقط سواء كان علما اصطلاحيا كزيد قائم او اسم جنس كالماء والذهب بالذهب (قوله يدل على الخصوص المراد بالخصوص منها تفرد الحكم بالمنصوص عليه وهم الشافعي انما نسب هذا الى بعض اصحابه كابي بكر الدقاق وابي حامد فاطلاق الشراح فيه نظر) (قوله ويقال له مفهوم المخالفة) هذا قسم من اقسام مفهوم المخالفة عند بعض اصحابه فانهم قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ماسميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لافي محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق وسموه فحوى الخطاب وهو الذي سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون

الى بطلانها عندنا (قوله وله شرائط عند القائلين به) يعلم من كلامهم ان الشرط الجامع لشروطه كلها هو ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه وما شرطوه في ضمن ذلك من ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته له في الحكم الثابت للمنطوق فانما شرطوه لانه لو ظهرت الاولوية او المساواة لكان الحكم ثابتا في المسكوت عنه بدلالة النص او بقياسه عليه كما نبه عليه صاحب التوضيح وهذا الكلام منه يحتمل وجهين ذكرهما صاحب التلويح احدهما ان يكون على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو مذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اوليا وثانيهما ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزاني بدلالة نص ورد في ما عر

(قوله بدلالة نص ورد في المنطوق) هذا على ما هو الحق من ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية بل قد يكون مع المساواة ايضا كثبوت الرجم في الزنا بدلالة نص ورد في ما عن **٥٤٨** وان كان المفهوم من اصول ابن الحاجب

اولوية المسكوت عنه من المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق ولامساواته المنطوق في الحكم حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته له يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة نص ورد في المنطوق ولا يخرج المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فحينئذ لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون للكشف والمدح والذم او نحو ذلك ولا يكون المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكاة في الابل السائمة فقال بناء على السؤال ان في الابل السائمة زكاة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم (كقوله عليه السلام الماء من الماء فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء) معنى الاكسال ان يجامع الرجل امرأته ولا ينزل المنى وهم كانوا اهل اللسان

المسكوت عنه مخالفا بالمنطوق به وسموه دليل الخطاب و قسموه اقسامها منها التخصيص بالذکر ويسمى مفهوم اللقب ومنها مفهوم الصفة ومنها مفهوم الشرط وكلها عندنا من الاستدلالات الفاسدة (قوله يثبت) اي الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص ورد في المنطوق وفي بعض الشروح حتى لو ظهر احدها كان الحكم في المسكوت ثابتا بدلالة النص او بالقياس قال بعض المحققين بمحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت (قوله فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم الخ) يعني لا يكون له مفهوم لوقوعه - سؤال حادثة وعدم الوجوب في غير السائمة استفيد من قوله عليه الصلاة والسلام ليس في العوامل والحوامل صدقة (قوله كقوله عليه الصلاة والسلام الماء من الماء) رواه مسلم وابوداود وابن خزيمة وابن حبان من حديث ابى سعيد الخدرى ورواه احمد والنسائى وابن ماجه والطبرانى من حديث ابى ايوب ورواه الطحاوى من حديث ابى هريرة (قوله فهم الانصار الخ) من هذا الحديث عدم وجوب الاغتسال بالاكسال وهو عدم الانزال لفتور الشهوة وانكسار الذکر بعد الايلاج يقال كسل الفحل اي صار ذا كسل كذا في الفائق اذا المراد بالماء الاول في الحديث

هو اشتراط الاولوية ثم ان صورة المساواة تجرى فيها القياس ايضا وقد ذكره صاحب التوضيح واهمله الشارح (قوله) ولا يكون للكشف والمدح (الخ) هذا على ان يكون المفهوم مفهوم الصفة (قوله او نحو) قوله ذلك كالتأكيـد (قوله) ولا يكون المنطوق لسؤال (او حادثة الخ) ولالعلم المتكلم بان السامع انما يجهل حكم المذكور كذا في التنقيح (قوله فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الخ) انما قال هنا اشارة الى ان ذلك لا ينافى استدلالهم بمفهوم قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الابل السائمة شاة على اشتراط صفة السوم في زكاة الانعام كما يجيىء في مباحث القياس لان كون قوله عليه الصلاة والسلام جوابا عن السؤال عن بيان حال السائمة غير مروى (قوله والايلزم الكفر الخ) فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق

شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع لجواز ان يكون المقتضى للتخصيص بالذکر هو قصد الاخبار برسالة (ماء) محمد عليه الصلاة والسلام فحينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه القاعدة حاصلة في جميع الصور كذا في التلويح

(قوله ولقائل ان يقول رسالة محمد عليه الصلاة والسلام مستلزمة الخ) نعم ولكن دلالة المفهوم على قول من قال به صريحة والدلالة المذكورة التزامية فلا اعتبار لها عند وجودها اللهم الا ان يكون المراد جعل ذلك قرينة لعدم كون المفهوم مقصودا وسقوط الاعتبار به رأسا والذي يظهر ان لزوم الكفر من ظاهره كاف في المحذور فلا يقدر فيه هذا المذكور الا يرى الى قول صاحب التحقيق يلزم كفر القائل به ظاهرا (قوله نحو قوله عليه الصلاة والسلام خمس من الفواسق يقتلن في الحرم) كذا في جميع النسخ لكن لفظ الحديث على ما ذكر في عامة الكتب يقتلن في الحل والحرم ﴿٥٤٩﴾ ثم ان المراد بالخمس على ما ذكر في آخر الحديث الذئب والحية والعقرب والكلب والحدأة

(قوله والاي يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله) وكذا يلزم الكفر بالتقدير المذكور بقول زيد موجود لوجود الباري تعالى و يلزم الكذب بهما جميعا فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضى للتخصيص بالذکر هو قصد الاخبار برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فحينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصله في جميع الصور قاله في التلويح وما ذكره من الاعتراض من قبله

فلو لم يدل على الخصوص لما فهموا ذلك (وعندنا لا يقتضيه) والاي يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله لانه يلزم منه ان غير محمد صلى الله عليه وسلم ليس برسول الله * ولقائل ان يقول رسالة محمد عليه السلام مستلزمة لصدقه وصدقه مستلزم لصحة نبوتهم لانه اخبر بها فيكون الملازمة المذكورة ممنوعة (سواء كان مقرونا بالعدد) نحو قوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم فانه لا يدل على ماء الاغتسال وبالماء الثاني ماء المي ويحل الى ان لا غسل على سبيل الوجوب الا من المني (قوله والاي يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله) وقوله زيد موجود والملازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه حينئذ يلزم من الاول ان غير محمد صلى الله عليه وسلم من الانبياء المتقدمين ليس برسول الله وهو كفر ومن الثاني ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كفر لوجود الباري تعالى * فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا معلوم لجواز ان يكون المقتضى للتخصيص بالذکر وهو قصد الاخبار برسالة محمد ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم * قلنا فحينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصله في جميع الصور (قوله ولقائل ان يقول رسالة محمد صلى الله عليه وسلم الخ) يمكن ان يجاب بان الاعتقادات لا يكتفى فيها دلالة الالتزام ولا يعول عليها بل لابد من التصريح فالملازمة صحيحة على ان موجب كلامنا في ان التخصيص بالذکر يدل على نفي ماعدها ويلزم من دلالاته ذلك واما الاستلزام المذكور فامر آخر ولو اورد الاشكال لهذه العبارة وهو انه انما يلزم ذلك ان لو لم يدل الدليل على صحة نبوتهم لكان اولى (قوله نحو قوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور) متفق عليه وفي رواية مسلم الحية بدل

ان لا يتحقق مفهوم اللقب فقد بطل به مذهبه وكذا بطل به ما ذكره الشارح من الاستدلال له بانه لو لم يوجب الخصوص ونفي الحكم عما عدها لم يظهر للتخصيص فائدة لانه قد جوز في تقرير الاعتراض من قبله ان يكون للتخصيص فائدة غير نفي الحكم عما عدها وسيبطله الشارح بطريق آخر (قوله لصحة نبوتهم) الصواب ان يقول لصحة رسالتهم لان النبوة اعم من الرسالة والشيء اذا استلزم امرا اعم من شيء والاعم لا يستلزم الاخص لم يكن الشيء الاول مستلزما للشيء الثاني هذا * ولقائل ان يقول ايضا وجود زيد مستلزم لوجود الباري جل ذكره اذ لا وجود للمصنوع الا بعد وجود الصانع الحقيقي وهو الباري سبحانه وتعالى فيكون الملازمة الاخرى ممنوعة

(قوله فانه قال اذا كان المنصوص مقرونا بالعدد يدل على الحصر فيه) ٥٥٠ والى هذا القول مال صاحب

نفي الحكم عما عداه (اولم يكن) وفيه رد لقول عبدالله التاجي من اصحابنا فانه قال اذا كان المنصوص مقرونا بالعدد يدل على الحصر فيه لان في اثبات الحكم في غيره ابطالا للعدد المنصوص وذا لا يجوز وجوابه ان الحكم في غير المنصوص انما يثبت بعملة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطالا للعدد المنصوص وعلى هذا زاد المشايخ العتاق والنفوس عن القصاص والنذر على قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين لان العتاق والنفوس نظير الطلاق لكونهما من الاسقاطات والنذر كاليمين * فان قلت استدلت اهل السنة على رؤية الله تعالى بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اذ الكفار خصوا بالحجب فلا يكون المؤمنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم اللقب * قلت التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا وحيث دل انما دل الامر خارج لامن قبيل التخصيص فاستدلوا لهم بهذه الآية من حيث ان كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافه والا لا يكون الحجب في الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب كذا قال العلامة النسفي ويمكن ان يقال قول العلماء التخصيص في الرواية يوجب نفي الحكم عما عداه كما قال صاحب الهداية قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه يتنجس موضع الوقوع

الاقرب (قوله وفيه رد لقول عبد الله التاجي) صوابه ابي عبد الله فانه ذكر في التذكرة الوفية باعلام الحنفية التاجي بالثناء المثلثة والجيم محمد بن شجاع البغدادي ابو عبد الله تفقه على الحسن بن زياد اللؤلؤي وصنف التصانيف المعتمدة وحكيت اقواله وهو الذي فلق فقه ابو حنيفة واحتج له واظهر علمه وقواه بالحديث وقال في الجواهر المضية التاجي بفتح التاء المثلثة وسكون اللام واخرها جيم محمد بن شجاع هكذا نسبه وصحفه بعضهم بالباء والحاء وهو غلط (قوله على قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين) لم يوجد بهذا اللفظ ولكن اخرجه الطحاوي من حديث ابن عبد الله الانصاري بلفظ العتاق بدلا من اليمين وقد غفل عنه ابن ماجه فقال وافاد ابوبكر المغافري ورودها وانها لم تصح واخرجه اصحاب السنن الا النسائي بلفظ الرجعة بدلا عن اليمين وحسنه الترمذي وصححه الحاكم واخرجه الحارث في مسنده من حديث عبادة بن الصامت رفعه لا يجوز اللعاب في ثلاث الطلاق والنكاح والعتاق فمن قالها فقد وجبن ولا بن عربي في الكامل عن ابي هريرة رضي الله عنه رفعه ثلاث ليس فيهن لعب من تكلم بشيء منهن فقد وجب عليه الطلاق والعتاق والنكاح وفي اسناده غالب بن عبد الله

الهداية ذكره المصنف في شرح المنتخب (قوله وجوابه ان الحكم في غير المنصوص انما يثبت بعملة النص الخ) انت خير بانه قد سبق ان من شرائط المفهوم ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه ولا مساواته فلا يكون هذا من محل النزاع فتدبر (قوله وهذا عمل بمفهوم اللقب) وهو التخصيص على الشيء باسمه العلم (قوله كذا قاله العلامة النسفي) يعني المصنف صاحب المنار وذكر ذلك في شرح المنتخب وشرح المنار ثم قال في شرح المنتخب على ان شيخنا رحمه الله نقل عن شيخه ان التخصيص بالشيء يدل على نفي ما عداه في العقليات وهي متفاهم الناس وفي الروايات وبهذا يخرج ما ذكره في الهداية وقوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه لا يتنجس موضع الوقوع انتهى

(قوله وحيث دل) ليس ضمير دل عائد الى التخصيص بالشيء لفساد

المعنى وانما هو عائد الى الكلام الذي فيه التخصيص بالشيء المفهوم بمعونة المقام (وهو)

(قوله من هذا القبيل) اى من قبيل ما قاله النسفي والامر الخارج ههنا كونه كلام الناس وعدم ادراك الفائدة الاخرى له (قوله فنقول ٥٥١) فائده ان يتأمل المجتهد في علة النص الخ (كذا في اصول

شمس الاثمة وورده المولى
الفنارى بان موضع القياس
مستثنى اتفاقا لان ذكر
الاصل كذا ذكر مناط
حكمه ثم انه من فوائد
التخصيص بالذكر تعظيم
المذكور واطهار شرفه
على غيره كما في قوله تعالى
اربعة حرم فلا تظلموا
فيهن انفسكم

(قوله وقضاء الشهوة)

عطفه على المنى بعدما فسر
ما يتعلق بعين الماء بالغسل
الذى يتعلق بالمنى اشارة
الى انه لم يرد به ظاهر معناه
بل ما يتعلق بقضاء الشهوة
ليكون محصل معنى الحديث
هكذا كل اغتسال يتعلق
بقضاء الشهوة فيكون
محصل معناه ذاهل مفيد
حتى لو كان مراده ظاهر
المعنى لكان محصل معناه
هكذا كل اغتسال يتعلق
بالمنى من المنى الحمل فيه غير مفيد
وتوضيح جوابنا وتحريره
ان استدلال الانصار على
عدم وجوب الاغتسال
بالاكسال ليس بالانحصار
الناشئ عن مفهوم اللقب

من هذا القبيل حيث يعلم انه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص فائدة اذا الكلام فيما
اذا لم تدرك فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول عليه السلام فانه اوتى جوامع
الكلم فاعلمه قصد فائدة لم تدركها (لان النص لم يتناول) اى ما وراء المنصوص
(فكيف يوجب نفي او اثباتا) اى لا يمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفي والاثبات
واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فنقول فائده
ان يتأمل المجتهد في علة النص فيثبت الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد
(والاستدلال منهم) اى من الانصار (بحرف الاستفراق) هذا جواب
عن كلام الخصم يعنى استدلالهم على انحصار الحكم على الماء بلام المعرفة
المستفارقة للجنس عند عدم المعهود لا بدلالة التخصيص وقد ورد في بعض
الروايات وانما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر اتفاقا (وعندنا هو كذلك)
اى هذا الكلام موجب للاستفراق والانحصار على معنى جميع الاغتسالات
من المنى (فيما يتعلق بعين الماء) اى في الغسل الذى يتعلق بالمنى وقضاء الشهوة
اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل في وجود الماء لاجماع المسلمين على
وجوب الغسل على الحائض والنفساء فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال

وهو متروك ولعبد الرزاق عن ابي ذر ورفع من طلق وهو لالعب فطلاقه
جائز ومن نكح وعتق ولعبد الرزاق ايضا عن عمر وعلى رضى الله عنهما
قالا ثلاث لالعب فيهن النكاح والطلاق والعتاق موقوف وزاد في رواية عنهما
والنذر والعفو عن القصاص (قوله من هذا القبيل) اى من قبيل ما قاله
العلامة النسفي من الجواب * قوله لان النص لم يتناول الخ اى ما وراء
المنصوص * فيه ارجاع الضمير الى غير المذكور على ما لا يخفى لكن قد يقال
المرجع قد يعلم من سياق الكلام فهو متعلق ذهنا كقوله تعالى ردها على
* قوله فكيف يوجب نفي او اثباتا * تلخيص المعنى ان النص لما لم يتناول
ماعدا المنصوص عليه فمن المحال ان يثبت الحكم في غير المنصوص عليه نفي
او اثباتا ولك ان تقول نحن لانثبت الحكم قصدا بل نثبتة ضمنا وكم من شئ
لا يثبت قصدا و يثبت ضمنا * والجواب انا لانسلم انه يصح ان يثبت ضمنا
وانما يثبت الشئ في ضمن الشئ اذا لم يكن بينهما منافاة وهى ثابتة بين النفي
والاثبات (قوله فنقول فائده ان يتأمل المجتهد في علة النص) فيثبت الحكم
في غيره لينال درجة الاجتهاد وثوابه ويجوز ان يكون الفائدة تعظيم المذكور

بل بالانحصار الناشئ عن اللام الاستفراقية في المأول ونحن نقول به في حق وجوب اغتسال يتعلق بقضاء الشهوة
لامطلق الاغتسال غير ان المنى يثبت نارة حسا واخرى دلالة وعند الاكسال يثبت دلالة فيجب الاغتسال

بالاكسال (غير ان الماء يثبت مرة عيانا وطورا) يعنى مرة اخرى (دلالة)
يعنى فى صورة الاكسال الماء موجود تقديرا لان التقاء الختانين لما كان سببا
لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه ﴿ والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف
خاص ﴾ اى الى موصوف بوصف خاص ببعض افراد (او علق بشرط كان دليلا على
عاما فيقيد بوصف مخصوص ببعض الافراد) (او علق بشرط كان دليلا على
نفيه) اى نفي الحكم (عند عدم الوصف او الشرط عند الشافى) فانه جعل
عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا عدمه هو العدم الاصلى الذى قبل
التعليق (حتى لم يجوز) هذا تفريع لقول الشافى (نكاح الامة عند طول
الحره ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين فى النص)
وهو قوله تعالى فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فما
ملك ايما نكح من قياتكم المؤمنات يعنى من لم يملك زيادة فى المال يملك بها
نكاح الحره فلينكح بملاوكة من الاماء المؤمنات فانه تعالى لما علق جواز نكاح الامة

واظهار شرفه والاهتمام بذكره والاعتناء به على غيره او ليكون المسمى اظهر
من غيره واسبق الى اللسان كقوله عليه السلام من اعتق شريكه من عبيد
فان العبد اسبق الى اللسان من الامة (قوله فاقيم مقامه) كما هو شأن
احتياطات الشرع فى ارادة الحكم على المظنة اذا خفيت المنية فكان هذا منا
قولا بموجب العلة حيث اثبتنا المدعى بعد ما سلمنا دليل الخصم وهو الاستغراق
المفيد للحصر هذا اذا اورد مفهوم اللقب فى نصوص الشرع اما اذا اورد
فى عبارة المصنفين فى العلمية فيفيد قصر الحكم على المذكور اتفاقا ولهذا
اتفقت كلمتهم على ذكر محترزات القيود الا ان قامت قرينة بخلافه فلا تغفل
﴿ قوله والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص ﴾ اى الى موصوف بوصف
خاص الخ ليس المراد بالوصف النعت النحوى بل ما يفيد تعليلا للاشراك
(قوله او علق بشرط ويسمى ذلك عندهم بمفهوم الشرط) وقد اختلف
العلماء فى صحة الاحتجاج بهذين المفهومين فذهب مالك وبعض اصحاب الشافى
واحد وابو الحسن الاشعري وكثير من الفقهاء والمتكلمين وابو عبيدة اللغوى
ومن وافقهم الى ان النص اذا اورد مقيدا بهما كان دليلا على عدم الحكم
عند عدمهما ووافقهم على صحة الاحتجاج بمفهوم الشرط بعض من لا يقول
بصحة الاحتجاج بمفهوم الصفة كابن شريح وابي الحسن البصرى وذهب
اصحابنا الى منع ذلك ووافقهم على ذلك القاضى ابو بكر الباقلانى والغزالي
والقفال وبعض المتكلمين (قوله وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الخ)
الطول الفضل والنقى والفتات الشباب والشباب ويسمى العبد والامة فتى وفتات

(قوله فاقيم مقامه) لما كان
الانزال امرا خفيا فيدور
الحكم مع دليله كما يدور
الرخصة مع دليل المشقة
وهو السفر

به ولا نقول به فى حق
وجوب مطلق الاغتسال
عملا بظاهر الاستغراق
المستفاد من اللام فقد
انقعد الاجماع على وجوب
الاغتسال من الحيض
والنفاس ايضا وان انعقد
الاجماع عليه بقى الانحصار
فى حق مجرد وجوب
الاغتسال يتعلق بقضاء
الشهوة وصار محل معنى
الحديث وجوب اغتسال
يتعلق بقضاء الشهوة
منحصر فى المنى وهذا
مراد المصنف وصاحب
المغنى بقولهما وعندنا
هو كذلك فيما يتعلق بعين
الماء قال القاتنى فى وجوب
الغسل الذى يتعلق بقضاء
الشهوة (قوله يعنى من
لم يملك زيادة فى المال يملك
بها نكاح الحره) اى
يصالح مهرا لنكاح الحره
او يملك ذلك لكن لا يجزى
الحره قاله القاتنى

المؤمنة بعدم طول الحرة فقيد الفتيات بالمؤمنات اوجب ذلك عدم جواز نكاح
الامة المؤمنة عند وجود طول الحرة وعدم نكاح الامة الكتابية لفوات
الوصف (وحاصله) اى حاصل ما قاله الشافعي (انه الحق الوصف بالشرط) في كونه
موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على
الشرط مثلا قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق في الحال لولا قوله ان دخلت
الدار فلما تعلق الحكم بالدخول كان الدخول شرطا كذا قوله انت طالق
ان دخلت الدار راكبة مثبت للحكم عند الدخول لولا قوله راكبة فظهر اثر
المنع للوصف كما ظهر للشرط (واعتبر) الشافعي (التعليق بالشرط عاملا
في منع الحكم دون السبب) فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله انت
طالق ولا يجمله معدوما بعدما صار موجودا وانما يؤثر في حكمه على معنى انه
لولا التعليق لثبت حكمه في الحال كما ان شرط الخيار اثر في حكم البيع وهو الملك
دون انعقاد السبب فاعتبره بالتعليق الحسى فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله
الذى هو علة السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط (حتى

(قوله دون السبب) اى

دون منه

وان كانا كبيرين لانهما لا يوقران توقير الكتاب لرقهما (قوله اوجب
ذلك عدم جواز الخ) عند عدم الشرط والوصف واعلم ان جواز نكاح
الامة عنده متعلق باربعة شروط سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة
تحتته وهو عدم طول الحرة وكون الامة مؤمنة وخشيت العنت وهو الزنا
وان لا يكون تحتته امة اخرى بنكاح او بملك يمين لان نكاح الامة عنده
ضرورى لما فيه من استرقاق الولد والضرورة انما يتحقق عند استجماع
هذه الشرائط وعندنا يجوز نكاح الامة مع طول الحر وسلب صفة الايمان
﴿قوله وحاصله الخ﴾ فان قلت ما ذكره قد يدل على ان الحكم قد يتوقف
على الوصف كالشرط والعلة في هذا المعنى اولى واقدم فالخامه بها اولى * قلت
بين الشرط والوصف جهة خاصة ليست في العلة فان العلة لا ابتداء الايجاب
لا الاعتراض على الموجب فصارت بمنزلة العلم فيتعلق بها الوجود عند الوجود
ولا توجد عدم عند عدم بخلاف الشرط فانه يوجب عدم عند عدم عنده
فكان الطلاق اولى وان كان قبل وجوب الاداء لان الاداء بعد
السبب قبل وجوب الاداء جائز كتعجيل الزكاة وعندنا لا يجوز التكفير
قبل الحنث لعدم وجوب السبب لان سبب وجوب الكفارة هو الحنث
والاضافة الى اليمين مجاز لانها اضافة الى الشرط واثن سلمنا ان اليمين سبب
لكن لانسلم انها تنعقد سببا قبل الحنث لان الحنث لكونه شرطا في معنى
التعليق به لعدم انعقاد السبب قبل وجوده على ما تقرر لان التقدير ان حنث

(قوله لان اليمين سبب الكفارة) هذا عنده واما عندنا فالسبب للكفارة هو الحنث واليمين شرط لها كذا في التوضيح فيكون الاضافة من قبيل اضافة الحكم الى شرطه وهي ايضا معروفة كما في صدقة الفطر والذي نقله صاحب الكشف عن الامام البرغري هو ان سبب الكفارة عندنا هو اليمين لكن بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب والكفارة مضافة الى تلك اليمين لا الى اليمين قبل الحنث (قوله لان وجوب ادائه لا يغير نفس وجوبه) في التلويح والوجوب في البدني اما ﴿ ٥٥٤ ﴾ عين وجوب الاداء اوها متلازمان

لان انفكاك بينهما وكلام الشارح رحمه الله صريح في الاول (قوله فاذا تأخر وجوب الاداء الخ) يعني اجما (قوله علم ان الوجوب منتف) اي غير ثابت قبل وجود الشرط كالحنث مثلا (قوله فلا يجوز الاداء قبل الوجوب) كما لا يصح الصلاة قبل الوقت (قوله قلنا اشار بهذا الى انه جار في السبب والشرط) يعني في اجتماعهما وتحقيق ذلك ههنا ان الحلف عنده سبب للكفارة كما مر والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجما ويحتمل ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه كذا في التلويح

ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك (هذا نتيجة ما قاله الشافعي من ان التعليق عامل في منع الحكم دون السبب مثالهما لوقال لاجنية ان تزوجتك فانت طالق او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج والشراء لان قوله انت طالق سبب وحكمه متأخر ولا بد للسبب من الملك في المحل واذا لم يوجد لغا كما لوقال لاجنية ان دخلت الدار فانت طالق (وجوز) الشافعي هذا معطوف على قوله ابطال (التكفير بالمال) في كفارة اليمين بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم (قبل الحنث) لان اليمين سبب الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيجوز ادائها قيد التكفير بالمال لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عنده لان وجوب ادائه لا يغير نفس وجوبه فاذا تأخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط علم ان الوجوب منتف فلا يجوز الاداء قبل الوجوب بخلاف المال فانه جاز ان يتصف بالوجوب ولا يثبت وجوب ادائه كالثمن المؤجل ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكاة قبل الحول * فان قلت هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء * قلنا اشار بهذا الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق واداة الشرط اولا والجواب عن قياسه

فعلى كفارة فيمنع التعليق به اليمين عن انعقاده سببا للحال (قوله لان وجوب ادائه لا يغير نفس وجوبه) لان وجوب ادائه اما نفس وجوبه اوها متلازمان فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء ووجوب ادائه لا يثبت قبل شرطه وهو الحنث فكذا نفس وجوبه لا يثبت * واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلاة النائم والناسي ومن ثم ذهب المحققون الى الفرق بينهما في الواجب البدني فان نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المختصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها فانها

(قوله اشار بهذا الى انه جار في السبب والشرط مطلقا)

اقول لم يشر بقوله وجوز التكفير بالمال قبل الحنث الى ذلك على وجه عطفه على ما قبله وجعله (واجبة) والمعطوف عليه مقدم تقريبا على ما قبلهما لان المفرع عليه لا يصلح ان يكون اصلا له كما للمفرع الذي قبله ولكن على وجه جعله مستأنفا مذكورا مع الفرع الذي قبله لمناسبة اياه في الجملة وانما قلنا في الجملة لاختلافهما من حيث ان المشروط والمسبب واحد في الاول واثنان في الثاني واما المشروط فوجوب الاداء واما المسبب فنفس الوجوب (قوله سواء وجد فيه صورة التعليق واداة الشرط اولا) اقول اما وجد فيه ذلك فكمسئلة تعليق الطلاق والعتاق بالملك

(قوله لتعلق السبب والحكم جميعا) ❦ ❦ ❦ ❦ ❦ لاستحالة ثبوت الحكم قبل ثبوت السبب (قوله فانهم

من قبيل الاسقاطات) لا يقال قد تقرر ان الاعتاق هو اثبات القوة الحكمية لازالة الرق فيكون من اثباتات لانقول المراد بالاثبات المال واثبات القوة الحكمية ليس من ذلك كذا في التحرير لابن الهمام (قوله فان الاداء جائز في البدني والمالي جميعا) يعني بعد تعلم السبب وذلك انما هو لحصول نفس الوجوب بالسبب كشهود الشهر في المثال المذكور فيفرق الوجوب عن وجوب الاداء في البدني ايضا (قوله ونفس المال ليس بعبادة) وانما هو آلة الاداء مثل البدن

واما لم يوجد فيه فكمسئلة التكفير بالمال قبل الحنث فان فيها سببا لوجوب الكفارة وهو اليمين وشرطا لوجود ادائها وهو الحنث وقد اعتبر الشافعي رضي الله عنه كون وجوب ادائها مشروطا بالحنث عاملا في منع الحكم وهو وجوب ادائها عند عدم الشرط وهو الحنث دون منع السبب

على خيار الشرط ان الشرط لم يدخل هناك على السبب وهو البيع بل دخل على الحكم لان البيع لكونه من الاثبات لا يحتمل التعليق بالخطر لان تعليق التمليك بالخطر قار لانه لا يدري ان يكون اولا وكان القياس ان لا يجوز البيع بخيار الشرط لكن جوزة الشرع بخلاف القياس نظرا لمن لا خبره له في المعاملات فجعلنا الشرط داخلا في الحكم دون السبب قليلا للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات يحتملان التعليق فجعلنا الشرط داخلا على السبب ليكون التعليق كاملا وعن قياسه على تعليق القنديل ان التعليق لا يصح في الموجود وانما يعلق شيء معدوم يتصور وجوده لان تعليق الشيء بالشيء يكون لا ابتداء وجوده عند وجود الشرط وههنا القنديل موجود فلا يكون التعليق لا ابتداء وجوده بل يكون نقلا من مكان الى مكان وفرقه بين المالي والبدني باطل فان الاداء جائز في البدني والمالي جميعا وان تأخر وجوب الاداء كالمسافر اذا صام في شهر رمضان وفي حقوق العباد الواجب للعبد مال لا فعل ولهذا لو ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد الاداء فاما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة وانما العبادة اسم لعمل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لا بتغاء مرضاة الله تعالى

واجبة لوجود السبب وليست بواجبة الاداء في البدن بل يظهر الاثر في حق القضاء واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم انما يتعلق بالافعال دون الاعيان (قوله لم يدخل هناك على السبب وهو البيع بل دخل على الحكم) وهو الملك لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا ضرورة انه تابع للسبب ثابت به فيما اذا لزم السبب لزم الحكم و اذا جعل داخلا على الحكم فينقصد السبب في الحال ويتأخر الحكم عنه والحكم مما يحتمل التأخير عن السبب فكان جعله داخلا على الحكم اولى قليلا للخطر مع حصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضى صاحبه (قوله بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات الخ) واقائل ان يقول الاعتاق ايضا من الاثبات دون الاسقاطات لما تقرر من انه من اسباب القوة الحكمية لازالة الرق (قوله وفرقه بين المالي والبدني باطل الخ) اى فرق الشافعي بين المالي والبدني في التكفير بجواز التقديم في المالي دون البدني منقوض بصوم المسافر رمضان حالة سفره فانه صحيح يسقط الفرض عنه مع انه لم يكن مخاطبا بوجوب الاداء اذ هو منتظر الى ادراك عدة من ايام اخر (قوله وفي حقوق العباد الخ) حاصله ان حقوق العباد يتعلق

وهو اليمين كما كان التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم وهو الطلاق والعتاق عند عدم الشرط وهو الزوج والشراء دون

وفي هذا المالى والبدنى سواء كذا قاله شمس الائمة رحمه الله (وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سبباً لان الايجاب) وهو قوله انت طالق (لا يوجد الا بركنه) وهو ان يكون صادراً من اهله (ولا يثبت الا في محله) وهو الملك (وههنا) اى فى تعليق الطلاق والعناق بالملك (الشرط حال بينه وبين المحل) لان الشرط تصرف من المتكلم يؤثر فيما فيه اختيار المتكلم وهو التطبيق دون وقوع الطلاق لانه جبرى بعد التطبيق ويجعل الشرط مانعاً من وصول التطبيق الى المحل (ففى غير مضاف اليه وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سبباً) فان قلت لما لم يتصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو قوله ان تزوجتك فانت طالق كما اذا قال لاجنبيه انت طالق * قلت لما كان الشرط مرحوال وصول جعل كلاماً صحيحاً صالحاً لان يكون سبباً حتى لو علق بشرط لارجى الوفاء على وجوده انما مثل انت طالق ان شاء الله تعالى

(قوله وفي هذا المالى والبدنى سواء) فكان الاداء فى البدن المعلق بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط لعدم تمام السبب فكذا فى المالى وحاصل الكلام انه لا فرق بين العبادة المالية والبدنية فى صحة ادائها بعد تمام السبب وفى عدم صحته قبل تمام السبب

بالاعمال دون الافعال وحقوق الله تعالى بالعكس فلا يتم قياس احدهما على الآخر * فارقت لو كان الفعل مقصوداً فى الواجب المالى لم يتأد الزكاة بالثابت واللازم ناطل * قلت المقصود حصول المشقة بقطع طائفة من المال وذلك يحصل بالثابت على ان الانابة فعل منه فاكتفى به عند حصول المقصود بخلاف الصلاة فان المقصود منها اتعاب النفس بالقيام بالخدمة وهو لا يحصل بالثابت * قوله وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سبباً * اى للحكم الا عند وجود الشرط وحق حل العبارة المعلق من طلاق وعناق ونحوهما بالشرط لا ينعقد ذلك المعلق الذى هو كانت طالق سبباً للحكم وهو وقوع الفرقة الا عند وجود الشرط لان الايجاب كانت طالق مثلاً لا يوجد الا بركنه وهو جوهر لفظه ولا يصح الا بشرطه وهو الاهلية والمحلية بان يكون الالفاظ به بالغا عاقلاً والمرأة فى النكاح او العدة ولا يقع الا للحكمه وهو زوال الملك عن المحل ولا يثبت الا فى محله وهو ممن يصح العقد عليها من الفساد وههنا اى فى الطلاق المعلق بالشرط الذى هو ان دخلت الدار فقد حال بين الايجاب وبين المحل فمنه من الوصول اليه غير مضاف اليه اى الى المحل لوجود الحائل وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد ذلك المعلق سبباً موجباً للحكم لان السبب ما يكون طريقاً الى الحكم ومفضياً اليه وقبل وجود الشرط ليس كذلك لانا نعتبر المشروط مع الشرط شيئاً واحداً بحيث يكون انت طالق من قوله انت طالق ان دخلت الدار بمنزلة انت من انت طالق من قوله فمالم يتكامل اجزاء اللفظ لا يحصل حكمه والشرط والجزاء كلام واحد وكل منهما جزء بمنزلة المبتدأ والخبر عند اهل النظر لان الكلام هو الجزاء والشرط قيده كما يقول اهل العربية ومال اليه الشافعى

منع السبب وهو انت طالق وانت حر قال القآن جوز الشافعى التكفير بالمال قبل الحنث لان السبب هو اليمين عنده والحنث شرط يتعلق به وجوب الاداء ويتضح هذا فيما اذا قال ان فعلت كذا فعلى كفارة يمين واذا كان كذلك يكون هذا اداء بعد سبب الوجوب فيصح وان كان قبل وجوب الاداء كتعجيل الزكاة قبل حوالان الحول وتعجيل الدين المؤجل

* ولقائل ان يقول بشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك الى رسول الله عليه السلام فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا بد ان يبين نسخه او عدم صحته * اعلم ان الشافعي خالفنا في اربعة مواضع في ان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب وعندنا في منع الحكم وفي ان عدم الحكم يبقى على العدم الاصلى لانه ليعدم الشرط فيه عندنا وعندنا عدم الشرط موجب لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر في ان هذا العدم لا يكون حكما شرعيا ولا يجوز تعديته بالقياس عندنا ويجوز عنده وفي ان السبب ينعقد سببا عند الشرط عندنا وعن هذا قيل المعلق بالشرط كالمعجز عند وجوده وعندنا ينعقد في الحال * فان قلت اذا علق العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم جن فدخات الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لا يقع * قلت انما لا يصح تجيزه لعدم اعتبار كلامه وما قلناه انه تجيز يكون في كلام

(قوله ولقائل ان يقول الخ)

اجيب عنه بانه ان صح فأول لان مداره على الزهري وقد عمل بخلافه

(قوله ولقائل ان يقول بشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بما روى الخ) الجواب ان مدار الحديث على الزهري والزهري عمل بخلافه فدل على نسخه او عدم صحته واثن صح فهذا محمول على التجيز والتأويل منقول عن السلف فان الزهري حمله على انه كان في الجاهلية يعرضون النساء على الرجال فيقولون هن علينا حرام فقال عليه السلام برد هذا الكلام لا طلاق قبل النكاح (قوله في ان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا) بل هو مظهر للحكم كقول الرجل طاق امرأتى السليطة او اعق عبدى الصالح (قوله وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب الخ) اعلم ان ائمتنا انما جعلوا اثر التعليق في منع السبب لا في الحكم قصدا هربا عن تراخي الحكم عن السبب وفيه شيء فان الحكم قد يتراخي عن السبب كما في البيع بشرط الخيار والتدبير المعلق بالموت (قوله وثمرة الخلاف) يعني في هذا الموضوع الثالث وبعض الشراح جعل هذه الثمرة قسما برأسه من مواضع الخلاف وجعل الموضوع الرابع متفرعا على الموضوع الثاني لاقسما برأسه والكل قريب (قوله المعلق بالشرط) كالمعجز عند وجود الشرط فان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار ذلك الكلام تجيزا في هذه الحالة (قوله قلت انما لا يصح الخ) تقرير الجواب انه لما صح التعليق في حالة الصحة شرعا ترتب على موجبه بعد وجود الشرط وجعل كالمعجز حكما او ضمنا للتعليق المعتبر شرعا بخلاف تجيز المجنون قصدا لان كلامه غير معتبر شرعا والحاصل ان التكلم من الخالف يوجد عند التعليق فيراعى اهلية التكلم في ذلك

(قوله فبراعى وجود المحل عند وجود الشرط) مرتبط بقوله وفي ان السبب ينعقد سببا عند الشرط عندنا (قوله او في حادثة واحدة) هذه الصورة داخلية تحت عبارة ٥٥٨ المصنف رحمه الله ومفهومة

صحيح شرعا فبراعى وجود المحل عند وجود الشرط (والمطلق) وهو ما لم يكن موصوفا بصفة على حدة كرقبة (يحمل على المقيد وان كانا في حادثتين) او في حادثة واحدة كما حمل قوله عليه السلام في خمس من الابل زكاة على قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكاة (عند الشافعي رحمه الله) لان المطلق ساكت كالجمل والمقيد ناطق كالمفسر فكان المقيد اولى * اعلم انهما اما ان يردا في السبب والشرط او يردا في الحكم وحينئذ اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعددا او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة او بالعكس فهذه خمسة اقسام

الوقت والوصول الى المحل عند وجود الشرط فبراعى وجود المحل في ذات الوقت وبالجملة المجنون فيه اهلية الايقاعات الحكمية كايقاع الفرقة بالجلب والعنة وابعاء ابويه عن الاسلام عند عرضه عليهما اما اذا اسلمت زوجته كايقاع العتق عليه عند ذى رحم محرم منه يدخل في ملكه (قوله والمطلق وهو ما لم يكن موصوفا بصفة) وان شئت قلت هو الدال على الماهية من حيث هي وهو معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات وان شئت فقل هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصيص كثيرة مندرجة تحت امر مشترك من غير شمول ولا تعيين نحو فتحرير رقبة والمقيد هو اللفظ الدال على الماهية من حيث ما يشخصها وان شئت فقل هو الذى اخرج عن الشيوع بوجه ما نحو فتحرير رقبة مؤمنة وبما ذكرنا ظهر الفرق بين العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض لكثرة المبهمة والخاص هو الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس بمتعرض لما سوى الحقيقة وبعضهم فرق بين المطلق والتكررة بان الدال على الماهية مع وحدة متعينة هو التكررة وعلى الماهية فقط هو المطلق والظاهر انه لا فرق بين التكررة والمطلق في اصطلاح الاصوليين لان تمثيل جميع العلماء المطلق بالتكررة في كتبهم يشعر بعدم الفرق (قوله يحمل على المقيد) بمعنى انه يقيد المطلق (قوله عليه السلام في خمس من الابل زكاة) اخرجه الاربعة الا النسائي من طريق سفيان بن حسين عن الزهري عن سالم عن ابيه بلفظ في خمس من الابل شاة (قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكاة) اخرجه النسائي وابوداود عن سلمان بن ارقم عن الزهري عن ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حرم عن ابيه عن جده بلفظ في خمس من الابل السائمة شاة (قوله فهذه خمسة اقسام) جعلها بعض الشراح اربعة واسقط

منها بموجب ان الوصلية قد كررها ههنا بطريق العطف مستغنى عنه بل محل من حيث المعنى (قوله) اما ان يردا في السبب والشرط (مثال الاول) ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد مسلمين كما سيجيء ومثال الثاني لانكاح الابشهود لانكاح الابولى وشاهدى عدل وانما نظمهما في سالك وجعلهما قسما واحدا لوقوعهما في مقابلة الحكم (قوله وحينئذ اما ان يتحد الحكم والحادثة) مثاله قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام مع قراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات كما سيجيء (قوله او يتعددا) مثله تقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل واطلاق الاطعام في كفارة الظهار (قوله او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة) مثاله قوله تعالى فتحرير رقبة في كفارة الظهار واليمين ورقبة مؤمنة في كفارة القتل (قوله او بالعكس)

مثاله قوله تعالى في كفارة الظهار فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان صوم الظهار مقيد بكونه قبل التماس واطعامه مطلق عن ذلك (اتحاد)

(قوله وقسم لايجب الحمل فيه ٥٥٩ ﴿﴾ بالاتفاق) الظاهر انه على المشاكلة والمراد الجواز (قوله

ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل) وكذا بعض اصحاب الشافعي (قوله هذا تعليل من قال بالحمل في الحادثتين بالقياس) وذلك ان الشافعية بعد اتفاقهم على وجوب الحمل في هذه الصورة اختلفوا

(قوله وهو ما اذا كانا في حكم واحد في حادثة واحدة) لا يقال لا بد من التقييد بان يكون الفعل مثبتا لانه لو كان منفيًا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا لانا نقول وقع التصريح بان هذا من قبيل العام مع الخاص لامن قبيل مانحن فيه من المطلق مع المقيد (قوله ذهب بعض اصحاب الشافعي الى وجوب الحمل فيه ايضا) اى كما في القسم الاول من الامثلة الباقية وليس المراد ان بعض اصحابه ذهب الى الحمل فيه كما ذهبنا اليه لانا لا نقول بالحمل فيه كما يفهم من عبارة المصنف الآتية ومن صريح قول القائل وعندنا لا يحمل

قسم منها يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد في حادثة واحدة وقسم لايجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعددين واما الثلاثة الباقية فمختلف فيها ففي القسم الاول وهو ورودها في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المصنف وفي القسم الاخير وهو ما يتعدد الحكم دون الحادثة ذهب بعض اصحاب الشافعي الى وجوب الحمل فيه ايضا وفي عكسه اتفت الخنفية على امتناع الحمل والشافعية على وجوده * فان قلت على ما ذكرت من المذاهب يلزم ان يكون في كلام المصنف تسامح لانه قال وان كانا في حادثتين وهو ليس على اطلاقه على ما ذكرت بل اذا لم يكن الحكم متعددا * قلت تمثيله بقوله (مثل كفارة القتل) فانها مقيدة بالايان لقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة (وسائر الكفارات) ككفارة الظهار واليمين فان الرقبة فيها غير مقيدة بالايان قد يشير الى اتحاد الحكم (لان قيد الايمان) هذا تعليل من قال بالحمل في الحادثتين بالقياس

اتحاد الحكم وتعدد الحادثة وبعضهم جعلها اربعة ايضا واسقط تعدد الحكم والحادثة وجعلها صاحب التحقيق ستة حيث قال ثم ورود المطلق والمقيد على وجوه اما في السبب والشرط او في حكم واحد اثباتا او نفيًا كما لو قيل لا يعتق مدبرا كافرا او في حكمين في حادثة واحدة او في حكمين في حادثتين او في حكم واحد في حادثتين انتهى * ولقائل ان يقول لا وجه لاعتباره النفي قسما برأسه اذ لا وجود للنفي في الاحكام الشرعية فيما نحن فيه وان اعتبره بطريق الفرض فلا جهة لتخصيصه باتحاد الحكم والحادثة بل ينبغي حريانه في جميع الاقسام فتبلغ الاقسام اثني عشر باعتبار جعل السبب والشرط فيهن قال بعض المحققين ولا يخفى ان هذا يعنى اتحاد الحكم والحادثة نفيًا من قبيل العام مع الخاص لامن المطلق مع المقيد (قوله وقسم منها لايجب الحمل فيه بالاتفاق) لك ان تقول نفي الوجوب لا يستلزم نفي الجواز مع ان الحمل لا يجوز في هذا القسم بالاتفاق فالاولى ان يقول لا يجوز والجواب انه اذا عدم صفة الوجوب لا يبقى صفة الجواز كما تقدم (قوله ذهب بعض اصحاب الشافعي الى وجوب الحمل فيه ايضا) وذهب اصحابنا الى عدم الحمل (قوله والشافعية على وجوده) لكنهم اختلفوا في كيفية الحمل قال بعضهم الحمل بموجب اللغة وقال اهل التحقيق بقياس مستجمع للشرائط (قوله وهو ليس على اطلاقه) لانه اذا تعدد الحكم والحادثة لا حمل بالاتفاق مع ان عبارة المصنف تشمله لان قوله وان كانا في حادثتين صادق

المطلق على المقيد ان اوردنا في الحكم وفي الحادثتين اصلا لافي حكمين ولا في حكم واحد ولا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين فاما في حادثة واحدة في حكم واحد فيحمل بالاتفاق

(زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه) اى نفي الحكم عند عدم الوصف (فى المنصوص) اى فى كفارة القتل لما مر من اصله (وفى نظيره من الكفارات لانها جنس واحد) من حيث ان الكل تحريير فى تكفير مشروع للتبرى والزجر كما جعل تقييد الايدى بالمرافق فى الوضوء تقييدا فى التيمم لانهما نظيران فى كونهما طهارة (والطعام فى اليمين لم يثبت فى القتل) هذا اشارة الى سؤال يرد على الشافعى وهو ان الطعام لم يثبت فى كفارة القتل حملا لها على كفارة اليمين والكل جنس واحد فاجاب بقوله (لان التفاوت ثابت باسم العلم) وهو عشرة مساكين (وهو) اى التنصيص باسم العلم (لا يوجب الا الوجود) اى وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التنصيص باسم العلم ليس بقيد حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم ويكون وجوده يوجب الحكم ولا تعرض له للعدم عند العدم واذا لم يثبت العدم فى محل المنصوص لا يمكن تعديته الى

بتعدد الحكم واتحاده (قوله لما مر من اصله) وهو ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص كان دليلا على نفيه عند عدم الوصف لا يقال هذا تعديا الى ما فيه نص بالابطال لانا قد بينا ان المطلق ساكت عن القيد فصار المحل فى حق الوصف خاليا عن النص فيجوز تعديا حكم الوصف اليه بالقياس ولهذا لم يجز حمل المقيد على المطلق لان المقيد ناطق وفى حمله على المطلق الذى هو ساكت بالقياس ابطال للقيد المنطوق به فلا يجوز (قوله ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التنصيص باسم العلم ليس بقيد) لك ان تقول هذا مخالف لما تقدم من ان التنصيص على الشىء باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض وفسر الشارح البعض بالشافعى وغيره واذا كان كذلك فيوجب العدم عند العدم كما يوجب الوجود عند الوجود وحينئذ لا يتم هذا التعليل للشافعى بالنسبة الى ما مر من اصله ويمكن الجواب بان كون التنصيص بالاسم العلم يدل على الخصوص انما هو قول بعض اصحابه كابى حامد وابى بكر الدقاق كما تقدم وليس هو قول الشافعى * فان قلت القائل بالحمل فى الحادثتين بالقياس انما هو بعض اصحاب الشافعى لا الشافعى * قلت يحتمل ان يكون هذا البعض غير ذلك البعض (قوله ويكون وجوده يوجب الحكم ولا تعرض له للعدم عند العدم) هذا مستدرك وكان ينبى ان يذكر بعد قوله حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم فاذا لم يثبت العدم فى محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره يعنى اذا لم يوجب النص العدم عند العدم بل العدم بالعدم الاصلى لا يمكن تعديته بالقياس لان العدم الاصلى ليس بحكم شرعى لتحققه قبل الشرع

فقال بعضهم بالحمل بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه من باب المحذوف الذى يسبق معناه الى الفهم كقوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات وقال اهل التحقيق منهم انه يحمل على المقيد بقياس مستجمع لشرائطه وهذا هو الصحيح عندهم كذا فى الكشف ولذا اقتصر المصنف على ذكره وتزييفه (قوله وهو ان الطعام لم يثبت الخ) اى طعام اليمين كما فى المتن وهو ما يكون باطعام عشرة مساكين (قوله اى وجود الطعام الخ) فيه تسامح لان قول المصنف رحمه الله وهو لا يوجب الا الوجود قاعدة كلية (قوله ولا تعرض له للعدم عند العدم) واما قولهم التنصيص على الشىء باسمه العلم يدل على الخصوص ونفى الحكم عما عداه فليس ذلك مذهب الشافعى بل هو مذهب بعض اصحابه كما اشرنا اليه فيما سبق

(قوله خص الطعام باليمين ﴿٥٦١﴾ لان طعام الظهر الح) فانه اذا عجز عن الصوم فاطعام ستين مسكينا

بالقياس على الظاهر كذا
في الكشف بقى انه لا فرق
بين طعام اليمين وطعام
الظهر في ان التفاوت
باسم العلم وان شمس الائمة
رحمه الله قال في المبسوط
بعد ما ذكر هذا القول
وهذا بناء على اصله ان
المقيد والمطلق في حادثتين
يحمل احدهما على الآخر
وانت خير بان الظاهر
منه هو ان لا يكون التفاوت
باسم العلم قادحا في حمل
المطلق على المقيد عنده
وهو خلاف ما ذكر فخر
الاسلام ومن تبعه ههنا فليتأمل

(قوله استثناء من قوله لا يحمل
المطلق) اقول هو استثناء
من قوله لا يحمل المطلق
على المقيد وان كانا في حادثة
وحاصله انه لا يحمل عليه
مطلقا لافي حادثة ولا في
حادثتين فيلزم فساد
الاستثناء بقوله الا ان يكونا
في حكم واحد لاستلزامه
جواز الحمل عندنا في حكم
واحد مطلقا في حادثة
او في حادثتين وانما هو
جائز عندنا اذا كانا في حكم
واحد وحادثة واحدة
الاهم الا ان يقال انه استثناء
من مجرد عدم حمل المطلق
على المقيد في حادثة واحدة فافهمه

غيره لان تعدية المعدوم محال خص الطعام باليمين لان طعام الظهر ثابت
في القتل في احد قولى الشافعى (وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا
في حادثة) وهذا يشير الى انه لا يحمل في حادثتين بالطريق الاولى (لامكان
العمل بهما) اذا كانا في حادثتين لجواز ان يكون التوسعة مقصودة في حادثة
والتضييق في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة بعد ان يكونا في حكمين لجواز
ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل في آخر (الا ان يكونا
في حكم واحد) استثناء من قوله لا يحمل المطلق يعنى يحمل المطلق على المقيد
عندنا اذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة لان العمل بهما غير ممكن فيجب
الحمل ضرورة (مثل صوم كفارة اليمين) ورد فيه فصيام ثلاثة ايام وورد فيه
نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود رضى الله عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات
(لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين) التابع وعدمه (فاذا ثبت
تقييده بطل اطلاقه) حملا على المقيد وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه
مشهورة حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله تعالى

(قوله لجواز ان تكون التوسعة مقصودة في حادثة والتضييق في اخرى) كما في اعتاق
الرقبة في كفارة القتل واليمين فان كفارة القتل عتق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين عتق
رقبة مطلقا (قوله لجواز ان يكون التشديد مقصودا) في حكم والتسهيل في آخر
كالصوم والاطعام في كفارة الظهر فان الصوم مقيد بكونه قبل المسيس والاطعام
مطلق عن ذلك ﴿ قوله الا ان يكونا في حكم واحد الح ﴾ اعلم ان هذا الذى
ذكره من حمل المطلق على المقيد عندنا انما هو على اختيار صاحب الميزان اما على
اختيار الفحول فليس هذا بتقييد للمطلق بقيد المقيد بل هو زيادة على النص
المشهور بالمشهور وهو قراءة ابن مسعود رضى الله عنه والفرق بين المعنيين
ان التقييد لا يقتضى نسخ الاول بل يدل على ان المراد من الاول هو المراد
ومن الثانى والزيادة تقتضى نسخ الاول معنى فلا يبقى الاول مرادا كما كان
وهذا يدفع ما قيل تقييد المطلق بنسخ عندكم للاطلاق وهو لا يجوز بالمشهور
بل بالمتواتر فتدبر (قوله وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه مشهورة)
لتلقى الامة لها بالقبول حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله تعالى بخلاف قراءة
ابى فعدة من ايام اخر متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزداد بمثلها على
النص والشافعى رحمه الله انما لا يشترط التابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير
المتواترة فالمثل المتفق عليه قوله عليه الصلاة والسلام في حديث الاعرابى
على المقيد في حادثة واحدة (٣٦) (شرح المنار) لامن مطاق عدم حملها عليه ولو في حادثة واحدة فافهمه

فان قلت كيف قال المصنف رحمه الله متضادين والمتضادان الامران الوجوديان المتعاقبان على موضع واحد * قلت اراد من المتضادين المتقابلين مجازا من قبيل ذكر الخاص واردة العام * فان قلت كيف قيل انه قراءة ابن مسعود وقد شرط في القرآن التواتر * قلت يحتمل انه كان قرآنا انساه الله تعالى على القلوب نسخا لتلاوته وابقاء حكمه سوى قلب ابن مسعود رضى الله عنه (وفي صدقة الفطر ورد النصان) وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد مسلمين (في السبب ولا مزاحمة في الاسباب) اذ يجوز

(قوله فان قلت كيف قال المصنف متضادين والمتضادان الامران الوجوديان الخ) واحد الامرين ههنا عدمى كما ترى لكن عبارة المصنف رحمه الله في الشرح التتابع والتفرق ولا يذهب عليك ان التفرق وجودى فيرفع السؤال عن اصله (قوله قلت اراد من المتضادين المتقابلين مجازا الخ) والذي يفهم من كلام صاحب التحقيق في مواضع ان اطلاق اسم الضد على جميع المتقابلات اصطلاح الفقهاء (قوله يحتمل انه كان قرآنا) الاظهر في العبارة كان متواترا

صم شهرين وروى صم شهرين متتابعين (قوله والمتضادان الامران الوجوديان المتعاقبان على موضع واحد) وههنا ليس كذلك فانهما اعتباريان احدهما وجودى وهو التتابع والآخر عدمى وهو عدم التتابع ولا يبعد ان يكون من تقابل العدم والملكية او تقابل التضاد المشهور (قوله من قبيل ذكر الخاص واردة العام) اراد بالخاص المتضادين وبالعام المتقابلين لانهما يصدقان على المتضادين والمتضايين والعدم والملكية والسلب والايجاب (قوله وفي صدقة الفطر ورد النصان الخ) هذا جواب سؤال ورد على المسئلة السابقة وتقريره هلا عملتم بالقراءتين واجزتم صوم الكفارة متتابعا ومتفرقا كما عملتم بالحديثين في صدقة الفطر واوجبتموها على المسلم والكافر وحاصل الجواب القراءتين وردتا في حكم واحد يستحيل اتصافه بوصفين معا فوجب الحمل والزمان في الفطر فان احدهما يجعل الرأس المطلق سببا والآخر يجعل رأس المسلم سببا دون الحكم والعمل بالسبيبين في اثبات حكم واحد ممكن على سبيل البدل واماثبوت الحكم بالوصفين المتقابلين فليس بممكن فافترقا * فان قلت قد حملتم المطلق على المقيد فيما اذا كانا في السبب او الشرط وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فحيث قال لا يجزى التحالف بينهما حال هلاك السلعة * قلت نفى التحالف عند الهلاك لم يكن بالحمل بل بشارة النقل فان قوله ترادا يدل على قيامها اذ التراد لا يتصور الا حال قيامها فلم يكن مطلقا بل مقيدا بما دل عليه النص الآخر (قوله قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد) رواه ابو داود وعبد الرزاق والطبرانى والحاكم عن عبدالله بن ثعلبة بن صفر عن اسماء * وقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين متفق عليه من حديث ابن عمر رضى الله عنهما بلفظ فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعا من تمر او صاعا من شعير على كل حر او عبد ذكر او اناثى من المسلمين

ان يكون للشيء الواحد اسباب متعددة كالمالك فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرها
 (فوجب الجمع) بين النصين والعمل بكل منهما من غير حمل * فان قلت
 اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغناء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق
 فما الفائدة في ايراده * قلت الفائدة فيه ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب
 * ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين
 على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن وفائدة القيد اظهار كون التتابع مستحبا
 (ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط) هذا جواب عن الشافعي يعني قوله التقييد
 بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق لان الصفة قد تكون
 علة وقد تكون اتفاقية فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه بمعنى
 الشرط (ولئن كان) اى ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط (فلا نسلم
 انه يوجب النفي) اى يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان محل النزاع
 الشرط النحوى وهو ما دخل عليه شئ من الادوات المخصوصة الدالة على
 سببية الاول للثاني لا الشرط العرفى وهو ما يتوقف عليه وجود الشئ سواء
 كان داخلا او خارجا ولا الشرط على ما اصطاحه المتكلمون وهو ما يتوقف

(قوله قلت الفائدة فيه ان يكون
 المقيد دليلا على الاستحباب)
 او على انه عزيمة والمطلق
 رخصة او على انه اهم
 واشرف حيث نص عليه
 بعد دخوله تحت الاسم
 المطلق (قوله ولقائل
 ان يقول فعلى هذا الخ)
 مأخوذ من شرح المغنى
 للسراج الهندي والذي
 يلوح انه اعتراض هائل
 (قوله اى يوجب عدم
 الحكم عند عدم الشرط)
 هذا على ان يكون الضمير
 فى انه راجعا الى الشرط
 لالى القيد الذى بمعنى
 الشرط والمفهوم من تقرير
 بعض الشراح هو الاول
 ومن تقرير بعضهم هو
 الثانى ولكل وجهة لكن
 قول الشارح فيما سيجي
 فى تعلييل ذلك ولان اعلى
 درجات الوصف الخ
 لا يلايم ما اختاره ههنا
 لانه حال الوصف الذى
 فى معنى الشرط لا حال
 الشرط فتدبر

(قوله ولقائل ان يقول فعلى هذا الخ) هذا الجواب انا لانسلم ان العمل
 بالنصين فى صوم الكفارة ممكن كصدقة الفطر لان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع
 لموافقته المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المأمور به فالتتابع واجب
 بالنص المقيد لاستحباب والحكم الواحد يستحيل اتصافه بالوصفين معا بطريق
 الوجوب كصدقة الفطر (قوله هذا جواب عن الشافعي) اى جواب عما
 قاله بعض اصحابه من حمل المطلق على المقيد بالقياس وابتداء بالمنع المجرد كما هو
 دأب المناظرة (قوله قد تكون علة) مثل فى الابل السائمة زكاة وقد يكون
 اتفاقية نحو حبشى اسود ونحو قوله تعالى النبيون الذين اسلموا وقوله تعالى ولا طائر
 يطير بجناحيه فتأمل (قوله ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نسلم انه يوجب
 النفي) هذا بناء على قاعدتنا لاعلى قاعدة الخصم فانه تقدم ان الشرطية عنده توجب
 عدم الحكم عند عدمه كما توجب الوجود عند الوجود فهذا التسليم لا يضر
 الخصم بل يثبت به مادعا (قوله لان محل النزاع الخ) الشرط فى العرف
 العام ما يتوقف عليه وجود الشئ وفى اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشئ
 ولا يكون داخلا فى الشئ ولا مؤثرا فيه وفى اصطلاح النحاة ما دخل عليه شئ
 من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الثانى ذهنا او خارجا سواء كان علة

عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه ولا مؤثرا وظاهر ان الشرط النجوى لا يلزم ان يكون موقوفا عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق ولان اعلى درجات الوصف ان يكون علة وهي اعلى من الشرط لان وجوب الحكم مضاف الى العلة دون الشرط ولا تأثير للعلة في عدم الحكم فكيف للشرط ولان العدم ليس بحكم شرعي لان الحكم الشرعي ما يكون ثبوته بورود الشرع والعدم متحقق قبل الشرع فلا يكون حكما شرعيا فلا يمكن تعديته الى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص

للجزاء نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلول نحو ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك نحو ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط الشرعي وظاهره انه لا يكون اى لا يلزم ان يكون الحكم موقوفا عليه فلا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه اذ يمكن ان يقع الطلاق عند انتفاء المعلق الا انه قد يجاب بانه اذا اتحد السبب بالحكم ينتفى بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولان نزاع في عدم القطع * ولقائل ان يقول الواقع بسبب آخر غير المعلق بالشرط والمعلق به لا يمكن وجوده بدون الكلام فيه (قوله) ولان اعلى درجات الوصف ان يكون علة ولا تأثير للعلة في عدم الحكم لجواز ان يثبت الحكم لعلة شتى لان العلة لا ابتداء الايجاب لا غير من غير تعرض للنفي عند عدمها فلا يلزم من عدم العلة المعينة عدم نوع الحكم للشرط الذى هو دونه بل عدم الحكم بناء على العدم الاصلى لاحكاما شرعيا بناء على عدم الشرط هذا * ولقائل ان يقول القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء وحينئذ يحصل الظن وهو كاف اذا قائل بان المفهوم قطعى وحاصله ان الكلام انما هو في وصف خاص مقيد لاسم عام تعلق به الحكم لاني مطلق الوصف وحينئذ يلزم من عدمه العدم (قوله) ولان العدم ليس بحكم شرعي) اى عدم آخر غير المقيد في صورة التقييد ليس حكما شرعيا الخ فامكن تعديته بالقياس * ولقائل ان يقول النفي اذا كان مدلول اللفظ كالاثبات يكون حكما شرعيا فامكن تعديته بالقياس ضرورة والقيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره عند الخصم فيكون العدم حكما شرعيا فامكن تعديته بالقياس الى الغير على ان للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لاعدم اجزاء غير المقيد فتأمل (قوله) فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص) يعنى عدم جواز المطلق عند عدم الوصف لكونه غير

(قوله) ولان العدم ليس بحكم شرعي (الظاهر ان هذا التعليل ليس بمسبوق للزام الشافعى رحمه الله بل لتحقيق مذهبنا اليه لان هذا العدم عنده شرعي ثبوته بورود الشرع لقوله بالمفهوم كما سبق

(قوله ولئن سلمنا انه يمكن ﴿٥٦٥﴾ تعديته) فيه انه ليس في سياق كلام المصنف رحمه الله منع ذلك فالاصوب

ان يقال ولئن سلم ان القيد بمعنى الشرط وانه يوجب النفي (قوله والقتل اعظم اعظم منه) اى من اليمين الغموس (قوله على ان قوله عليه الصلاة والسلام خمس من الكبائر وعد منها القتل من غير فصل الخ) الظاهر انه يريد عدم الفصل بين الكبائر الخمس وانت خبير بان اجتماع الخمس في كونها كبيرة لا يقتضى عدم التفاوت بينها كما يشير اليه قول المصنف رحمه الله اعظم الكبائر كيف واحد الخمس الكفر ولا شك في كونه اشنع من غيره وقد استدل الشيخ اكمل الدين بهذا الحديث على الوجه المذكور على انه لا فرق

(قوله اى ولئن سلمنا انه يمكن تعديته) هذا التفسير لا يناسب عبارة المصنف آنفا وانما يناسبها ان يقول اى ولئن سلمنا انه يوجب النفي ولكن الشارح لما منع جواز تعديته العدم

وكان الاحسن ان يأتى بما

في مثل كفارة القتل (وائى كان) اى ولئن سلمنا انه يمكن تعديته فلانسلم صحة الاستدلال به (فانما يصح الاستدلال به على غيره ان لو صحت المماثلة) بين الاصل والفرع (وليس كذلك) اى لامثلة بين المطلق والمقيد في السبب والحكم اما الاول فلأن السبب في المقيس عليه هو القتل (فان القتل من اعظم الكبائر) وليس كذلك اليمين والظهار * فان قلت لانسلم ان القتل الخطأ اعظم من الظهار واليمين * قلنا الكفارة تجب بالقتل العمد واليمين الغموس عندك والقتل العمد اعظم منه فلما ثبت التفاوت بينهما ثبت بين القتل الخطأ واليمين المعقودة * ولقائل ان يقول لانسلم ان القتل العمد اعظم من الغموس ولئن سلم فلانسلم انه يلزم من لزوم التفاوت بينهما التفاوت بين القتل الخطأ واليمين المعقودة على ان قوله عليه السلام خمس من الكبائر وعد منها القتل من غير فصل

مشروع على ما كان قبل ورود المقيد لان المقيد نفاه فعدم جواز اعتاق الرقبة الكافرة لانها لم تشرع كفارة لان عدم قيد الايمان دل على عدم جوازه لا ساكت عنه وحينئذ فلا يمكن تعديته عدم الجواز الى كفارة الظهار واليمين هذا ولا يخفى ما في قوله عدم الحكم لعدم المقيد فتنبه له ﴿ قوله وائى كان ﴾ اى ولئن سلمنا انه يمكن تعديته فانما يصح الاستدلال بالمقيد والتمسك به في المقيد على غيره الذى لم ينص عليه فيه وهو المطلق ان لو صحت المماثلة بينهما في المعنى الذى تعلق به الحكم وليس الامر كذلك لفوات المماثلة بينهما في السبب (قوله الكفارة تجب بالقتل العمد واليمين الغموس) يعنى عندكم يا شافعية وانما ذكر الغموس مع العمد والمنعقدة مع الخطأ لان الغموس فيه تعمد الكذب وشان المسلم ان لا يحنث في المنعقدة الا خطأ او نسيان فناسب المقابلة ﴿ قوله ولقائل ان يقول لانسلم ان القتل العمد اعظم الخ ﴾ الجواب انه لا احد يخالف في ان القتل العمد اعظم من اليمين وكذا الخطأ والتحقيق ان يقال التفاوت بين القتلين اما ان يكون ثابتا اولاً فان لم يكن فصح ما ذكرنا ان القتل اعظم وان كان بطل لان الكفارات جنس واحد على انه لا تفاوت بين كفارتي القتلين عندكم وتساوى الموجب دليل تساوى الموجب وقد سلمتم ان القتل العمد اعظم من اليمين فلزم ان يكون الخطأ كذلك يعضده قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق قرن القتل مطلقاً مع الشركة وهو امارة التغليظ وان كان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم للنصوص الواردة بالتغليظ في القتل دون غيره ﴿ قوله على ان قوله عليه السلام خمس من الكبائر وعد منها القتل ﴾

بناء على عدم كونه حكماً شرعياً ربط عبارة المصنف بعبارة فذكر ذلك التفسير ذكرنا انه المناسب ثم يقول بعد تمام غيره لان العدم ليس بحكم شرعى الخ

يدل على انه ليس باعظم واما الثاني فلأن حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصر على عليهما وحكم اليمين التخير في الاشياء الثلاثة مع النقل الى الصوم عند العجز وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام ومع وجود الفارق يبطل القياس (واما قيد الاسامة) هذا جواب عما يرد نقضا علينا وهو انكم جعلتم قيد الاسامة نافيا لوجوب الزكاة في غير السائمة وحتم المطلق وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل زكاة على المقيّد وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكاة (والعدالة) في قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم جعلتم نافيا لاطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم (فلم يوجب النفي) اى نفي الجواز بدون القيد (لكن السنة المعروفة في ابطال الزكاة عن العوامل والحوامل) وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة اى زكاة (اوجب نسخ الاطلاق) اى اطلاق قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة (والامر بالتثبيت) اى بالتوقف (في نأ الفاسق) اى خبره وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنأ فتبينوا اى

يدل على انه ليس باعظم * قلت المراد انه من جملة اعظم الكبائر والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اعظم منه والقتل يليه في الاعظمية وغاية ما فيه انه ليس باعظم مما عد معه مطلقا اذ لا يمتنع ان يكون اعظم من غير ما عد معه والغموس لم يذكر فيها فيكون اعظم منه * وروى الخطيب في كفايته من حديث ابن عمر رضى الله عنهما الكبائر تسع الاشرار بالله تعالى وقتل نسمة والفرار من الزحف وقذف المحصنة واكل الربا واكل مال اليتيم والاحلاد في المسجد والذي يستحسر وبكاء الوالدين من العقوق واخرجه البخارى في الادب المفرد عنه وليس موقوفا عليه واخرج البخارى ومسلم من حديث ابى هريرة رضى الله عنه واجتوا السبع الموبقات الاشرار بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق واكل الربا واكل مال اليتيم والتولى يوم الزحف وقذف المحصنات * ولقائل ان يقول يردده قوله تعالى والفتنة اكبر من القتل فتأمل (قوله هذا جواب عما يرد نقضا علينا) وحاصله ما بالكم حملتم المطلق على المقيّد واتم لا تقولون به ولو في حادثة واحدة اذا دخلا في السبب او الشرط فاجاب ان كلا من القيدين لم يوجب نفي الحكم عما عداه بدون القيد ولكن السنة المعروفة اوجبت نسخ الاطلاق (قوله وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة) وهذا الحديث وان لم يرد بهذا اللفظ للمحدثين فقد روته الفقهاء واحتجوا به وهو اثبات فيما

بين القتل العمد والخطأ واراد بقوله من غير فصل عدم الفصل بينهما فنقله الشارح الى الاستدلال على ان القتل ليس باعظم وفيه ما فيه كما نبهت عليه (قوله وهو انكم جعلتم قيد الاسامة الخ) السائمة الراحية سامت تسوم سوما اى رعت واسامها صاحبها يسميها اسامة قال الله تعالى فيه تسمون كذا في طلبة الكلية (قوله وحتم المطلق وهو قوله عليه الصلاة والسلام الخ) ومذهبكم ان المطلق والمقيّد اذا وردا في السبب يجب العمل بكل منهما من غير حمل (قوله ولا في البقرة المثيرة) اراد بها بقرة الحرث لانها تثير الارض كذا في نهاية ابن الاثير (قوله اى اطلاق قوله عليه الصلاة والسلام الخ) لا يقال حمل المطلق على المقيّد ايضا تقييد للمطلق وتقييد المطلق فنسخ عندنا فما الفرق بينهما حتى يجوز احدهما دون الآخر لانا نقول تقييد المطلق في صورة

الحمل انما يكون بالمفهوم وقد عرفت ان المفهوم ليس بحجة عندنا فهذا هو المهرب في ذلك (محتجون)

اطلبوا بيان الامر وانكشف الحقيقة ولا تعتمدوا على قوله (اوجب نسخ الاطلاق) اى اطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم * فان قلت ان اراد من النسخ ما هو المصطلح فذلك يقتضى تأخر النسخ وهو غير معلوم وان اراد غيره فليس بمعهود * قلت ان اردت انه غير معلوم لك فسلم وجهلك لا يضرنا وان اردت انه غير معلوم مطلقا فمنوع لان علماءنا ذكروا قاطبة في كتبهم انه منسوخ فدل ذلك انهم عرفوا تأخره او نقول المراد من النسخ ههنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الآخر فان المطلق والمقيد لما تعارض رجح المقيد بالسنة المعروفة (وقيل ان القران فى النظم) اى الجمع بين الكلامين بحرف الواو (يوجب القران فى الحكم) لان رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لا يقال زيد منطلق وكم الخليفة فى غاية الطول (فلا يجب الزكاة على الصبي لاقترانها بالصلاة) فى قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة تحقيقا للمساواة فى الحكم لان الواو للعطف وموجبه الاشتراك وانه يقتضى التسوية (واعتبروا) اى قاسوا الجملة التامة (بالجملة الناقصة) نحو ان دخلت

يحتجون به فلا يضرهم عدم اطلاع غيرهم ولكن ورد من حديث على رضى الله عنه وليس فى العوامل شىء اخرجه ابو داود وعبد الرزاق مختصرا موافقا والدارقطنى والطبرانى من حديث ابن عباس رضى الله عنهما ليس فى العوامل صدقة وهو وان ضعف سواء بن مصعب فقد اعتضد وتوجه العمل به وورد من حديث جابر مرفوعا ليس فى المثيرة صدقة واخرجه الدارقطنى واسناده حسن واخرجه عبد الرزاق بالمسند المذكور موقوفا وهو اصح (قوله قلت الخ ان اردت) كان المناسب ان يقول قلت المراد ما هو المصطلح واعلم ان العوامل تصدق على الحوامل فالنفي عنها نفي عنها (قوله او نقول المراد من النسخ ههنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الآخر فان المطلق والمقيد لما تعارض) بقى السنة المعروفة والامر بالتثبت فى نبي الفاسق سالما عن المعارض فعملنا به فسقطت النصوص المطابقة ثم سلمت النصوص المقيدة فعملنا به ايضا ولا يخفى ان الجواب الاول هو الظاهر فلا حاجة الى المدول عنه مما لا يساعد عليه الاطلاق الى ما ليس بمتعارف اذ هو تعمية لا يجوز مثلها فى مقام البيان (قوله لاقترانها بالصلاة فى قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة) فانه يقتضى عدم وجوب الزكاة على من لا تجب عليه الصلاة والصبي لا تجب عليه الصلاة فلا يجب عليه الزكاة عملا بمطابق الشركة المقتضية للمساواة فى الحكم ولك ان تقول الزكاة لا تجب على الصبي عندنا ايضا لعدم وجوب الصلاة لقول ابى بكر رضى الله عنه بحضرة

(قوله لان تعليل لمقدر الخ) اقول لاحاجة الى تقديره لان مدعانا هو ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة مطلقا لا في الناقصة ولا في غيرها ومقتضى جوابنا الناطق بان ما ذكره قياس مع الفارق امران احدهما ان وجوب الشركة في الناقصة انما كان لافتقارها وبه ثبت ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة في الناقصة والالكان وجوبها فيها بالعطف لا بالافتقار والثاني ما لزم منه من ان الجملة اذا تمت لم يوجب الشركة عطفها على جملة اخرى اذ لا يوجبها الا الافتقار كما سبق وهو مفقود فيها فيثبت بمجموع الامرين مدعانا واما قوله الا فيما يفتقر اليه فعناه الا في امر يفتقر المعطوف **٥٦٨** التام اليه فيكون الشركة واجبة

فيه الافتقار على ما علم فان قلت ضمير لم يوجب عائد الى عطف الجملة على الجملة فيكون محصل الكلام ان عطفها عليها لم يوجب الشركة في شيء الا فيما يفتقر اليه فانه يوجبها وهو خلاف مدعانا قلت عدم ايجابه الشركة مستلزم لعدم وجوبها وقوله الا فيما يفتقر اليه استثناء من عدم وجوبها لا من عدم ايجابه اياها نحو ايمانها بدينها فقد طهر الا جلد الآدمي والخنزير اى فقد طهر وجاز استعماله الا جلد الآدمي فلا يجوز استعماله والا جلد الخنزير فلا يظهر اقول ولك ان تقول في الحديث انه عبر بالطهارة عن جواز

الدار فانت طالق وزينب فانه يشارك المعطوف عليه في الخبر والحكم (وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها) اى الناقصة (الى ما تم به) وهو الخبر لا بنفس العطف قوله لان تعليل لمقدر تقديره ولا يشكل ما قلنا بالجملة الناقصة لان الشركة فيها باعتبار الافتقار (فاذا تم) المعطوف (بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه) نحو قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر وهذه الجملة وان كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث الغرض بخلاف قوله

الصحابة رضى الله عنهم والله لاقتان من فرق بين الصلاة والزكاة وهذا لانه اذا وجبت الزكاة دون الصلاة تلزم التفرقة لاحتمال فقد قلنا بالفرق في الحكم هنا ومن ثمه قال بعض المتأخرين من الاشياخ نحن لانقول بالقران الا في هذه الآية * والجواب ان عدم الوجوب على الصبي ثبت بقول عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم الحديث فدل على نفي الوجوب وبإدلة اخر عقلية فتفطن لذلك (قوله وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة) اى في اللغة قال بعض المحققين لو كان العطف يوجب الشركة لا يخلو اما ان يوجبها باعتبار ذاته او باعتبار معنى آخر فلا نسلم الاول لعدم الاشتراك في المعطوفات بلاولكن وبمع وجود العطف ولانسلم الثانى ايضا اذا لم يكن ذلك المعنى احتياج المعطوف فمن ادعى الاحتياج فعليه البيان واقامة البرهان (قوله لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها) الى ما تم به من الخبر لان الاصل في الكلام الاستقلال بنفسه والانفراد بحكمه اذ في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الاصل فلا يصار اليه الا للضرورة جبرا

الاستعمال اذ هو لازم لها وهى المقصورة لاجله فاطلقت عليه مجازا فان قلت كيف يفتقر الجملة (للنقصان)

الى امر ما قلت هى التامة بخبرها فيجوز ان يفتقر الى امر ما غيره كالاشتراك في التعليق في نحو ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر بخلاف ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فان المعطوف عليه قد تم بنفسه من غير افتقار فلم يوجب عطفه على الجملة الاخرى الشركة في التعليق اذ الجملة الاخرى حينئذ لم تكن الجزاء المعلق بل مجموع الشرطية كما صرحوا به لان قوله وزينب طالق وان احتمل العطف على الجزاء المعلق لكن اظهار الخبر رجح العطف على مجموعها اذ لو كان معطوفا على ذلك الجزاء المعلق لكفى ان يقال وزينب

ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق طلقت زينب في الحال لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك في التعليق اذ لو كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب فاذا افرد بالخبر دل على ان مراده التنجيز (والعام اذا خرج مخرج الجزاء) يعنى العام اذا نقل في النص مع سببه يكون جزاء لسبب منقول معه كما روى ان معاوية بن جندب فرجم ورسول الله صلى الله عليه وسلم سها فسجد (او مخرج الجواب) كقول من دعى الى الغداء فقال ان تغديت فعبدى حر (ولم يزد عليه) اى على قدر الجواب (او لم يستقل بنفسه) اى لم يغد منفردا هذا

للنقصان كما في الجملة الناقصة بخلاف التامة (قوله اذ لو كان غرضه الشركة) اى في التعليق لما ذكر ان الخبر يتعلق بالشرط بخلاف ما لو قال ان دخلت الدار فزينب طالق ثلاثا وعمرة طالق فان طلاق عمرة يتعلق بالشرط ايضا لان غرضه تعليق الثلاث في حق زينب وتعليق نفس الطلاق في حق عمرة ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله وعبدى حر فاذا وجد الشرط تطلق الاولى ثلاثا والثانية واحدة لا يقال لم لا تشاركها في الثلاث كما تشاركها في التعليق لانا نقول لما اشار كتبها مع ذكر خبر الثانية دل انه لم ينعقد مشاركتها الاولى في وصف الحكم اذ لو كان مراده ذلك لقال وعمرة فقط على ان الشركة في الثلاث لا يمكن اذ الطلاق لا تجزى وتكملته ثنتين في حق كل منساف لغرضه في الاولى وهو وقوع الثلاث (قوله والعام اذا خرج مخرج الجزاء الخ) من جملة التمسكات الفاسدة ما قال بعضهم ان العام يختص بسببه مطلقا وعندنا مطلقا فلا بد من تحرير موضع الخلاف ليميز ما هو المتفق عليه عما هو المختلف فيه ولهذا قسمه المصنف على اربعة اقسام وذكر ان الخلاف في القسم الآخر (قوله كقول من دعى الى الغداء) فقال ان تغديت فعبدى حر الاولى عدم ذكر فقال كقولك لا خرانك لتغسل الليلة في هذه الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت الليلة فعبدى حر (قوله او لم يستقل بنفسه) في افادة المعنى بل احتاج فيها الى ضميمة غيره مثل نعم وبلى نحو ان يقول الانسان اكان لى عليك كذا فيقول نعم ان ليس لى عليك كذا فيقول بلى ثم موجب نعم تصديق ما قبله من كلام منفي او مثبت استفهاما كان او خبرا كما اذا قيل لك قام زيد او اقام زيد او لم يقم زيد فقلت نعم كان تصديقا لما قبله وتحقيقا لما قبل الهمزة وموجب بلى ايجاب ما بعد النفي استفهاما كان او خبرا فاذا قيل لم يقم زيد او لم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قد قام فاذا قال الرجل لا خير اليس عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرارا ولو قال نعم ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه في الاستفهام تصديق لما بعد الهمزة فيكون معناه ليس لك على الف درهم

(قوله اذ لو كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب)
لصلاحيته خبر الاول ان يكون خبرا للثاني فاما في مسئلتنا فاخبر الاول لا يصلح خبرا للثاني فلهذا علمنا العتق بالدخول

(قوله واما في الثانية فلان كلامه مبنى على كلام الداعي الخ) لكنه ٥٧٠ ﴿ يحتمل الابتداء لاستقلاله فادانواه صدق

معطوف على مقدر تقدير الكلام او خرج العام مخرج الجواب واستقل ذلك الجواب بنفسه او لم يستقل كما اذا قال لا آخر ليس لي عليك الف فقال بلى (يختص) العام (بسيبه) اتفاقا اما في الصورة الاولى فلان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به ضرورة تعذر الاثر بلا مؤثر واما في الثانية فلان كلامه مبنى على كلام الداعي فكأنه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه فيختص به واما في الثالثة فلان لما لم يفد مالم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام (وان زاد) اي المتكلم الكلام (على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدئا) بكسر الدال اي مبتدئا كلاما آخر غير متعلق بما قبله كما اذا قال في جواب الداعي الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدى حر فان العام لا يختص بالسبب بل يتناولوه وغيره يعني اذا تغديت في ذلك اليوم في اي وقت كان بحث ولو نوى به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب

ولهذا قالوا لو قيل في جواب قوله تعالى ألسنت بربكم نعم مكان بلى لكان كفرا اذ يصير معناه لست ربنا وهو كفر ولو قال رجل لا آخر الست طلقت امرأتك فقال بلى لا تطلق ولو قال نعم يقع الطلاق كذا في الخلاصة ولو قال أكان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا في النفي هذا بحسب اللغة لكن بحسب العرف لافرق بين نعم وبلى في جنس هذه المسائل ويكون الكل اقرارا حتى يلزمه القاضي بالمسائل في المسئلتين في الوجهين تغليباً للعرف على اللغة واليه اشير في المنتقى وهكذا في شرح المقدمة لابن الحاجب ﴿قوله يختص العام بسيبه اتفاقا﴾ اي في هذه الصور الثلاث لانه لما جعل جزاء لما تقدمه كان حكما له والمتقدم سببه والحكم يختص بالسبب بلا خلاف لان الحكم لما لم يثبت بدون علة لا يبقى بدونها مضافا اليها بل البقاء بدونها يكون مضافا الى علة اخرى اليها اشار شمس الأئمة واورد عليه بان بقاء حكم المخافة في صلاة النهار والرمل في الحج ورد بمنع الخصوص به بقاء الملك بعد زوال البيع وبقائه بعد زوال الهبة وغير ذلك واجيب بمنع الزوال فانها احكام شرعية جمعت كالجواهر على ان النبي صلى الله عليه وسلم انما فعل المخافة والرمل بعد زوال السبب تذكرا لنعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها ولئن سلم انه لم يكن كذلك فهو غير معقول المعنى فلا يقاس عليه ﴿قوله واما في الثانية فلان كلامه﴾ اي الجيب مبنى على كلام الداعي فذكره في السؤال كالمعاد في الجواب ولكنه

ديانة وقضاء (قوله اي المتكلم الكلام) الذي يظهر ان يكون زاد ههنا لازما وفاعله ضمير العام (قوله بكسر الدال اي مبتدئا الخ) يحتمل ان يكون بفتح الدال وضمير يصير للعام بل هو الظاهر فان العام لا يختص بالسبب وهذا معنى قول الفقهاء العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كذا قال القاتني ثم ان معنى اختصاص العام بالسبب في الصور السابقة هو اقتضاره عليه وعدم تعديه عنه حتى كان الحكم ثابتا في غيره بنص آخر او بدلالة نص او بقياس كذا قالوا

(قوله واستقل ذلك الجواب بنفسه) انما قدره لانه اذا لم يزد عليه فاما ان يستقل بنفسه او لا فلو لم يقدر ذلك لزم ان يكون قسم الشيء قسيما له (قوله يختص العام بسيبه) اي يكون مقصورا على سببه فهو على خلاف الاستعمال الغالب الذي يكون البناء فيه داخلة على المقصور (قوله اتفاقا) غير مستقيم لما فيما خرج

مخرج الجواب ولم يزد عليه واستقل بنفسه من خلاف زفر والشافعي رحمه الله (قوله فيختص به) (يحتمل) حتى لا يحنث بغيره عندنا استحسانا خلافا لزفر والشافعي الا ان ينوى الابد فحينئذ يحنث بكل غداء كذا قال القاتني

(قوله وما قيل انه عام من حيث الاسباب الخ) لا يكون المراد بالعام على ذلك ما هو المصطلح كما لا يخفى بل ما يصلح ان يكون في نفسه جزءا للاسباب المتعددة او جوابا لانواع الكلام (قوله لان دلالة عليها بالاعتضاء ولا عموم له وحينئذ لا يصح تخصيص بعض الاسباب) وقد خصص ههنا بعض الاسباب كالزنا مثلا ولا يذهب عليك ان الممنوع انما هو اعتبار العموم بالفعل في المقتضى الذي وقع مقتضيه في الكلام ثم تخصيص شيء وما نحن فيه ليس من ذلك في شيء الا يرى ان المثال المشهور له على ما سبق هو قوله ان اكلت فعبدي حرقان قائله اذا نوى طعاما دون طعام لا يصدق لذلك وليس وزان ما نحن فيه هذا المثال بل تخصيص نوع من الطعام بالذكر بان قال القائل مثلا ان اكلت فالوذا فعبدي حر ولا شبهة لاحد في صحته على انه ليس من باب العموم المصطلح كما اشرنا اليه والممنوع في المقتضى ليس الا ذلك فتدبر

ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف (حتى لاتلغى الزيادة) وهو ذكر اليوم وفي الغاء كلامه فساد لا يخفى * فان قلت في رعاية الزيادة الغاء دلالة الحال وهي كون الجواب مختصا بالسؤال وفي رعاية دلالة الحال الغاء الزيادة فلم رجحتم رعاية الزيادة * قلت رعاية المنطوق اولى من رعاية الدلالة لانه اقوى (خلافا لبعض) وهو مالك والشافعي وزفر فعندهم يتقيد بالغاء المدعو اليه كما اذا لم يزد لان الجواب ان جعل عاما لا يطابق السؤال * قلنا لان سلم وقد زاد النبي عليه السلام حين سئل عن التوضؤ بماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته * اعلم ان اطلاق المصنف لفظ العام على الاقسام الاربعة مشكل لان نحو رجم ليس بعام لكونه نكرة في سياق الاثبات وكذا نحو بلى وما قيل انه عام من حيث الاسباب لان قوله فرجم لو لم ينتقل سببه لاحتمل انه رجم لردة او قتل بغير حق وكذا قوله نعم وبلى يحتمل ان يكون جوابا لانواع الكلام فردود لان دلالة عليها بالاعتضاء ولا عموم له وحينئذ لا يصح تخصيص بعض الاسباب والاشبه في الجواب ان يقال انه من باب التغايب لان

يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه صدق ديانة وقضاء (قوله لان الجواب ان جعل عاما لا يطابق السؤال) والمطابقة من شرط الجواب * قلنا ان اردتم بالمطابقة المساواة فمنوعة لجمي الزيادة في افصح الكلام كقوله تعالى هي عصاى أتوكأ عليها وأهش بها على غنمي ولي فيها مآرب اخرى في جواب قوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى مع حصول الكفافية هي عصاى وفي قوله صلى الله عليه وسلم هو الطهور ماؤه والحل ميتته في جواب السؤال عن جواز التوضؤ بماء البحر وان اردتم بها الكشف عن السؤال وبيان حكمه فلان سلم عدم المطابقة لحصولها مع الزيادة (قوله لان نحو رجم ليس بعام) وكذا سجد لان المذكور فيهما الفعل ولا عموم له والمصدر الذي دل عليه الفعل واقع في الاثبات ولا عموم له وكذا بلى ونعم ليسا بعامين لان العام اما ان يكون لفظا او معنى لالفاظها وهما ليسا من القبيلين (قوله سببه لاحتمل انه رجم) اى قتل لردة او قتل او فساد او سياسة او زنى بعد احصان وكذا قوله فسجد يحتمل ان يكون وقع للتلاوة ولقضاء المتروكة او للسهو (قوله لانواع الكلام) اى من الايجاب والسلب والاستفهام ونحوها وعموم القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر الذي عليه الكلام نكرة في سياق النفي لان الشرط في معنى النفي فيم (قوله والاشبه في الجواب ان يقال الخ) وهذا كلام ظاهر حسن ليس من عند الشارح وانما اخذه من بعض الشراح والعبارة الصحيحة

الاختلاف في العام والمطلق لما كان واحدا اطلق لفظ العام تغليبا على ان المطلق عام عند الخصم او اراد بالعام المعنى الذي يشملهما وهو عدم التعيين مجازا (وقيل الكلام المذكور للمدح) كقوله تعالى ان الابرار افي نعم (او الذم) كقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة (لاعموم له) وان كان اللفظ عاما فلا يستدل به على وجوب الزكاة في الحلي وقالوا القصد في ذلك المدح او الذم لا العموم (وعندنا هذا فاسد) لان اللفظ دال على العموم وليست دلالاته على المدح او الذم مانعة عن دلالاته على العموم اذ لا منافاة بينهما (وقيل الجمع المضاف) اي المنسوب (الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد) وهذا منقول عن زفر رحمه الله فانه زعم ان حقيقة الكلام هذا لان المضاف الى جماعة مضاف الى كل واحد منهم كقوله تعالى خذ من اموالهم تطهرهم فان الصدقة تؤخذ من اموال كل واحد منهم اذا وجد شرائطها (وعندنا يقتضى مقابلة الآحاد بالآحاد) كما قال الله تعالى جعلوا اصابعهم في آذانهم والمراد ان كل واحد منهم جعل اصبعه في اذنه لا في آذان الجماعة (حتى اذا قال لامرأته ان ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا) ولا يشترط ولادة

(قوله اطلق لفظ العام تغليبا) قال في الشرح الا كملى واما عموم القسمين الآخرين فظاهر فان المصدر الذي دل عليه الكلام نكرة في سياق النفي لان الشرط في معنى النفي انتهى فاذا صح معنى العموم في القسمين دون القسمين لا يناسب اعتبار التغليب في اطلاق العام على الاقسام الاربعة اللهم الا ان يدعى كثرة وقوع العام في الكلام او اصلته بوجه ما (قوله اي المنسوب) اشارة الى ان المراد بالمضاف ليس ما هو هو المصطلح عند النحاة وكذا ليس المراد بالجمع ما هو المصطلح بل ما فوق الواحد كما يشهد بذلك امثلتهم

ان يقال والعام او المطلق اذا خرج الخ يختص او مقيد بحسبه وان اراد العام على قدر الجواب يختص بالسبب (قوله كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة) فانه يجب عنده اخذ الصدقة من كل نوع من انواع مالكل واحد حتى لو اخذ مجموع الواجب من نوع منها لا يجزى وذهب الكرخي من اصحابنا الى منعه وقال لانه لا يقتضى اخذ الصدقة من كل نوع من انواع المال بل لو اخذ الصدقة من نوع واحد حصل الامتثال وهو المختار عندنا له ان الجمع المضاف يفيد العموم على ما عرف في بحث العام فيكون المعنى خذ من كل نوع من انواع اموالهم صدقة فلا يحصل الامتثال الا باخذ صدقة من كل نوع فيتعدد الصدقة بتعدد انواع المال ولنا ان الصدقة نكرة في سياق الاثبات فلا يعي فيكون الثابت لها صدقة واحدة مضافة الى الاموال فاذا اخذ صدقة واحدة من مجموع الاموال كان اخذ الصدقة الواحدة من جملتها اذ الواحد جزؤ منها فيصدق باخذها انه اخذ من جملتها فيكون ممثلا به (قوله وعندنا يقتضى الخ) اي مقابلة الجمع بالجمع يقتضى مقابلة الآحاد بالآحاد كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم اذ المعنى ان كل شخص يضع اصبعه واحدا من اصابع يده في اذنه لان يضع مجموع اصابعه فيها او غيرها من اذان القوم وعورض هذا الاصل بقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة فان ثمانين جمع قوبل بالجمع مع انه ليس كذلك بل لكل واحد ثمانين

(قوله واحدا كان او غيره) الاول كالامر بالايمن فانه نهى عن الكفر والثاني كالامر بالقيام فان له اضدادا من القعود والركوع والسجود والاضطجاع ونحوها (قوله ولا وجود لذلك مع الاشتغال بـضده) مبناه كون الامر للفور كما سيتضح (قوله لوقوع النكرة في سياق النفي) الظاهر ان المراد هو ان يكون النهى الذي يدل عليه الامر بمعنى لا تفعل شيئا غيره وفيه تعسف لا يخفى ولم نجد هذا التعليل فيما رأيناه من المعبرات على ان التعليل المذكور قبله مغن عن شيء آخر قدبر (قوله فصار كون الامر نهيا عن ضده من ضرورات حكم وجود الأمور به) فيه اشارة الى نكته التعبير بالاقضاء لا بالايجاب كما سيتضح وكلامه هذا على ظاهر ما يقتضيه عبارة المصنف بقى ٥٧٣ ههنا اشكال وهو انه يتضح لمن تتبع اقوال القوم في المسئلة ان ما ذكره

في المتن هو مذهب الجصاص على ان ما صرح به فخر الاسلام وشمس الأئمة وغيرها هو الايجاب لا الاقتضاء والفرق بينهما على ما صرح حوايه ان الايجاب يستعمل فيما اذا كان الحكم ثابتا بالعبارة او الاشارة او الدلالة والاقتضاء يستعمل فيما اذا كان ثابتا بالضرورة وكلام نفسه ايضا في شرح هذا الكتاب وشرح المنتخب صريح في الفرق بين العبارتين اللهم الا ان يقال هذا الفرق اصطلاح وكلام المص ليس عليه (قوله اذا كان له ضد واحد) قيد بذلك لان ما ذكره المصنف هو مذهب الجصاص كما

كل واحدة منهما ولدين وعند زفر لا تطلقان حتى تلد كل واحدة منهما ولدين (وقيل الامر بالشيء يقتضى النهى عن ضده) واحدا كان وغيره لان الامر بالشيء لطلب وجود ذلك الشيء ولا وجود لذلك مع الاشتغال بـضده فيكون الامر بالشيء نهيا عن الاضداد لوقوع النكرة في موضع النفي فصار كون الامر نهيا عن ضده من ضرورات حكم وجود الأمور به (والنهي عن الشيء يكون امرا بـضده) اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فان الامتناع عن الحركة لا يثنى الا ببيان السكون فيكون امرا به واذا كان له اضداد لا يكون امرا بالاضداد لوقوع النكرة في موضع الاثبات ويمكن ان يجعل امرا بواحد منها غير عين والامر قد ثبت في المجهول كافي احد انواع الكفارات وقال بعض اصحاب الشافعية لاحكم له في ضده (وعندنا الامر بالشيء يقتضى كراهة ضده

لا يقال لا نسلم ان ثمانين جمع بل هو اسم علم للعدد المخصوص لان المراد من الجمع ليس الجمع المصطلح واجيب بانه انما يلزم ذلك ان لو كان عدد الاشخاص ايضا ثمانين وليس كذلك والامر بالشيء يقتضى النهى عن ضده هذا قول اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب الحديث مطلقا سواء كان له ضده واحد كالايمن او اضداد كالقيام * فقوله فيكون الامر بالشيء نهيا عن الاضداد يعني ان كان له اضداد لوقوع النكرة في موضع النفي وهو النهى المقتضى اذ النهى معناه النفي **وقوله** وعندنا الامر بالشيء يقتضى كراهة ضده * هذا ان لم يفوت المقصود بالامر بفعل الضد كالامر بالقيام فان فاعله يكون حر اما كالافطار بالنية الى

اشرنا اليه ومذهبه اذا كان له اضداد ليس ذلك كما صرح به في الكتب فكلام المصنف لا يخلو عن اهل (قوله واذا كان له اضداد لا يكون امرا بالاضداد) اى بشيء منها كما هو مذهب الجصاص وعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي يكون امرا بالاضداد كلها في جانب الامر وعند عامة اصحابنا وعامة اهل الحديث يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين كذا في عامة الكتب وبهذا عرفت ان ما ذكره الشارح بقوله ويمكن ان يجعل الخ ايضا مذهب طائفة فلا ينبغي ذكره بهذا العنوان (قوله وقال بعض اصحاب الشافعية لاحكم له في ضده) وهكذا قولهم في الامر

(قوله اذا كان له ضد واحد) هذا التقييد على قول الجصاص من اصحابنا ان الامر بالشيء يوجب النهى عن اضداده ان كان له اضداد كالامر بالقيام نهى عن الركوع والسجود والاضطجاع او عن ضده اذا كان له ضد واحد

والنهي عن الشيء يقتضى ان يكون ضده فى معنى سنة واجبة (اى مؤكدة قريبة الى الواجب وليس المراد من الاقتضاء فى الموضوعين جعل غير المنطوق منطوقا لصحة المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه اذ يصح الامر بدون ادراج معنى النهى فى الضد وكذا يصح النهى بدون ادراج معنى الامر فى الضد ولما كان الثبوت فى الضد ضرورة لا مقصودا سمي اقتضاء لشبهه بالاقتضاء المصطلح فى نفس الثبوت ضرورة فيثبت ادنى درجات النهى وهو الكراهة اعترض عليه صاحب الميزان بان ترك الصلاة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشيء مقتضيا كراهة ضده اجاب عنه المصنف بقوله (وفائدة هذا الاصل) وهو ان الامر بالشيء يقتضى كراهة ضده (ان التحريم) الثابت فى ضد المأمور به (اذا لم يكن مقصودا) بالامر (لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر) اى المأمور به بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام (فاذا لم يفوته) اى لم يفوت الاشتغال بضع المأمور به (كان) الاشتغال بالضد (مكروها) ولا يحرم (كالامر بالقيام) الى الركعة الثانية (ليس ينهى عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم يفسد صلاته بنفس القعود) لانه لم يفت به المأمور به وهو القيام (ولكنه يكره) القعود

الصوم وكالامر بالصلاة عند ضيق الوقت **قوله** يقتضى ان يكون ضده فى معنى سنة واجبة **قوله** هذا ان لم يفوت عدم الضد المقصود بالنهى وان فوته كالايمان بالنسبة الى الكفر ففعل الضد يكون واجبا والمراد بالضد ما كان مستلزما لترك المأمور به فلا يلزم ان ترك المأمور به يكون ضدا له لان الامر يتضمن للنهى عنه بلا نزاع والفرق بين موجب ومقتضى ان الاقتضاء يستعمل فى غير الملفوظ والايجاب فى الملفوظ فهو اقوى (قوله سمي اقتضاء لشبهه بالاقتضاء المصطلح) من حيث ان كل واحد منهما ثابت بالضرورة فكذلك ثبت موجب الامر والنهى هنا بقدر ما يندفع به الضرورة وهو صحة الكلام (قوله فى نفس الثبوت ضرورة فيثبت ادنى درجات النهى) هذا توجيه ما اختاره المصنف وتقريره ان طلب الوجود بالامر يقتضى طلب انتفاء ضده فكان ينبغى ان يثبت الحرمة فى الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهية فلا يثبت به الحرمة **قوله** ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر **قوله** الانسب بالعبارة ان يقول لما لم يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما بينا **قوله** فاذا لم يفوته كان مكروها **قوله** لا حراما وذلك لان الثابت بطريق الاقتضاء ثابت بالضرورة فيقدر بقدرها فاذا اندفعت بالادنى وهو الكراهية لم يجز القول باثبات الاعلى وهو الحرمة وحينئذ تحمل الكراهية فى قوله يقتضى كراهية ضده على الكراهية بالمعنى الاعم

(قوله اى مؤكدة قريبة الى الواجب) قال فى فصول البدائع المختار انه يحتمل ان يقتضى ذلك لانه يحتمل ان لا يقتضى اذا كان للضد جهة حرمة او اباحة ويوافق عبارة فخر الاسلام ما قاله حيث قال يحتمل ان يقتضى ذلك

كلامه بالايمان نهى عن الكفر والنهى عن الشيء يوجب الامر بضعه ان كان له ضد واحد لا موجب فى اضداده ان كان له اضداد فلا يوجب امرا بجميعها ولا بواحد منها والمنسوب الى العامة من الشافعية والحنفية والمحدثين انه نهى عنه ان كان له ضد واحد والافعن الكل وان المنهى امر بالضد ان كان له ضد واحد والا فليل بالكل وقيل بواحد غير معين

لاستلزامه تأخير الواجب فاذا فات القيام للمأمور به يكون القعود حراما فعلى
مذهب الجصاص يجب ان يكون القعود حراما مطلقا سواء اتى بالقيام بعد
القعود او لم يأت فيندفع قول صاحب الميزان لان ترك الصلاة مفوت للمأمور به
فيكون حراما واذا لم يفوته يكون مكروها

من الحرمة وما يقرب منها ليكون المعنى انه مقتضى كراهته وهى التحريم ان فات المأمور
به بفعل الضد وان لم يفوت به لم يكره بتلك الكراهة ولكنه يكره كراهة تقرب
من التحريم اذ كل حرام مكروه ولا ينعكس ولا محذور في تبدل الاوصاف بتبدل
الاعتبار (قوله فيندفع) بهذا الجواب قول صاحب الميزان لان ترك الصلاة
حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده
وفيه شئ فان المكروه قد يعاقب عليه اذا كانت الكراهة للتحريم (قوله لان ترك
الصلاة مفوت للمأمور به) هذا التعليل للدفع لامقول قول صاحب الميزان (قوله وان
لم يفوت كان مكروها) هذا قسم قوله فاذا فات وكان ينبغي ايلأوه له ذكر صاحب
الكشف بعد تحقيق هذا الاصل فقال ثم ساق هذا الكلام وشرع الى مذهب اليه
العامه في التحقيق وبنوا حرمة الضد على قوات المأمور به ايضا كما بناء الشيخ
يعنى فخر الاسلام فلا يظهر الخلاف معهم الا فى الامر المطلق لان الواجب
المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم والواجب الموسع على التراخي بالاتفاق
مثل الصلاة فلا يحرم الضد الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق
قبله ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ فاما الامر المطلق فعلى التراخي عندنا
كالموسع وعند بعضهم على الفور كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت
ويكره على ما اختاره الشيخ وعند بعضهم القائل بالفور يحرم الضد لقوات
المأمور به فالخلاف فى التحقيق راجع الى ان الامر المطلق هل هو على الفور ام على
التراخي ولم ينكشف لى سر هذه المسئلة انتهى كلامه قال بعض مشايخنا يمكن
ان يقال انما نشأ هذا الاشكال باعتبار انه حمل على التفويت على الوقت كما ظهر
من كلامه ولكن الذى ظهر من كلام فخر الاسلام انه اراد بالتفويت ما يكون
مخلا بركن من الاركان او بشرط من الشرائط اعم مما ذكره وذلك غير منحصر
على المضيق فانه يتحقق تارة فى المضيق وتارة فى الموسع بعد الشروع فانه اذا شرع
فى الواجب الموسع فى اول الوقت كاول الظهر مثلا يتعين عليه الاداء لتقرر
السببية فيما يلى ابتداء الشروع فيحرم عليه افساده لان ابطال العمل
حرام فى التطوع بعد الشروع حتى وجب اتمامه والقضاء بافساده فى الفرض
اولى فى كل شئ يكون مفوتا ومفسدا لهذا الفرض الذى شرع فيه كالافعال

والمعاقبة ههنا ليس باعتبار فعل العبد الذي هو مكروه بل باعتبار ترك الأمور به الذي هو حرام فان الشيء قد يكون مكروها باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر فانه اذا ضاق وقت العصر فتركها المكلف وعقد صلاة اخرى ففعل هذه الصلاة مكروه والمصلي يعاقب على ترك الفرض لاعلى فعل هذه الصلاة * اعلم ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد به وهو اما مضيق او موسع والمضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلاة في آخر الوقت والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلاة في اول وقتها لكن التحريم في المضيق ليس بمضاف الى الامر عند فخر الاسلام بل هو مضاف الى التفويت لان الامر لما لم يكن موضوعا له لا يكون مقصودا به فلا يفيد به بخلاف التفويت لانه لكونه مخالفا للشرع حرام فيصح اثبات التحريم به وبهذا تبين الفرق بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام فانه يجعل التحريم مضافا الى التفويت فما لم يكن تفويتا لا يفيد به وانما يقتضى الكراهة والجصاص يجعله مضافا الى نفس الامر وهو لا يصح لذلك واما الامر المطلق فلما كان على الفور عند الجصاص جعل ضده منهيا لان الاشتغال بالضد يفوت المأمور به لاحالة وعندنا لما كان على التراخي لم يجعل كذلك (ولهذا) اى ولان النهى

المنافية للصلاة يكون حراما وما لا يكون مفوتا له كالتعود يكون مكروها فعلم ان التفوية تارة يكون في المضيق والاخرى في الموسع بعد الشروع فظهر ان هذه المسئلة ليست براجعة الى مسئلة الفور والتراخي انتهى والجصاص يجعله مضافا الى نفس الامر وهو اى الامر لا يصح لذلك اى لاضافة التحريم اليه لان الامر ليس موضوعا للتحريم فلا يفيد فالاولى ما قاله فخر الاسلام (قوله والمعاقبة ههنا ليس باعتبار فعل العبد الخ) هذا على تقدير التسليم يعنى سلمنا ان ترك الصلاة حرام ويعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فكيف ثبت العقوبة بمباشرة فعل مكروه (قوله لما كان على التراخي لم يجعل كذلك) اى لا يحرم ضده لعدم التفويت ولكن يكره على ما اختاره الشيخ * فان قيل ما ذكر المصنف من المذهب يقتضى ان يكون ضد الامر المطلق مكروها وليس كذلك فان تأخير الزكاة ليس بمكروه * فالجواب انا لانسلم انه ليس بمكروه فان الكراهة عبارة عن طاب ترك فعل يصير تركه سببا للثواب وحينئذ لا شك ان ترك تأخير الزكاة سبب للثواب واثم سلم انه ليس بمكروه فذلك انما هو باعتبار قيد الاطلاق ونحن لم نجعل الامر مستلزما للكراهة حتى يلزم انفكاك الملزوم عن اللازم وانما جعلناها ضروريا ثابتا مقتضيا فجاز ان يخالف عنه حيث لم يكن موضوعه ولا لازمه

يقتضى سنية الضد (قلنا ان المحرم لما نهى عن لبس المخيط) بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل الحديث (كان من السنة لبس الازار والرداء) لانه لما نهى عن لبس المخيط كان مأمورا بلبس غير المخيط فثبت به سنية لبسهما لانها ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس المخيط * فان قلت السنة لا تثبت الا بالنقل لا ببيان كون الشيء ادنى * قلت ليس المراد من كون الضد سنة ان يكون قولاً او فعلاً مروياً عن النبي عليه السلام بل المراد به ان يفعل بالترك كالسنة المؤكدة نظراً الى كونه ضد المنهى عنه ومحصلاً للمطلوب (ولهذا) اى لان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده اذا لم يكن مفوتاً لا تحريمه (قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لانه) اى لان السجود على مكان نجس (غير مقصود بالنهاى) لان المنهى عنه

(قوله لا ببيان كون
الشيء اولى) كذا فى عامة
النسخ وهو محل تأمل
والعبارة وقعت فى نسخة
ادنى فيكون معناه ادنى
ما يقع به الكفاية عن المنهى
عنه ويرتبطه بقوله ادنى
ما يقع به الكفاية عن
لبس المخيط

(قوله بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل) متفق عليه من حديث ابن عمر رضى الله عنهما انه لما نهى عن لبس المخيط كان مأمورا بلبس غير المخيط * ولقائل ان يقول نحن لانقول بمفهوم المخالفة فى الادلة فكيف ثبت لبس غير المخيط * ويمكن ان يجاب عنه لان هذا ليس من المفاهيم الممتعة عندنا فانها محصورة فى مفهوم اللقب والشرط والصفة وليس هذا واحداً منها تأمل (قوله فثبت به سنية لبسهما) اى يثبت بهذا الامر الضمنى سنية لبسهما لانه ادنى ما يقع به الكفاية فلا يتعداه الى ما فوقه عملاً بمقتضى الضرورة * ولقائل ان يقول لان سلم ان لبس الازار سنة لانه يستر عورته به وستر العورة فرض فينبغى ان يكون فرضاً * ويمكن ان يجاب بان يجوز ان يكون بانفراده واجبا ومع الانضمام الى شيء آخر سنة ويكون لبس الازار واجبا وسنة باعتبارين وان فوته كان واجبا وضد لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس ناسياً او لا وعدم الترك مفوت للمنهى عنه اعنى لبس المخيط ضرورة فينبغى ان يكون فرضاً * قلت هذا مبنى على ان الضد يكون وجودياً وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين ولكن ههنا لبس الازار والرداء ضد لبس المخيط وعدم لبسهما ليس بمفوت المقصود اعنى ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيء من الرداء والازار (قوله قلت الخ) حاصله انه لم يرد بالسنة ههنا ما هو المصطلح بين الفقهاء وهو ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وقاله لان ذلك لا يثبت بالنقل وانما اراد به ترغيباً يكون قريباً الى الوجوب من حيث انه يفعل بالترك (قوله ولهذا) اى ولهذا الاصل باعتبار الشقين وهو ان الامر بالشيء يقتضى كراهة ضده اذا لم يكن مفوتاً للمأمور به ويقتضى تحريمه اذا كان مفوتاً له (قوله لان السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهاى) لانه

(قوله ان يكون قولاً او فعلاً)
وكذا ان يكون تقريراً
والتقرير هو الذى يعبر عنه
الشيء قريباً بسكوته صلى الله
عليه وسلم عند امر يعاينه

ثابت بالأمر بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى فاسجدوا والمراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا معنى قوله (انما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر) والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات المأمور به (فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده) فيكون مكروها لا مفسدا (وقالوا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له) اي للنجس لانه اذا سجد على النجس صار ما كان صفة لوجهه فيكون بمنزلة الحامل (والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم) في جميع اجزاء الصلاة بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر اي للصلاة (فيصير ضده مفوتا للفرض كما في الصوم) اي كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت بالاكل في جزء من وقته وكذلك الكف عن حمل النجاسة فيصير فائتا بالسجدة على مكان نجس فيفسد صلاته

فصل

انما نهى عن ذلك لان الاصل انما نهى عن السجود على مكان نجس اقتضاء من حيث ان الامر يظهر في الثياب والمكان يقتضى ذلك لان النهى عن ذلك انما يثبت ضرورة كالامر بالسجود على ان الامر بالمكان الطاهر بالاجماع والسجود على المكان النجس لا يفوت المأمور به وهو فعل السجود على مكان طاهر لا مكان ان يعيده على مكان طاهر واذا اعادها على مكان طاهر جاز وسقط عنه الفرض ويكون مكروها لا مفسدا (قوله وقالوا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له) لان جهته اذا لاقت محل النجاسة اتصفت بما اتصفت به منها وما كان متصفا بشيء كان محلا له يعنى التطهير عن حمل النجاسة فرض دائم في جميع الصلاة فيكون ضده وهو السجود على النجاسة في وقت ما مفوتا للفرض والحاصل ان ابا يوسف جعل هذا من باب ما يكون فعل الضد مفوتا للمأمور به كما في القعود في الصلاة بالنسبة الى القيام وها عكسا فيها كما في الصوم لانه كما يتحقق فوات الصوم بوجود المفطر في جزء من وقته كذلك يتحقق فوات الكف عن حمل النجاسة بالسجود على مكان نجس في جزء من صلاته ولا يلزم من ان النجاسة اذا كانت في موضع اليدين او الركبتين لا تمنع عن الجواز عندنا خلافا لغير لاننا انما جعلناه حاملا للنجس باعتبار ان وضع الوجه على المكان الطاهر فرض ووضعه على المكان النجس مانع عن اداء الفرض واما وضع اليدين والركبتين فليس بفرض على ما عرف في الفروع فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وذلك لا يمنع الجواز فتأمل

فصل

(قوله)

(المشروعات على نوعين) المشروع ما جعله الله تعالى شريعة لعباده أي طريقة يسلكونها (عزيمة) بالجر بدل الكل من الكل وبالرفع خبر مبتدأ محذوف (وهو اسم لما هو أصل منها) أي من المشروعات المراد به ما ثبت ابتداءً بأثبت الشارع حقاله (غير متعلق بالعوارض) هذا بيان لأصالتها لأنه قيد ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات * اعلم أن انحصارها على نوعين مذهب فخر الإسلام وتابعه المصنف ومن الأصوليين من لم يجعلها منحصرة فيهما وقالوا العزيمة ما لزم العباد بإيجاب الله تعالى كالعبادات والرخصة ما وسع على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم فخرج التذب والكراهية عن العزيمة من غير دخولها في الرخصة (وهي) أي العزيمة (أربعة أنواع)

(قوله بالجر بدل الكل من الكل) ليس مراده ان البدل هو قوله عزيمة مستقلا بل مع قوله ورخصة فيما يجيء والا ففى كونه بدل الكل من الكل كلام وقد افصح عنه جلال الدين التبانى فى شرحه حيث قال ويجوز الجر على انه بدل الكل من الكل اعنى مع ما عطف عليها

(قوله ويدخل فى التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات) لا يخفى ان العوارض التى لا يتعلق بها العزيمة هى اعدار العباد فلا يكون تعلق ما ذكر بالفعل والترك تعلقا بالعوارض بهذا المعنى

﴿قوله المشروعات﴾ لما فرغ عن بيان الأدلة شرع في بيان شريعة المشروعات لترتيبها عليها ترتب المعلول على علته والمشروعات جمع مشروع وهو ما جعله الشارع طريقا مسلكا يسلكونه ﴿قوله عزيمة﴾ بالجر بدل لكل من الكل باعتبار النوع الثانى لأنه بدل مفصل من مجمل وقال بعض مشايخنا المحققين من اعراب مثل ذلك بدل البعض من الكل فهو غلط ﴿قوله وبالرفع خبر مبتدأ محذوف﴾ او بدل من محل الجار والجرور ويجوز النصب اما على المفعولية بفعل محذوف واما على البدلية من محل الجار والجرور بالنظر الى كونه معمول الخبر وبالجملة العزيمة هى فعيلة من العزم بمعنى المفعول وهو القصد المتناهى فى التوكيد وكذا كان لفظها موضوعا فى اللغة للرقية لتحقق القصد المؤكد فيها من الراقى وسميت جماعة من الرسل باولى العزم لو كادة قصدهم فى اظهار الحق قال الله تبارك وتعالى فاصبر كما صبر اولو العزم من الرسل خصوصا بذلك لقوة ثباتهم عند توجه الشدائد اليهم وقيل الانبياء كلهم اولو العزم اذ لم يبعث الله تبارك وتعالى الا من كان ذا عزم كامل ورأى واف من على الاولى للتبويض وعلى الثانى للبيان ﴿قوله هذا بيان لأصالتها لانه قيد﴾ أى فى التعريف لك ان تقول لم لا يجوز ان يكون قيدا ويحترز به عن الرخصة مع ان البيان يستلزم الخفاء فى التعريف وهو فاسد * والجواب ان المراد انه ليس بمفهوم مغاير للمفهوم من قوله اصل منها بل هو بيان وتفسير الاصل لان معنى الاصل عدم التعلق بالعوارض وحينئذ يجوز اخراج الرخصة بالمبين والمبين لكن الاولى اخراجها بالمبين لما عرفت ان الحكم انما يضاف الى المفسر لا الى المفسر ﴿قوله فخرج التذب والكراهية عن العزيمة﴾ أى لاختصاصها على هذا التفسير بالواجبات من غير دخولها فى الرخصة وهو ظاهر لاختصاصها بفعل الامر الحرام للعذر وحينئذ على هذا التفسير تكون المشروعات ثلاثة انواع عزيمة ورخصة ولا عزيمة ولا رخصة اما على

(قوله قلت الحرام داخل في الفرض او في الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض) الضمير ليس راجعا الى الحرام بل الى تركه يعني ان طرق الترك في الحرام داخل في الفرض او الواجب وطرق الترك في المكروه داخل في السنة غاية الامر ان يكون طرق الفعل في الحرام والمكروه غير ﴿٥٨٠﴾ مأخوذ في الحصر فلا بأس به اذا فرض

وجسه الحصر ان العزيمة لا تخلو من ان يكفر جاحدها اولاً والاول هو الفرض والثاني لا يخلو اما ان يعاقب بتركه اولاً والاول هو الواجب والثاني لا يخلو من ان يستحق تاركه الملامة اولاً والاول هو السنة والثاني هو النفل * فان قلت يخرج من هذا الحصر الحرام والمكروه والمباح * قلت الحرام داخل في الفرض او في الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض كشرب الخمر او ظني فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه داخل تحت السنة لان تركه سنة والمباح داخل في النفل (فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً) لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ على وجه

تفسير المصنف فالانحصار في النوعين ظاهر لان الكراهة والندب داخلان في العزيمة (قوله والثاني لا يخلو اما ان يعاقب بتركه اولاً) قال بعض الشراح والثاني لا يخلو من ان يستحق العقاب بتركه مطلقاً اولاً والاول هو الواجب وانما قيد بقوله مطلقاً ليتناول الواجب على التعمين وعلى التحجير والواجب الذي له بدل (قوله الحرام داخل في الفرض او في الواجب) لانه ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض او ظني فهو واجب والواجب داخل تحت السنة تبع في ذلك بعض الشراح والمناسب ان يقال الحرام داخل في الفرض لان تركه ثبت بدليل قطعي والمكروه تحريماً داخل تحت السنة لان تركه سنة وفيه تأمل لان كراهة التنزيه انما هي رتبة المندوب لا السنة كما عرف في موضعه * قال بعض الشارحين ترك المنهي عنه ان كان لدليل مقطوع به فهو فرض كترك اكل الميتة وكترك شرب الخمر وان كان لدليل فيه شبهة فهو واجب كترك اكل الضب واللعب بالشطرنج وان كان لدليل دون ذلك فهو سنة او نفل كترك ما قيل فيه لا بأس به * والحاصل ان الفرض اعم من ان يكون في جانب الفعل او الترك وكذا الواجب والسنة قيل والاولى ان يقال فعل المكلف لا يخلو من ان يترجح جانب الوجود فيه او جانب العدم او لا يترجح شيء منها والاول ان كفر جاحده ففرض اولاً فان عوقب بتركه فواجب اولاً فان واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم ظاهراً فسنة اولاً فهو مندوب و نفل واما الثاني فان عوقب بتركه بارتكابه فحرام اولاً فمكروه واما الثالث فمباح * ولقائل ان يقول ترك الفرض قد يعنى عنه فالاولى ان يقال ان يستحق العقاب بتركه او خيف العقاب على تركه فواجب ﴿قوله فريضة﴾ بالرفع على البدلية من اربعة ويجوز فيها النصب على المفعولية بفعل محذوف ﴿قوله وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً﴾ يذنب ان يقيد الزيادة

انما هو عدم خروجها عنه باى طريق كان وعلى هذا يكون المراد بلفظ ما في تعريف الفرض والواجب ما يعم الفعل والترك (قوله او ظني فهو واجب) وان كان دونه كترك ما قيل فيه لا بأس به فهو سنة او نفل (قوله والمباح داخل في النفل) انت خير بان النفل ما يشاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه كما يجيء والمباح بمعزل عن ذلك ولعله غلط من الشارع ومنشأه هو قول صاحب التحقيق ويدخل في القسم الاخير المباح والظاهر ان مراده بالقسم الاخير ما لا يستحق تاركه الملامة لا النفل فتدبر

(قوله والثاني لا يخلو اما ان يعاقب بتركه) كان يذنب ان يقول كما قال بعضهم والثاني لا يخلو من ان يستحق العقاب بتركه مطلقاً مقيداً للترك بقولنا مطلقاً ليتناول الواجب على التعمين والتحجير والواجب الذي له بدل

(قوله الحرام داخل الخ) حاصل هذا الجواب ان الحرام واخويه امور داخله في الاقسام المذكورة (باللزام) فيما يكفر جاحده وما لا يكفر جاحده ولكن يعاقب على تركه مطلقاً وما لا يكفر جاحده ولا يعاقب على تركه

(قوله وهذا التعريف ليس بمانع لشموله بعض المباحات الخ) وقد يتعسف بان المراد يثبت لزومه وبان المتبادر من الدليل هو الموجب ولا يبعد ان يقال ان كون الجملة الثانية صفة لما انما هو بعدم ملاحظة تقيده بالجملة الاولى التي مضمونها عدم احتمال الزيادة والنقصان فيخرج عنه المباحات والنوافل ويكون ذكر الجملة الثانية لاخراج الواجب فقط

مطلقا ولكن يستحق تاركه الملامة وما لا يكفر جاحده ولا يعاقب على تركه مطلقا ولا يستحق تاركه الملامة بناء على دخول الفعل والترك فيها وان المراد بما يكفر جاحده ما يكفر جاحده فعلا او تركا وهكذا البواقي وفيه نظر اما اولا فلان اللعب ٥٨١ بالشطرنج مكروه فينبغي ان يكون داخلا تحت السنة لان

تركة سنة ولذا لم يمثل به القائي للواجب تركا وانما مثل له باللعب بالنرد حيث ذكر ان ترك المنهي عنه فرض ان كان بدليل قطعي كترك اكل الميتة وواجب ان كان فيه شبهة كترك اكل الضب واللعب بالنرد وسنة او نفل ان كان دونه كترك ما قيل فيه لا بأس به وتمثله بترك ما قيل فيه لا بأس به تمثيل للنفل تركا لان ما قيل فيه لا بأس به فهو مباح وتركه لا يكون سنة وانما قلنا انه مباح بدليل ما ذكره الزيلعي في قول ابن حنيفة رضى الله عنه في صلاة الاستسقاء وان صلوا وحدانا فلا بأس به حيث قال وهذا ينبغي كونها سنة او مستحبة ولكن ان صلوا وحدانا لا يكون بدعة

لايحتمل التفسير الى زيادة ولانقصان (ثبتت بدليل لاشبهة فيه) اى دليل قطعى ما بمعنى شئ والجملتان صفتان لما وهذا التعريف ليس بمانع لشموله بعض المباحات والنوافل الثابتين بدليل لاشبهة فيه كقوله تعالى في كتابوهم ان عامتهم فيهم خيرا فاذا قضيت الصلاة فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا والمختار

باللزوم فيقال هي ملايحتمل الزيادة على وجه اللزوم لانه قد يزداد عليها الا على وجه اللزوم كتعديل الاركان على قولهما وكقراءة الفاتحة والسورة * ولقائل ان يقول يشكل على هذا قول ابى يوسف فانه زاد فرضية التعديل بالسنة على فرضية الركوع والسجود على وجه اللزوم وكذا يشكل بالوتر على قول ابى حنيفة ويمكن ان يجاب بان المراد بالزيادة المنفية ان يثبت بالكتاب فلا ترد الامور الاجتهادية وايضا ابو يوسف يقول المراد بنفى الزيادة بعد البيان والاستقرار والنبي بين لنا الركوع والسجود على هذه الكيفية فيكون الكل فرضا وفيه تأمل لانه يلزم ان يكون الكل فرضا قطعيا وليس كذلك لانه لم يصل الا ظنيا لعدم تكفير منكر التعديل اتفاقا وقد يقال ابو يوسف يدعى الشهرة في حديث التعديل فلا اشكال لكن مجرد دعوى الشهرة لا يكفي لا يقال تاتي العلماء له بالقبول والعمل به دليل الشهرة لان اباحنيفة ومحمد لم يعملوا به على وجه اللزوم كابي يوسف على ان كثيرا من اخبار الآحاد تلقتها العلماء بالقبول والعمل قال بعض المحققين ينبغي ان يحمل قول ابى يوسف على الفرض العملى وهو الواجب فيرتفع الخلاف وفيه نظر لان الفرض العملى يعامل معاملة الفرض العلمى بحيث يلزم الفساد بتركه بخلاف النهى الواجب المصطلح (قوله وهذا التعريف ليس بمانع) من دخول غير المعرف وشرط التعريف ان يكون مانعا من دخول اغير لمعرف والجواب انا لانسلم انه ليس بمانع لان المراد بقوله ما ثبت اى لزومه وانما تركه لدلالة اللفظ عليه لان الفرض لا يكون الا لازما

ولا يكره فكأنه يرى اباحتها فقط انتهى كلامه واما ثانيا فلان المباح غير النفل بها كما يشير اليه بعيد هذا اذا نفل امر يتعاق به الحصر والثاني النفل بل كان الواجب على الشارح ان يقول فيه والثاني النفل والمباح لصديق الثاني عليهما قطعانم لوجعل المقسم ما يتعلق به الثواب من العزيمة كما فعله غيره لم يكن هذا الشق الثاني صادقا الا على النفل ويخرج المباح حينئذ عن الحصر على وجه لا يضر خروجه وان كان قسما من مطلق العزيمة (قوله ثبت بدليل لاشبهة فيه) اى يثبت لزومها بقريته قوله وحكمه اللزوم عملا وانما قيدنا به كغيرنا قصدا الى منع المنع الا ترى ذكره في الشرح

(قوله اى حصول العلم القطعى بثبوته) وفيه بحث لان حكم الشيء ٥٨٢ هو اثره المترتب عليه وليس حصول

فى تعريفه انه الحكم الذى ثبت بدليل قطعى استحقيق تاركه تركا كلييا بلا عذر العقاب (كالايمان والاركان الاربعة) وهى الصلاة والصوم والزكاة والحج (وحكمه) اى حكم الفرض (اللزوم علما) اى حصول العلم القطعى بثبوته (وتصديقا بالقلب) اى يجب اعتقاد حقيقته وهذا ليس بتفسير لقوله علما اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم (وعملا بالبدن) اى يجب عمله بالبدن

وحينئذ لا ينتقض التعريف بما ذكر من المباح والمندوب لانه وان ثبت بدليل قطعى لاشبهة فيه ولكن لم يثبت لزومه هذا * ولقائل ان يقول ولئن سلمنا انه مانع لكنه ليس بجامع لخروج بعض الفروض الثابتة بالاجتهاد كالخروج من الصلاة بفعل المصلى وكالتعديل فى الاركان وكمسح ربيع الرأس وكالترتيب بين الفوائت وكالوتر ونحوها ويمكن ان يقال بان هذا تعريف للفرض الثابت بالكتاب لا مطلق الفرض فيكون منعكسا كما انه مطرد هذا والاولى فى تعريف الفرض ان يقال ما يفوت الجواز بثبوته فانه يشمل الفرض الاجتهادى * واعلم ان الفرق بين الفرض الاجتهادى والواجب المصطلح متعذر لان كلا منهما ثبت بدليل فيه شبهة وانما ذلك يرجع الى ظن المجتهد بترجح دليل احدهما على الآخر وقيل اكثر ما يثبت الفرض الاجتهادى باخبار الآحاد الواقعة بيانا للاجمال وفيه شيء لان العبرة للمبين للاميين ومن ثمة قال بعض المحققين الفرض العملى قسم من الواجب لان الواجب على نوعين فرض عملى وهو ما تفوت الصحة بفوائده كالوتر وواجب وهو ما لا يكون كذلك كالفاتحة (قوله تاركه تركا كلييا) يعنى دائما وفيه اشارة الى انه لو تركه تركا جزئيا لا يستحق العقاب وفيه تأمل (قوله كالايمان) وهو الاذعان والقبول لمداول الشهادات مع التلطف بهما وان قال جمهور المحققين ان التلطف بهما شرطه لاشطر (قوله وحكمه) اى حكم الفرض ذكر الضمير باعتبار النوع الذى هو الفريضة فتفسير الشارح باعتبار ما يرجع اليه كأن الفريضة والفرض بمعنى واحد كالشريعة والشرع (قوله يجب اعتقاد حقيقته) ثبوته بدليل مقطوع به وهذا الاعتقاد هو الايمان حتى لو تبدل بصدقه يكون كفرا لانه انكار للدليل القطعى (قوله اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم) بل لا بد من الاذعان والقبول لان الكفار كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ويعلمونها كما يعرفون ابناءهم ومع ذلك لم يصدقوا فالتصديق اخص من العلم وفى بعض الشروح علما بالعقل وتصديقا بالقلب فان العلم الاستدلالي انما يكون بالعقل والقلب محل الاعتقاد (قوله وعملا بالبدن) اى يجب اقامته بالبدن اذا كان مما يتعلق بكيفية العمل

العلم القطعى بالثبوت بالنسبة الى الفرض كذلك بل الامر بالعكس على ان كون هذا التفسير مفهوما من عبارة المصنف رحمه الله محل كلام فالوجه ان يفسر اللزوم علما الوجوب التصديق بالقلب واعتقاد حقيقته و يكون قوله تصديقا بالقلب تفسيرا لقوله علما لان العلم عند اهل هذا الفن بمعنى التصديق الجازم كذا قيل (قوله اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم) الظاهر ان المراد بالعلم ههنا هو العلم القطعى كما فسر به نفسه قول المصنف وهو المعهود فى عرف اهل الاصول ايضا ولا اشتباه فى استلزام ذلك للتصديق بالقلب فالظاهر ان يقال لما كان التصديق بالقلب ايضا مقصودا اصليا ومغايرا للعلم القطعى فى المفهوم ذكره استقلالاً ولم يكتب بالاحالة على الاستلزام

(قوله اللزوم علما) اى لزوم علمه اى لزوم اعتقاده على

معنى لزوم اعتقاد حقيقته بتقدير مضاف وبهذا التقدير يكون قوله وتصديقا بالقلب تفسيرا (قوله)

لقوله علما بمقتضى تفسير الشارح للزوم التصديق به بالقلب بوجوب اعتقاد حقيقته الذى هو لزوم اعتقادها

(قوله بسكون الكاف) قيد بذلك ﴿ ٥٨٣ ﴾ احترازا عن كونه بالتشديد من التكفير لما قال صاحب

المغرب انه غير ثابت رواية وان جاز لغة لكن صاحب الاساس قال يقال اكفره وكفره نسبة الى الكفر (قوله الا ان يكون تركا على وجه الاستخفاف)

استثناء من قول المصنف يفسق تاركه (قوله لان الاستخفاف بالشرائع كفر) يعنى الشرائع القطعية فلا ينافى ما يجي من ان موجب الاستخفاف بخبر الواحد هو التفسيق لا التكفير ذكر في الكشف الصحيح انه يفسق هذا ما يدل عليه كلام شمس الائمة السرخسي واما كلام صاحب التقويم فصرح في خلافه ولعل عبارة المصنف تفصح عن ميسله الى ذلك

(قوله وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة) اي ما ثبت لزومه بدليل ظني بقريئة قوله وحكمه اللزوم عملا وبتقدير اللزوم هنا جزم الهندي في شرح البديع دفعا لنقض التعريف بما ذكره الشارح آنفا (قوله كصدقة الفطر) قال في المغني وكالوتر قال القاتني فان ثبوتها بخبر الواحد

(حتى يكفر) بسكون الكاف اي ينسب الى الكفر من اكفره اذا دعاه كافرا (جاحده ويفسق تاركه بلا عذر) احتراز به عن الاكراه الا ان يكون تاركا على وجه الاستخفاف فينشد يكفر لان الاستخفاف بالشرائع كفر (وواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية) وتعيين الفاتحة فان كلا منها ثبت بخبر الواحد (وحكمه اللزوم عملا) اي يجب اقامته

(قوله حتى يكفر جاحده) بسكون الكاف لك ان تقول اسكان الكاف لا يكفي في الضبط بل كان ينبغي ان يقول وضم الياء ويمكن ان يقال ضبطه ليمينه انه من الافعال لان باب الفعل فانه يفتح بالكاف فيحترز به من يكفر فيكون المقصود انما هو ضبط الكاف لاختلافها في البابين اما الياء فهي مضمومة فيهما ويعلم ضبطها من ينسب الى الكفر فتأمل والحاصل انه من الكفرة اذا دعاه كافرا ومنه لا تكفر اهل قبلتك واما لا تكفروا اهل قبلتكم فغير ثابت رواية وان كان جائزا لغة هذا وانما ينسب الى الكفر لان الايمان هو التصديق والاقرار فاذا جحد فقد ترك التصديق وتركه كفر ﴿ قوله ويفسق ﴾ بضم الياء وتشديد السين المهملة اي ينسب الى الفسق تاركه اي تارك العمل به من غير عذر واستحقاق اذا الفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب المعصية ولا يكون كافرا لبقاء الاعتقاد على حاله اما اذا تركه مستخفا يكفر لان الاستخفاف بالشرائع كفر ﴿ قوله وواجب ﴾ بالرفع او النصب عطف على فرضة على الوجهين ﴿ قوله وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة ﴾ اي شبهة العدم هذا التعريف يشمل الفرض الاجتهادي والسنة ايضا لثبوت الشبهة في دليهما فلا يكون مانعا والاولى ان يقال ما ثبت بدليل ظني يقرب من القطعي فيخرج السنة لكن الفرض الاجتهادي يبقى داخلا ثم الواجب في اللغة مأخوذ من الوجبة وهي السقوط سمي به لانه ساقط عن العلم اليقين ملتحق بالعدم وان كان في الحسيات العمل ثابتا موجودا او لسقوطه على المكلف بدون ان يتحمله باختياره لعدم العلم بوجوبه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت بدليل قطعي وكانا تحملناه عن اختيار او المضطرب مأخوذ من الرخصة وهو الاضطراب سمي به لانه مضطرب ومتردد بين الفرض والنفل فمن حيث ياتم بتركه عملا له شبه بالفرض ومن حيث لا يكفر جاحده له شبه بالنفل وفي الشرع اسم لما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل الفاتحة وتعديل الاركان وصدقة الفطر والاضحية والطهارة في الطواف ﴿ قوله وحكمه اللزوم عملا ﴾ فيجب اقامته كما يجب اقامة الفرض وفيه نظر لان عمل الفرض على وجه يلزم من تركه الفساد وعمل الواجب

وفي تمثيل المصنف بالوتر هنا اشارة الى ان الفرض العملي قسم من الواجب فيكون الواجب نوعين فرض عملي وهو ما يفوت الصحة بفواته كالوتر فانه لا يصح الفجر بفوته مع التذكرة وواجب وهو ما لا يكون كذلك كالفاتحة انتهى

كاقامة الفرض (لاعلمنا على اليقين) اى لايجب اعتقاد لزومه قطعا (حتى لايكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد) بان لايرى العمل بها واجبا (فاما متأولا فلا) يعنى اذا تركه لمعنى ادى اجتهاده اليه بان قال هذا الخبر غريب او ضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب لايفسق تاركه لان التأويل من سيرة السلف والمصنف رحمه الله لم يتعرض لما اذا تركه تهاونا

ليس كذلك بل تركه ملزوم النقصان فالاولى ان يقال وحكمه اللزوم عملا دون لزوم الفرض ﴿ قوله لاعلمنا على اليقين ﴾ اى لايجب اعتقاد لزومه قطعا لان دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبنى على الدليل اليقيني حتى لايكفر جاحده لانه لم ينكر الثابت قطعا ﴿ قوله ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد ﴾ اعلم ان تركه العمل بالواجب على ثلاثة اقسام اما تركه مستخفا باخبار الآحاد بان لايرى العمل بها واجبا او تركه متأولا لاهما او تركه غير مستخف ولا متأول ففي القسم الاول يجب تضليله لان رد خبر الواحد بدعة وفي القسم الثانى لا يضل ولا يفسق لان التأويل من سيرة السلف والخلف فى النصوص عند التعارض وفى القسم الثالث يفسق ولا يضل هذا هو المذكور فى عامة الكتب وعليه يدل كلام شمس الأئمة وهو الصحيح وما ذكره هنا يشير الى ان تركه لا يوجب التضليل اصلا ويوجب التفسيق بشرط ان يكون مستخفا وليس فيه دلالة على التفسيق فى القسم الثالث بل هو ساكت عنه وقد صرح بذلك صاحب التقيوم حيث قال ولا يفسق بتركه عملا الا ان يكون استخفا باخبار الآحاد انتهى ولكن الصحيح ما ذكرناه اولا لان وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قطعية فتاركه على وجه الاستخفاف يكون ضالا وبدون الاستخفاف والتأويل يكون فاسقا كذا فى التحقيق وقال بعض المحققين الصحيح ما ذكره المصنف وصاحب التقيوم والا لما بقى فرق بين رد خبر الواحد والخبر المشهور واطن ان الخلاف فى القسم الثالث انما نشأ من تفسير الفاسق فمن قال الفاسق هو الخارج عن اوامر الله تعالى بارتكاب الكبيرة يفسقه لان الكبيرة ماثبت كونه معصية بدليل قطعى وهذا ليس كذلك ومن فسره بالخارج عن اوامر الله تعالى بارتكاب المعصية سواء كانت صغيرة او كبيرة يفسقه فتأمل ﴿ قوله فاما متأولا ﴾ بكسر الهمزة وقد بتكلف الفتح على ان يكون الاصل وان كان تاركه فحذف كان مع اسمها وعوض عنها ما وابق الخبر على نصبه ﴿ قوله او مخالف للكتاب ﴾ او السنة المشهورة او القياس او رواية مستور الحمال او مجهول او مجروح او عارضه دليل اقوى منه او الامر الوارد به محمول على غير الوجوب بقريضة كذا

بلاستخفاف ولا تأويل ذكر في الكشف الصحيح انه يفسق تاركه لامستخفا
ولامتأولا لان الادلة القطعية دلت على وجوب العمل بخبر الواحد * فان قات
الواجب كما ثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور وبالكتاب المأول فواجه تخصيصه
بخبر الواحد * قات هذا حكم على الغالب فان عامة الواجبات تثبت به جعل
الشافعي الفرض والواجب مترادفين لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان

(قوله قات هذا حكم على الغالب الخ) اجيب ايضا بانه يجوز ان يكون التفسير
مختصا بالاستخفاف بخبر الواحد عند المصنف رحمه الله فاما رد العام المخصوص
والمأول فلا يوجبه لاختلاف العلماء في حجته ورد الخبر المشهور يوجب التضليل
كايه في موضعه فكذا لم يذكره هنا (قوله جعل الشافعي الفرض والواجب
مترادفين الخ) لانزاع للشافعي رحمه الله في تفاوت مفهومى الفرض والواجب
في اللغة ولا في تفاوت مائت بدليل قطعي حكم الكتاب ومائت بدليل ظني
حككم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل
بالاول متأولا فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان
مترادفان منقولان من معناها اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم
تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح ولا مشاحة
في الاصطلاح بعد فهم المعاني على ما صرح به الغزالي و من هنا قال بعض
المحققين لاختلاف في المعنى فان الافتراض الذي ثبوته بظني ليس على وجه
يكفر جاحده فهو معنى الوجوب الذي نقول به غاية الامر ان الفرض
في اصطلاحهم اعم من الواجب في عرفنا وحينئذ فلامعنى الاحتجاج بان التفاوت
بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلولها وبان الفرض في اللغة
التقدير والوجوب السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب
ما سقط علينا بطريق الظن قال بعض الشراح لا يخفى على منصف ان المناسبة
معنا لامعهم على ما عرفت من التفرقة بينهما لغة واصطلاحا ولهذا اضطروا
الى اصطلاحنا ومشوا عليه في الحجج وفرقوا بين الفرض والواجب هذا ثم
استعمالهم الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي اطلاق شائع
مستفيض عندنا كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك
ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الزكاة واجبة والحج واجب ولا يخفى مناسبة
الاستعمال مما مر فلفظ الواجب يطلق بالاشترك او بالحقيقة والمجاز على ما هو
فرض علما وعملا وعلى ما هو فرض في حق العمل كالوتر وعلى ما هو دون
الفرض في حق العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة

مقطوعا به او مظلونا جوابه معلوم مما ذكرنا (وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين) التي يطالب المكلف باقامتها من غير افتراض ولا وجوب احتراز بقوله يطالب عن النفل ويقول من غير افتراض ولا وجوب عن الواجب والفرض اهمل المصنف رحمه الله هذه القيود اعتمادا على فهمها مما ذكر في حكمها وهو قوله (وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب الا ان السنة) هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وحكمها ان يطالب المرء يعني لكن لفظ السنة عند الاطلاق قد (تقع على سنة النبي عليه السلام وغيره) من الصحابة لانهم اعلام في الدين وطريقهم يكون طريقة مسلوكة في الدين

(قوله يعني لكن لفظ السنة عند الاطلاق) كقول الراوى من السنة كذا

﴿ قوله وسنة ﴾ بالرفع او بالنصب بالعطف اما على فريضة او واجب على مامر ﴿ قوله ﴾ وهي الطريقة المسلوكة في الدين ﴿ السنة لغة مطلق الطريقة مرضية كانت او غير مرضية بدليل قوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة وفي الشريعة اسم للطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب * ولقائل ان يقول هذا التعريف غير مانع لصدقه على المستحب فالاولى ان يقال هي الطريقة المسلوكة في الدين من غير التزام على سبيل المواظبة وهذا التعريف هو التام ﴿ قوله ﴾ وحكمها ان يطالب المكلف باقامتها ﴿ لانا امرنا باحيائها بقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله عليه السلام من ترك سنتي او من لم يحيى سنتي لم تنله شفاعتي والاحياء في الفعل وقال شمس الائمة حكم السنة الاتباع لانه عليه السلام متبع فيما يسلك من طريق الدين لكن هذا الاتباع حال عن صفة الفرضية والوجوب لانه عليه السلام تركها احيانا والذي يظهر ان ما ذكره شمس الائمة انسب وما ذكره فخر الاسلام وغيره مناسب ايضا لان السنة حكم من احكام الشرع وحكم الشرع غير الاباحة لا ينفك عن طلب ما على انه تعريف لفظي يأتي المناقشة فيه ﴿ قوله ﴾ استثناء منقطع لان هذه المسئلة ليست من مسائل الباب فكان الانسب ان يوردها في باب اقسام السنة المقابلة للكتاب والاجماع والقياس وما نحن فيه باب السنة المقابل للفرض والواجب والنفل والجامع مجرد اللفظ وليس كذلك ﴿ قوله ﴾ عند الاطلاق كقول الراوى السنة كذا وكذا السنة وهذا سنة وهذا هو السنة ﴿ قوله ﴾ قد تقع على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابة ﴾ رضى الله عنهم ولا ينصرف الى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير قرينة وهذا اختيار فخر الاسلام وجمع من المتأخرين واختاره المصنف لانا مأمورون

(قوله جوابه معلوم مما ذكرنا) تقرير الجواب ان يقال كيف يكونان مترادفين وقد اختلفا ماهية وحكما على مامر والتحقيق ما عليه صاحب التحرير من ان الخلاف بيننا وبينهم لفظي لانهم لا ينكرون انقسام ما لزم الى قطعي وظني ولا اختلاف حالهما غير ان افراد كل قسم باسم انقطع عند الوضع للحكم اى عند وضع موضوع المسئلة للحكم عليه بخلاف ما اذا لم يكن الاسم واحد

(قوله وماذكروا من الحديث لا يلزمنا) هذا ايضا من مقول الشافعي والمراد بالحديث هو قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتي الخ (قوله رجح صاحب ٥٨٧ الميزان هذا القول) والاول مذهب الكرخي والشافعي ابي زيد

وفخر الاسلام وشمس الائمة ومن تابعهم (قوله اى جزاء اساءة) منشأ الاحتياج الى التأويل هو عبارة يستوجب فانه بمعنى يستحق

(قوله وقال الشافعي رضى الله عنه مطلقها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم) هذا بناء على انه لا يرى تقليد الصحابي والسنة الطريقة المسلوكة المتبعة فلا يطلق اسم السنة على طريقتهم الا بالمجاز فتعين الحقيقة عند الاطلاق وعندنا لما وجب تقليد الصحابي كان طريقتهم متبعة كطريق الرسول فلم يدل اطلاق السنة على انها طريق النبي صلى الله عليه وسلم قاله القاتني بعد ان اجرى الخلاف بيننا وبينه فيما اذا قال الراوى ان من السنة كذا واراد بالراوى الصحابي بقرينة انه جعل الخلاف بناء على وجوب تقليد الصحابي عندنا لا عنده على ان الشارح الهندي لم يسق الخلاف الا فى الصحابي غير انه لم يذكر الشافعي رضى الله عنه

وقد قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين (وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي عليه السلام) لانه هو المتبع على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الاعلى سنته وماذكروا من الحديث لا يلزمنا لاننا لانكر جواز اطلاقها مع التقييد وكلامنا فى لفظ السنة مطلقا رجح صاحب الميزان هذا القول (وهى) اى السنة (نوعان سنة الهدى) وهى التى اخذها لتكميل الدين (وتاركها يستوجب اساءة) اى جزاء اساءة وهو اللوم والعتاب او سعى جزاء الاساءة اساءة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها

باتباعهم بقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى وقال الشافعي وكثير من اصحابنا مطلقها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم لا غير وانما تطلق على غيره مقيدة بسنة فلان كقولهم سنة العمرين والحاصل انه لانزاع فى ان لفظ السنة يطلق على طريقة غير النبي صلى الله عليه وسلم كما يطلق على طريقته وانما النزاع فى اطلاق الراوى لفظ السنة على ماذا يحمل عليه وماذكروه لاطلاق الحمل من الادلة لا يستقيم لهم لتقييدهم واطلاق المطلوب وانما العمدة فى ذلك العرف الشرعى وهو قاض مصرف الى سنته عليه السلام كما ان العبادة حيث اطلقت تنصرف الى عبادة الله تعالى دون غيره وهذا هو الظاهر وفاقا لصاحب الميزان وعامة المتقدمين وهذا بناء على ان الشافعي لا يرى تقليد الصحابة رضى الله عنهم فلا يطلق اسم السنة على طريقتهم الا بالمجاز فتعين الحقيقة عند الاطلاق وعندنا تقليدهم واجب مقدم على القياس فتكون طريقتهم متبعة كطريقة النبي صلى الله عليه وسلم فلا يدل الاطلاق على انها طريقة الرسول صلى الله عليه وسلم بل التمييز بالقرائن هذا وقد يراد بالسنة مائت بالسنة ومنه ماروى عن ابي حنيفة ان الوتر سنة وماروى عن محمد عيدان اجتمعوا فى يوم احدهما فرض والاخر سنة اراد بالسنة الواجب قال ذلك حين وقع العيد فى يوم الجمعة (قوله سنة الهدى وهى) ما كانت اقامتها لتكميل الهدى اى الدين وحكم هذه السنة ان تاركها يستوجب اساءة وكرهية والاساءة دون الكراهة قال الحلوانى الكراهة فحش من الاساءة هذا ان لم يصر على الترك فان اصر كان ضالا وفى بعض كتب الاصول وتركها اضلال ولعله اراد به الاصرار على الترك والا يلزم ان يكون مرتبة السنة فوق مرتبة الواجب (قوله او سعى جزاء الاساءة اساءة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها) انما سعى جزاء

وانما ذكر انه اذا قال الصحابي من السنة كذا فاكثر العلماء على انه محمول على سنة النبي صلى الله عليه وسلم فيكون حجة ثم قال وهو مذهب عامة المتقدمين من اصحابنا وهو مختار صاحب الميزان وعن ابي الحسن الكرخي

(قوله حتى قال محمد اذا اصرا اهل مصر الخ) وقال ابو يوسف رحمه الله ٥٨٨ المقاتلة بالسلاح عند ترك الواجبات

(كالجساعة والاذان والاقامة) حتى قال محمد اذا اصرا اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما وان ابوا يقاتلون بالسلاح لان ترك ما هو من اعلام الدين استخفاف بالدين (وزوائد) اي النوع الثاني من السنن الزوائد وهي التي اخذها حسن اي شروعا (وتاركها لا يستوجب اساءة) وكراهة (كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده) وتطويل الركوع والسجود ونحوها (ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله) من غير اجاب (ولا يعاقب على تركه) وههنا كلام من وجهين احدهما انه كان ينبغي ان يعرف النفل اولا ثم يذكر حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه

السيئة في الآيات سيئة للمشاكله وما نحن فيه ليس كذلك وانما اطلق المصنف على جزاء الاساءة اساءة لكونها سببا فهو من باب ذكر السبب وارادة المسبب لامن باب مجاز المشاكلة ويمكن ان يقال التنظير بالآية من حيث انه اطلق على جزاء السيئة سيئة (قوله حتى قال محمد الخ) وقال ابو يوسف المقاتلة بالسلاح انما هي عند ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يؤدبون على تركها ليظهر الفرق بين الواجب وغيره ومحمد يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك (قوله وزوائد) قال بعض الشارحين وزوائد بالرفع عطفًا على سنة الهدى بحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه والتقدير وسنن زوائد (قوله وتاركها لا يستوجب اساءة) لانها عليه الصلاة والسلام فعلها على مقتضى الطبيعة البشرية بطريق الاتفاق لا بطريق قصد العبادة ولكن الاولى الاتباع (قوله وتطويل الركوع والسجود) ولك ان تقول الفرض في الركوع والسجود مجرد الانحناء ووضع الجبهة وما زاد فهو تطويل على قدر الفرض مع ان مقدار ثلاث تسبيحات سنة مؤكدة ويحاج بان المراد بتطويلها ما زاد على قدر المسنون لا المفروض (قوله ونفل) بالرفع عطفًا على فريضة او على سنة ويجوز فيه النصب ان نصب ما عطف عليه بفعل محذوف والنفل في اللغة الزيادة على المقصود ومنه سميت الغنيمة نفلا لزيادتها على المقصود من الجهاد وهو اعلاء كلمة الله تعالى وفي الاصطلاح ما كان زائدا على العبادات المشروعية على انواع السابقة من الفرض والواجب والسنة (قوله وانت ترى انه عرفه بحكمه) يعني والتعريف بالحكم يلزم منه الدور وذلك لان الحكم فرع التصور والتصور موقوف على الحد الذي هو الحكم هنا فتوقف الحكم على التصور والتصور على الحكم من حيث جعله حدا فيكون دورا مصرحا وهو محال والحق انه لا دور لان المتوقف عليه للحكم التصور بوجه ما والمتوقف على الحد التصور بالكنه ومع اختلاف جهة

دون السنن (قوله لان ترك ما هو من اعلام الدين) يعني على جهة الاصرار كما يفهم من سباق الكلام (قوله وكراهة) قال الحلواني الكراهية الحش من الاساءة فنفي الاساءة على هذا معن عن التعرض لنفي الكراهية ثم ان المراد ههنا ايضا جزاء اساءة وكراهية (قوله احدهما انه كان ينبغي ان يعرف النفل اولا ثم يذكر حكمه) كما فعله في سائر اقسام العزيمة

عكس ذلك وهو انه غير محمول على سنته صلى الله عليه وسلم بل محتمل لسنته وسنة غيره فلا يكون حجة ما لم يقم الدليل على التعمين ثم رجح قول الاكثرين وفاقا لصاحب البديع والذي اختاره ابن الهمام ممن تأخر عنهما ان السنة الطريقة الدينية منه صلى الله عليه وسلم او من الخلفاء الراشدين او بعضهم قال وقول الشافعي رضي الله عنه مطلقا ينصرف اليه صلى الله عليه وسلم صحيح في عرف الآن والكلام

في عرف السلف ليعمل به في نحو قول الراوي السنة او من السنة وكانوا يطلقونها على ما ذكرنا (التوقف)

(قوله وبالقيد الاخير خرج ﴿٥٨٩﴾ السنة) يعني السنة ايضا والافترض والواجب ايضا انما يخرجان به وانما

قصر التعرض على ذلك لكونه هو محل الاشتباه (قوله فكان حقا علينا فموتنا على تركها) هذا في سنن الهدي مسلم واما في الزوائد فممنوع فيلزم دخول احد قسمي السنة في حد النفل فتدبر (قوله لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم ولا نفي العتاب) مع ان حكم النفل عدم الذم والعتاب ايضا كما اشير اليه في وجه الحصر

وقد عرف بعضهم بانه هو العبادة المشروعة لنا لاعلينا وبالقيد الاخير خرج السنة لانها طريقة النبي عليه السلام وسبيلها الاحياء فكان حقا علينا فموتنا على تركها ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله ولا يذم على تركه وثانيهما انه كان ينبغي ان يقول ولا يعاتب بالثناء او يقول ولا يذم على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم ولا نفي العتاب (والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا) اي لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه * فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل ولو اداه يقع فرضا * قلت المراد من الترك التارك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا * فان قلت الزيادة على الآيات الثلاث في القراءة في الصلاة تقع فرضا مع ان حد النفل صادق عليه * قلت لان سلم انها قبل التحقق تقع فرضا بل هي نفل ولكنها تنقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت عموم الامر وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن كالتفليس النافلة فرضا بعد الشروع

(قوله لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم ولا نفي العتاب) اقول واذا لم يلزم ذلك لزم دخول السنة في تعريف النفل ولدخولها فيه زاد الشارح فيه قوله من غير ايجاب لاخراجها لكون السنة مشروعة علينا مع ظهوره في افادة وجوب يقتضي العقاب على الترك وكذا من العجب ان يقال من غير ايجاب لاخراج السنة مع ظهوره في نفي ايجاب يقتضي ايضا ذلك وان كان لما يعاتب على تركه نوع ايجاب والا لم يعاتب على تركه (قوله كالتفليس النافلة فرضا بعد الشروع) اقول هي انما تنقلب عندنا

التوقف لادور (قوله وقد عرف بعضهم بانه هو العبادة المشروعة لنا لاعلينا) فبالقيد الاول خرج الفرض والواجب وبالتالي خرجت السنة لان علينا احيائها وفيه نظر لان مامن عبادة الا وهي لنا وان كانت فرضا لقوله تعالى لها ما كسبت ولا شيء من السنن علينا اذ لا عقاب على ترك شيء منها وما يحصل على ترك بعضها من الملام والاثم فبأمر عرضي لا ذاتي ولئن سلم فالسنن الزوائد كذلك فلا يكون مانعا (قوله والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا) لاجل انه يثاب على فعله (فيه نظر لان المسافر لا يجوز له ان يصلي الظهر اربعا وان كان الزيادة عليها نفلا مشروعا غير ان الاشتغال به قبل اكمال الفرض مفسد للفرض لا اختلاط النفل بالفرض قبل اكماله وبعد اكماله قبل السلام مكروه لتأخير السلام كذا في شرح المعنى (قوله صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل) لانه لا يذم تاركه (قوله الزيادة على الآيات الثلاث في القراءة في الصلاة) وكذا على الآية على قول الامام تقع فرضا مع ان النفل صادق عليه وذلك لانه لا يذم على ترك الزيادة على الثلاث والآية (قوله كالتفليس النافلة فرضا بعد الشروع) حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره ابو اليسر * ولقائل ان يقول اذا انقلبت النافلة فرضا بعد الشروع سلب عنها اسم النافلة ضرورة لعدم اجتماع صفتين متنافيين على موصوف واحد فيلزم على هذا انه لو حلف لا يصلي نافلة فصلاها لا يحنت وهو ممنوع وايضا يلزم الزيادة على الفروض الخمسة وايضا اذا اتماها هل يثاب ثواب الفرض او النفل فان كان الاول ممنوع والا لم يبق الفرق بين الفرض والنفل في الثواب وان كان

واجبا لكنه عبر بالفرض للمشاكاة مع ما تقدم كقوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك اي غيبك

(وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف) وهو عدم اللزوم (وجب ان يبقى كذلك) فلا يلزم بالشروع وحل له تركه لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع ولو اتمه صار مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب (وقلنا ان ماداء وجب صيانتها) وحفظه من الابطال لان العمل صار حقا لله تعالى واهذا لومات كان مثابا عليه (ولا سبيل اليه) اى الى حفظه (الا بالزام الباقي) فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة حق الغير ولان المؤدى لو نظر اليه يلزم الباقي ولو نظر الى غير المؤدى لا يلزم لانه نفل كما قال الشافعي فرجح المؤدى لانه موجود والباقي معدوم * فان قلت ان كان المؤدى عبادة فلا حاجة الى الزام الباقي وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقا

الثاني وهو الحق فلا يكون فرضا وقد فرض انها فرض على ان مالزم بالشروع ملحق بالنفل حتى كره قضاؤه بعد العصر والفجر * ويمكن ان يجاب بان وصف الفرضية باعتبار انه يجب اتمامها لان ابطال العمل حرام فتأمله * قوله وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم اللزوم (قبل الشروع وجب ان يبقى كذلك على عدم لزومه بعد الشروع ايضا لان ما بالذات لا يتغير حتى لو لم يمض فيه لا يؤخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فاذا شرع فيه فهو مخير فيما لم يأت تحقيقا لمعنى النفل اذ النفل لا ينقلب فرضا واطمائه لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء للنفل واذا كان مخيرا فيما لم يأت فله تركه تحقيقا لمعنى النفل وحينئذ يلزم بطلان المؤدى ضمنا لا قصدا فلا يكون ابطالا لخلوه عن القصد وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لانا لانسلم التخيير فيه بعد الشروع فانه عين النزاع * قوله ان ماداء * اى الجزء الذى اداه المكلف من النفل بالشروع صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانتها لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة المؤدى عن البطلان الا بالزام الباقي اذ لصحة له بدونه لان الكل عبادة واحدة بتمامها يتحقق الثواب * فان قيل صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقف صحة المتقدمة على صحة المتأخرة ايضا لزم الدور * قلت هو دور معية كما فى المتضايين فلا يضر اذ المحال هو دور التقدم ولئن سلم فالجهة مختلفة لان الموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور * فان قيل بعد الشروع فى الجزء الثانى لم يبق الجزء الاول لكونه عرضا لا يبقى فضلا عن وضع الصحة

ويمكن ان يقال لما قال الشافعي رحمه الله ان النفل لا ينقلب فرضا بناء على مذهبه فى معنى الفرض قلنا فى مقابله بانقلابه فرضا جريا على مذهبه فى ذلك للقصد الى اظهار التنافى بين قولنا وقوله فضل اظهار وان كان قوله لعدم انقلابه فرضا منافيا لما اذا قلنا بانقلابه واجبا بناء على ان الفرض بالمعنى الذى اعتبره اعم من الواجب بالمعنى الذى اعتبرناه فيلزم من عدم انقلابه فرضا بالمعنى الذى اعتبره عدم انقلابه واجبا بالمعنى الذى اعتبرناه وهو منافى لقولنا بانقلابه واجبا بالمعنى الذى اعتبرناه وقد قال فى التلويح انه لا يلزم بالشروع عند الشافعي ولا ينقلب فرضا فعبير فى تقريره مذهب الشافعي بعدم انقلابه فرضا على مذهبه فى معنى الفرض لاعلى مذهبا لانه لا يخالفنا فى عدم انقلابه فرضا بالمعنى المعتبر فى مذهبا

لله تعالى ومسلما اليه * قلت انه عبادة لما تقدم ولئلا يلزم تركب الشيء من منافيه وانما الزم الباقي لكونه شرطا لبقائه عبادة لالكونه عبادة وقال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله بالزام الباقي لان المؤدى فعل من الصلاة على معنى انه يعتبر مع غيره صلاة فيكون عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار انه جزء مما لا تجزى لاحكام له بدون الاجزاء الباقية وكل جزء عبادة متعلقة بمقابلته وبما بعده ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة ووجود الباقي شرطا لبقائه عبادة * فان قلت الامتناع عن اداء الباقي لا يكون

(قوله قلت انه عبادة لما تقدم)

وهو انه لو مات كان مثابا عليه فان الثواب شأن العبادة (قوله ولئلا يلزم تركب الشيء من منافيه) كذا في الشرح الاكمل وفيه بحث لان المفروض انما هو عدم كون المؤدى عبادة مستقلة فمن اين يلزم المنافاة (قوله جزء مما لا تجزى) يعنى شرعا وهو ههنا الصلاة (قوله وكل جزء عبادة متعلقة بمقابلته وبما بعده) هذا شأن الاجزاء المتوسطة ويعلم منه شأن الجزء الاول ايضا فتدبر

والعبادة * فالجواب ان هذه اعتبارات شرعية حيث يثبت بالنص والاجماع فلها حكم البقاء والاعتبارات الشرعية لها حكم الاعيان * فان قيل من مات في اثناء العبادة ينفي ان لا يثاب لعدم شرط بقاء المؤدى عبادة * اجيب بان الموت منهى لامبطل فجعل هذا القدر بمنزلة عبادة الحى للدلائل الدالة على كونه عبادة لقوله تعالى من يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله الآية * فان قيل ثبت ان صيانة المؤدى تقتضى لزوم الباقي نفلا لكن كون الباقي فعلا مخيرا فيه يقتضى جواز ابطال المؤدى فيتمارضا * فالجواب ان الترجيح بالمؤدى اولى من العكس اعنى صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطا في باب العبادات وايضا المؤدى قائم حكما والباقي معدوم حقيقة وحكما والموجود من وجه اولى من المعدوم من كل وجه لشرف الموجود على المعدوم ولئلا يلزم علة اخرى لكون المؤدى عبادة وتقريرها ان المؤدى لو لم يكن عبادة يلزم تركب الشيء الواحد من منافيه وذلك لانه اذا تم الباقي كان عبادة بالاتفاق ضرورة فلو كان المؤدى الذى قبل ليس بعبادة لزم تركب الصلاة الواحدة من العبادة ومن منافيهما وهو عدم العبادة وهو محال فتعين ان يكون عبادة (قوله وانما الزم الباقي الخ) هذا دفع لما اورده السائل على التريد الاول كما هو قاعدة المجيب عن السؤال المورد من انه اذا اختار احد الشقين يدفع ما اورده عليه (قوله وقال الله تعالى الخ) دليل آخر نقلى على الزام الباقي ويحتمل ان يكون دليلا على الزام الباقي شرطا لبقاء المؤدى عبادة (قوله وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا الخ) فانهقد الجزء الاول عبادة وجعل شرطا لانعقاد الاجزاء التى بعده عبادة وانعقد الجزء الاخير عبادة وجعل شرطا لبقاء الاجزاء التى تقدمته على وصف العبادة وكل جزء من الاجزاء المتوسطة انعقد عبادة وكان شرطا لبقاء ما تقدمه على وصف العبادة وشرطا لانعقاد ما يعقبه عبادة فقلنا بالزام الباقي عملا بالادلة بقدر الامكان وهذا تحقيق هذا الموضوع (قوله الامتناع عن اداء الباقي لا يكون

ابطالا لان الابطال فيما مضى من الافعال محال لانه عرض فكما وجد انقضى فلا يتصور فيه التغير بعد الانعدام ولكنه اذا امتنع فات عنه وصف العبادة فلا يكون مضافا الى فعله كمسافر صلى الظهر لا يحل له ابطالها بل يحل له اقامة الجمعة واطلان الظهر يكون ضميا فلا يعتبر * قلت الامتناع عنه ابطال لانه لما اتى بما يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة وابطال الظهر المؤدى غير منهي عنه لانه ابطله ليؤدى احسن منه كهدام المسجد ليبنى احسن منه والاعمال المتقدمة اعطى لها حكم الجواهر ولهذا تبطلها الردة بالاجماع (وهو) اى الشروع فى النفل (كالنذر) فى كونه موجبا لمعنى فى غيره اذ الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار لله تعالى اما المؤدى فلما ذكرنا واما المنذور فلانه (صار لله تعالى تسمية لافعلا) وما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لان ما صار له فعلا صار موجودا مسلما الى صاحب الحق وما صار له تعالى تسمية لم يوجد بعد لان ايجابه بمنزلة الوعد (ثم لما وجب لصيانته) اى لصيانة المنذور (ابتداء الفعل) الذى هو اقوى الامرين فى الايجاب (فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل) وهو الشروع فيه الذى هو اقوى الامرين فى الصيرورة لله تعالى (بقاء) اى بقاء الفعل الذى هو ادنى الامرين (اولى) لان البقاء اسهل من الابتداء حتى اشترط الشهود فى ابتداء

ابطالا) اى للمؤدى هذا وارجى على قوله وجب صيانته وحفظه عن الابطال ولا سبيل الى حفظه الا بالزام الباقي (قوله كمسافر صلى الظهر لا يحل له ابطالها) لانعدام شرط بقائها على وصف العبادة (قوله قلت الامتناع عنه ابطال لانه لما اتى بما يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة) قيد بالمسافر لان غير المسافر اذا صلى الظهر قبل الجمعة جاز مع كراهة التحريم وهو مأمور بنقضه بالذهاب اليها لانه مأمور باداء الجمعة حتما منهي عن اداء الظهر بخلاف المعذور فانه رخص له تركها ترفيها فلا يعتبر هذا الابطال الظنى فى حق الاثم فكذلك فيما نحن فيه (قوله ثم لما وجب لصيانته الخ) الحاصل ان المنذور صار حقا لله تسمية بمنزلة الوعد وهو ادنى حالا مما صار فعلا لله وهو المؤدى ثم ابقاء الشئ وصيانته عن الابطال اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهذا ابتداء الفعل لصيانة اقوى الشئين وهو ما صار حقا لله تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو بقاء الفعل لصيانة اقوى الشئين وهو ما صار لله فعلا فى صورة الشروع بالطريق الاولى اذ البقاء اسهل من الابتداء حتى اغتفر فيه ما لم يغتفر فى الابتداء هذا * واقتائل ان يقول لانسلم ان الفعل اقوى من القول بدليل انه لو نذر

(قوله ولكنه اذا امتنع فات عنه وصف العبادة فلا يكون مضافا الى فعله) حاصله انه لا يكون ابطالا وانما هو بطلان ادى اليه امر مباح وهو ترك النفل وحاصل الجواب انه لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان ولا شك ان بطلان ما اتى به من النفل انما حصل بفعله المناقض للعبادة اذ لم يوجد شئ سواه (قوله اى لصيانة المنذور) الذى هو ادنى الامرين فى الصيرورة لله تعالى (قوله الذى هو اقوى الامرين فى الايجاب) يريد ان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقائه لما تقرر ان البقاء اسهل من الابتداء

(قوله كذا قاله الشارح) هو صاحب الكشف رحمه الله والظاهر انه من قبيل مسامحات المشايخ والمراد كون المعنى الحقيقي فيه اقوى لا غير الا يرى الى ﴿ ٥٩٣ ﴾ قولهم ان الوجود في الواجب اتم واثبت واقوى منه في الممكنات

حتى اوردوا ذلك مثلا للتشكيك بالاولوية فلا يرد عليه ما اوردته الشارح اخذا من الشرح الاكمل (قوله يعني اطلاق اسم الرخصة على احدها انب من الآخر والتسمية توصف بالمناسبة) نعم لكن اعتبار ذلك بين افراد معنى واحد حقيقي ممنوع الا ان يكون مرجعه ما ذكرناه

النكاح دون بقائه (ورخصة وهي اربعة انواع) عرف ذلك بالاستقراء او يقال اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون بطريق الحقيقة او المجاز وكل واحد منهما اما ان يكون له صفة الاولوية في اسم الرخصة او لا فانقسم على اربعة بالضرورة (نوعان من الحقيقة احدها احق من الآخر) يجوز ان يكون احق افعلى التفضيل من حق الشيء اذا ثبت اى احدها في كونه حقيقة اقوى من الآخر كذا قاله الشارح رحمه الله * ولقائل ان يقول كون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى والاولى ان يجعل من حق لك ان تفعل كذا اى انت حقيق به يعني اطلاق اسم الرخصة على احدها انب من الآخر والتسمية توصف بالمناسبة وانما كان انب لان الرخصة بمقابلة العزيمة فهما كانت العزيمة اقوى كانت الرخصة اقوى (ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر) اى اكمل في كونه مجازا فان قلت التقسيم اما تقسيم الكل الى جزئياته او الكل الى اجزائه

صوم يوم النحر يصح دون الشروع حتى يلزمه في الاول دون الثاني ويمكن ان يقال فرق بينهما هناك لان الشرع وجد في نفسه دون القول (قوله ورخصة) بسكون الخاء المعجمة والرفع عطف على عزيمة ويتأتى فيها من اوجه الاعراب ما يتأتى في عزيمة وهي في اللغة اليسر والسهولة وفي الاصطلاح اسم لما شرع من الاحكام متعلقا بالعوارض وقيل ما تغير من عسر الى سير بواسطة عذر المكلف فيها ترقيها وقيل ما استبيح مع تعذر قيام الدليل المحرم وفي كل نظر (قوله او يقال) اى في وجه الحصر وقيل في وجه الحصر الرخصة ان شرعت مع قيام السبب المحرم فهو الحقيقة ثم ان ترتب عليه حكمه وهو الحرمة فهو الاحق والافه النوع الاخير وان شرعت مع عدم السبب المحرم فهو المجاز ثم ان لم يبق الاصل مشروعا في الجملة فهو الاتم والافه النوع الآخر (قوله ولقائل ان يقول الخ) الجواب عن هذا الاعتراض انا لان سلم ذلك فان الوجود مشترك بين الواجب والممكن وفي الواجب اقوى واشد من الممكن حقيقة اذا قابل للتشكيك الحقيقة باعتبار الافراد لا الحقيقة نفسها وحينئذ فكل من الاحتمالين في حقه ظاهر (قوله والتسمية توصف بالمناسبة وانما كان انب الخ) قال صاحب المفتاح واعتبار المناسبة في التسمية منزلة الاقدام وبما شاهدت فيها ما تعجب منه (قوله فان قلت التقسيم اما تقسيم الكل الى جزئياته او الكل الى اجزائه) تقسيم الكل الى جزئياته هو ضم خصوصيات الى امر عام يصير بانضمامها اقساما متباينة كالحيو ان فانه بانضمام الناطق والناطق

(قوله كون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى) اقول الكل اى ان تساوى صدقه على افراده بان يكون وجوده في الكل على السوية من غير اختلاف بشدة وضعف وتقدم وتأخر فهو التواطىء كالانسان وان اختلف صدقه عاينها بشدة وضعف كالابيض بالنسبة الى العاج والتاج او بتقدم وتأخر كالوجود بالنسبة الى الواجب والممكن فان وجود الواجب اقدم من وجود الممكن فهو

المشكك كذا في البديع (٣٨) (شرح المنار) وبه يظهر ان التشكيك يجري في الحقيقة لان المنقسم الى المتواطىء والمشكك بالطريق المذكور انما هو الكل وحينئذ يلزم جواز كون الرخصة الكل وهو ما استبيح بعد مع قيام الدليل المحرم مشككا بالنظر الى افراده لاختلاف صدقه عليها بالقوة والضعف

(قوله ليس من القسم الثاني) وهذا ظاهر ظهورا بينا ولذا لم يستدعيه بخلاف نفي الاحتمال الثاني (قوله قلنا المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة) قد فسر المصنف ذلك ﴿ ٥٩٤ ﴾ في الشرح بانه ما تغير من عشر الى

والظاهر ان هذا التقسيم ليس من القسم الثاني ولا من القسم الاول ايضا لان شرط الكلي صدقه على جزئياته بالحقيقة والرخصة ليست كذلك لانها صادقة على القسمين الاخيرين مجازا * قلنا المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة (اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح) كان المناسب ان يعرف او لا ثم يقسم ولكن جمعها في تعريف واحد غير ممكن لانها بين حقيقة ومجاز والمراد من الاستباحة ان يعامل بمعاملة المباح في سقوط المؤاخذة لانه يصير مباحا (مع قيام المحرم) اي السبب المحرم احترز به عن مثل الصيام في الظهار عند فقد الرقبة فانه استبيح لعذر وهو فقد الرقبة

والصاهل اليه يصير اقساما متباينة من الانسان والفرس والحمار وخصاصة صحه اطلاق المقسم على كل من الاقسام بالحقيقة فيقال الانسان حيوان وكذا الفرس والحمار وانقسام الكل الى اجزائه من الخشب والمسار والنوار وشرطه خاصة صحه اطلاق المقسم على جميع الاقسام لاعلى كل واحد فلا يقال للخشب سرير ولا للمسار ولا للنوار وانما يقال للمجموع المؤلف منهما (قوله والظاهر ان التقسيم ليس من القسم الثاني) لان اطلاق الرخصة لا يتوقف على وجود الانواع الاربعة بل يصدق على كل منها (قوله قلنا المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة) اي سواء كان بطريق الحقيقة او المجاز وحينئذ يكون من تقسيم الكلي الى جزئياته هذا هو المراد من هذا الجواب وهو جواب في الجملة ولا يخفى على متأمل انه لا يدفع السؤال لان التقسيم لا يخلو من احد القسمين وهذا ليس احدهما (قوله كان المناسب ان يعرف او لا ثم يقسم) وهو قد قسم ثم عرف ليكون ماهيتهما مختلفتين ولا يمكن جمع مختلفي الماهية في تعريف واحد لان الحد ميبين للماهية بذكر جميع اجزائها مطابقة او تضمنا والمختلفان في الماهية لا يتساويان في جميع الاجزاء فلا يجتمعان في حد واحد وانما كان ماهية الاقسام مختلفة لان بعضها حقيقة وبعضها مجاز وهذا كما فعل ابن الحاجب في المستثنى حيث قسمه الى متصل ومنقطع ثم عرف كل قسم على حدة لان ماهيتهما مختلفتان اذا احدهما مخرج والآخر غير مخرج وفيه شيء لانه يمكن جمع مختلفي الماهية في امر عام يشتركان فيه بان يقال في المستثنى هو المذكور بعد الا وهما يقال الرخصة ما تغير من عشر الى يسر ترفيها فانه يشتمل الاقسام الاربعة وفيه نظر لانه لا يستلزم ان يكون اطلاق الرخصة على الانواع الاربعة بطريق الحقيقة (قوله المراد من الاستباحة ان يعامل بمعاملة المباح) بفعل الحرام في سقوط المؤاخذة وهو ان لا يكون

يسر بعارض عذر وقد غفل القارئ عن ذلك حيث زعم ان المراد تعريف حقيقة الرخصة فقال معترضا على المصنف يستلزم ذلك ان يكون اطلاق الرخصة على الانواع الاربعة بطريق الحقيقة فتدبر (قوله ولكن جمعها في تعريف واحد غير ممكن الخ) نعم اذا اريد التعريف بالذاتيات والا يصح الجمع بينهما بامر عام كما فعل بعضهم في تعريف الاستثناء مع ان اطلاق الاستثناء على المنقطع مجاز الا ترى الى تعريف المصنف رحمه الله في الشرح بقوله ما تغير من عشر الى يسر قصدا الى شمول الرخصة للانواع الاربعة حقيقة ومجازها (قوله والمراد من الاستباحة الخ) يريد به الاشارة الى دفع ما قيل ان حكم المحرم اذا كان قائما فالقول بالاباحة جمع بين الضدين

(قوله المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة) اي سواء

كان بطريق الحقيقة او بطريق المجاز فيكون الرخصة بهذا المعنى صادقة على الحقيقيين والمجازين (المباشر) صدقا حقيقيا لكونها بمعنى هو قدر مشترك بين الحقيقة والمجاز فاذا حملت على المجاز كان حملها عليه حمل هو هو فكان حملا وصدقا حقيقيا بخلاف ما لو كانت بمعناها الحقيقي وحملت على المجاز (قوله ان يعرف او لا ثم يقسم)

ولكن لامع محرمة ويكون في الرخصة من القسم الرابع (وقيام حكمه) وهو الحرمة فلا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت عن مرتكبها لا تصير مباحة مع عدم المؤاخذة عليها ولما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم كانت الرخصة اكل (كالمكروه) اي مثل ترخص من اكره بما يخاف على نفسه او على عضو منه (على اجراء كلمة الكفر) فانه رخص له الاجراء على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البيئة واما معنى فبزهاق الروح وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان الركن الاصلى وهو التصديق قائم (وافطاره في رمضان) يعنى اذا اكره الصائم على الافطار يباح له الافطار لانه اذا امتنع فقتل يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم على الفطر يفوت حق الله تعالى صورة لامعنى لانه يفوت الى بدل وهو القضاء فكان له رخصة في الفطر

(قوله ولكن لامع محرمة) يعنى به ملك الرقبة (قوله فبزهاق الروح) اي خروج وجهه من البدن اي وكجناية المكروه المحرم اذ خير بان ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف اجنبى عن مسئلة المكروه فارجاع هذا الضمير الى المكروه مع وجود ذلك الاجنبى فى العين ركبك لا يخفى والذي يظهر ان يرجع الى الخائف على نفسه ويحتمل ان يكون مراد الشارح رحمه الله ايضا ذلك بناء على كون الخوف على النفس في هذه الصورة من جهة الاكراه

المباشر مؤاخذا لان المحرم وحكمه قائمان فالقول بالاباحة جمع بين الضدين فاندفع بهذا ما قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة فى شيء واحد (قوله فلا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة) دفع لما يقال اذا سقطت المؤاخذة بالحرمة ثبتت الاباحة وانتفتت الحرمة فكيف تكون الحرمة قائمة مع ترك المؤاخذة بها وتقرير الدفع انه لا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة وانتفاء الحرمة اذ ليست المؤاخذة من لوازم الحرمة حتى تنتفى الحرمة بانتفائها فان من ارتكب كبيرة ولم يؤاخذ بها بعفو او شفاعة لا تسمى مباحة لعدم المؤاخذة وتحقيقه ان للحرمة جهتين حصول الثواب بالامتناع عنها واستحقاق العقاب بالاقدام عليها فيجوز ان تسقط المؤاخذة بالاقدام فى حق المذنب لعذره وتبقى الجهة الاخرى ولكن لا يصير مباحا بحيث يسقط فتحه ويستوى الامتناع عنه والاقدام عليه كسائر المباحات فان ذلك خلاف العقل والنقل ولهذا عرف صدر الاسلام الرخصة بانها ترك المؤاخذة بالفعل مع حرمة (قوله) ولما كانت الحرمة مع سببها قائمين فى هذا القسم كانت الرخصة اكل (لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة كاملة من حيث انها لا تسقط بحال كانت الرخصة فى مقابلتها كذلك ولك ان تقول اذا كان المحرم والحرمة قائمين فالعمل بالدليل المرخص عملا بالمرجوح مع وجود الراجح وهو لا يجوز والجواب ان الرخصة الكاملة لا تصح الا من هذا الوجه لما فيه من التيسير والتسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح بالنص والاجماع بخلاف العزيمة فان العمل بالمرجوح وترك الراجح غير جائز فيها لان الدليل

اي ان يعرف الرخصة اولا ثم تقسم الى اقسامها الاربعة (قوله كالمكروه) على اجراء كلمة الكفر) اي كرخصة وهي اجراء كلمة الكفر وكان الاوضح ان يقول كاجراء المكروه كلمة الكفر

لرجحان حقه (واتلافه مال الغير) اى اذا اكره على اتلاف مال الغير
 رخص له ذلك لرجحان حقه فى نفسه وحق الغير لا يفوت معنى لانجباره بالضمان
 (وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف) وترك عطف على المكره
 فى قوله كالمكره وقوله الامر مفعول للترك يعنى اذا خاف التلف على نفسه
 رخص له ترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لانه لو اقدم يفوت حقه
 صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله صورة لامعنى لان اعتقاد حرمة الترك
 باق (وجنابته على الاحرام) اى وكجناية المكره المحرم على احرامه
 (وتناول المضطر مال الغير) اى وكتناول الشخص المضطر بان اصابته بمخصة
 حيث يرخص له تناول طعام الغير بالضمان لما مر من ان حقه فائت صورة
 ومعنى اذا لم يتناول وحق الغير فائت صورة (وحكمه) اى حكم هذا
 النوع من الرخصة (ان الاخذ بالعزيمة اولى) لبقاء المحرم والحرمة جميعا
 (حتى لو صبر) يعنى لو تحمل ما اكره به وامتنع عما هو الرخصة (وقتل
 كان شهيدا) اى مثابا بثواب الشهيد لكونه باذلا نفسه لاقامة حق الله تعالى
 ذكر محمد فى مسألة اتلاف مال الغير لو ابى عن اطاعة المكره وقتل كان
 مأجورا ان شاء الله تعالى وانما استثنى لانه لم يجد فيها نصا بل قاله بالقياس
 على الاكراه على الافطار وليس هذا كالاكراه على الافطار لان الامتناع
 من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين * ولقائل ان يقول فيه احتراز
 عن هتك حرمة محارم الله تعالى فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة فالحق ان الاستثناء

المحرم راجح على المبيح فى العزائم دون الرخص فتنبه لذلك * قوله وتناول
 المضطر مال الغير الخ * حاصله ان فى تناول ملكهما مال الغير حالة المخمصة ليدفع
 الهلاك عن نفسه فانه رخصة مباح له بالضمان تحصيلها للمصلحتين بقاء حقه صورة
 ومعنى وبقاء حق الغير معنى بخلاف ما لم يتناول حتى هلك فانه يفوت حقه
 من كل وجه وفوات احدها وبقاء الآخر وكان بقاؤها اوفق واوسع مصلحة
 من فوات احدها وبقاء الآخر لكنه اذا صبر وآثر حق اخيه على نفسه فيكون
 مأجورا لدخوله فى المؤثرين على انفسهم * قوله ان الاخذ بالعزيمة اولى * لما فيه
 من اظهار الصلابة فى الدين واعزازة حتى لو قتل على ذلك كان مأجورا لان
 يكون مر يضا او مسافرا فيتمين عليه الاخذ بالرخصة حتى لو صبر الى ان قتل
 كان آثما فان الله تعالى قد اباح الفطر فى هذه الحالة فيكون بامتناعه عن ذلك متلما
 لنفسه بالامتناع عن الامر المباح كذا قالوا * ولقائل ان يقول الرخصة لا يطلق
 عليها اباحة كما مر وليس هنا حقيقة الاباحة لان المباح ما لا ثواب فى فعله ولا عقاب

(قوله وحق الغير فائت
 صورة) يعنى اذا تناول
 (قوله ولقائل ان يقول
 فيه احتراز الخ) توجيهه
 الاستثناء على الوجه
 المذكور ذكر صاحب
 الكشف وقد اعترض
 عليه بعضهم بذلك لكن
 توجيه المذكور مأخوذ
 بعينه من المبسوط لشمس
 الأئمة السرخسى وليس
 من عند نفسه والجواب
 عما ذكر ان حرمة مال
 الغير لحقه لذاته فكان
 مباحا بالنظر الى ذاته
 فلا يكون الصبر على القتل
 الذى هو القاء النفس
 فى التهلكة منه من باب
 التقوى ولا اعزاز الدين
 كالصبر على القتل فى
 الاكراه على اكل طعامه
 الا ان قيام الحرمة لحق
 العبد اوجب ان يكون
 فى الصبر مأجورا فلذلك
 قال ان شاء الله كذا قيل
 (قوله فالحق ان الاستثناء

لكونها ثابتة بالقياس)

كذا في الشرح الاكمل
فيه بحث اذ لانهاية للاحكام
الثابتة بالقياس ولم يهتد
من محمد وغيره التقييد
بالاستثناء فيها فلا بد
من بيان وجه يخص هذه
الصورة (قوله لان ذلك
ليس بلازم في القياس)
كذا في الشرح الاكمل
وانت خير بان مبنى الكلام
السابق ليس على لزوم
ذلك بل على اعتبار ماهو
علة الحكم في الاصل
في الفرع ولا بد من ذلك
في القياس كما تقرر في محله
فهنا يحتمل ان يكون
لكون الاصل مشتملا
على اعزاز الدين مدخلا
في ثبوت حكمه وليس ذلك
بمتحقق في الفرع فيتمكن
الشبهة في ثبوت الحكم
في الفرع ويكون محلا
لذكر الاستثناء لاحالة
(قوله وهو شهر رمضان)
فيه تسامح لان الكلام في
حكم هذا النوع لافي المثال
المخصوص وهو افطار
المسافر (قوله خلافا
للشافعي) حيث ذهب في
احد قوليه الى ان العمل
بالرخصة اولى حتى كان
الافطار في السفر افضل
كذا في التحقيق

لكونها ثابتة بالقياس لا لكونها ليست كالاكراه من كل وجه لان ذلك ليس
بلازم في القياس كما سيبيح (والثاني) اي النوع الثاني من انواع الرخصة
(ما استبيح مع قيام السبب) اي السبب المحرم الموجب لحكمه (لكن الحكم
تراخي عنه) اي عن السبب الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب قائم
كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم مترخ غير ثابت في الحال كان
هذا القسم دون القسم الاول (كالمسافر) اي كافتطار المسافر مع قيام السبب
وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه وهو وجوب اداء
الصوم تراخي الى ادراك عدة من ايام اخر (وحكمه) اي حكم هذا النوع
(ان الاخذ بالعزيمة) اي العمل بها (اولى لكمال سببه) وهو شهود
الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي

في تركه وليس هذا كذلك (قوله وهو وجوب اداء الصوم تراخي)
الى ادراك عدة من ايام اخر حتى لا يلزمه الايصال بالفدية لو حل به الموت قبل
بلوغ العدة فاذا تكون العزيمة هنا ادنى حالا من العزيمة في المكروه على الافطار
لان الحكم لما تراخي هنا ولم يكن ثابتا في الحال لم يعارض الرخصة وهي اباحة
الافطار حرمة فكانت مبينة بالافطار في غير رمضان وبه يخرج عن حقيقة الرخصة
الى مجازها بخلاف الرخصة ثم فانها مقرونة بالحرمة القائمة السائلة عن المبيح
والحاصل ان مراتب الرخص بحسب مراتب عزائمها فلما كانت الرخصة الاولى
مبنية على عزيمة من كل وجه كانت رخصة من كل فضية ولما كانت هذه مبنية على
عزيمة من وجه كانت هي ايضا رخصة من وجه (قوله لكمال سببه) اي فعل
العزيمة (قوله حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا) هذا
واقائل ان يقول لان سلم ان وجوب الاداء حكم السبب لان حكم السبب اشتغال
الذمة بالواجب ووجوب الاداء انما يثبت بالخطاب لا بالسبب كما تقرر ولئن
سلمنا انه حكمه باعتبار اقتضائه اليه لانشاء وجوب الاداء على نفس الوجوب
فانتفاء صفة الوجوب يستلزم انتفاء الجواز عندنا والصواب ان يقال الخطاب العام
يتناول المسافر وغيره يوجب الصوم وحرمة الافطار وقوله تعالى فان كان مريضا
او على سفر خصهم بجواز الافطار متضمنا لانتفاء الوجوب فلو قلنا بانتفاء
الجواز بانتفاء الوجوب الضمني عاد الى موضوعه بالنقض والحق ان الصوم
افضل عند الشافعي ايضا باختلاف ورواية عنه في ذلك على ما صرح به المحققون
لا يقال قد نقل فخر الاسلام عنه الخلاف وكذا ثبت صاحب الكشف الرواية
عنه فلا يستقيم هذا الحق لما مع المثبتين من زيادة العلم دون النافين وان كانوا اتباعه

(وتردد في الرخصة) بالجر هذا دليل ثان على اولوية العزيمة اى في معنى اليسر من حيث انه لم يتعين كونه في الفطر لان الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى العسر وهو انه ينفرد بالصوم في القضاء ويأكل سائر الناس (فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه) لان صوم المسافر وان كان عسيرا لكون السفر قطعة من النار ولكن فيه يسر من حيث شركته سائر الناس في الصوم فان البلية اذا عمت طابت واذا تحققت المعارضة بينهما ترجح جانب اداء الصوم لكونه تاملا لله تعالى والمترخص بالفطر عامل لنفسه فكان الاول اولى (الا ان يضعفه الصوم) استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعنى اذا اضعفه الصوم كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان آثما لانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم وهو الارتياض لخدمة المولى (واما اتم نوعى المجاز فما وضع عنا) اى الذى سقط عنا ولم يشرع في حقنا

لاحتمال كونه قولاً مرجوحاً عنه قد شوش حتى انعدم اساسه لانا نقول بل يعتد ما استر عليه الحال من عدم الخلاف ويكفي مؤنة الاستدلال وان كان في ذكره فتح باب الاجتهاد ومعرفة طريق النظر فيه والرد على من يقول به في ثانى الحال **قوله** وتردد في الرخصة دليل ثان على ان اولوية العزيمة ومعناه انه لم يتعين اليسر في الرخصة وهو الافطار بل في الرخصة تردد بين اليسر والعسر كالتردد الثابت في العزيمة فانه كما يترفع فيه بالافطار حال الكفاية بتكليف الصيام حالة افطارهم وفيه من العسر ما يعدل ذلك اليسر وفي العزيمة وان تكلف الصوم حالة السفر ان وجدت المشقة فقد يترفع بموافقة الناس في الافطار لان في الانفراد بالصوم دون سائر الناس ما كان من المشقة وكانت العزيمة تؤدي معنى الرخصة من جهه خصوصاً اذا عدت المشقة فكانت اولى من الرخصة بكل حال لحصول معنى الرخصة فيها مع تحقيق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى ومن ههنا ظهر رد ما قيل من ان العزيمة في القسم الاول انما كانت اولى لبقاء الحرمة وههنا ليس كذلك فهلا لم يكن الرخصة اولى فان نقصان العزيمة بتأخر حكمها يميز باعطاءها معنى الرخصة من وجه تكمله وفكانت كالقسم الاول **قوله** الا ان يضعفه الصوم الخ لقائل ان يقول كان الواجب ان تكون العزيمة اولى مطلقاً لان النفس عدو الله بدليل عاد نفسك فانها انتصبت لمعادتي وقتل عدو الله واجب ولهذا شرع الجهاد فتكون اولى ويمكن ان يجاب بان شرعية الصوم لارتباط النفس لطاعة الله تعالى فلا يجوز الاتيان به على وجه يؤدي الى انتقائه وما ذكر على تقدير ثبوته يدل على المعادة بمنعها عما تشتهي لابليلها فرقا بين النفس المؤمنة والكافرة **قوله** واما اتم نوعى المجاز وهو ابعد مما سواه من الانواع عن حقيقة الرخصة

(قوله وهو الاعمال الشاقة) ٥٩٩ ﴿ لوزاد عليه بان قال والاحكام المغالطة او بدل لفظ الاعمال

بالاشياء لكان اولى لان بعض ما ذكر ليس من قبيل الاعمال (قوله كما روى ان بنى اسرائيل اذا قاموا يصلون ابسوا المسوح وغلوا ايديهم الخ) هذه رواية عطاء والاغلال على هذه الرواية على حقيقتها ولا تكون مستعارة للمواثيق بجماع اللزوم وبهذا تعرف ما في كلام الشارح رحمه الله من خلطه احد الوجهين بالآخر فتدبر والمسوح جمع مسح على وزن ملح وهو البلاس اي اللباس الخاق (قوله وربما يشقب الرجل ترقوته) هي بفتح التاء وسكون الراء وضم القاف وفتح الواو عظم فيما بين ثغرة النحر والعاتق من الجانبين والسارية الاسطوانة (قوله لم يجب علينا الخ) فلذا لم يكن اطلاق الرخصة عليه باعتبار الحقيقة وذلك ان السبب الموجب للحرمة مع الحكم معدوم اصلا بالرفع والنسخ والايجاب على غيرنا لا يكون تضيقا في حقنا والرخصة فسحة في مقابلة التضيق لكنها لما وجبت على غيرنا كان

(من الاصر) وهو الاعمال الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة وعدم جواز صلاتهم في غير المسجد وعدم التطهير بغير الماء وحرمة اكل الصائم بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكاة ربع مالهم وكتابة ذنب الليل على الباب بالصبح (والاغلال) وهي المواثيق اللازمة لزوم الغل كما روى ان بنى اسرائيل اذا قاموا يصلون ابسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما يشقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة فهذه الامور رفعت عن هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام (فسمى ذلك) اي ما حظ عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا (رخصة مجازا لان الاصل) وهو العزيمة وهي الاصر والاغلال (لم يبق مشروعا) اي لم يجب علينا وسقط عنا تخفيفا بالنظر الى غيرنا (والنوع الرابع) من انواع الرخصة (ماسقط عن العباد) باخراج سببه من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة (مع كونه) اي مع كون ذلك الساقط (مشروعا في الجملة) اي في بعض الاوقات فمن حيث انه سقط في محل الرخصة كان نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه ابقى السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبهها بالحقيقة

﴿ قوله والاغلال وهي المواثيق اللازمة الخ ﴾ والظاهر ان المراد بها شيء واحد وهو ما ذكر من التكاليف الشاقة الثقيلة ﴿ قوله لم يجب علينا ﴾ اي لم تكن مشروعة في ملتنا ولكن لما كانت كالمشروعة في حقنا بالنظر الى ان شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يقم ناسخ فكان رفعها بالنسخ وعدم المشروعية شيئا بالرخصة من حيث انه رفع عنا من شرع غيرنا شيء لولا رفعه واسقاطه عنا في شريعتنا لم يوجد في التكليف به مشقة عظيمة فهو من كمال الاعتناء بكرامة هذا النبي صلى الله عليه وسلم حيث ابتدأت شريعته بالتخفيف قبل الغناء ﴿ قوله فمن حيث انه سقط في محل الرخصة الخ ﴾ فان قلت اذا كان هذا النوع له شبه بما هو رخصة حقيقة وشبه بما هو رخصة مجازا كان ينبغي ان يقدم على القسم الثالث الذي هو رخصة مجازا من كل وجه ليكون البداء بتحقيق الرخصة من كل وجه ثم بما فيه شبه من مجازيها ثم بمجازيها من كل وجه * قلت ولكن روعي في ذلك اسلم باخر وهو المقابلة فقولت حقيقة الرخصة بمجازها وقدمت الحقيقة لانها الاصل غير انه ابتداء منها بما ليس فيه سمة بزحزة عن حقيقة الرخصة وهو المغير عنها بالاكمل ثم اولى بما فيه تلك الشبه مما ليس سمة من حقيقة الرخصة وهو المغير عنه بالاثم ثم قول بما فيه سمة السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا اذا قبلنا انفسنا بهم فحسن اطلاق الرخصة عليه باعتبار الصورة تجوزا

(قوله ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير مضاف تقديره اسقاط ﴿ ٦٠٠ ﴾ ماسقط) يعني بالاسقاط ما هو فعل

المكلف وبالسقوط السقوط بالشرع كما يدل عليه تقريره بقى ان قول المصنف رحمه الله وسقوط حرمة الخمر الخ عطف على قوله قصر الصلاة لا محالة وهي ليست باسقاط فلا يصلح ان يكون مثالا له اللهم الابتعسف والذي يظهر ان يحمل تفسير النوع الرابع من الرخصة بقوله ماسقط على التسامح الذي قلما يخلو كلام المشايخ عنه ويجعل الامثلة امثلة للنوع الرابع كما هو المهود في مثله لاقوله سقط (قوله لان ترك ما اسقطه) الظاهر ان مبناء ومبنى قوله مثال لترك ما سقط كون الاسقاط في المال هو الترك على ان هذا التقرير في بعض مأخذ الشارح من الشروح على كون المضاف المقدر هو لفظ الترك لا لفظ الاسقاط فتدبر (قوله لانه هو المستباح) يعني ان الرخصة مطلقا مفسرة عند المشايخ بما استبيح ولا يفيد ما وقع من ذلك في عبارة المصنف لانه في القسمين الحقيقيين كما لا يخفى

ولكن جهة المجاز غالبية لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى (كقصر الصلاة في السفر) هذا مثال ولكنه غير مناسب لان القصر في السفر ليس مما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة فكان المناسب ان يقول كاتمام الصلاة في السفر لان الاتمام سقط عن العباد لا القصر ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير مضاف تقديره اسقاط ماسقط لان ترك ما اسقطه الشرع هو الشبيه بالرخصة المسمى بها مجازا لانه هو المستباح لانفس ماسقط وقوله كالقصر مثال لترك ماسقط * اعلم ان قصر الصلاة في السفر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع لقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة وهذا يفيد الاباحة لا الايجاب ولنا ما روى انه عليه السلام قال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته هذه اشارة الى الصلاة

بزحزحه عن حقيقة الرخصة بما فيه شبه مزحزحه عن مجازية الرخصة (قوله ويمكن ان يوجه كلامه الخ) حاصله النوع الرابع اسقاط ماسقط مع كونه مشروعا في الجملة واسقاط ما اسقطه الشرع معناه ترك ما اسقطه والذي اسقطه الشرع هو الاتمام فتركه هو القصر فقول المصنف كالقصر اشارة الى ترك ما اسقطه الشرع المقدرة ولا يخفى ما في ذلك من التكلف (قوله اعلم ان قصر الصلاة في السفر رخصة اسقاط عندنا) اي ليست رخصة حقيقة بل عزيمة حتى قلنا ان ظهره كنفجره وليس له الاكمال لان السبب في حقه لم يبق موجبا الا ركعتين حتى لو زاد على ذلك كانت الزيادة مفسدة ان لم يقعد على رأس الركعتين الاوليين ومكروه غير مفسد ان قعد خلطه النفل بالفرض قبل التمام في الاول وبعده في الثاني وقال الشافعي رحمه الله رخصة حقيقة اي رخصة ترفيه والعزيمة في الاربع حتى لو فات الوقت يقضى اربعا سواء قضى في السفر او في الحضر يقضى في السفر ركعتين دون الحضر واحتج بقوله تعالى ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا الآية شرع القصر بلفظ الجناح وهو يدل على انه مباح لا واجب اذ لفظ الجناح الاباحة دون الوجوب وكان المسافر مخيرا بين القصر والاكمل ولنا ما روى عن علي بن ربيعة قال سئلت عمر رضي الله عنه ما باننا نقصر الصلاة ولا نخاف شيئا وقد قال تعالى ان خفتم فقال اشكل على ما اشكل عليك فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته اخرجته مسلم ولا بن حبان فاقبلوا رخصته واسم الاشارة راجع الى الصلاة المقصورة او الى القصر والتأنيث

(لتأنيث)

المقصورة والتصدق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض فيتم بغير قبول ولهذا
لو قال ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص من غير

لتأنيث الخبر واشكال الامر عليه بناء على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم
عند انتفاء الشرط وانه انما سأل لكون الامر واقعا على خلاف فهمه واجيب بان
السؤال يجوز ان يكون بناء على استحباب وجوب الاتمام لاعلى انه مفهوم
من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبيها على مفهوم
الشرط **قوله** والتصدق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض) اي لا يحتمل
الرد فلا يتوقف على القبول فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته اي اعملوا به
واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع اي اعتقدوها وعمل بها والمراد
بما لا يحتمل التملك ما لا يحتمله من كل وجه اما ما يحتمله من وجه فالتصدق به
لا يكون اسقاطا محضا حتى لو قال لمديونه تصدقت بالدين عليك فقبل او سكت
سقط الدين ولو قال لا قبل يريد لان الدين يحتمل التملك من المديون
ولا يحتمله من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصديق به اسقاطا
محضا بل فيه معنى التملك فباعتبار معنى التملك يقبل الرد باعتبار معنى
والاسقاط لا يتوقف على القبول * فان قلت قد ذكر في المبسوط ان القصر
عزيمة في حق المسافر عندنا ويؤيده حديث عائشة رضی الله عنها فرض الصلاة
ركعتين فاقرت في صلاة السفر وزيدت في صلاة الحضر متفق عليه وحديث
ابن عباس رضی الله عنهما فرض الصلاة على لسان نبيكم في الحضر اربع
ركعات وفي السفر ركعتين الحديث اخرجه مسلم وحديث عمر رضی الله عنه
صلاة السفر ركعتان والاشحية والفطر والجمعة تمام غير قصر على لسان محمد
صلى الله عليه وسلم اخرجه النسائي وابن ماجه وابن حبان * قلت انما اطلقنا
الرخصة على صلاة المسافر للمشابهة الصورية فانه اذا نظر الى ان الحضر
هو الاصل وان السفر امر طارئ عليه وسمع قوله تعالى واذا ضربتم في سبيل الله
فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة وقوله عليه السلام حين قيل له
تقصر الصلاة ونحن آمنون صدقة تصدق بها عليكم فاقبلوا صدقته وحديث
انس بن مالك الكعبي ان الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة اخرجه
الاربعة واحمد وقول عائشة رضی الله عنها يارسول الله قصرت واتمت
وافطرت وصمت قال احسنت اخرجه النسائي واخرجه الدارقطني عنها بلفظ
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقصر في السفر ويتم ويصوم ويفطر ظن
صحة ما ذهب اليه الشافعي من صحة الاتمام في السفر وانه عزيمة وان الاتيان
بالركعتين رخصة مجزية عن الاتيان بالاربع فعملنا تحقيقه ما ذكرته من الادلة

قبول * والجواب عنه ان نفى الجناح عنهم لتطيب انفسهم لانهم كانوا في مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر (وسقوط حرمة الحجر والميعة في حق المضطر والمكروه) لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة من الحظر فافاد اباحته كأنه قال انها

لعدم احتمالها التأويل وقلنا بان صلاة المسافر بقاؤه على اصل مشروعيتها ولم يعتبر بالزيادة وعملا بظواهر ما ذكرناه من الادلة لاحتمال التأويل والترجيح الاول واخذنا منه صحة اطلاق اسم الرخصة عليها وسميناها اسقاطا مجازا على معنى ان الزيادة وان شرعت في صلاة الاصل وهي الحضر ولكن لم يشرع في صلاة السفر تحقيقا فهي رخصة اسقاط شيء كان من حقه ان يشرع طردا للمشروعية ولكنه لم يشرع تحقيقا لعدم المشروعية اصلا فعمانا فيما لا يحتمل التأويل وهو ما ذكرته من الادلة وفيما يحتمل التأويل وهو التسمية بما يحتمل التأويل وهو ما ذكرناه من الادلة عملا بالدليلين وجمعا بين الطريقتين (قوله والجواب الخ) يعني لفظ الجناح وان كان ظاهره يفيد ما قاله ولكنهم لما كانوا الغوا الاتمام فكانوا مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر فنفى عنهم الجناح لتطيب انفسهم بالقصر والحمل على هذا واجب عملا بالدلائل بقدر الامكان وصار هذا نظير قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما فانه وان كان مذكورا بلفظ الجناح لكن جعل الشافعي ومالك الطواف بهما ركنا بما لاح لهما من الدلائل غيره واثن سلمنا ان لفظ الجناح لا يفيد الا الاباحة لم يضر ما نحن فيه لان الاباحة تثبت به والوجوب بما ذكرناه اذ لا تنافي بينهما لشمول الوجوب الاباحة هكذا قيل وفيه نظر واجيب ايضا بان المراد بالقصر في الآية قصر الاحوال كالايجاز في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود لا قصر ذات الصلاة وانما حملناه على قصر الاحوال توفيقا بين قول الرسول والآية والا كيف يستقيم امر الرسول مطلقا بالقصر وهو مشروط في الآية بحال المخافة ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجموعين على ان الآية في قصر اجزاء الصلاة اللهم الا ان يقال انما حملناه على ذلك وعدلنا عن الحقيقة الى المجاز للحديث المشهور وهو حديث عائشة رضی الله عنها ودعوى الشهرة يكفي الاثبات ليتلقى الائمة له بالقبول والعمل به وان منعها الخصم فانه لا يضرنا (قوله لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه الخ) في هذا الاستثناء ثلاثة اوجه لانه اما تكلم بالباقي بعد الثنينا فيكون المعنى حرمت عليكم هذه

(قوله والجواب عنه
ان نفى الجناح عنهم
لتطيب انفسهم) يعني
فاقتصر على قدر ما يحتاج
اليه في اداء ذلك المقصود
والا فالقطع بالقصر ايضا
يفيد ذلك بالاشبهه

محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار * فان قلت يشكل هذا بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه استثناء من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة * قلت انه استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليه غضب من الله الا من اكره فانتفاء الغضب لا يدل على ثبوت الحل ولهذا لو صبر يكون شهيدا وقال بعض العلماء وهو رواية عن ابي يوسف والشافعي لا تسقط ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر متمسكين بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذة عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا يأكل حراما فشرب خرا حالة الاضطرار فعندهم يحث

(قوله وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا يأكل حراما فشرب خرا حالة الاضطرار) كان الظاهر ان يقول فاكل ميتة لان الشرب غير الاكل فلا يظهر ترتب الحنث على ما نحن فيه ثم ان فائدة الخلاف تظهر ايضا فيما اذا صبر حتى مات لا يكون آثما عندهم ويكون آثما عندنا

الاشياء حالة الاختيار لاحالة الضرورة فتكون في حالة الضرورة باقية على الاباحة الاصلية بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا واما ما بقي من الاثبات السابق فيكون النص دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار لانه الاستثناء واما ان يكون مفرغا من الحظر اباحة فيكون المعنى ان هذه الاشياء محرمة حالة الاختيار مباحة حالة الاضطرار على ان ما في ما اضطررتم مصدرية وضمير اليه عائد الى ما حرم فيكون المعنى فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حالة اضطراركم اليه والحاصل ان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم ليكون فصل لكم الاشياء التي حرم كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يفصل لانه ليس بحرام لاداء المعنى من قوله ما حرم عليكم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لانه حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان (قوله انه استثناء من الغضب) اي لا من الحظر حتى يدل على الاباحة اذ التقدير والله اعلم من كفر بالله من بعد ايمانه فعليه غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فينتفي عنه الغضب والعقاب ولا يلزم من انتفائهما الاباحة كما عرفت في النوع الاول من الرخص قال في الكشف وقد جوزوا ان يكون من كفر بالله شرطا مبتدأ محذوف الوجوب لان جواب من شرح دال عليه فكأنه قيل من كفر بالله فعليه غضب من الله الا من اكره ولكن من شرح الخ وذكر وجهها آخر وهو انه استثناء من كلام سابق وحاصل معناه انما يفترى الكذب من كفر بالله فاستثنى منه المكره فلم يدخل تحت حكم الافتراء وعلى هذا الوجه ايضا لا يكون استثناء من الحرمة (قوله دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة) لان ترتيب المغفرة على ذلك يقتضى سبقية الذنب وهي يستدعي قيام الحرمة والمؤاخذة رحمة من الله تعالى على عباده كما في الاكراه على الكفر (قوله وفائدة الخلاف تظهر) في شيئين

وعندنا لا يحنث * والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع تناول زائدا على قدر الحاجة لان من ابتلى بحالة الخمصة يعسر عليه رعاية قدر الحاجة (وسقوط غسل الرجل في مدة المسح) لان استئثار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم واذا لم يحل الحدث القدم لا يجب الغسل والمسح شرع

احدهما انه لو حلف لا يأكل حراما فاكل ميتة او شرب خمرا حالة الاضطرار حنث عندهم ولا يحنث عندنا والثاني انه لو صبر عن تناول من هذه الاشياء حالة الاضطرار حتى هلك اثم عندنا ولا يائثم عندهم فهي عندهم رخصة حقيقة لما في مقابلتها من العزيمة المشروعة وهي الانكفاف عن الحرمة القائمة وعندنا هي رخصة مجازا اذ ليس في مقابلتها عزيمة مشروعة اذ لا حرمة ليتصور الانكفاف عنها لان حرمة الخمر لصيانة عقله عن الاختلاط وحرمة الميتة لصيانة نفسه وبدنه عن تعدية خبث الميتة اليه باكلها فاذا خاف على نفسه الهلاك بالامتناع عنهما ارتفعت الحرمة اذ لا يستقيم صيانة البعض بفوات الكل لافي فوات الكل فوات ذلك البعض المطلوب صيانة فيعود الامر على موضوعه بالنقض واذا ارتفعت الحرمة لم يكن بالصبر على الهلاك مؤديا حق الله تعالى لسقوطه بل كان مضيقا نفسه بالغاية الى التهلكة بالضرورة فكان آثما **(قوله والجواب الخ)** فالله تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت الزائد على قدر الحاجة وفيه شيء فان معنى الآية من دعت به الضرورة الى تناول شيء من هذه المحرمات المذكورة في جماعة غير مائل الى ما يؤثمه وهو ان يأكل سد الرمق فان الله غفور يعفر له ما أكل مما حرم عليه حين اضطر اليه رحيم باوليائه في الرخصة لهم في ذلك كذا قاله ابن عباس رضى الله عنهما للتناول وحينئذ فالمغفرة انما هي في القدر الذي يسد به الرمق لا للزائد عليه فتأمل **(قوله وسقوط غسل الرجلين في مدة المسح)** اعلم ان سقوط غسل الرجلين عن كان متحققا في مدة المسح رخصة اسقاط لان الشرع اخرج السبب وهو الحدث عن كونه عاملا في الرجل مادامت مستترة بالخف وجعل الخف مانعا من سراية الحدث الى القدم لانه اثبت الحدث بالرجل واوجب غسلها ثم اناب المسح منابه ولكن بقي اصل السبب موجبا في الجملة نظرا الى حالة عدم الخف فكانت رخصة المسح بذلك رخصة اسقاط وليكن لو اتى بالعزيمة بعد ما رأى جواز المسح كان اولي لانه اسبق * فان قلت فاذا يخرج عن ان يكون رخصة اسقاط لان رخصة الاسقاط لا يكون العزيمة مشروعة بها كالمقصر وتكون رخصة الترفيه * قلت قبل العزيمة انما لم يبق مشروعة مادام متحققا فاذا نزع

ليسر ابتداء لان الواجب من غسل الرجل يتأدى به ولهذا شرط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس ولو كان الغسل يتأدى بالمسح لما شرط ذلك

فصل الامر والنهي باقسامهما

من الامر الموقت والمطلق وكونه واجبا موسما او مضيقا وغير ذلك والنهي عن الامور الشرعية والحسية وكونه قبيحا لعينه او لغيره ونحو ذلك (اطلب الاحكام) المراد بها الامور المحكوم بها وهي العبادات وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به ويمكن ان يقال ان الحكم صار علما للمحكوم به عرفا

صارت مشروعة والفوات انما هو باعتبار النزع والغسل هذا ولكن في عد هذه الرخصة من رخصة الاسقاط نظر ظاهر لما صرحوا به في عامة الكتب في انه اذا حفر الماء فدخل الماء خفيه فان غسل اكثر قدميه بطل مسحه وانه اذا تكلف غسل رجليه داخل الخفين من غير نزع اجزأه ذلك عن الغسل حتى لا يلزم النزع والغسل ثانيا عند انقضاء المدة فلو كان المسح رخصة اسقاط لما بطل مسحه وللازم بطلان هذا الغسل بمضى المدة ولزم النزع لوقوع الغسل غير معتد به وفيه شيء لانه ذكر في الظهيرية لو ادخل يديه تحت الجر موقين فمسح على الخفين لم يجز والحق ان رخصة المسح على الخفين انما هي رخصة ترفيه لا رخصة اسقاط ولا يضر في ذلك عدمها في رخصة الاسقاط لجواز ان يكون ذلك مجازا باعتبار الصورة لاحقيقة باعتبار المعنى ويمكن ان يجاب عن اصل النظر بان الغسل داخل الخفين انما وقع معتبرا باعتبار قيام الشبهة وهو انكشاف القدم مع ارادة ما لا يحل الا بالطهارة بشرط الحدث في الجملة نظرا اليه في غير حالة اابس الخفين او الى غيره ممن لم يكن لابسا للخف وهو الاشبه كما مر في فصل رخصة المسافر ولا يضر ان يكون من نوعها ويسمى مع ذلك رخصة اسقاط ايضا لسقوط توجه الخطاب اليه بالغسل مع اعتباره منه اذا اتى به كما عرف فيمن لا يجب عليه الجمعة كالعيد والمرأة والمريض والمسافر وغيرهم اذا اتى لها حيث تصح منه وتكون مسقطة لفرض الوقت والظهر والله اعلم

فصل

لما فرغ من الاحكام اخذ يتكلم على اسبابها وانما اخرها عنها وان كانت متقدمة لوجود الكلام عليها لانها علامات لها وماله العلامة اهم في التقديم من العلامة او نقول لما فرغ من بيان الادلة والاحكام اولها بماله شبهة بهما وهو الاسباب (قوله ويمكن ان يقال ان الحكم صار علما للمحكوم به عرفا)

(قوله لما شرط ذلك)
كافي مسح الجبار

(قوله ويمكن ان يقال ان الحكم صار علما للمحكوم به عرفا) على هذا يكون حقيقة عرفية وعلى الاول يكون مجازا لغويا كضرب العين بمعنى مضروبه

(المشروعة ولها) اى للاحكام (اسباب) والمراد بها العلة الشرعية مجازا
لا الاسباب الحقيقية التي لا يضاف اليها وجود الاحكام

لان الحكم يطلق ويراد به المحكوم وهي النسبة الايجابية والسلبية
انما توجد وتحصل منه لانك اذا قلت زيد قائم او ليس بقائم والحكم وهو
نسبة القيام او سلبه اخذت من قائم او ليس بقائم ويطلق ويراد به النسبة وهو
المشهور **قوله** ولها اسباب * اختلف العلماء رحمهم الله تعالى هل الاحكام
المشروعة اسباب أم لا فذهب عامة اصحابنا وبعض الشافعي وعامة المتكلمين الى
الاثبات مطلقا وذهب بعضهم الى النفي مطلقا وذهب جمهور الاشعرية الى
الاثبات في العقوبات وحقوق العباد والى النفي في العبادات ومما يشهد بوضع
الاسباب وجوب الصلاة على من نام وقت الصلاة كاملا وعلى من اغشى عليه
او جن اقل من يوم وليلة ووجوب صوم رمضان على من جن ولم يستغفره
جنونه ووجوب الزكاة عندهم على الصبي ووجوب العشر وصدقة الفطر عليه
عند جميع الفقهاء مع سقط الخطاب عنه في الجميع لعدم الاهلية **(قوله** والمراد
بها العلة الشرعية مجازا) لان الحقيقي وهو الذي يخلل بينه وبين الحكم
واسطة يعنى سبب وجوب الايمان بالله اى التصديق والاقرار بوجوده
ووحدانيته تعالى وسائر صفاته على ماورد به النقل وشهد به العقل حدوث
العالم اى ككون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض
مسبوqa بالقوم ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو
فعل العلة للوجود الصانع له او وحدانيته او غير ذلك مما هو اذكى وذلك
ان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا
للتسلسل ثم وجوب الايمان ينبيء عن جميع الكمالات وينفي جميع النقائص ويكون
جميع الممكنات باسمها ماشوهد منها وما لم يشاهد علما وعلامة بها يعلم وجود
صانعها سميت علما ولاخفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه
نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم
لئلا يكون لهم تثبت بعدم ظهور السبب * فان قيل لو كان السبب هو الحدوث
الزمانى كما فسرتموه لا يبقى القول بوجوب الايمان بالله تعالى من القائلين
بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه
* قلنا وليس في العبارة ما يدل على انحصار السببية فيه بالنسبة الى كل واحد
بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة ولئن سلم فهو باعتبار شدة الوضوح
وكثرة الوقوع وعدم الانقطاع اذ ما من احد الا وهو شاهد نفسه والسموات

(قوله والمراد بها العلة
الشرعية) قال في التحقيق
لأنها هي الموجبة للاحكام
ظاهر الكن المشايخ اختاروا
لفظ السبب لأنها اعم انتهى
والظاهر ان الاعمية على
المعنى اللغوي للسبب وهو
ما يتوصل به الى الشيء
والا فالمصطلح مقابل للعلة
ولا يعمها كما حقق نفسه
ايضا في محله وما اختاره
الشارح من حمله على المحل
يكون على المصطلح بقى
ان كلام صاحب التوضيح
صريح في ان ما يترتب عليه
الحكم ان كان شيئا لا يدرك
العقل تأثيره ولا يكون
بصنع المكلف كالوقت
للصلاة يختص باسم السبب
فجعل الاسباب ههنا مجازا
عن العلة على الاطلاق
غير مناسب كما لا يخفى ولعل
هذا هو الحامل الصاحب
التحقيق على حمل السبب
على المعنى اللغوي فليتدبر

(تضاف اليها) اى الاحكام الى الاسباب (من حدوث العالم) بيان للاسباب (والوقت وملك المسال وايام شهر رمضان والرأس الذى يمونه ويلى عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلاة وتعلق البقاء المقدور بالتعاطى) الى هنا اشارة الى الاسباب (للايمان) هذا شروع الى عد المسببات الى قوله بالمعاملات على طريق اللف والنشر يعنى سبب وجوب الايمان بالله تعالى حدوث العالم لانه يدل على الصنعة وهى تدل على الصانع كما قال عمر رضى الله عنه البعرة تدل على البعير وآثار المشى تدل على المسير وهذا الهيكل العلوى والمركز السفلى اما يدلان على الصانع العليم الخبير (والصلاة) هذا متعلق بقوله والوقت يعنى سبب وجوب الصلاة بايجاب الله تعالى فى حقنا الوقت ولهذا يضاف الصلاة اليه ويقال صلاة الفجر ونحوها (والزكاة) يعنى سبب وجوب الزكاة ملك المال الذى هو النصاب المعنى النامى الزائد على قدر الحاجة (والصوم) يعنى سبب وجوب الصوم شهر رمضان بدليل الاضافة اليه

(قوله يعنى سبب وجوب الصوم شهر رمضان الخ) ثم ان المشايخ رحمهم الله بعدما اتفقوا على ذلك اختلفوا فى ان السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى فى السببية الايام والليالى او الايام فقط دون الليالى فذهب الى الاول شمس الائمة السرخسى رحمه الله والى الثانى القاضى الامام ابو زيد وفخر الاسلام و صدر الاسلام وتبعهم رحمهم الله الايرى الى قوله وايام شهر رمضان والظاهر ان كلام الشارح هنا منتظم للمذهبين جميعا

والارضين واليه اشارة بقوله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وكذا صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو النفس والآفاق ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادران عن النظر والتأمل اذ لو امتنع صحته لامتنع مانع شرعى وذلك فى الايمان محال لانه لا يمتثل عدم المشروعية اصلا ولا يضر فى عدم كونه مخاطبا بالايمان لعدم التكليف المعتبر فى الخطاب لان الاداء يمتثل السقوط بالعوارض كما فى من اراد ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة التوحيد على ان صحة الاداء انما تبني على كونه مشروعا فى حق المؤدى لاعلى كونه واجبا عليه كما فى جمعة المسافرين (قوله يعنى سبب وجوب الزكاة ملك المال الذى هو النصاب المعنى النامى الزائد على قدر الحاجة) وانما اشترط فيه النماء لىتكامل الغنى به الا ان النماء امر باطن فاقيم سببه وهو الحول مقامه فى الشرطية فصار شرطا للوجوب مع كونه سببا للنماء فيتجدد النماء بتجدده ويتجدد النماء بتجدد المال او المال لهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون لتكرر الوجوب بتكرر الحول تكرارا للحكم بتكرر السبب لا يتكرر الشرط (قوله والصوم الخ) اتفق المتأخرون من مشايخنا كالقاضى ابى زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام و صدر الاسلام ومن تابعهم على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخوله لا قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب شمس الائمة السرخسى رحمه الله الى ان السبب مطلق شهود الشهر ليلا كان او نهارا لان الشهر اسم

وتكرره بتكرره الا ان الله تعالى لما اخرج الليل عن محمية الصوم بقوله تعالى
 فالآن باشروهن وكلاوا واشربوا حتى الآية بقي الايام محلا للصوم (وصدقة
 الفطر) اى سبب وجوبها على المسلم الرأس الذى يمونه اى يقوم بكفايته

للمجموع وسببه باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك ثابت للايام والليالى جميعا
 ولهذا وجب القضاء على من كان اهلا ثم جن وافاق بعد مضي الشهر وصحة
 النية بعد تحقق جزء من اول ليلة منه ولم تصح قبله ولا يلزم صحة الصوم ليلا اذ ليس
 من حكم السبب جواز الاداء فيه وذهب الاكثرون كالقاضي ابى زيد وفخر
 الاسلام وصدر الاسلام ومن وافقهم الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون
 الليالى وكل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الذى لا يتجزى من اول كل يوم
 سبب لصومه يعنى ذلك اليوم لان صومه كل يوم عبادة على حدة تختص باختصاصه
 بشرائط وجوده بالانتقاض بطريان نواقضه فيجب تعلقه بسبب على حدة واجيب
 عن كلام شمس الائمة بان القضاء انما يلزم المجنون المذكور لادراكه النهار دون الليل
 لانه اهل للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه القضاء عند تضاعف
 الواجب دفعا للخرج وذلك انما هو باستغراق الجنون مجموع الشهر ولم يوجد
 بان النية انما صححت فى الليل باعتبار تبعية النهار فى حق هذا الحكم ضرورة تعذر
 افترائها بالجزء الاول من الصوم ولا ضرورة فيما نحن قائل (قوله اى سبب
 وجوبها على المسلم الرأس الذى يمونه) ويلى عليه والفطر انما هو شرط لقوله
 عليه السلام ادوا عن يمينون فان عن اما لا تزاع الحكم عن السبب اولاً تزاع
 الحكم عن المحل الواجب عليه الحق بان يجب على محل ثم فيؤديه عنه
 غيره بطريق النيابة كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل والحديث على المعنى
 الثانى باطل لانه يقتضى الوجوب على العبد والكافر والفقير الذى يكون فى مؤنة
 المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمينون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئاً
 فلا يكلف له يوجب اليه والكافر ليس من اهل القرية والفقير ممن يجب له فلا يجب
 عليه فتمين الحمل على المعنى الاول لتضاعف الواجب بتضاعف الرأس * فان قلت
 الصدقة كما اضيف الى الرأس اضيف الى الفطر بل الاضافة الى الفطر اشهر
 والاضافة دليل السببية وايضا الواجب يتكرر بتكرر الوقت مع اتخاذ الرأس
 كما يتكرر بتكرر الرأس مع اتخاذ الوقت فلم جعلتم الرأس سبباً والفطر شرطاً
 دون العكس فالجواب بوصف المؤنة يرجح سببية الرأس لان تعلق الحكم
 بوصف المؤنة فى قوله عليه السلام ادوا عن يمينون يشعر بان هذه الصدقة يجب
 وجوب المؤن والاصل فى وجوب المؤن بلى اليه كالعبيد والبهائم اذ الرأس هو المحتاج

(قوله وعدم زرعها)
فيه ما فيه والظاهر ان
الوصلية سائطة من قلمه
الشريف ولفظ عدم على
صفة الفعل

(قوله ويتكرر الوجوب
بتكرر النماء) اقول
هذا يستلزم ان يكون
النماء هو السبب لا الارض
وهو خلاف ما جزم به
أنفا ويمكن ان يجاب عنه
بانه اذا تكرر النماء تكررت
الارض حكما او بان ما ذكره
من ان سبب العشر الارض
النامية بالخارج تحقيقا فهو
تجاوز عن ان سببه نماؤها به
تحقيقا لان الارض واحدة
والعشر يتكرر والمسبب
لا يتكرر الا بتكرر سببه
فلا بد وان يكون ذلك
النماء هو السبب وان يكون
ما ذكره تجوزا بواسطة
اضافتهم العشر اليها تجوزا
وان لم تكن سببا حقيقة
هذا والحق ان القول
بتكرر الارض حكما
بتكرر النماء لتصحیح كونها
سببا لشيء متكرر تكلف
مستغنى عنه بما ذكرناه
من اعتبار النماء سببا حقيقة
لتكرره حقيقة

ويلى عليه وضافتها الى الفطر لانه مجاز لانه شرط (والحج) يعنى سبب وجوب
الحج البيت بدليل اضافته اليه (والعشر) يعنى سبب وجوب العشر للارض
النامية بالخارج تحقيقا اى الارض التى فيها شيء من الزرع حقيقة حتى لا يجب
اذا اصطلح الزرع آفة ولهذا يضاف اليها بقول عشر الارض ويتكرر الوجوب
بتكرر النماء (والخارج) اى سبب وجوب الخراج الارض النامية بالنماء
التقديرى بالتمكن من الزراعة وعدم زرعها (والظهارة) اى سبب وجوب
الظهارة الصلاة حتى يقال طهارة الصلاة غير انها لا تجب الا على المحدث

الى المؤنة دون الوقت وامان تكرر الوجوب عند تكرر الوقت فليس لتكرر الوقت
حتى يكون سببا لتكرر الرأس تقديرا فان الرأس لما صار سببا بوصف المؤنة وهى
تجدد فى كل وقت كان الرأس بمنزلة متجدد تقديرا لتجدد المؤنة كالنصاب لما صار سببا
بوصف النماء كما تتجدد عند تجدد النماء بحولان الحول حتى تكرر وجوب الزكاة
بتكرر الحول فى نصاب واحد لا باعتبار ان الحول سبب بل هو شرط الا انه اقيم
مقام الاداء تقديرا لكون النماء تجدد بتجدده كمر فى سبب الزكاة هذا وقال الشافعى
السبب الفطر وقد اخذناك دليلا مع الجواب عنه فتنبه له (قوله) يعنى سبب
وجوب الحج البيت بدليل اضافته اليه (فالوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة
شرط لوجوبه اذا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة) قوله
والعشر الحج سبب كل من العشر والخارج هو الارض النامية لاضافتها اليها
(قوله اى سبب وجوب الطهارة) اى ارادتها بشرط الحدث لترتيبها عليها
فى قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم اى اذا اردتم القيام الى الصلاة
واتم محدثون ومثل هذا يشعر بالسببية لانفس الصلاة والالكانت متقدمة
عليها ضرورة تقدم السبب على المسبب والحدث لان سبب الشيء ما يفضى
اليه ويلزمه والحدث مزيل للطهارة ومناف لها وقد يقال انه سبب لوجوبها
للعينها فيكون اذن مفضيا اليه لامناضاله ويجاب بان الكلام فيما هو سبب لعينها
فيعم ما ليس منها واجب كطهارة التامة لافيا هو واجب منها فقط لان مبنى وضع
الاسباب على العموم دون الخصوص وانما كان الحدث شرطا لها لان الغرض
من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها
الاعلى تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث
وهو دليل كونه شرطا ولهذا لو توضحا من غير وجوب كما لو توضحا قبل وقت
الصلاة واستدام الى ما بعد دخول الوقت جازت بها لان المعتبر فى الشرط هو
الوجود دون ان وجوب قصدا ولم يقصد * فان قيل لو كان الحدث شرطا لوجوب
الظهارة وهى شرط للصلاة لكان الحدث شرطا للصلاة لان شرط الشرط شرط
وهو محال لانه يلزم منه توقف صحة الصلاة على وجود الحدث والطهارة

(والمعاملات) اى سبب مشروعية المعاملات تعلق ببقاء المقدور بالتعاطي اى سببها توقف بقاء العالم المقدور بتقدير الله الى يوم القيامة على تعاطي الناس بعضهم لبعض الاشياء التى يحتاجون اليها لان بقاء العالم ببقاء الانسان وبقاؤه يكون بالتناسل بالازدواج وهو يحصل بالمال والمال بالمعاملات (واسباب العقوبات والحدود) قيل هذا عطف للبيان لان العقوبات هى الحدود ولكن الاولى ان يقال هو من قبيل قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لان العقوبات اعم من الحدود فان القصاص والجزية وغيرها عقوبات وليست بحدود (والكفارات مانسبت) العقوبات والكفارات (اليه)

وبينهما منافاة * فالجواب ان شرط الصلاة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها هذا والتحقيق ان سبب الطهارة وجوب الصلاة لاستلزام وجوب الشيء وجوب مقدمته لا الارادة لعدم استلزامها الوجوب هذا فى الفرض اما النفل فسبب وجوبها الارادة الجازمة المستتعبة للشروع لعدم الوجوب قبل الشروع (قوله اى سبب مشروعية المعاملات) الخمس وهى المعاوضات والمناكحات والمخاصمات والامانات والشركات (قوله تعلق بقاء المقدور) اى المحكمين من الله تعالى وهو بقاء العالم الى قيام الساعة وبيان ذلك ان الله تعالى قدر بهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى يوم القيامة وهو مبنى على حفظ الاشخاص اذ بقاء النوع والانسان افراط اعتدال مزاجه يفتقر الى امور صناعية فى الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج لها التوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام المصالح وكل ذلك يحتاج الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل بينهم فى باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات (قوله الاولى ان يقال هو من قبيل قوله تعالى تنزل الملائكة والروح) فيها من عطف الخاص على العام وبعضهم جعله من عطف الجزء على الكل وليس بظاهر (قوله مانسبت العقوبات والكفارات اليه) والحاصل ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحض محظورات محضة كالزنا والسرقه والقتل واسباب الكفارات الامور الدائرة بين الحظر والاباحة لما فيها من معنى العبادة والعقوبة * فان قلت ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقى عوالم الحث واليمين سبب مجازى قلنا انما الكلام ههنا على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارات هو اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها

(قوله على تعاطي الناس بعضهم لبعض الاشياء التى الخ) فسر المصنف فى الشرح تعاطي المعاملات بتناولها ومباشرتها وكذا صاحب التحقيق وقال هو من قولك فلان يتعاطى كذا اى يخوض فيه ويتناوله وهو موافق لما فى الصحاح ولا يذهب عليك ان قول الشارح بعضهم لبعض غير ملائم لذلك فالاولى طرحه واسقاطه (قوله وغيرها) كالتعزير

(قوله قيل هذا عطف للبيان) اى لاجله واعلم انه اذا كان من قبيل ما فيه عطف الخاص على العام كالاية الآتية فما فيه من العطف فهو لا يخلو عن بيان وان لم يكن عطف بيان فافهم

من قتل) بالعمد بيان لما وهو سبب القصاص (وزنا) اي سبب الرجم زنا المحسن
وسبب جلد المائة زنا غير المحسن (وسرقة) اي سبب قطع اليد السرقة (وامر
دائر بين الحظر والاباحة) اي يكون مباحا من وجه محظورا من وجه آخر
يعنى الكفارات دائرة بين العباداة والعقوبة اما معنى العباداة فلائها تؤدي
بالصوم ويشترط نيتها وفوض اداؤها الى من وجبت عليه واما معنى العقوبة
فلائها لم تجب ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب المحظور فوجب ان يكون
سببها دائرا بين الحظر والاباحة ليكون معنى العباداة مضافا الى صفة الاباحة
ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر (كالقتل خطأ) فانه من حيث الصورة
رمى الى صيد وهو مباح وباعتبار ترك التثبث هو محظور لانه اصاب آدميا
(والافطار عمدا) في رمضان فانه مباح من حيث انه يلاقى ما هو مملوك
ومحظور من حيث انه جنابة على الصوم فيصالح سببا للكفارة (وانما يعرف
السبب بنسبة الحكم اليه) اي باضافة الحكم الى السبب (وتعلقه به) اي
تعلق الحكم بالسبب (لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون) اي

(قوله بالعمد) كذا
في الشروح الاكمل ولعله
ليقيد ذلك لكان
ولي اذ الظاهر دخول
الدية ايضا في العقوبات
فيذنبى ان يعمم القتل
لعمد والخطأ كما عمم الزنا
للتوعين (قوله وفوض
اداؤها الى من وجبت
عليه) اي فوض اداء
الكفارة الى من وجبت
عليه العباداة (قوله من
حيث انه يلاقى ما هو مملوك)
وهو فعل نفسه (قوله اي
تعلق الحكم بالسبب) بان
لا يوجد بدونه ويتكرر
بتكرره

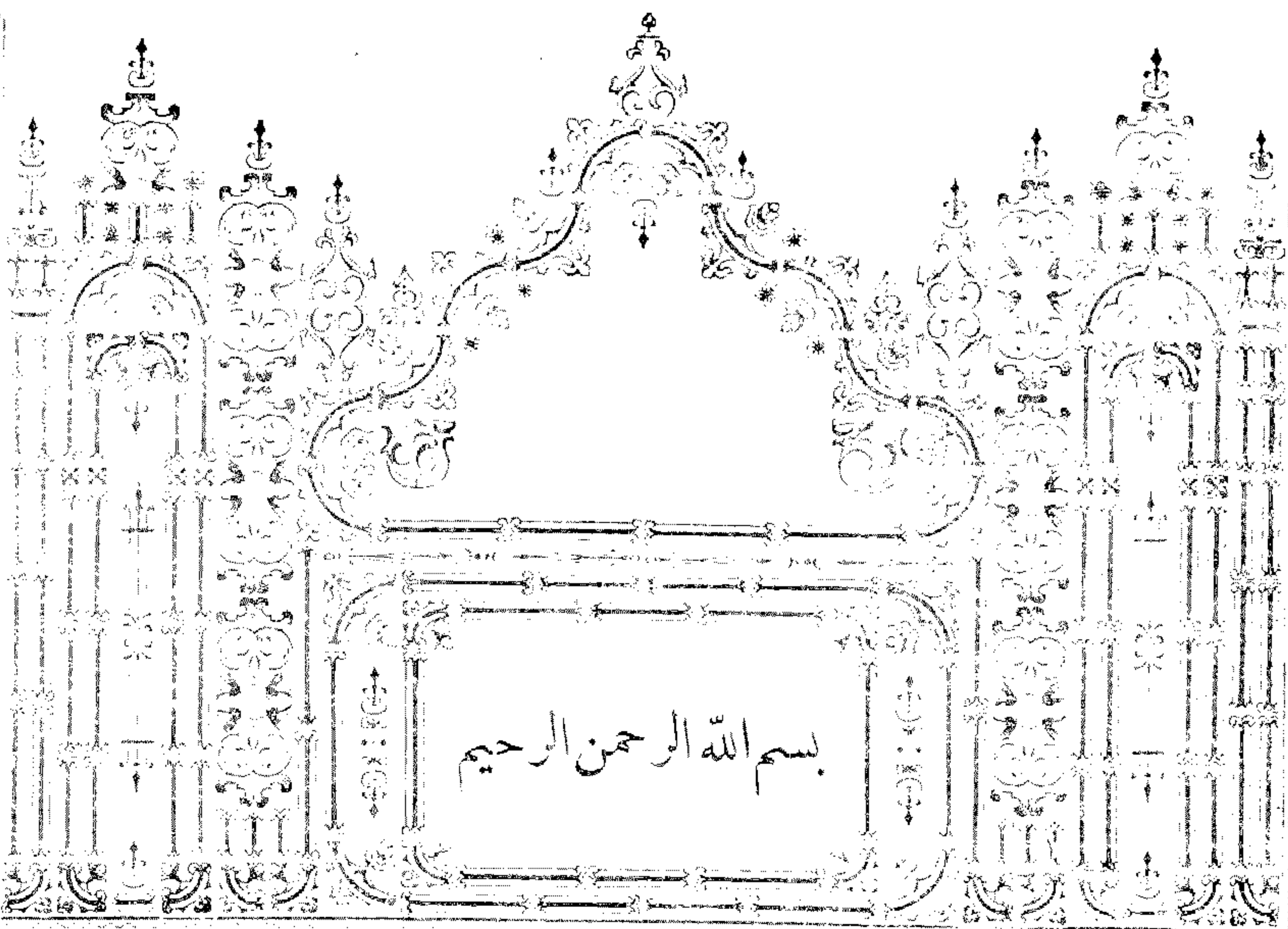
قوله من قتل هذا بيان ما نسبت العقوبات اليه **قوله** وزنا وسرقة
هذا بيان ما ينسب الحدود اليه فان الزنا سبب الرجم والجلد لاضافتهما اليه اذ يقال
في كل منهما انه حد الزنا وكذا السرقة لاضافة حد الثمانين اليه فيقال لها حد
القذف وشرب الخمر لاضافة الحد اليه فيقال حد الخمر وهذا لان هذه الانواع
من الابدان قد شرعت ومرتبة على هذه الجنائيات فكان لهذه الجنائيات تأثير
في ايجاب تلك الابدان وكانت اسبابها **قوله** وامر دائر بين الحظر والاباحة
هذا بيان ما ينسب اليه الكفارات **قوله** يكون معنى العباداة مضافا الى صفة
الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر عملا بموجب الملازمة بين الامر
والمؤثر **قوله** والافطار عمدا في رمضان فانه مباح الخمر ولا يشك عليه الافطار
لغيره مباح كالزنا وشرب الخمر لان الموجب للكفارة في الحقيقة انما هو فطره وهو
مباح في ذاته محظور في بعض محاله واولقائه مع ما يضم الى الاباحة الدائمة من المحال
والافات في انفسها ما في بعض الاحوال **قوله** اي تعلق الحكم بالسبب بان
لا يوجد بدونه ويتكرر بتكرره يعنى كما ان الاضافة يدل على السببية كذلك يدل
تعلق الشيء بالشيء وتكرره بتكرره عليها ايضا لان الامور تضاف الى الاسباب
الظاهرة ولما تكرر الحكم بتكرره دل على انه حادث اذ هو السبب الظاهر لحدوثه
قوله لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون **قوله** اي تعلق الحكم بالسبب
سببية يكون بها المضاف حادثا بتضاف اليه واذا قيل كسب فلان علم ان فلانا سبب
الكسب وان الكسب حدث بفعله واختياره لان الاضافة مخصصة للتمييز وهو
انما يحصل بالاضافة الى اخص الاشياء واخص الاشياء بالحكم سببية لانه حادث به

الشيء المضاف اليه (سبب له) اى للمضاف وحادثنا به كما يقال كسب فلان لان الاضافة للتمييز وهو يحصل باخص الاشياء بالحكم وهو سببه (وانما يضاف الى الشرط مجازا) لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط اتصال مجاورة فلا شك ان اتصاله بالسبب يكون حقيقة واتصاله بالشرط يكون مجازا (كصدقة الفطر وحجة الاسلام) سبب الاول الرأس وسبب الثانى البيت والفطر والاسلام شرطان للوجوب هذا الذى ذكر من بيان الاسباب طريقة المتأخرين واما المتقدمون من مشايخنا قالوا سبب وجوب العبادة نعم الله علينا شكرا لها فالإيمان وجب شكرا لنعمة الوجود فى النطق وكال العقل والصلاة وجبت شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات والزكاة وجبت شكرا لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت

(قوله وحادثنا) اى حادثنا به ثم الظاهر انه عطف على قوله سبب له لكنه ينعكس المعنى لان الحادث انما هو المضاف لا المضاف اليه وعبارة صاحب التحقيق وان يكون الشيء المضاف حادثا بالمضاف اليه (قوله والحج وجب شكرا لنعمة البيت) فان الله تعالى لما اضاف الى نفسه كرامة له صار امان الخلق لحرمة فوجبه زيارته اداء لشكر هذه النعمة وتحصيل الامان من الميزان

هذا واعترض بان المضاف فى قولهم صلاة الظهر هو العبادة لا وجوبها والوجوب مضاف الى العبادة وليست سببها فما هو مضاف سبب وما هو سبب ليس بمضاف واجيب بان الاضافة لما دلت على سببية المضاف اليه للمضاف فاما ان يكون سببا لوجوده او لوجوبه والاول باطل لان ذلك بالفاعل ولا تأثير للوقت فيه فتعين الثانى وهو المطلوب ﴿ قوله وانما يضاف الى الشرط مجازا ﴾ هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يكون اضافة الشيء الى الشيء دليل السببية ونحن نجد الاضافة الى الشرط فقال انما يضاف اى الحكم الى الشرط مجازا بعلاقة المجاوزة لان الحكم يوجد عنده كما يوجد عند العلة والحاصل ان الاضافة انما تكون علامة السببية اذا لم يكن غير المضاف اليه اولى بالسببية كما فى صدقة الفطر وحجة الاسلام فان الرأس والبيت اولى بالسببية من الفطر والاسلام كما مر بيانه (قوله لان اتصال الحكم بالسبب الح) هذا تعليل لجعل اضافة الحكم الى السببية دون الشرط وحاصله انما جعلنا الاصل فى الاضافة اضافة الحكم الى السبب دون الشرط مع ان لكل منهما اتصالا بالحكم لان اتصال الحكم بالسبب وتعلقه به اشد من تعلقه بالشرط لان تعلقه به تعلق ثبوت ووجود وتعلقه بالشرط تعلق مجاورة وما بالوجود اولى بجعل الاضافة فيه حقيقة مما هو بالمجاورة لا بتأثيرها على الاختصاص وهو بالسبب اتم واكمل منه باتصال الشرط وما كان اسم كان بالحقيقة اولى (قوله واما المتقدمون من مشايخنا الح) قيل طريقة المتقدمين قريبة من طريقة المتأخرين لان هؤلاء لا ينفون ان لهذه الاشياء اسبابا ظاهرة والمتأخرون ان تجدد النعم هو السبب فى الحقيقة ولكن هؤلاء تعرضوا للسبب الحقيقى واولئك تعرضوا للظاهرى وفيه نظر فان المتأخرين يقولون السبب الحقيقى ايجاب الله تعالى وهو غيب عنا

{ تم الجزء الاول ويليه الجزء الثانى ان شاء الله تعالى * اوله باب بيان اقسام السنة }



﴿ باب بيان اقسام السنة ﴾

لما فرغ من بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة لانها تالية وهي تطلق على قول الرسول عليه السلام وفعله وسكوته عند امر يماينه وطريقة الصحابة رضی الله عنهم والحديث والخبر مختصان بالقول فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث (الاقسام التي سبق ذكرها) من الخاص والعام وغيرها الى قوله واما الثابت باقتضاء النص (ثابتة في السنة وهذا الباب لبيان ما يخص به السنن) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة موجودة في السنة فلا حاجة الى اعادة ذكرها فذكرت السنة في باب على حدة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام

﴿ باب بيان اقسام السنة ﴾

(قوله والحديث والخبر مختصان بالقول) قيل هما مترادفان وقيل بينهما عموم ومطلق فكل حديث خبر ولاعكس وقيل بينهما تباين كلي ﴿ قوله والاقسام التي سبق ذكرها ﴾ في بحث الكتاب من الخاص الى المتخصي ثابتة وموجودة في السنة التي هي اقواله صلى الله عليه وسلم خاصة اطلاق للعام واردة للخاص الاشراف لانها قرآن غير متلو على قصد الاعجاز فيجوز فيها هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها في الكتاب بيان فيها لانها فرع الكتاب في كونها حجة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة بالسنن من بيان كيفية اتصال السنة بالمتن وانقطاعه واحوال الراوي

(قوله لانها تالية)

يعنى تتلو الكتاب ولو قال تاليته بالضمير لكان اظهر (قوله وسكوته عند امر يماينه) ويقال له التقرير (قوله فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث) لما انه الحق باخر هذا الباب افعال النبي واقوال الصحابة

(قوله والحديث والخبر

مختصان بالقول) وقال الكمال

الشمعي الحديث ما يرفع

الى النبي صلى الله عليه وسلم

من قوله او فعله فيكون

السنة اعم منه وقيل ومن

تقريره فيكون السنة

مرادف له وقال غيره الحديث

ما يضيف الى النبي صلى الله

عليه وسلم قولاً او فعلاً

(قوله وكون عددهم غير ٦١٥ محصى) كما اعتبره المصنف واما تأويل العبارة المذكورة

بان المراد لا يحصى عددهم
عادة لكثرتهم لانه لا يمكن
احصاؤه كما فعله السراج
الهندي في شرح المعنى
ليوافق مختار الجمهور
فتمسك لا يخفى

خاصة للسنن (وذلك) اى ما يختص به السنن وعقد الباب لبيانه (اربعة
اقسام) عرف ذلك بالاستقراء (الاول فى كيفية الاتصال بنا من رسول الله
عليه السلام وهو) اى ذلك الاتصال (اما ان يكون كاملا) بلا شبهة
(كالتواتر وهو الخبر الذى رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم
على الكذب) وهذا شرط متفق عليه وكون عددهم غير محصى شرط عند قوم

(قوله وكون عددهم غير محصى)

شرط عند قوم الخ) هذا
مبنى على ان قول المصنف
لا يحصى عددهم يشير
الى اشتراط خروج عدد
الخبرين عن الاحصاء
والحصر ويمكن ان يكون
مراده منه مطاق الكثرة
لاحقيقة الاحصاء لما ذكره
القائى من فشو استعمال
مثل هذه العبارة فى
الكثرة وكذا يمكن ان
يكون معناه لا يدخل
عددهم تحت الضبط
والحصر لعدم اشتراط
عدم معين فى التواتر فيكون
اشارة الى رد قول من اشترط
ويرجح هذا على الاول
بان قيد ولا يمكن تواطؤهم
على الكذب فيمن ذكره
تفسير الكثرة عند المحققين
بمعنى ان المعتبر فى كثرة
الخبرين بلوغهم حدا يمتنع
عند العقل توافقهم على
الكذب فيكون مغنيا عن
اعتبار قيد آخر مفيدا لها
ومثله قول المصنف لا يتوهم تواطؤهم على الكذب لان المراد به ان لا يتوهم تواطؤهم على الكذب فضلا عن ان يحكم العقل به

وشرائطه وكيفية التحمل والاداء والجرح والتعديل وغير ذلك مما يأتى بيانه
﴿ قوله وذلك اربعة اقسام ﴾ الاول فى كيفية الاتصال بنا من الرسول صلى الله عليه
وسلم والثانى فى الانقطاع والثالث فى بيان محل الخبر والرابع فى بيان نفس الخبر
وهذه الاقسام كلها تدور على الخبر وهو الكلام المحكوم بنسبة خارجة اى
ثابتة فى نفس الامر خارجة عن كلام النفس ذهنية كانت تلك النسبة او خارجية
﴿ قوله الاول فى كيفية الاتصال بنا الخ ﴾ هذا القسم على ثلاثة اقسام سيأتى
بيانها ﴿ قوله كالتواتر ﴾ وهو مشتق فى اللغة من التواتر وهو تتابع الاشياء
على وجه يقع بينهما مهلة بان يقع واحد بعد واحد بزمان قال الله تعالى ثم
ارسلنا رسلانا تتراى اى رسولا بعد رسول بقرب بينهم وفى الاصطلاح ما ذكره
المصنف الخ وله شروط متفق عليها وشروط مختلف فيها اما الشروط التى
اختلف فيها فخمسة كلها فى الناقلين احدها ان تكون اما كنهم متباعدة
الثانى ان يكونوا بحيث لا يحصى عددهم الثالث العدالة ويتضمن الاسلام الرابع
ان يكون فيهم الامام المعصوم الخامس ان يكون فيهم اهل المذلة والمسكنة
والحق عدم اشتراطها خلافا لفخر الاسلام فى الثلاثة الاول وللشيعة فى الرابع
ولليهود فى الخامس واما شروطه المتفق عليها فتوعان نوع يرجع الى الزنقة
وهو ثلاثة اشياء الاول ان يباغوا عدولا لتوهم بعد عادة تواطؤهم وتوافقهم
على الكذب والصحيح عدم التقدير بشئ من العدد فان الضابط فيه حصول
العلم عنده فيستدل بحصول العلم الضرورى على ان العدد الذى هو كامل
عند الله تعالى فى عدد التواتر فتوافقوا على فعله والثانى ان يكونوا مستندين
فى اخبارهم به الى الخمس سمعا او عشرة حتى لو اتفق اهل اقليم على مسألة
عقلية لا يحصل لنا اليقين حتى يقوم لنا البرهان والثالث الاستواء فى الطرفين
والوسط واليه الاشارة بقوله ويدوم هذا وزاد بعضهم شرطا رابعا وهو
ان يكون عالين مما اخبروا به والشرط الثانى مستلزم له ونوع يرجع الى
المتفقين والمعتبر فيه امران احدها الاهاية لقبول العلم بالخبر به والثانى
عدم العلم بمدلول الخبر قبل السماع وزاد من زعم نظرية العلم بالتواتر ما اشار اليه

ومثله قول المصنف لا يتوهم تواطؤهم على الكذب لان المراد به ان لا يتوهم تواطؤهم على الكذب فضلا عن ان يحكم العقل به

والجمهور على انه ليس بشرط فان اهل الجسام لو اخبروا بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصين (ويدوم هذا الحد) في الاتصال في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه وخالفه الجصاص لان المشهور عنده من المتواتر (فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه) يعني يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستويين في الكثرة وهنا شرط آخر وهو ان يكونوا عالمين بما اخبروا علما يستند الى الحس لا الى دليل عقلي فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث العالم لايكون متواترا وشرط فخر الاسلام العدالة والاسلام لكون الكفر والفسق مظنة الكذب وعند العامة ليس بشرط لان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا * اعلم ان المصنف عرف المتواتر بما هو شرط في المخبرين وهو تسامح واعلمه انما رضى بذلك لان غرضه تمييزه وهذا المقدار كاف في ذلك وعرفه المحققون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه قوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة عن الخبر كشق الجيوب والتفجع في الخبر بموت والده * فان قلت ان العدول الى لفظ السنة انما كان ليشمل الافعال حينئذ لا يصح

وهو سبق العلم بتلك الشروط كلها على حصول العلم بالتواتر ولم يعتبر من زعم ضروريته (قوله) فان اهل الجسام لو اخبروا بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصين) وفيه شيء فان المراد بعدم الاحصاء ان لا يحدروا في عدد معين فحصول العدد المعين في حادثة لا ينافي ذلك لان عدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعمده (قوله) وشرط فخر الاسلام العدالة والاسلام) هما شرط واحد لما تقدم ان العدالة متضمن الاسلام (قوله) اعلم ان المصنف عرف المتواتر بما هو شرط في المخبرين وهو تسامح) قلت لا تسامح لان هذه الاشياء وان سموها شروطا لكنها اوصاف عرضية لكل من وصف الخبر بانه مرويه فيرجع بالحقيقة او صافا عرضية له لان وصف الواصف وصف لموصوفه لا وصف ويكون تعريفه بها رسما ناقصا مفيدا الكمال التمييز من غير تسامح مع الاختصار والاياء الى بداهة الخبر او عسر تحديده كما رأى بعضهم (قوله) وعرفه المحققون بانه خبر جماعة) يفيد بنفسه العلم بصدقه فالخبر كالجنس و اضافته الى الجماعة تخرج خبر الواحد (قوله) يفيد بنفسه العلم) يخرج ما يفيد الظن من خبر الجماعة كالخبر المشهور (قوله) بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة) على ما ينفك عن التواتر وهي اما عبادية كشق الجيوب واطم الحدود وهتك الحرم بالنسبة الى جماعة اخبروا بموت ابيهم واما حسية

(قوله) وخالفه الجصاص لان المشهور عنده من المتواتر) منشا هذه المخالفة انما هو لفظ الدوام وذلك ان دوام الشيء يقتضى سبق اعتباره فلا يتصور في المشهور والافتبار هذا الحد في المشهور ايضا متفق عليه يقول به الجصاص وغيره (قوله) وعند العامة ليس بشرط) يعني لمطابق التواتر وقد يقال المذكور في كلام فخر الاسلام هو المتواتر من السنة لا مطلقه ولا كلام في اشتراطها في رواية السنة كما يجيء (قوله) يخرج خبر جماعة الخ) وكذا خبر جماعة يقتضى البديهية او الاستدلال بصدقه (قوله) فان قلت ان العدول الى لفظ السنة انما كان ليشمل الخ) هذا السؤال مع جوابه المذكور مأخوذ من الشرح الاكمل وليس بشيء لان معنى قوله ما يختص به السنن ان المذكور في هذا الباب يختص بالسنن ولا يتجاوزها الى الكتاب ولا يلزم من كون شيء مختصا بجنس بالنسبة الى جنس آخر ان يوجد ذلك الشيء في جميع انواع ذلك الجنس وهو ظاهر

(قوله ويمكن ان يقال المراد من السنة الخ) بل لا يمكن لمكان قوله وهذا الباب فان هذا الباب غير مقصور على بيان الحديث بل بين فيه الفعل وغيره ايضا اللهم الا ان يقال ان ذكر غيره فيه استطرادى وهو تعسف في تعسف كما لا يخفى ثم ان عبارة الشارح هذه في الجواب لا ينتظم مع السؤال بقوله فان قلت ولو قال قلت يمكن ان يقال ان كان اصوب (قوله بطريق ٦١٧) ذكر الكل واردة البعض) كانه اعتبر جميع السنن كلا والبعض

منها جزء وليس بواضح (قوله لان اخصاف القرآن بالمتواتر بواسطة تواتر نقله) يعني ان الموصوف بالمتواتر اولاً وبالذات هو نقل القرآن لانفسه واطلاق المتواتر على نفسه انما يكون بما لا يسهة نقله ولذا قيل في تعريف القرآن المنقول عنه نقلاً متواتراً ولم يجعل المتواتر من الاوصاف المجرأة على القرآن كالمنزول والمكتوب (قوله وقال قوم من المعتزلة) ومنهم النظام ثم ان ابا عبد الله الشافعي من الفقهاء ايضا ذاهب الى ذلك (قوله فتبين ان حصول العلم به ضرورى) وهو مذهب العامة وذهب ابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصرى من المعتزلة وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علماً استدلالياً

اثبات الاقسام الاربعة فيها ويمكن ان يقال المراد من السنة في قوله ما يختص به السنن الحديث بطريق ذكر الكل واردة الجزء (كنقل القرآن والصلوات الخمس) ومآله بعض الشراح لو قال كالقرآن لكان اولى لانه تمثيل للمتواتر والمتواتر هو القرآن لانقله فضعيف لان اخصاف القرآن بالمتواتر بواسطة تواتر نقله (وانه يوجب علم اليقين كالعيان) اى كما يوجب الحس وقال قوم من المعتزلة انه يوجب علم طمانينة يعنى علماً يرجح جانب الصدق وتطمئن اليه القلوب ولكن لا ينفى توهم الكذب وهذا القول باطل لان الانبياء ومعجزاتهم لا تثبت الا بالمتواتر فحينئذ لا يثبت العلم بنبوتهم وهذا كفر (علماً ضرورياً) قال فخر الدين الرازى ان في هذه المسئلة اعتراضات واجوبة بتدقيقات ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد عليه السلام اظهر من علمه بصحة تلك الاستدلالات والتمسك بالدليل الخفى مع وجود الدليل الظاهر غير جائز فتبين ان حصول العلم به ضرورى والتشكيكات في الضروريات باطلة

كلاحوال الأئمة على قوم يخبرون بشدة جوعهم او عطشهم واما عقلية كالبداهة بالنسبة الى اخبار جماعة بعدم اجتماع النبي والاثبات (قوله ويمكن ان يقال المراد من السنة الخ) قد علم الجواب مما تقدم عند قوله والاقسام التى سبق ذكرها ثابتة في السنة (قوله علماً ضرورياً) اى لا يحتاج الى نظر وفكر بل يفيد على القلب بمجرد سماعه وهذا مذهب الجمهور وذهب ابو الحسن والكعبي من المعتزلة وامام الحرمين والدقاق من الشافعية الى انه يوجب علماً نظرياً يتوقف حصوله على النظر في المقدمات وذهب الغزالي الى انه يوجب علماً ضرورياً بمعنى عدم الحاجة الى الشعور بالوسائط مع حصوله على النظر في المقدمات حضورها في الذهن لا ضرورياً بمعنى استغنائها عنها اذ لا بد منها وتوقف صاحب الاحكام والضرورة قاضية بقول الجمهور على الكل لان هذا من البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد صلى الله عليه وسلم اظهر من علمه بصحة تلك الاستدلالات ولا يبطل بذكرها

(قوله المراد من السنة في قوله ما يختص به السنن الحديث) لاحاجة الى هذا بعد ان يكون مراده ما يختص بجماعتها فلا يوجد الا فيها وان لم يوجد في كل منها على ان الباء في عبارته داخلة على المقصور فلا يرد ان الاربعة لا تجرى في الفعل لان القسم الرابع منها لا يجرى فيه (قوله فحينئذ لا يثبت العلم بنبوتهم) اى لا يثبت علم اليقين بها والافطالق العلم بها ثابت بثبوت علم الطمانينة بها بزعمهم

(قوله اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء الى مرادفه) فيه ان اضافة الشيء الى مرادفه كليث اسد غير جائز عند جمهور النحاة وان جوزوه الفراء واستصوبه ٦١٨ الرضى ولا ضرورة في حمل

* اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء الى مرادفه كما فعلوا مثل ذلك في العطف (او يكون اتصالا فيه شبهة صورة) اي من حيث الخارج لا من حيث الاعتقاد (كالمشهور وهو) اي ذلك الخبر المشهور (ما كان من الآحاد في الاصل) اي في القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم (انتشر حتى نقله قوم لايتوهم نواطؤهم على الكذب وهم) اي ذلك القوم (القرن الثاني ومن بعدهم) يعني القرن الثالث والاعتبار والاشتهار يكون في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدها فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذه

(قوله اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء الى مرادفه) لان الاضافة يقتضى المغايرة ثم كون اليقين مرادف العلم انما هو على اصطلاح المتكلمين فان العلم عندهم مقابل للظن واليقين هو اعتقاد الشيء بانه كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا اعتقادا مطابقا يمكن الزوال اما على اصطلاح الفقهاء واهل الميزان فالعلم اعم لان العلم اليقيني يشمل الضروري والنظري ووقع في تحفة الفكر لشيخ الاسلام ابن حجر ما يخالف هذا حيث قال المتواتر هو المفيد للعلم اليقيني فخرج النظري اذ النظري ترتيب امور معلومة او مظنونة ليتوصل بها الى علوم او ظنون انتهى فجعل اليقيني خاصا بالضروري بقريظة جعله النظري قسما لليقيني فكأنه مسمى على اصطلاح الميزان فتأمل (قوله او يكون) بالنصب عطفًا على قوله اما ان يكون والمعنى اما ان يكون الاتصال اتصالا فيه شبهة صورة من حيث انه من الآحاد في الاصل لا معنى لان الامة تلقى بالقبول (قوله كالمشهور) وسمى بذلك لوضوحه ويسمى بالمستفيض على رأى جماعة من الفقهاء لاشتهاره من فاض الماء يفيض فيضا منهم من فرق بين المستفيض والمشهور بان المستفيض ما يكون في ابتدائه وانتهائه سواء والمشهور اعم من ذلك ومنهم من غير بوجه آخر وليس من مباحث هذا الفن (قوله وهم القرن الثاني) اي هم التابعون (قوله اعنى القرن الثالث) وهم اتباع التابعين فلا يحكم على شيء مما اشتهر في القرن الرابع وما بعده من اخبار الآحاد ما يشتهر بعده ان كان آحادا في القرن الثالث وما فوقه لان اكثر الاحاديث قد نقلت فيها بطريق الشهرة بل بطريق التواتر وان كانت ضعيفة لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب فالمشهور ما كان مشهورا في عصر الصحابة

العبارة المذكورة على ذلك لان العلم قد يعم الظن واليقين فيكون من باب اضافة العام الى الخاص كبلد بغداد (قوله كما فعلوا مثل ذلك في العطف) يعني مع كون الاصل في العطف ايضا المغايرة (قوله والاعتبار والاشتهار) كذا في النسخ والصواب للاشتهار

(قوله اضافة الشيء الى مرادفه) بخلاف اضافة العلم الى الطمانينة فانها اضافة السبب الى مسببه لما قيل من ان علم الطمانينة علم يطمئن به القلب فوق الظن مع توهم الكذب (قوله لا من حيث الاعتقاد) لان الامة تلقت بالقبول بخلاف خبر الواحد فان في اتصاله شبهة معنى لما سيأتى من ان الامة لم تلحقه بالقبول (قوله وهم اي ذلك القوم القرن الثاني ومن بعدهم) وبما يتوهم ان الحديث الذي انتشر في القرن الاول مع كون من الآحاد في الاصل ليس بمشهور وذلك غلط فانما يشهد

عليه التابعون وغيرهم لما كان موجبا للطمانينة والشهرة كان ما يشهد عليه الصحابة اولى ان يكون كذلك (او) فعلى هذا يكون المصنف وهم القرن الثاني ومن بعدهم لبيان ان الانتشار في القرن الاول ليس بشرط لصيرورة الحديث مشهورا بل يكفي الانتشار في القرنين اللذين بعده لان الانتشار في القرن الاول مما يدخل بالمشهور قوله القائل

(قوله وقال الجصاص وجماعة ﴿ ٦١٩ ﴾ من اصحابنا انه يفيد علم اليقين الخ) قال الجصاص في الاصول

المتواتر على ضربين
ضرب منه يعلم صحة خبره
باضطرار من غير نظر
ولا استدلال والضرب
الآخر يعلم صحة خبره
باكتساب ونظر يعني
ان المشهور يوجب علم
اليقين كالقسم الاول
ولكن بالنظر والكسب
لا بطريق الضرورة كالقسم
الاول (قوله والصحيح

انه يضلل جاحده ولا
يكفر) يعني عندهم ايضا
حتى قال شمس الائمة
رحمه الله ان جاحده
لا يكفر بالاتفاق وما ذكر
اولا من اكفار جاحده
هو قول ابى اليسر حيث
قال وحاصل الاختلاف
راجع الى الاكفار (قوله
لم يثبت قطعا) قيد للمنفى
لأنفى وانما خصص
المصنف رحمه الله الواحد
والاشين بالذكر ولم يكتب
في التعريف بانه الخبر
الذى لم يبلغ رتبة المتواتر
والمشهور كذا في بعض
مأخذ الشارح من الشروح
والظاهر ان مراد الشارح
ايضا من قوله مع ان مابعد
كان مغنيا عنه ليس الا

القرون ولا تسمى مشهورة (وانه يوجب علم طمانينة) وانه دون المتواتر
فوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى وقال الجصاص وجماعة
من اصحابنا انه يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم لان الامة لما تلقته
بالقبول مع عدالتهم واتصافهم في الدين كان كالمتواتر والصحيح انه يضلل جاحده
ولا يكفر لان المتواتر بخروج رواته عن العد ابتداء وانتهاء صار بمنزلة
المسموع عن رسول الله عليه السلام وتكذيب الرسول كفر بخلاف المشهور
لان تكذيبه تحطئة جماعة العلماء وهي ليست بكفر (او يكون اتصالا فيه
شبهة صورة ومعنى) اما الصورة فلان اتصاله بالرسول عليه السلام لم يثبت
قطعا واما معنى فلان الامة ماتلقته بالقبول (كخبر الواحد وهو كل خبر
يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا لاعبرة للعدد فيه) اى فى الخبر الواحد

او عصر التابعين او عصر اتباع التابعين خاصة وان صار متواترا او آحاد
فما بعد ذلك والآحاد ما كان آحادا فى هذه الاعصار الثلاثة وان اشتهر
او تواتر فيما بعدها كما هو كذلك فى الصحة والضعف فسقط له * واعلم انه
ليس المراد بالمشهور هنا باصطلاح المحدثين وهو مارواه ثلاثة فصاعدا لان
ذلك عندنا لا يسمى مشهورا فكل مشهور عندنا مشهور عندهم ولا عكس
وقيل المشهور ماتلقته العلماء بالقبول فانهم اذا تلقوه بالقبول ومع عدالتهم
وفضاهم كان بمنزلة المتواتر ﴿ قوله ﴾ وانه يوجب علم الطمانينة * بحيث يظن
انه يقين لاعلم اليقين فكان فوق الآحاد ودون المتواتر حتى جازت الزيادة به
على الكتساب وان كانت فى معنى النسخ وهو قول ابن ابان واختيار القاضى
ابى زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام والمصنف وعامة المتأخرين وقيل
يوجب اليقين كالمتواتر بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة وبه قال الجصاص
وجماعة منا ومن الشافعية واتفقوا على عدم تكفير جاحده كما نص عليه شمس
الائمة ووجوب العمل به فلائمة لهذا الخلاف على الصحيح وان قال
ابو اليسر بظهورها فى التكفير وعدمه ﴿ قوله ﴾ لاعبرة للعدد فيه * بعد
ان يكون عدد رواته دون عدد رواية المشهور و دون عدد رواية المتواتر
* فان قلت كان المناسب ان يقول دون المتواتر والمشهور اذ لا يلزم من دونية
المتواتر دونية المشهور بخلاف العكس * قلت المراد الترقى من الأدنى الى
الأعلى لانه اذا كان دون المشهور فهو دون المتواتر بالطريق الاولى فهو
تصريح بما يعلم التزاما * فان قلت قد قال فى الاحكام ان الخبر اذا اردت بقاته

ذلك ثم ان التذية على الرد المذكور يحصل بذكر الواحد فقط لان القائل المذكور ايضا يقول بقبول خبر الاثنين
اللهم الا ان يقال اريد التذية عليه بطريق التسوية بينهما صريحا وهو ابلغ طرق التذية فتدبر

(بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر) وانما خصص الواحد والاثنين بالذكر مع ان ما بعده كان مغنيا عنه ردا لقول من فرق وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد لما روى ان النبي عليه السلام لم يعمل بحبر ذى اليمين وحده حتى سأل ابا بكر وعمر فقالا مثل قول ذى اليمين فقبل واجيب بان خبر ذى اليمين خبر واحد فيما عم به البلوى وغيره من الصحابة كان اولى بالتذكير للنبي عليه السلام وظن النبي عليه السلام انه غلط وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل (وانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب) وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب على كل طائفة خرجت من كل فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم والثلاثة فرقة وطائفة منها اما واحد او اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد والاثنين واذا اوجب

على الثلاث يسمى مشهورا ومستفيضا فعلى هذا يكون المراد بصاعد الثلاث فقط وفي مثله لا يعتبر لفظ فصاعدا * قلت المصنف رحمه الله قد مشى في المشهور على مذهب فخر الاسلام وجعله آحادى الاصل متواتر الفرع فما لم يبلغ رواية الحديث عنده مبلغا لا يتوهم معه تواطئهم على الكذب فهو آحاد (قوله وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل) دفع لما يقال خبر الواحد العدل مقبول في اخبار الديانات فلم لا يقبل هنا وتقرير الدفع خبر الواحد فيما عم به البلوى لا يقبل لان الشئ اذا توافرت الدواعى على نقله ولم ينقله الا واحد يكون ذلك علامة الكذب لتوهم الغلط (قوله وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) فان قلت الطائفة قد فسرت بعشرة وذلك من المشهور فلا يكون نصا في الواحد والاثنين فيحتمل ان يراد المشهور فلا يستقيم دليلا على حجية خبر الواحد * قلت نعم وهو قول الحسن ولكن لم يقل احد بالزيادة على ذلك والخبر وان بلغ هذا المبلغ لم يخرج عن كونه احدا لما مر فاذن قول الطائفة موجب للعمل والا لا تقبل الدعوة * فان قلت المراد جميع الطائفة لانه قال من كل فرقة منهم طائفة فربما لم يبلغوا عدد المتواتر * قلت اذا قوبل الجمع بالجمع يقتضى الانقسام على الآحاد على انه لا يتصور الرجوع من الطوائف كلها الى قوم واحد منهم لانه انما يقال رجع الى الفرقة اذا كان فيهم اولا * فان قلت لو كان الراجع مأمورا بالانذار بما سمعه لا يدل ذلك على ان السامع منه يكون مأمورا بالقبول كالشاهد الواحد مأمور باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة ونما لم تظهر العدالة بالتزكية

(قوله ردا لقول من فرق الخ) مثل الجبائى من المعتزلة

(قوله دون علم اليقين) وكذا دون علم الطمانينة وذلك لانه انما يفيد الظن

ههنا اوجب مطلقا اذ لا قائل بالفصل (والسنة) وهي ماروي ان النبي عليه السلام قبل خبر بريرة في الصدقة فقال لنا هدية ولها صدقة وبعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلابي الى قيصر بكتابه يدعو الى الاسلام ولو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما بعثهم * فان قلت هذا الذي رويت في تثبيت قبول اخبار الآحاد من اخبار الآحاد فكيف جعلته اصلا في الاحتجاج به على خصمك * قلت ظهر مارويته في الامة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به في تثبيت قبول خبر الواحد (والاجماع) وهو ان الصحابة عملوا بالآحاد وحاجوا بها منها ما احتج ابو بكر رضى الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش فقبلوه من غير انكار وعلى هذا جرت سببة التابعين واجمعوا على قبول خبر الواحد في امور الدين مثل الاخبار بطهارة الماء ونجاسته (والمعقول) وهو ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلور رد خبر الواحد لتعطات الاحكام (وقيل لا عمل الا عن علم) وهو مذهب اهل الحديث منهم احمد بن حنبل رحمه الله تعالى (بالنص) وهو قوله تعالى ولا تقف

(قوله قلت ظهر مارويته في الامة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به الخ) لانه دخل بذلك في حد الشهرة وقد يقال تفاصيل ذلك وان كانت آحادا الا ان جهاتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي وجود حاتم (قوله وهو ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة الخ) قد فسر المعقول في شرح المصنف بل في عامة الشروح موافقا لاصول فخر الاسلام بان خبر المسلم العاقل العدل محمول على الصدق ظاهرا لان عقله ودينه يحمالانه على الصدق ويزجرانه عن الكذب فيفيد العلم الغالب الظن فيجب العمل به ثم انه كان للشارح ان يقول وهو ان المتواتر او المشهور حتى يتم مقاله فتدبر

* فالجواب ان وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول على السامع لانه انما وجب الانذار طلبا للحدز بقوله تعالى لعلمهم يحذرون والرجا من الله محال فيحمل على الطالب اللازم وهو من الله تعالى امر فيقتضى وجوب الحدز فاما الشاهد الواحد فلا نسلم ان عليه وجوب الاداء لان ذلك لا ينفع المدعى وربما يصير الشاهد بان يحد حد القذف اذا كان المشهود به زنا هذا وقد قال ابن الحاجب الاستدلال بهذه الآية بعيد لان المراد الفتوى في الفروع بقريظة النفقة سلمنا لكنه ظاهر فلا يجزى في الاصول (قوله وبعث عليا رضى الله عنه) حاصله انه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها عن الانام فلو لم يكن خبر الواحد موجبا للعلم لما بعثهم والاستدلال بهذا اولى من الاولى لجواز ان يحصل للنبي صلى الله عليه وسلم يصدقها على انه انما يدل على القبول دون الوجوب (قوله فان قلت الخ) حاصل السؤال ان هذه اخبار آحاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب * وحاصل الجواب ان هذه الادلة وان كانت احادا الا انه ينتظم من مجموعها معنى متواتر هو قبول خبر الواحد والعمل به لانه يفيد العلم الضروري على ماصر (قوله وقيل لا عمل الا عن علم) وهو مذهب اهل الحديث وبه قال احمد في رواية والقاشاني والروافض ثم اختلفوا فقال احمد ومن وافقه من اصحاب الحديث ان خبر الواحد

(قوله والجواب عن الآية لانسلم ان المراد الخ) واجيب عنه في تفسير الفاضى بان المراد بالعلم هو الاعتقاد الراجح المستفاد من سند سواء كان قطما او ظنا واستعماله بهذا المعنى ﴿ ٦٢٢ ﴾ شائع (قوله وهم عبدالله بن مسعود

الخ) اى الذين عرفوا بالثقة والتقدم فى الاجتهاد ثم ان العبادة عند الفقهاء هم هؤلاء الثلاثة المذكورة اولا واما عند الحديثين فاربعة وهم عبدالله بن عمر وعبدالله بن عباس وعبدالله بن الزبير وعبدالله بن عمرو بن العاص وليس ابن مسعود منهم وهذا هو التحقيق وان قال صاحب التحقيق وهم عند الفقهاء هذه الثلاثة وعند الحديثين عبدالله بن الزبير مقام عبدالله بن مسعود ومبناه الغفول عن ان العبادة عند الحديثين اربعة واحد هم عبدالله بن عمرو بن العاص (قوله فانه قال القياس مقدم على الخبر الواحد) وان كان راويه معروفا بالثقة (قوله لما روى ان ابن عباس لما سمع ابا هريرة الخ) لا يذهب عليك ان ابا هريرة رضى الله عنه جعل

(قوله هذا تعليل لقوله لا عمل الا عن علم) الحق انه تعليل

مالم يس لك به علم اى لا تتبع ما لا علم لك به (فلا يوجب) خبر الواحد (العمل) لانه لا يوجب العلم (او يوجب العلم لانتفاء اللازم) هذا تعليل لقوله لا عمل الا عن علم يعنى اذا انتفى اللازم وهو العلم ينتفى الملزوم وهو العمل (او لثبوت الملزوم) هذا تعليل لقوله او يوجب العلم يعنى لما ثبت الملزوم وهو العمل باجماع الصحابة ثبت اللازم وهو العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم والجواب عن الآية لانسلم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين وفروعه (والراوى ان عرف بالثقة والتقدم فى الاجتهاد كاخلفاء الراشدين والعبادة) جمع عبد لان من العرب من يقول فى عبد عبدل وفى زيد زيدل او جمع عبد وضعا كالنساء للمرأة كذا فى الاقليد وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وابى بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة وغيرهم ممن اشتهر بالثقة كابى موسى الاشعري (كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا للمالك) فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد لما روى ان ابن عباس رضى الله عنه لما سمع ابا هريرة يروى من حمل جنازة فليتوضأ قال ايلزمننا

يوجب العلم والعمل * وقال القاشانى فى رواية والروافض لا يوجبهما وتمسك الفريقين بظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فان ظاهره دل على استلزام العمل فهم اما ان ينظروا الى انتفاء اللازم وهو العلم فيجعلوه دليلا على انتفاء الملزوم وهو العمل وهم اصحاب القيل الاول او ينظروا لثبوت الملزوم وهو العمل فيجعلوه دليلا على ثبوت اللازم وهو العلم وهم اصحاب القيل الثانى ولكننا نمنع اللازم لانه اتباع عليه الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم الا انه فى الاشخاص والازمان على ان العمل قد يستعمل فى الادراك جازما كان او غير جازم (قوله وهم عبدالله الخ) اما العبادة فثلاثة عند الفقهاء عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر وكذا عند الحديثين ولكنهم ابدلوا عبدالله بن مسعود لعبدالله بن الزبير فاذا لابعدهم اربعة خلافا للمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد غير انه استثنى اربعة احاديث رقدتها على القياس من حديث غسل الانامل من ولوع الكلب وحديث المصبرة وحديث القرعة (قوله لما روى ان ابن عباس رضى الله عنهما لما سمع ابا هريرة رضى الله عنه من حمل جنازة فليتوضأ قال ايلزمننا الوضوء من حمل عيدان يابسة فرد ابن عباس حديث

لقوله فلا يوجب العمل كما ان قوله او لثبوت الملزوم اشارة الى تعليل قوله او يوجب العمل (قوله) ابى

هم عبدالله بن مسعود) العبادة فى عرف الحديثين اربعة ابن عمر وابن عباس وابن عمرو وابن الزبير ولم يذكر فيهم ابن مسعود لانه من كبار الصحابة وعن طارس فى الاقصاء رأيت العبادة يفعلون ذلك عبدالله بن عمر

في المتن من عرف بالعدالة دون الفقه كما في اصول فخر الاسلام وغيره ونحن ايضا نقول بكون القياس مقدما في تلك الصورة فلا يفيد هذا التعليل شيئا في محل النزاع اللهم الا ان يدعى ان ابا هريرة رضى الله عنه ممن عرف بالفقه وكان ينبغي ان يضم ذلك **٦٢٣** الى هذا التعليل (قوله وروى ان عمر رضى الله عنه ترك رأيه

في الجنين) حتى قال كدنا ان نقضى فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وان كان مخالفا للقياس كما سيحى ثم لا يذهب عليك ان راوى الحديث هو جمل بن مالك كما سيحى وهو ليس بمعروف بالفقه والمدعى ههنا انما هو تقديم حديث المعروف بالفقه فتدبر (قوله بحديث الغرة في الجنين) روى انه عليه الصلاة والسلام جعل في الجنين غرة عبد او امة والغرة العبد نفسه او الامة واصل الغرة الغرة الذي يكون في جبهة الفرس وهي عند الفقهاء ما بلغ ثمنه نصف عشرة الدية من العبيد والاماء كذا في نهاية ابن الاثير (قوله قال صاحب القواطع الشافعي الخ) لفظ الشافعي صفة صاحب وحكى على لفظ المجهول كما يظهر من الكشف (قوله يعني بسبب ضرورة انسداد باب الرأي الخ)

الوضوء من حمل عيدان يابسة ولنا ان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول عليه السلام وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا والقياس محتمل باصله بروصفه اذ كل وصف يحتمل ان يكون علة فكان الاخذ بما ليس في اصله شبهة اولى وروى ان عمر ترك رأيه في الجنين بحديث الغرة في الجنين قال صاحب القواطع الشافعي حكى عن مالك رضى الله عنه ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطل لانه قبيح وانا اجل منزلته عن مثل هذا القول وليس يدري ثبوته منه (وان عرف) اي الراوى (بالعدالة والضبط دون الفقه) اي يكون قائل الفقه (كانس وابي هريرة رضى الله عنهما) وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحة مع رسول الله عليه السلام ولم يكن من اهل الاجتهاد (ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك) الحديث (الا بالضرورة) يعني الا بسبب ضرورة انسداد باب الرأي فحينئذ يترك ويعمل بالقياس * بيانه ان ضبط حديث النبي

ابي هريرة بالقياس وعمل الصحابة يردده وتركوا رواية ابي هريرة ولك ان تقول انما رد خبر ابي هريرة لانه لم يعرف بالفقه وسيأتي ان الراوى اذا لم يعرف بالفقه وخالف حديثه بالقياس يترك ضرورة انسداد باب الراوى فيكون هذا من القسم الثاني فلا يلزمنا فيكون هذا الدليل الثاني غير الزامى (قوله ولنا ان الخبر نفي باصله) لانه من حيث انه قول الرسول صلى الله عليه وسلم لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة في طريقه وهو النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس يحتمل باصله اي بعلمته التي يبتنى عليها الحكم اذ كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان لا يكون ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله وايضا كانت الصحابة باجمعهم يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد فلو لم يكن خبر الواحد متقدما على القياس لما تقضوا احكامهم المبنية على القياس * والجواب عما استدله ان ابن عباس رضى الله عنهما انما رد خبر ابي هريرة بالقياس لان القياس الصحيح مقدم على خبر من لم يعرف بالفقه اذ انسداد باب القياس كما سيأتي وخبر ابي هريرة كذلك (قوله وان خالفه لم يترك) به القياس ايضا ان تلقه الامة بالقبول وان لم يتلقه الامة بالقبول لم يترك الا بسبب الضرورة

وابن عباس وابن الزبير كذا في المغرب وفي شرح المغنى للقاتاني ان العبادة ثلاثة ابن مسعود وابن عباس وابن عمر فلم يذكر فيهم عبدالله بن الزبير ولا عبدالله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهم وعن سائر الصحابة فقول الشارح ضمير عائد الى الراوى المعروف بالفقه بقرينة قوله وغيرهم ممن اشتهر بالفقه

عليه السلام عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم والناقل انما ينقل ما نقله بقدر فهمه من العبارة فاذا قصر فهمه لا يؤتمن عليه ان يفوته بعض المراد فيدخل فيه شبهة زائدة يخلو القياس عنها فيحتمل في مثله ويترك الحديث لضرورة انسداد باب الرأي لانه اذا انسد باب الرأي من كل وجه صار ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار فانه يقتضى وجوب العمل بالقياس والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره كما سيحىء ومعارضه للاجماع فان الامة اجمعت على حجيتها (حديث المصراة) وهو ماروى

وهي انسداد باب الرأي من كل وجه بان كان مخالفا لجميع الاقيسة التي لا يكون ثبوت اصولها بخبر راو غير معروف بالفقه حتى لو كان مخالفا بالقياس موافقا لقياس لم يترك الا في الوصف الذي هو ركن القياس وههنا تمكنت شبهة في نفس الخبر بعد ما تمكنت في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس ويترك الحديث لضرورة انسداد باب الرأي لانه اذا انسداد به باب القياس من كل وجه صار مخالفا للكتاب والسنة والاجماع فان حجيتها ثابتة بها هذا ما قالوا * وفيه بحث من وجوه اما و لا فلان الشبهة في القياس في ستة امور حكم الاصل وتعليقه وتعيين الاصل الذي به التعليل ووجود ذلك الا في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير من الاحاديث شك الراوى وانما استفاد النقل بالمعنى عند العلماء لتقرير لفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة رضى الله عنهم انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه بل قد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا العرف مستحدث وان خبر الواحد يقدم على القياس من غير تفصيل وماروى من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعادا للخبر المظهور خلافا من الاحاديث واما رابعا فلان هذا الدليل الذي ذكره يقتضى ان يرد الحديث الذي انسده باب القياس وان كان الراوى فيها (قوله صار) اى خبر الواحد ناسخا للكتاب * واجيب بانه لا عموم للآية حتى ثبت بها قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص القياس الذي يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعا وقد سبق ان العام اذا خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس بقى شىء وهو ان يقال مخالفة الخبر القياس لا يقتضى انسداد باب الرأي بالكلية لانه يعمل بالقياس اذا لم يزد دليل من الكتاب او السنة او الاجماع * ويجاب بان المراد من المخالفة ان لا يكون في الخبر جهة القياس ولا شىء منه ولا شبهة لان المراد انالو عملنا به لكان ينسد باب الرأي (قوله حديث المصراة) روى مالك عن ابي الزناد عن الاعرج

يعنى اذا خالف جميع الاقيسة حتى اذا كان موافقا لقياس آخر لم يترك الحديث بخلاف المجهول فانه ان كان موافقا لقياس مخالف لآخر جاز تركه والعمل بالقياس المخالف كذا في الكشف (قوله والناقل انما ينقل ما نقله بقلة فهمه) كذا في النسخ والصواب بقدر فهمه كما في سائر الكتب (قوله لانه اذا انسداد باب الرأي الخ) قال القاتنى وفيه نظر لان هذا الدليل يقتضى انه يرد الحديث الذى انسده باب القياس وان كان الراوى فقيهها وجوابه ما اشار اليه المصنف رحمه الله في الشرح من ان هذا النوع من القصور لا يتأتى اذا كان الراوى فقيهها لان ذلك لا يخفى عليه لكمال فقهه فالظاهر انه انما روى الحديث بالمعنى عن بصيرة وانه علم بسماعه منه عليه الصلاة والسلام كون ذلك مخالفا للقياس فيلزم منها ترك كل قياس بمقابلته وهذا ظاهر وان خفى

على القاتنى (قوله فان الامة اجمعت الخ) ونفاة القياس حدثوا بعد القرون الثلاثة فلانقباء بخلافهم (عن)

(قوله لا تصروا الابل) بضم التاء وفتح الصاد وضم الراء (قوله فهو بخير النظرين الخ) نظره لنفسه بالاختيار والامساك ونظره للبائع بالرد ﴿ ٦٢٥ ﴾ والفسخ كذا في الكشف وغيره واعلمه لو عكس وقيل المراد

نظره لنفسه بالرد لقلة اللبن ونظره للبائع بالقبول مع العيب لكان اظهر لان مظنة العين انما هي في جانب المشتري فتدبر (قوله التصرية الجمع) وفي شرح المصنف رحمه الله تفصيل من الصرى وهو الحبس (قوله فايحباب التمر مكان اللبن ليس منهما) واللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن منها يضمن بالقيمة (قوله ومن حيث انه قوم القليل والكثير الخ) لوجود التفاوت بين لبن الابل والغنم وبين افراد كل منهما والاصل تقدير الضمان بقدر التألف (قوله ويرد معها صاعا) يعني من تمر عملا بظاهر هذا الحديث (قوله ان كان اللبن هالكا) والا فيرد عين اللبن (قوله وذهب ابن ابي ليلى وابو يوسف الى انه يرد قيمة اللبن) اي يردا مع قيمة اللبن

ابو هريرة رضى الله تعالى عنه ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضىها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر التصرية الجمع والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن فانه مخالف للقياس من حيث ان الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة فايحباب التمر مكان اللبن ليس منهما ومن حيث ان المصراة كانت في ضمان المشتري فوجب ان يكون النفع له ولا يرد عوضه ومن حيث انه قوم القليل والكثير بقيمة واحدة اختلف الناس في حكم المصراة فذهب مالك والشافعي الى انه يردا ويرد معها صاعا ان كان اللبن هالكا عملا بهذا الحديث وذهب ابن ابي ليلى وابو يوسف الى انه يرد قيمة اللبن وذهب ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى انه ليس له ان يردا ولكن يرجع على البائع بارشها ويمسكها كذا في شرح السنن * اعلم ان اشتراط فقه الراوى لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضى ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتأخرين واما عند الكرخى ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوى شرطا للتقديم بل خبر كل عدل مقدم على

عن ابي هريرة عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا يصروا الابل والغنم للبيع فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضىها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ورواه الشافعي بهذا اللفظ وليس فيه من وله طرق والفاظ واختلاف على محمد بن سيرين فرواه البخارى ومسلم بلفظ ولا تصروا بضم التاء الفوقية وفتح الصاد المهملة على وزن لا تركوا ونصب الابل على المفعولية هو الصحيح ورواه بعضهم بفتح التاء وضم الصاد * فان قلت ظاهر كلام فخر الاسلام يدل على ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في كون ضمان العدوان بالمثل والقيمة وظاهر ما قرره الشارح يدل على انه معارض للسلك * قلت لا يضرنا ذلك فان غاية بعد التسليم انه وجه آخر في بيان تركه وتقديم القياس عليه (قوله وذهب ابو حنيفة رضى الله عنه) الى انه ليس له ان يردا بمقتضى سلامة المبيع وبقالة اللبن لا تقوت صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدمها لا تنعدم صفة السلامة فبقلة اللبن لا يردا المشتري بنقصانها لتعذر ردها روايتان في رواية الكرخى لا يرجع لان المشتري لم يصر مقرورا

ثم انه ذكر في شرح (٤٠) (شرح المنار) جلال الدين التبانى نقلا عن ابي جعفر الطحاوى ان مذهبهما ردة قيمة صاع من تمر (قوله كذا في شرح السنن) يعنى للخطابى

(قوله والسنة المشهورة) ليس المراد ما هو المصطلح بل ما ينتظم **٦٢٦** المتواتر أيضا (قوله فلا يعتبر) يعنى

القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لان تغيير الراوى بعد مابث عدالته موهوم والظاهر انه يروى كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى واليه مال اكثر العلماء فلا يعتبر ولهذا قبل عمر رضى الله عنه حديث حمل بن مالك مع انه لم يكن فقيها في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية وان كان ميتا لا يجب فيه شئ واجابوا عن حديث المصراة بانه انما لم يعملوا به لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وبمنع ان ابهريرة رضى الله عنه لم يكن فقيها لانه كان يفتى في زمان الصحابة وما كان يفتى في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد * فان قلت قد علمتم بخبر القهقهة على مخالفته القياس مع ان راويه معبد

بقول البائع انما اغتر بكبر ضرعها وغفل عن تعليقها وفي رواية الطحاوى يرجع قيل وهو المختار لان البائع بفعل التصرية غير المشتري فصار كما اذا غره بقوله انها للون (قوله انما لم يعملوا به لمخالفة الكتاب الخ) في الاستدلال بالآية شئ اذ ليس في المصراة اعتدال لان حلب اللبن على ملك المشتري حلال والبائع لا يظلمه فاطلاق الاعتدال هنا فيه تسامح وكذا قال بعض اشياخي وهذا وان لم تكن من ضمان العدوان صريحا الا انه قد ظهر بعد النسخ انه تصرف في ملك الغير بغير رضاه لان البائع انما رضى بحلب الشاة على تقدير ان تكون ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل او بالقيمة قياسا على صورة الضمان الصريح فحينئذ لا يتم الاستدلال بالآية بقى شئ وهو ان هذا الكلام يدل على ان الحديث يرد اذا خالف الكتاب بالسنة المشهورة وان كان الراوى فقيها وفيه كلام لان هذا مسلم فيما اذا كان ثمة الكتاب او سنة مشهورة او اجماع اما اذا لم يكن الاقياس فقط والحديث يخالف له مع فقه روايه فاذا يفعل * قلت ذكر في التحقيق ان القياس الصحيح يرد به وفيه بحث لان صاحب التحقيق قد ذكر قبله ان صدر الاسلام قال يجب قبول خبر الواحد اذا لم يخالف صريح الكتاب او السنة وظاهره اذا لم يكن واحد منهما وما خالف القياس يقبل ولا يلتفت الى القياس * فان قلت اذا خالف القياس فقد خالف الكتاب والسنة لثبوتيه بهما * قلت المراد المخالفة الصريحة لا الضمنية (قوله فان قلت قد علمتم بخبر القهقهة) هذا السؤال وارد على قول من اشترط فقه الراوى في تقديم الخبر على القياس وهو عيسى بن ابان ومن وافقه وكان المناسب ذكر هذا السؤال قبل قوله اعلم الخ وجب قبوله وتقديمه على القياس

التغيير فالاصوب تقديمه على قوله واليه مال اكثر العلماء لان الضمير المحرور راجع الى ما ذهب اليه الكرخي (قوله ويمنع ان ابهريرة الخ) الظاهر ان العبارة بالباء الجارة عطفًا على قوله بانه لكن لا صلاحية لذلك المنع للجواب عن النقص بحديث المصراة ففيه تسامح وان يجعل على صيغة المستقبل كالعلاوة للجواب المذكور ثم لا يذهب عليك انه ليس المدعى عدم كون ابهريرة رضى الله عنه فقيها بل عدم كونه معروفا بالفقه والاجتهاد وكم بين المقامين فلا حاصل للمنع المذكور وما جمعه سند للمنع ايضا ليس بشئ لان مجرد الافتاء يكفيه الفقه ولا يلزم المعروفة بها والشهرة بالاجتهاد كما هو المعتبر (قوله حمل بن مالك) هو حمل بالحاء المهملة وباللام وابن مالك ابن النابغة ابونضلة الهذلي له صحبة عن ابن عباس له حديث واحد في الجنين قاله ابن الجزرى

(قوله)

(قوله في رواية الحديث) تاكيد لما قصده المصنف بقوله لم يعرف الا بحديث او حديثين من الاحتراز عن مجهول النسب فان هذا اللفظ قد يطلق عليه وتلك الجهالة غير مانعة عن القبول عند عامة الاصوليين واهل الحديث وان كانت مانعة عند البعض كذا في التحفة

(قوله لم يعرف الا بحديث او حديثين) صفة كاشفة للمجهول وفيه احتراز عن مجهول النسب فانه ليس بمراد هنا لان جهالة النسب لا تمنع قبول الرواية كما صرح حوايه وانما كان صفة كاشفة لان الحصر فيه ليس بالاضافة الى ما فوق الحديث بل الاضافة **٦٢٧** الى طول صحبته مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فيكون المجهول على هذا

الجهني وانه غير معروف بالفقه * قلت روى خبر القهقهة غيره مثل جابر وانس وغيرها وعمل به كثير من الصحابة والتابعين ولهذا قدم على القياس (وان كان) الراوى (مجهولا) في رواية الحديث (بان لم يعرف الا بحديث او حديثين) ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله عليه السلام (كوابصة ابن معبد فان روى عنه السلف)

قوله وان كان مجهولا في رواية الحديث) عند الحديث واحترز به عن مجهول النسب فان تلك الجهالة غير مانعة عن القبول عند عامة الاصوليين واهل الحديث وكانت مانعة عند البعض (قوله) ولم تعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم) فيه نظر لان كلامنا في الصحابة ولايتأتى مثل ذلك فيهم لاتفاق عامة السلف فيهم وجهاهير الخلق على عدالة الصحابة كلهم لورود ما لا يخفى في شأنهم من الكتاب والسنة ولا اعتبار بمن خالف واما ماجرى بينهم من الفتن فمحمول على التأويل والاجتهاد في الاوفق للدين والاصلاح لامور المسلمين ولما صح من ان الصحابي من لقي النبي صلى الله عليه وسلم وكان مسلما طالت صحبته او لم تطل وقيل من طالت صحبته بالنبي صلى الله عليه وسلم واخذ عنه وتابعه من غير تجديد مدة وقيل من صحبته سنتين او سنة وغزاه معه غزوة او غزوتين وقيل من صحبته ستة اشهر ولا يمكن الجواب بدعوى تعميم الراوى وصرف عدم معرفة العدالة والفسق الى غير الصحابي وعدم معرفة الرواية وطول الصحبة الى الصحابي لان المقام لا يساعده (قوله كوابصة بن معبد) بن سعد بن عبد بن قيس بن كعب

الا بحديث او بحديثين فجعله كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط لانه كونه منفردا بحديث او بحديثين غير متجاوز ذلك بناء على ما قررناه وهذا مراد بعضهم حيث ذهب الى ان تفسيره بهذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ المعلوم العدالة والضبط لا بأس بكونه منفردا بحديث او حديثين واعلم ان الصحابي عند بعضهم اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي صلى الله عليه وسلم على طريق التبعية له والاخذ عنه وعند بعضهم هو اعم ممن اشتهر بذلك ومن لم يشتهر اذ هو عنده من صحبه صلى الله عليه وسلم ولو ساعة فعلى هذا القول يكون الجزم بالعدالة والضبط مختصا بمن اشتهر بذلك والباقيون كسائر الناس منهم عدول وغير عدول وعلى هذا جرى تقريرنا آنفا وعلى هذا القول احتج صاحب البديع وقال انه الاشبه لان الخالف ليصبحن فلانا

وشهدوا بصحته وعملوا به (او اختلفوا فيه) اى فى قبول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل بن سنان فيما رواه ان ابن مسعود رضى الله عنه سئل عن تزوج امرأة ولم يسم لها مهر احتى مات عنها فاجتهد شهرا فقال ارى لها مهر مثل نساءها لاوكس ولاشطط فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان محمدا رسول الله عليه السلام قضى فى بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود رضى الله عنه سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وورده على رضى الله عنه فقال

نزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بها فانه روى ان رجلا صلى خاف الصفوف وحده فامر به النبي صلى الله عليه وسلم ان يعيد ولم يكن معروفا بالرواية ولم يعمل احد بهذا الحديث لان القياس يردده وهو اقوى منه فهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة ولك ان تقول الصلاة اذا ادبت مع كراهة التنزيه يستحب اعاتها فلم يعمل بهذا الحديث بحمل الامر فيه على التدب فيكون موافقا للقياس على ان احد يأمر بالاعادة لكن لا بهذا الحديث بل بقوله صلى الله عليه وسلم زادك حرصا ولا تقدا * اعلم ان الجهول خمسة انواع ثلاثة لروايتهم فى القبول حكم رواية المعروف وان شملهم مسمى الجهول الاول ما اشار اليه بقوله فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث وعملوا بروايته والثانى ما اشار اليه بقوله او اختلفوا فيه بان قبل بعض السلف حديثه وورده البعض مع نقل الثقات عنه ولكن لا يقبل حديث هذا النوع الا ان وافق قياسا الثالث ما اشار اليه بقوله اوسكتوا عن الطعن (قوله وشهدوا بصحته) اى بصحة ما رواه (قوله كحديث معقل بن سنان) رواه الاربعه (قوله فاجتهد شهرا) وكان السائل يتردد اليه ثم قال بعد ذلك اجتهد فيه برأى فان كان صوابا فمن الله تعالى وان كان خطأ فمن ابن ام عبد وفى رواية فمن الشيطان والله ورسوله بريهان منه (قوله ارى) بضم الهمزة اى اظن ان لها مثل امهر نساءها لاوكس ولاشطط فقام معقل بن سنان وابو الجراح صاحب رواية الاشجعين وقال اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بروع بفتح الموحدة وقيل بكسرهما بنت واشق بمثل قضائك فسر بذلك ابن مسعود رضى الله عنه سرورا لم ير مثله لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله وورده على الخ) وقيل انما رده لمذهب تفرد به وهو انه كان يخالف الراوى ولم ير هذا الرجل حتى يخلفه * وقوله اعرابي بوال على عقبه اشارة الى انه من الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادي وسكان الرمال اذ من عاداتهم الاحتباء فى الجلوس من غير

(قوله حتى مات عنها) يعنى قبل الدخول بها كما يدل عليه قوله فيما سيحجى كالوطاقتها قبل الدخول وايضا قد صرحوا بان بروع مات عنها زوجها قبل الدخول (قوله لاوكس ولاشطط) اى لانقص ولايجاوزة حد (قوله قضى فى بروع الخ) بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها كذا فى التلويح موافقا للصحيح

ير بصحته ساعة غير انه ذكر ان الجمهور على عدالة الصحابة مختارا لما هم عليه من غير ان يفرق بين من اشتهر بذلك ومن لم يشتهر (قوله وشهدوا بصحته) اى صحة حديثه (قوله بروع) بفتح الموحدة والراء الساكنة والمهملة قال التفتازانى واصحاب الحديث يكسرون الباء

• (قوله بوال على عقبيه) إشارة الى انه من الذين غالب فيهم الجهل من اهل البوادي وسكان الرمال اذ من عادتهم الاحتياء في الجلوس من غير ازار والبول في المكان الذي جلسوا فيه اذا احتياجوا اليه وعدم المبالاة باصابة اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط كذا ﴿٦٢٩﴾ في الكشف (قوله وقال حسبها الميراث ولا مهر) لها قياسا

على ما اذا وقعت الفرقة بالطلاق قبل الدخول ولم يسم لها مهر اثم ان قول على رضي الله عنه اخذ به الشافعي رحمه الله (قوله وهو موافق للقياس) كما عمل به ابن مسعود رضي الله عنه ثم ان قياس ابن مسعود رضي الله عنه في الشرح الاكمل وغيره ليس ما ذكره الشارح بل انه فاش ذلك بما اذا وقعت الفرقة بعد الدخول ولم يكن سمي لها مهر وهذا لان الموت بمنزلة الدخول بدليل وجوب العدة وغيرها (قوله لان سكوتهم بمنزلة ما قبلوه) لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان ولا يتوهم السالف بالتقصير (قوله مثل حديث فاطمة بنت قيس الخ) قال بعض الافاضل وفيه بحث لان فاطمة هذه لم تلازم بيت عدتها فصارت ناشزة صرح

ما صنع بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال حسبها الميراث ولا مهر لمخالفته رآيه وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا تستوجب بمقابلته عوضا كالموطأ قبل الدخول ولم يسم لها مهر او جعل على رضي الله عنه القياس اولى من رواية هذا المجهول عمل بهذا الحديث علماؤنا لان الثقات من الفقهاء المشهورين كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صار كالعدل لانا لانعرف عدالة من لم نشاهده الاجتمعت الثقات عنه وهو موافق للقياس لان مهر المثل لما كان واجبا بالمعقد وجب ان يؤكد الموت كالمسمى (او سكتوا عن الطعن) بعد ما بلغتهم روايته لان سكوتهم بمنزلة ما قبلوه (صار كال معروف) يعني صار حديثه كحديث المعروف (وان لم يظهر من السالف الا الرد) بعدما ظهر حديثه (كان مستنكرا) لان اهل الحديث والفقهاء لم يعرفوا صحته (فلا يقبل) ولا يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها طلقها ثلاثا ولم يقض النبي عليه السلام لها

ازار والبول في المكان الذي جلسوا فيه وعدم المبالاة باصابة اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط (قوله عمل بهذا الحديث علماؤنا رحمه الله) ولم يعمل به الشافعي رحمه الله لمخالفته القياس عنده وهو ان المهر لا يجب الا بالفرض او بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا اعاده المعقود عليه اليها سالما لم تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ويفهم منه ان الجرح مقدم عنده على التعديل وعندنا التعديل مقدم على الجرح فلا تغفل فانه مهم كذا في بعض الشروح (قوله وهو موافق للقياس) لان المناسب ان يقول لان الموت كاللدخل في تأكد المهر بدليل وجوب العدة بعده ﴿قوله وان لم يظهر من السالف الا الرد الخ﴾ هذا هو النوع الرابع وهو من اشتهر حديثه في السالف فردوه جميعا فحكمه انه لا يخص العمل به اذا خالف القياس لانهم لا يهتمون برد الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون اتفاهم على رده دليلا على انهم اتهموه في الرواية ولو قال الراوي او همت لم يعمل بروايته فاذا ظهر ذلك ممن هو فوقه وهو رد الصحابة رضي الله عنهم كان اولى ويسمى هذا النوع منكرا ومستنكرا لان اهل الفقه لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع في احتمال الكذب فان الموضوع

بذلك في الاختيار ويوافقه ما في الصحيحين وقد تمسك اصحابنا بحديثها في سقوط نفقة الناشزة فلا وجه لعدة من المستنكر الذي لا يعمل به انتهى وامله بحث بشكل التفصي عنه فليتبدر وفي التلويح هو مما قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم الا ان يجعل الاكثر حكم الكل انتهى وفيه

بحث اذ يلزم منه دخول بعض هذا القسم في القسم الذي ذكره بقوله او اختلفوا فيه والظاهر ان قبولهم رواية ومبنى التمثيل عدم ثبوت تلك الرواية والافلا امر مشكل ثم ان حاصل المسئلة ان الرجل اذا طاق امراته ثلاثا فانها النفقة والسكنى عندنا مادامت في العدة حاملا كانت اولا وقال مالك والشافعي والليث بن سعد لها السكنى ولا نفقة لها الا اذا كانت حاملا وقالت طائفة ليس لها سكنى ولا نفقة الا **٦٣٠** ان تكون حاملا والكلام ههنا في حال

غير الحامل (قوله فان لها النفقة اتفاقا) لقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يوضعن حملهن (قوله وكذا الحائل) اي غير الحائل بالهمزة من حالت المرأة حينئذ لا بالكسر لم تحمل فهي حائل (قوله والمعتدة عن طلاق رجعي) بالكسر عطف على قوله على الحامل المبتوتة وهو مقيس عليه آخر (قوله ولقائل ان يقول انقطعت الزوجية في المبتوتة الخ) يمكن ان (قوله اصدقت ام كذبت) تتمه احفظت ام نسيت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للمطاقة ثلث النفقة والسكنى مادامت في العدة ذكره القائي ثم قال في موضع آخر فان قلت انما ورد حديثها بتهمة الكذب والنسيان بها ورد كل حديث وان

بالنفقة والسكنى فرده عمر رضى الله عنه وقال لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس لانه ثابت بهما ولو كان المراد عين النص لثلا النص وروى السنة وهو القياس على الحامل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقا وكذا الحائل والمعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس * ولقائل ان يقول انقطعت الزوجية في المبتوتة ولا يجب لها النفقة وليس كذلك المعتدة عن طلاق رجعي فلا يصح القياس وذكر الطحاوي اراد بالكتاب

لايحتمل ان يكون حديثا فاما المنكر فيحتمل ان يكون حديثا او من الجائز ان يكون الراوى صادقا في الرواية ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة فتأمل (قوله وقال عمر رضى الله عنه لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا) بقول امرأة لا تدري اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت قال ذلك بمحضر من الصحابة رضى الله عنهم ولم ينكر عليه واحد فدل عدم انكارهم على ان مذهبهم كذبه * فان قلت انما ورد حديثها بتهمة الكذب والنسيان وبها يرد كل حديث وان وافق القياس * قلنا لو اراد به ذلك لقال لا يقبل وما قال لاندع كتاب ربنا فلما ذكر الكتاب واراد به القياس علم رده لانه مخالف للقياس * فان قلت حديث فاطمة بنت قيس مما قبله ابن عباس رضى الله عنهما وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحد فكيف يكون مما رده الكل * قلت ليس فيما ذكرت مصادمة لما قلنا لجواز حدوث الاجتهاد ممن ذكرت بعد ذلك العصر على ان لكل حكم الكل (قوله وهو القياس) اي القياس الذي اورده عمر بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا والقياس على الحامل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقا لقوله تعالى وان كن اولات حمل الخ (قوله ولقائل ان يقول انقطعت الزوجية في المبتوتة فلا يصح القياس) اي قياس المبتوتة اي الغير الحامل والا فللحامل المبتوتة النفقة لانها واجبة لها بالنص كما هو صورة المسئلة على الحامل المعتدة عن طلاق رجعي والجواب ان المراد القياس بجامع الاحتباس

وافق القياس قلت لو اراد به ذلك لقال لا يقبل ذلك وما قال لاندع كتاب ربنا فلما ذكر الكتاب (ولا) واراد به القياس علم انه رده لانه مخالف للقياس (قوله وكذا الحامل والمعتدة عن طلاق رجعي) يشير الى انها كالحامل المبتوتة في قياس ما نحن فيه عليها وهو ما افاده القائي بقوله وهو القياس على الحامل وعلى المعتدة عن طلاق رجعي (قوله بجامع الاحتباس) هو جامع القياسين فلا يصح القياس (قوله فلا يصح القياس) اي فلا يصح قياس المبتوتة بالطلاق الثالث على المعتدة عن طلاق رجعي اذ المراد

قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ومن السنة ما قاله عمر رضي الله عنه انه سمعت رسول الله عليه السلام يقول لها النفقة والسكنى ورد عمر رضي الله عنه كان بمحضر من الصحابة رضي الله عنه ولم ينكر ذلك احد فثبت ان هذا الحديث منكر عندهم (وان لم يظهر) حديثه (في السلف فلم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به) اذا لم يخالف القياس (ولا يجب) لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف * فان قلت اذا وافقه القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به * قلت فائدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث

ولانسلم انقطاع الزوجية بالكلية في المبتوتة ولذا تراث اذا مات وهي في العدة وتغسله ولكن بقاء آثار الزوجية في الرجعية اكثر حتى كان له وطئها (قوله ومن السنة ما قاله عمر رضي الله عنه انه سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول لها) اي للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى مادامت في العدة رواه مسلم والترمذي من طريق ابى اسحاق ولا بن ابى شيبة عن الاسود عن عمر رضي الله عنه لا يجوز قول امرأة في دين الله تعالى للمطلقة ثلاثا النفقة والسكنى (قوله وان لم يظهر حديثه في السلف * هذا هو النوع الخامس وان كان من حقه ان يجعل رابعا كما كان من حق الثاني ان يجعل ثالثا لان من حق المختلف فيه ان يؤخر عن المتفق عليه ومن حق ما يجوز العمل به في الجملة ان يقدم على ما لا يجوز العمل به بالكلية (قوله فلم يقابل برد ولا قبول * ان قلت لا حاجة الى هذه الآية اذا لم يظهر حديثه فيهم لايتأتى الرد والقبول لانهما مبنيان على الظهور * قلت هو تصريح بما يعلم التزاما (قوله يجوز العمل به * في زمن ابى حنيفة رحمه الله اذا وافق القياس لغلبة الصدق في ذلك الزمان لقوله صلى الله عليه وسلم خير القرون قرن الذي انا فيه ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وهو الفرق الثالث ثم يفسد الكذب والقرن هم القوم المقترنون في زمن واحد وجمعه قرون فبعد القرن الثالث لا يجوز العمل به لغلبة الكذب * فان قيل قد قال صلى الله عليه وسلم مثل امتى المطر لا يدري اوله خير او آخره فكيف التوفيق فالجواب ان الخيرية تختلف بالاضافة والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبي صلى الله عليه وسلم ولزوم سيرتى العدل والصدق واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدري ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معاصيه أم الآخر لايمانه بالغيب طوعا وربة مع انقضاء زمن الوحي ومشاهدة آثار المعجزات ولهذا جوز ابو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة لانه كان في القرن الثالث ولم يجوز لانهما كانا في زمن

بجواب عنه بانه لا فرق بين الطلاقين من جهة ان كلامهما واقع في العدة واما الفرق بينهما بجواز الرجوع في احدهما دون الآخر فكونه مدار الحكم بحيث يكون مدار الاجتهاد محل كلام يحتاج الى البيان ثم ان المراد بالمبتوتة هي غير الحامل كما نبهت عليه

بالمبتوتة في تقرير المعترض بالمبتوتة المقيسة وهي المبتوتة المذكورة للاحامل المبتوتة المقيس عليها (قوله يجوز العمل به اذا لم يخالف القياس) ظاهره يقتضى جواز ذلك بالشرط المذكور في زماننا وليس كذلك نعم قد كان ذلك جائزا بذلك الشرط في زمن ابى حنيفة رضي الله عنه وهو القرن الثالث لغلبة الصدق في ذلك الزمان بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم

(قوله في البدن الآدمي) كذا قال فخر الاسلام في مباحث الاهلية وهو قول جامع للاقوال كلها لان معناه انه في جميع البدن فيكون قولاً مقابلاً لكونه في الرأس او في القلب او لم يقل به احد فقول الشارح بعده قيل وقيل مرجعه اختلاف العبارة والفرق بالاجمال والتعيين لا الاختلاف في الحاصل (قوله وقيل في الرأس) واثره يقع على القلب قال صدر الاسلام هو مذهب عامة اهل السنة والجماعة (قوله وضميره راجع الى الطريق والجملة صفة طريق) والمراد بالطريق الافكار وترتيب المبادئ الموصلة الى المطلوب ومعنى اضافتها صيرورتها بحيث يهتدى القلب اليها ويمكن من ترتيبها وسلوكها توصلاً الى المطلوب كذا **٦٣٢** في التلويح ضميره راجع الى حيث

(وانما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل وهو نور) في البدن الآدمي وقيل في الرأس وقيل في القلب (يضى به) اي بذلك النور (طريق يبدأ به) الجار والمجرور قائم مقام الفاعل وضميره راجع الى الطريق والجملة صفة طريق (من حيث ينتهي اليه) ضميره راجع الى حيث وهو بمعنى المكان (درك الحواس) يعني ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه
درك الحواس وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات

فشو الكذب **(قوله)** وانما جعل الخبر حجة بشرائط الخ اعلم ان حجة خبر الواحد ووجوب العمل به يتعلق بشروط سبعة ثلاثة في نفس الخبر الاول ان يكون متصل الاسناد من مبتدأ الى منتهاه والثاني ان لا يكون شاذاً والثالث ان لا يكون معلولاً بعلة قاذحة واربعة في الراوي للخبر وهي ما اشار اليها المصنف بقوله وهو اي العقل نور الخ سماء نورا مجازاً بجامع كونه مظهراً للبصيرة التي هي عين الباطن كالنور بالنسبة الى عين الظاهر مثل الشمس والسراج **(قوله)** وقيل في الرأس وقيل في القلب) وصحح هذا وما يؤيد ظاهره انه في الرأس اذا ضرب رأسه فذهب عقله تجب الدية وقد تابع المصنف فخر الاسلام في تعريف العقل بذلك وهو مختار شمس الأئمة والقاضي ابي زيد ومن تابعهم وانما عرفوه بهذا الاعتبار لانه هو المحتاج اليه فيما نحن فيه **(قوله)** الجار والمجرور قائم مقام الفاعل) تبع في ذلك عامة النحاة وفيه تسامح والتحقيق ان المجرور وحده قائم مقام الفاعل لان القائم مقام الفاعل محله الرفع والحرف من مبنى الاصل لا يثنى فيه الاعراب لالفاظاً ولا محلاً * والحاصل ان مبتدأ مبنى للمفعول والمجرور نائب عن الفاعل والباء اما للاستعانة او المصاحبة **(قوله)** وضميره المناسب ان يقول

كذا قالوا وتمتبه العلامة التفتازاني في التلويح بان عود الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية مما لم يعمد في العربية انتهى اقول فيه بحث لما قد صرح المحقق الرضوي في مبحث الظروف بخلافه بلا ذكر خلاف فيه حيث قال ان ظرفية حيث غالباً لا لازمة قال * لدى حيث الفت رحلهما ام قسم * وكذا في قوله اما ترى حيث سهيل وهو مفعول ترى وكذا قوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته وحكي اي احسن حيث نظرناظر اي وجهها فهو تمييز انتهى ثم قال في التلويح ان الضمير الى الطريق والمراد ان العقل

نور يضى به الطريق الذي يبدأ به في الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق **(والضمير)**

(قوله وهو نور في البدن الآدمي) جزم الزباني في كتاب الجنائيات من شرح الكنز بان العقل ليس له موضع يشار اليه فصار كالروح للجسد والمشهور عن اصحابنا انه في الرأس وعن اصحاب الشافعي انه في القلب والقول بانه في بدن الآدمي لا ينافي القولين على ما يدل عليه عبارة فتح المجنى ثم العقل عندنا لعين الباطن وهو البصيرة كالشمس لعين الظاهر فكما ان العين الظاهر تدرك بالشمس المحسوسات فالعين الباطنة تدرك بالعقل المعقولات وكما ان الشمس خارجة عن الظاهرة فالعقل خارج عن الباطنة لانها هي القاب بقريته قول المصنف في تبدي المطلوب للقب فيدركه القلب والعقل عندنا خارج عن القلب على ما هو المشهور عن اصحابنا واما القلب فهو النفس الانسانية كما نبه عليه القاتني

بمعنى انه لا مجال فيه لدرك ﴿٦٣٣﴾ الحواس (قوله فان قلت التعريف غير جامع الخ) هذا السؤال مع جوابه

المذكور والنظر الذي بعده كله مأخوذ من الشرح الاكمل بعينه لكن جميعه في حيز السقوط وليس مبناه الاعدم الوقوف على المراد والله ولي العصمه والرشاد وذلك ان جملة يبدأ من حيث ينتهي اليه درك الحواس صفة الطريق وتعيين لمبدأه يعنى ان العقل نور يضيء به الطريق بمبدأه ذلك ومؤداه اضاءة جميع ذلك الطريق به فيدخل مافي انشائه من المعقولات الثانية ايضا فيه لاحالة وليس الجملة المذكورة صفة للعقل حتى يلزم ما ذكر من المحذور فتدبر (قوله والحق ان هذا انما يتأتى الخ) هذا التحقيق لصاحب التحقيق ومبناه تخرج معنى التعريف على الوجه الذي قرره وذكر في هذا الشرح واما اذا كان معناه ما نقلناه عن صاحب التلويح قبل اسطر كما هو الظاهر لا يبقى حاجة الى هذا التعسف الباهر

(قوله لانه قد يكون الطاب بعد بدايته المعقولات) لانه قد يكون طاب الامر

(فيتبدى) اى يظهر (المطلوب للقلب فيدركه) اى المطلوب (القلب بتأمله) بتوفيق الله تعالى مثلا اذا نظر الانسان الى بناء رفيع يدرك بنور عقله ان له بانيسا لاحالة ذاقدره وحياته وعلم من الاوصاف التي لا بد للبناء منها * فان قلت التعريف غير جامع لانه قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات كما اذا استدللنا من وجود العالم ان له صانعا علما فقد نطلب بعد ذلك ان علمه عين ذاته او غيره اولا هذا ولا ذاك * قلت الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة او براتب لا يمنع كون البداية من استهائه الحس وان كان في اثباته مستغنيا عن الحس وفيه نظر لانه لا يصدق قوله من حيث ينتهي اليه درك الحواس لانه على ذلك التقدير يكون من حيث ينتهي اليه ابتداء المعقولات والحق ان هذا انما يتأتى فيما له صورة

والضمير في به راجع الى الطريق والمراد بالطريق كيفية عمل القلب ﴿قوله فيتبدى﴾ بتشديد الدال اى يظهر بهذا النور الشئ المطلوب الذى قصد تحصيله وتصوره للقلب ﴿قوله فيدركه القلب﴾ اى اذا تبدى وظهر المطلوب للقلب فيدركه القلب والروح بتأمل وترديد فكره فيه بتوفيق الله تعالى وواقع المظهر موقع المضمحل لزيادة البيان * وحاصله ان العقل آلة نورانية تدرك بها النفس ما لا يصل اليه درك الحواس من المعلومات فبدأ دلالة العقل هي نهاية دلالة الحس ولهذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات وذلك لان الانسان اذا ابصر شياً يتضح لقلبه طريق الاستدلال بنفس العقل فالعقل كاشف لما غاب عن الحس وآلة النظر والفكر كالسراج بالنسبة الى العين والروح مدركة ومرتبة للنظر ومختار لما يميل اليه من محمود وما يظهر بنظرها ومذموم كالعين بالنسبة الى السراج والله تعالى خالق لما يميل اليه من محمود ومذموم بجزيان عاداته واطراد سنته في خلقه فالعقل آلة والنفس كاسية والله تعالى خالق لما يشاء ﴿قوله فان قلت التعريف غير جامع الخ﴾ منشأه قوله من حيث ينتهي اليه درك الحواس فانه يقتضى ان طاب العقل لا يدرك الا ما يكون بعد نهاية درك الحواس فقال السائل هذا الحصر ممنوع لانه قد يكون طاب العقل بعد بداية المعقولات السؤال واورد بعض الشراح السؤال بالعبارة اوضح مما ذكره الشارح فقال فان قلت لا حصر لمبادئ المعقولات في نهاية المحسوسات حتى يصح تعريف العقل بما ذكر لان المعقولات الثواني وهي التي لا يحاذى بها امر في الخارج قد يكون مبدءاً لمدارك القبول وليس العقل فيها مبتدئاً من منتهى الحس واجاب بان المراد بما ينتهي اليه درك الحواس ما لاحظ للحواس في دركه والوصول اليه اعم من ان يكون للحواس فيه درك ينتهي اولادرك لها فيه اصلا ثم قال فلا وجه اذا لتخصيص التعريف بماله صورة مخصوصة بمعونة المقام

المعقول بعد بداية المعقولات فلا يكون بداية المعقول حينئذ نهاية للمحسوس وقد فرض انها نهاية له

محسوسة واما فيما ليس بمحسوس فانما يتبدأ بطريق العلم به من حيث يوجد
واما تعريفه على الاطلاق فان يقال العقل قوة نفسانية يدرك به الانسان
حقائق الامور (والشرط الكامل منه) اى من العقل (وهو العقل البالغ)
ولما كان الكمال امرا خفيا اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ من غير آفة مقام
كمال العقل تيسيرا للعباد (دون القاصر منه وهو عقل الصبي) والمعنوه
والجنون وانما شرط كمال العقل لقبول الخبر لان الشرع لما لم يجعاهم اهلا
فى التصرف فى امور انفسهم لنقصان عقولهم فى امر الدين اولى هذا اذا كان
السمع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السمع قبل البلوغ والرواية بعده
يقبل قول الصبي اذ لا خلل فى تحمله لكونه مميزا ولا فى روايته لكونه عاقلا
* فان قلت العبد يقبل روايته وان لم يفوض اموره اليه * قلت ذلك لحق
المولى لان نقصان فى العقل (والضبط) وهو فى اللغة الاخذ بالحزم وفى اصطلاح
اهل الشرع ما ذكره المصنف رحمه الله (وهو سماع الكلام كما يحق سماعه)
الكاف بمعنى المشل وما بمعنى شئ وهو فى محل النصب على انه مفعول مطلق
والتقدير وهو سماع الكلام سمعا مثل سماع شئ يجب ضبطه ورعايته (ثم
فهمه بمعناه الذى اريد به) لغويا كان او شرعيا كان يعلم ان حرمة القضاء فى قوله
عليه السلام لا يقضى القاضى وهو غضبان لشغل القلب لانه اذا لم يفهم معناه
لم يكن سمعا مطلقا بل سماع صوت والباء فى بمعناه بمعنى مع (ثم حفظه ببذل

(قوله والجنون) لا يذهب
عليك انه عديم العقل لا قاصر
فلا ينبغي ان يذكر ههنا
(قوله وهو فى اللغة الاخذ
بالحزم) بالحزم المحمله
والزاء المعجمة وهو
ضبط الرجل امره واخذه
بالثقة كذا فى الصحاح
(قوله مثل سماع شئ)
فيكون بعد الكاف مضاف
مقدر (قوله كان يعلم
ان حرمة القضاء الخ)
خبران لشغل القلب
فلا بد من وجودها وقد
لا يوجد فى بعض النسخ
بل فى اكثرها فلا يتنظم
الكلام الا بتعسف

اذ هو فى الخبر وهو مخصوص **قوله** والشرط الكامل منه * اعلم ان الانسان
فى اول امره عديم العقل كما اخبر الله تعالى بقوله والله اخرجكم من بطون
امهاتكم لاتعلمون شيا الاية لكن يحدته الله تعالى شيا فشيا الى ان يسم لكل
انسان ما قسمه الله تعالى له من غير آفة فيما بين بدايته ونهايته رتب متفاضلة الكمال
لا يعلمها الا الله تعالى ولما علق التكليف بحالة البلوغ تيسيرا ورحمة بالعباد علمنا ان الرتبة
الحاصلة فى زمانه هى اول رتب الكمال وما دونها رتب نقصان واقنا البلوغ مقامه
لحصوله عنده غالبا ارادة الاحكام على الوصف الظاهر المنضبط لها بالظننة عند
خفاء السنة كالنوم بالنسبة الى الحدث **قوله** واما اذا كان السمع قبل البلوغ
والرواية بعده يقبل قول الصبي لوجود المقتضى وارتفاع المانع واختلاف المشايخ
فى اقل من يصير الصبي فيه اهلا للتحمل والاصح انه غير مقدر وذهب الجمهور
الى تقدير خمس سنين واستقر عليه عمل اهل الحديث فيكتبون خمس فصاعدا مستمع
ولمن دونه حضر **قوله** ثم فهمه * بالرفع عطفا على السماع والمراد فهم الراوى اصفة
المسموع بمعناه والباء فى بمعناه وببذل للملابسة اى متلبسا بمعناه ومتلبسا ببذل

(قوله والمعنوه والجنون)
لا يخفى ان الجنون مسلوب
العقل فلا يكون قاصرة بخلاف
المعنوه وهو من اختلط
كلامه وافعاله وكانت بينى
افعال المجانين والعقلاء
(قوله لكونه عاقلا) اى
عاقلا كاملا بواسطة بلوغه
(قوله كما يحق سماعه) اى
كأنه ككلام يحق سماعه
فيكون حالا من الكلام
لكونه مفعولا به فى المعنى
ولا يحتاج حينئذ الى ما
اعتبره الشارح من زيادة
التقدير

(قوله المجهود مصدر الخ) قال في الاساس بلغ جهده ومجهدوه اي طاقته (قوله ويجوز ان يكون بمعنى المفعول الخ) هذا يتوقف على ثبوت جهد بمعنى قدر متمديا بنفسه ولم يجده فيما رأينا من كتب اللغة (قوله والضمير في له للسامع او للمسموع) يعني على كل من الاحتمالين لانه توزيع او مقصور على الاحتمال الثاني ثم ان اللام في له على تقدير ان يكون للمسموع متعلقة بلفظ البذل (قوله جعل فرائضه تراعد) جمع فريضة يقال ارتعدت فريضته وهي لحة في الجنب تراعد عند الفزعة كذا في الاساس (قوله مع انه كان في اعلى درجات الزهد) فيه تأمل ولو قال في اعلى درجات الضبط والفقه لكان اظهر (قوله ونظم القرآن معجز) اشارة الى جواب آخر (قوله او يقال القرآن ﴿٦٣٥﴾ مأمون الخ) جواب آخر ذكره صاحب التوضيح وقيل عليه

لاوجه له لانه ينافي اشتراطنا في نقله اليها شرائط كيف وقد شرطنا التواتر

(قوله و مراقبة) يحتتمل ان يكون مرفوعا بالعطف على الثياب عليه على ان يكون ضمير عليه للكلام لانه لا يحفظ فيكون المراد بالمعطوف عليه الثياب على الكلام عملا اي عملا بموجبه بالمعطوف مراقبة قولاً (قوله معجز زاده للايمان الى ان نظم القرآن مقصور للاعجاز به اذ لا يتحقق الاعجاز بالمعنى وحده بل بالنظم والمعنى جميعا فكان النظم فيه مقصورا كالمعنى وهو

المجهود له) المجهود مصدر كالميسور بمعنى اليسر والمعنى ببذل قدرته ويجوز ان يكون بمعنى المفعول على معنى ببذل المقذور من السعي في الضبط والضمير في له للسامع او للمسموع (ثم الثبات عليه) اي على الحفظ (بمحافظة حدوده) اي احكامه بان يعمل بموجبه ببذنه (وبمراقبته بمذاكرته) والباء فيه بمعنى مع (على اساءة الظن) متعلق بمحذوف حال اي مستقرا ثابتا على اساءة الظن (بنفسه) بان لا يعتمد على نفسه انى لانساء بل يعتقد انى اذا تركته نسيتة اذ الجزم سوء الظن (الى حين ادائه) متعلق بقوله ثم الثبات عليه روى ان ابن مسعود رضى الله عنه كان اذا روى حديثا جعل فرائضه تراعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه كان في اعلى درجات الزهد * فان قلت اذا كان الضبط شرطا في النقل فكيف صح نقل القرآن ممن لا يفهم معناه * قلت نقل القرآن لم يثبت في الاصل الا بائمة الهدى خير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظم القرآن معجز يتعلق به احكام مثل جواز الصلاة وغيره فاعتبر في نقله نظمه ومعناه بنى عليه واما السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها او يقال القرآن مأمون من التحريف لان الله تعالى وعد حفظه عن تحريف المبطلين بقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون

﴿قوله الى حين ادائه﴾ والحاصل ان المعتبر في هذا الشرط ايضا هو الكامل فيه ولا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك لوجود اصل

مودع في اللفظ فيكون المعنى تابعه كذا في شرح البديع (قوله واما السنة فالمعنى اصلها والنظم غير لازم فيها) اقول ولهذا صح نقل الحديث بالمعنى بشرطه في احد القولين واعتبر في ضبط راوى الحديث فهمه لمعناه فان قلت اذا كان النظم غير لازم فيها فلم اعتبر في ضبطه ايضا سماعه اياه كما يحق ان يسمع قلت ليس المراد بذلك ان يسمعه على وجه لا يغير شيئا من لفظه بزيادة ولا نقصان بل ان يسمعه على وجه يصرف همه اليه ويقبل بكليته عليه ويدرك مجلس السماع من اوله الى آخره وانما اشترط هذا احتراز عن حضور مجلسا وقد مضى مصدر من الكلام وخفى على المتكلم هجومه فلم يمد له وازدرى هو بنفسه فلم يستعده منه وباجلته ففي نقل نظم القرآن من غير تفهم معناه فائدة يتعلق به بواسطة تعاق بعض الاحكام بنظمه فلا منع من نقله ممن لا يفهم معناه بخلاف السنة فانه لافائدة

(قوله في السيرة والدين) يعني به ما يعتقده الراوي لادين الاسلام والا فيلزم الاستغناء باشتراط العدالة عن اشتراط الاسلام نعم لو فسر العدالة بمحافظه دينية تحمل على **٦٣٦** ملازمة التقوى والمروءة من غير

فجاز النقل فيه ممن كان ضابطه ظاهرا وان كان لا يعرف معناه (والعدالة وهي الاستقامة) في السيرة والدين وضدها الفسق (والمعتبر ههنا كاله) اي كمال العدل (وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته) قيد بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا تبطل عدالته لان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة واشتراط التحرز عن جميعها سد لباب الرواية روى ابن عمر رضى الله عنهما عن ابيه عن رسول الله عليه السلام انه قال الكبائر سبع الاشرار بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار

الضبط وشاع وساغ من غير تكبير وانما يفيد الرجحان كما صرح به في سائر الكتب واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهو مذهبا في الترجيح اما من اشتدت غفلة عقله بان كان سهوا ونسيانه اغلب وكان متساهلا او مجازفا فان روايته لا تقبل **قوله والعدالة** هذا هو الشرط الثالث وهي في اللغة الاستقامة في السيرة والدين ومنه فلان عادل اي مستقيم السيرة بالحكم بالحق ويطلق ايضا على التوسط في الامور من غير افراط في جاني الزيادة والنقصان وفي الاصطلاح مائة نفسانية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة وهذا الوصف كامل وقاصر والمعتبر هنا في مقام الرواية كالهيا وهو امر خفي فلا بد من علامات يتحقق بها **قوله** وهو رجحان جهة الدين بان يكون محتسبا للكبائر تاركا للاصرار على الصغائر **قوله** ورجحان جهة العقل على طريق الهوى والشهوة بان يكون ناركا لبعض الصغائر مما يدل على الخسة وعدم الرجوع كسرقة لقمة والتطيف فيه ثم لا يخفى ان مجموع الامرين علامة الكمال **قوله** روى ابن عمر عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الكبائر سبع الخ (اختلاف الرواية في عدة الكبائر فروى الخطيب عن ابن عمر رضى الله عنهما عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الكبائر سبع بتقديم التاء الاشرار بالله وقتل النفس والفرار من الزحف وقذف المحصنة واكل الربا واكل مال اليتيم والاحاد اي الظلم في البيت الحرام وبكاء الوالدين من العقوق ورواه الخطيب في كفايته واخرجه البخاري في الادب المفرد عنه موقوفا عليه وورد ذكر الزنا والسحر في حديث رواه

بدعة قال في الكشف الكافر قدي يوصف بالعدالة لاستقامته على معتقده ويسمى معتقده ديننا وان كان باطلا (قوله انه قال الكبائر سبع) العبارة في عامة الكتب تسع وعد منها اليمين الغموس والسحر ولعل هذا ايضا رواية وصل اليه الشارح والا فلا وجه للتعزير (والفرار من الزحف) هو العسكر الذي يقصد العدو بمرة واحدة

في نقل نظمها من غير ان يفهم معناها فاذن لا بد من ان يكون الراوي فاهما لمعناها هذا ولقائل ان يقول اذا كان صحة معنى القرآن تابعة لصحة نظمه وقد اقتصر على تصحيح نظمه فليكن صحة معنى السنة تابعة لصحة نظمها وليقتصر على تصحيح نظمها قولكم لا فائدة في نقل نظمها قلنا ممنوع لجواز ان يكون فائدة استفادة المنقول

(الخطيب)

اليه معناها اذا كان طالما بالمان اللغوية والشرعية

(قوله او اصر الخ) قال في قمر الاقمار الاصرار هو تكرر الفعل تكرارا يشعر بقله المبالاة بامر الدين فان قلت ان الاصرار على الصغيرة كبيرة نفي العبارة تطويل ويكفي ان يقول المصنف حتى اذا ارتكب كبيرة سقطت عدالته قلت ان المراد بالكبيرة في المتن الكبيرة بنفسها مع قطع النظر عن الاصرار كما هو المتبادر فلاضير في العبارة اه مصححه

(قوله اى الظلم فى البيت الحرام) ٦٣٧ كذا فى شرح البديع للهندي وفتح المجنى فان قلت هذا هو الظلم

فى قوله تعالى ان الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد ومن يرد فيه بالحار بظلم نذقه من عذاب اليم قات لا وانما هو داخل فيه لانه فى الآية هو الظلم فى المسجد الحرام فيها عند الحنفية على ما قاله القاضى البيضاوى هو مكة شرفها الله سبحانه وتعالى وعند صاحب لباب التفسير منهم هو جميع الحرام من مكة وغيرها وهو الذى وقفه الخليل عليه الصلاة والسلام حتى قال ابو حنيفة رضى الله عنه عدم جواز بيع اراضى مكة لانها منه فان قلت فما بال الناس يطلقون المسجد الحرام على هذا المسجد الذى فيه البيت بمكة قلت هذا بحسب عرفهم الطارى فلا يقدر فيها هو المراد بالآية كما لم يقدر ما طره من عرف النجاة فى الطلاق لفظ الاسم على مقابل الفعل والحرف

من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والاحاد فى الحرم اى الظلم فى البيت الحرام وروى ابو هريرة رضى الله عنه مع ذلك اكل الربا وعن على رضى الله عنه انه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر (دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل) بالبلوغ لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهرا وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل مثل العقل وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون وجه فتردد الصدق فى خبره من غير رجحان فشرطنا كمال العدالة (والاسلام)

الخطيب عن ايوب بن عتبة وفيه الكبار سيع بتقديم السين (قوله وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربا) تقدم ان اكل الربا مذکور فى حديث ابن عمر نعم ذكر السحر وغيره فى حديث ابى هريرة رواه الشيخان عن ابى هريرة مرفوعا بلفظ اجتنبوا السبع الموبقات (قوله وعن على رضى الله عنه انه اضاف الى ذلك) اى الى ما رواه ابن عمر وابو هريرة السرقة وشرب الخمر زاد ابو هريرة رضى الله عنه والانتقال الى الاعراب بعد الهجرة فيكون الكبار على هذا اربعة عشر فتنبه لذلك وعن ابن عباس رضى الله عنهما انها الى السبعين اقرب وعنه فى الاخرى الى السبع مائة اقرب ومما عد من الكبار مع ما ذكر شهادة الزور والاصرار على الصغائر واليمين الغموس والقمار وسب السلف الصالح والطعن فى الصحابة رضى الله عنهم والسبى فى الارض بالفساد وعدول الحكام عن الحق وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهى كبيرة وكل ما استغفر عنها فهى صغيرة * وقال صاحب الكفاية الحق انهما اضافان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهى صغيرة وان اضيفت الى ما دونها فهى كبيرة والكبيرة المطلقة هى الكفر (قوله وبهذه العدالة) اى الظاهرة لا يصير الخبر حجة لكونه معارضا بظاهر آخر وهو اصل فى نفسه كالعقل وهوى النفس فانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع واذا تعارض فيه ظاهران كان عدلا من وجه دون وجه ومن كان كذلك تردد الصدق فى خبره بين الوجود وعدمه من غير رجحان ومن كان كذلك كان الصدق معدوما فى خبره اذ التردد بين الوجود وعدمه ومن عدم الصدق من خبره لا يقبل روايته (قوله والاسلام) الشرط الرابع

فيا هو المراد من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها من تعاليم اللغات كلها من اسمها وفعلها وحرفها

(قوله من الزحف) وهو الجماعة الذين يزحفون الى العدو اى يمشون اليهم فى منتهى الارب زحف بالفتح لشكر رونه سوى دشمن وجهاد ولشكر كران (قوله واكل مال اليتيم) اى ظلما (قوله وعقوق الوالدين) اى مخالفة امرها فيما لم يكن معصية وتقييد الوالدين بالمسلمين ليس احترازا (قوله والاحاد) اى العدول عن الطريق المتوسط اه مصححه

(قوله وهذا النوع) مشروط يعني الرواية (قوله ذهب صاحب التنقيح الى الثاني) وجزم صاحب التلويح بالاول واجاب عن دليل المخالف بما اجاب به الشارح رحمه الله (قوله وقال هو نسبة الصدق الى المخبر الخ) قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد بعد ما نقل هذا الكلام منه وكلام هذا المحقق متردد يميل تارة الى ان التصديق المعترف في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق العامي اعم لافرق بينهما الابلزوم الاختيار وبعده وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه

(قوله اختلف في ان المعترف في الايمان هو التصديق المنطقي) او غيره ان هذا الاختلاف مبني على اختلاف فهم في التصديق المعترف فيه أهو من باب العلوم والمعارف او من باب الكلام النفسي ممن قال بالاول فسرته بالتصديق المنطقي وهذا القول مدفوع بوجهين احدهما ما اشار اليه الشارح ﴿٦٣٨﴾ من ثبوت مجرد ذلك التصديق

انما شرط لان الباب باب الدين والكافر يسعى في هدمه ولا يقبل قوله والاسلام نوعان اسلام ظاهر وهو ثابت بنشوء بين المسامحين وثبوت حكم الاسلام على والديه من غير ان يوجد منه الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية والثاني ثابت بالبيان وهذا النوع مشروط (وهو التصديق) اختلف في ان المعترف في الايمان هو التصديق المنطقي الذي هو الاذعان والقبول او غيره ذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا لان

المنطقي الذي هو الاذعان مع قيام الكفر بمقتضى الآية والثاني ان الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية والعلم مما يثبت بالاختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة واطهر المعجزة فلزم نفسه عند ذلك العلم بصدقه ومن قال بالثاني فسرته بنسبة الصدق الى المخبر اختيارا وعنى بتلك النسبة نسبة الصدق اليه صلى الله عليه وسلم في الامور الخاصة التي هي ما علم مجيئه صلى الله عليه وسلم بها بالضرورة نسبة

الاسلام لم يكتب بذكر العدالة عن الاسلام لان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بما ذكرناه لشمات الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة حينئذ الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع وفيه شيء لان قوله حتى لو ارتكب كبيرة الخ يشير الى اشترط الاسلام فيها (قوله اختلف في ان المعترف في الايمان هو التصديق المنطقي) الصحيح ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية «كرويدن» وهو المراد بالتصديق المنطقي صرح بذلك ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لوقوعها وجعلها مغايرا للتصديق المنطقي وذهب صدر الشريعة الى انه امر اختياري وهو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا (قوله المعترف في الايمان) فان قلت هذا السؤال وارد على ان المعترف هو التصديق المنطقي

اختيارية شئت عن القلب وان كان المفهوم من التصديق لغة هو نسبة الصدق باللسان او القلب (و)

الى القائل كما صرحوا به والى القول الثاني جنح الامام ابن همام في المسألة وجزم بان الاظهر ان التصديق قول يقيني مغاير للمعرفة لان المفهوم منه لغة هو نسبة الصدق باللسان او القلب الى القائل وهو فعل لسانی او نفساني والمعرفة من قبيل الكيف المقابل لمقولة الفعل واختار ان كلا من الانقياد الذي هو القول النفسي المذكور ويقال له الاستسلام ومن المعرفة فهو خارج عن مفهوم التصديق العرفي مع ثبوت اعتبارها شرعا في الايمان على انها شرطان لاعتبارها شرعا لانها جزء ان لمفهوما شرعا وعدم تحقق الايمان بدونها ليس يستلزم جزئيتها لمفهوما شرعا لجواز ان يكونا شرطين الايمان شرعا وحقيقة التصديق بالامور الخاصة بالمعنى اللغوي كذا في شرح المسألة لابن لاني شريف وبما تقرر من ان كلا من الانقياد والمعرفة خارج عن مفهوم التصديق

فعلا اختياريا وكون العلم كيفية ﴿ ٦٣٩ ﴾ او انفعالا (قوله الا قبول حكمه والاذعان به)

وبالجملة المعنى الذى يعتبر عنه بالفارسية « بكر ويدن » من غير ان يكون للقلب اختيار فى ذلك المعنى كذا فى التلويح (قوله واقع) فيه تأمل قال بعض الشارحين وانما قال كما هو احترازا عن ايمان الجسمة فانهم يصفون الله تعالى بالاوصاف الغير اللائقة ولا يصفونه كما هو انتهى فالأظهر ان يجعل قوله باسمائه وصفاته بدلا من قوله بالله تعالى كما هو

اللغوى ظهر ثبوت التصديق اللغوى بدونهما مع الحكم بكفر من قام به ذلك التصديق لما صدر منه من قتل نبي او نحوه وتبين ايضا ان وجود مثل هذا الفعل الفظيع غير دال على انتفاء التصديق من القلب كما ظنه ابو القاسم الاسفرانى بل هو دال على عدم اعتباره منجيه شرعا (قوله كما يصح الامر بالعلم) قبل صح الامرين فى قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لان المراد به الامر باكتسابه بفعل اسبابه حتى لو وقع العلم لانسان

الاذعان قد يقع فى قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة مع انه لا يكون مؤمنا حتى ينسبه الى الصدق فيما اخبر به وقد قال الله تعالى فى حق بعض الكفرة يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فنقول حصول الاذعان لبعض الكفار ممنوع ولو سلم يكون كفره باعتبار جحوده باللسان وغير ذلك من امارات الانكار فاننا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان به * فان قلت فحينئذ يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان * قلت باعتبار اشتغاله على الاقرار وعلى صرف الفكر فى تحصيل تلك الكيفيات بترتيب المقدمات كما يصح الامر بالعلم واليقين (والاقرار بالله تعالى كما هو) واقع (باسمائه)

وتقريره اذا كان المعتبر فى الايمان هو التصديق الذى هو الاذعان فحينئذ يكون من قبيل الكيف لانه حينئذ يكون من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان والامر انما يصح بما هو داخل تحت قدرة المكلف اما على ما ذهب اليه صدر الشريعة من انه امر اختياري فلا يرد السؤال لانه من قبيل الفعل وحاصل الجواب التكليف بالايمان باعتبار اشتغاله على الاسباب الاختيارية ﴿ قوله والاقرار بالله تعالى ﴾ ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطه بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقل بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن فى احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمناقض فبالعكس وعليه اكثر الائمة من الاشعرية وروى ايضا عن ابى حنيفة فى شرح العقائد وذهب اليه جمهور المحققين وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان وهو اختيار شمس الائمة وفيخر الاسلام وتبعهما المصنف وروى ايضا عن ابى حنيفة قال فى شرح المقاصد وعليه اكثر المحققين تمسكا بظاهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي صلى الله عليه وسلم كان يأمر بها ويكتفى بها قال فى شرح المقاصد الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لاعلى وجه الالباء اذا عاجز عن الاجراء مؤمن وفاقا والمصنف على ان من عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا فان قيل لم جعل الاقرار الذى هو عمل اللسان داخلا فى الايمان بخلاف سائر الاركان فجاوبه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شئ من الجسد ايضا داخلا فيه ايضا تحقيقا لكمال الاتصاف بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار ما فى الباطن بحسب الوضع ﴿ قوله باسمائه ﴾

دفعة من غير ترتيب مقدمات فانه يحتاج الى تحصيل مرة اخرى كسبا على ما هو ظاهر كلام بعضهم والمختار عند الامام ابن الهمام انه اذا حصل دفعة كفى ضم الانقياد اليه واما التكليف الكائن لتعاطى اسباب العلم فانما هو

(قوله ان يقر بهذه الاشياء ويبينها على وجه الاجمال) حتى ٦٤٠ ٦٤٠ اذا استوصف فيقال اتؤمن بالله وصفاته

المراد من الاسم ما يدل على الذات مع الصفة كالرحمن والرحيم (وصفاته) من العلم والقدرة وسائر صفات الكمال (وقبول احكامه) اي الاعتقاد بها (وشرائعه) وهي اعم من الاحكام فيكون تعميما بعد التخصيص (والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا) يعني الذي هو شرط في قبول روايته هو ان يقر بهذه الاشياء ويبينها على وجه الاجمال بان يقر بان الله تعالى واحد عالم قادر حي وفيه رد لما قاله بعض المشايخ من ان توصيف الله تعالى باسمائه على وجه الاجمال لا يكفي ما لم يكن عالما بحقيقة ما يذكر لان حفظ اللفظة من غير معرفة المعنى لا يفيد بل لا بد من الوصف على التفصيل وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحياة قال في الجامع الكبير اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح بظاهر اسلامها ثم حكم بفساد النكاح حيث لم تحسن بان تصف وجعل ذلك ردة منها وقلنا هذا الاشتراط

وصفاته وقبول احكامه ظاهره ان الايمان عبارة عن مجموع هذه الامور الثلاثة اعني التصديق والاقرار باسمائه وصفاته وقبول احكامه وشرائعه * ولقائل ان يقول لاحاجة الى ذكر قبول الاحكام والشرائع لدخولهما في التصديق لان المراد بالتصديق هو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم بالقلب في جميع ما علم بحبيبه من عند الله اجمالا واثبت الصفات مما لا يتعلق به الايمان والكفر كما سيذكر **(قوله والشرط فيه البيان اجمالا)** لا يخط درجته عن الايمان التفصيلي من حيث الخروج عن العهدة لكن التفصيلي اكمل واوضح لما في المواقف وغيره من ان الايمان تصديق الرسول فيما علم بحبيبه بالضرورة اجمالا ولا يخط درجته عن الايمان التفصيلي من حيث الخروج تفصيلا وقال في شرح المقاصد ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنه وبجرمة الخمر عند السؤال كان كافرا **(قوله وفيه رد لما قاله بعض المشايخ من ان توصيف الله باسمائه على وجه الاجمال لا يكفي الخ)** ومن هنا ذهب بعضهم الى انه لا يحكم بايمان المقلد ما لم يعرف ما يجب عليه اعتقاده بالدليل على وجه يمكنه مجادلة الخصومة وحل ما يورد عليه من الشبه وليس الشرط ان يعبر عنه بلسانه ويجادل خصمه وهو قول عامة المتكلمين فان عجز عن شيء من ذلك لا يحكم باسلامه والصحيح ان ايمان المقلد صحيح لانه مأمور بالتصديق وقدم مثل سواء كان عن دليل او لم يكن وهو مذهب ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد وعامة العلماء وان كان العوام عاصون بتركهم النظر والاستدلال **(قوله وقلنا هذا الاشتراط)** الظاهر ان الاشارة راجعة الى مقاله بعض المشايخ وما ذكر في الجامع واقول ما ذكر في الجامع

وان ماجاء به النبي عليه السلام حق فاذا قال نعم حكم باسلامه وظهر كمال الاسلام (قوله قال في الجامع الكبير اذا بلغت الخ) الذي يظهر من سباق كلامه هو ان يكون مؤدى ما ذكر في الجامع الكبير اشتراط التوصيف تفصيلا ويشير اليه (قوله ثم حكم بفساد النكاح الخ) وذلك انها كانت مسلمة تبعا وقد انقطعت التبعية بالبلوغ فاذا لم تصف الاسلام كان ذلك جهلا محضا والجهل بالصانع كفر منها بعد الاسلام فصارت مرتدة ثم ان معنى عدم الوصف بعد الاستيصال ان تقول لا اعرف شيئا مما تقول (قوله حيث لم تحسن بان تصف) وهو خلاف ملصوح به شمس الائمة وغيره في بيان معناه مع كونه اخراجا للكلام عن ظاهره من غير قرينة صارفة

لمن لم يحصل له العلم فاذا حصل سقط ما وجوبه لاجله اذ لا معنى لتعاطي وسيلة لاجل مقصود

وهو حاصل بدونها (قوله فلم تصف) ظاهره يدل على انها لم تصف اجمالا ولا تفصيلا وبهذا (لا) للتقدير تبين من المتقاضي ولا تصالح حكاية بعض المشايخ مقاله صاحب الجامع الكبير سندنا لما هو عليه من انه لا تكفي الاجمال

(قوله قال منصور القائي شارح المعنى قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين الخ) يمكن ان يحجب عنه بان الكلام فيما ثبت من الصفات بالدلائل القطعية ولا يذهب عليك انه لا بد في الايمان من تصديق جميع ما علم بحجته عليه الصلاة والسلام به ضرورة حتى لو انكر واحدا منها يكون كافرا على ما صرحوا به والظاهر ان اتفاق المتكلمين ان ثبت فانما هو ليس كذلك كما يبنى عنه لفظ الاثبات ثم انه لا ينافي حديث الاعرابي ايضا لان الايمان بتلك الصفات داخل في الايمان برسالته عليه الصلاة والسلام لانها مما جاء به على ما قررناه

فما ذكر حيث وجد بل لا بد من تحصيل التفصيل * فان قلت المراد به انها لم يحسن الوصف بقريظة قول صاحب الجامع الكبير اخيرا حيث لم تحسن بان تصف وبنها لم يحسن انها لم تصف تفصيلا وانما وصف اجمالا قلت ذلك لا يصلح قريظة على ما ذكرت ﴿٦٤١﴾ لانه لم يقل لم يحسن ان تصف بل قال لم يحسن بان تصف بان

فزا دلالة على ان قصدا الى بيان انها لم يحسن حيث ترك الوصف بقسميه ولو احسنت لوصفت ولو اجمالا لان الاحسان بالوصف وعدمه بعدمه ولو ترك الباء لدل على انها وصفت ولكنها لم تحسن الوصف ولا يمكن حمله على انها وصفت اجمالا فقط ولكنها لم تحسن الوصف حيث لم تصف تفصيلا فتأمل فانه دقيق (قوله فان قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين ان اثبات الصفات مما لا يتعاق به ايمان ولا كفر)

يؤدي الى الحرج لان اكثر الخلائق لا يقدر على توصيفها على التفصيل وقد اكتفى النبي عليه السلام بذكر الجمل حيث جاء اعرابي الى النبي عليه السلام فقال اني رايت الهلال فقال له ائتشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله قال نعم قال عليه السلام يا بلال اذن في الناس ان يصوموا غدا وبين الايمان على الاجمال حين سأل جبريل عليه السلام قال منصور القائي شارح المعنى قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان اثبات الصفات مما لا يتعاق به ايمان ولا كفر

لا يدل على اشتراط الايمان التفصيلي اذ فرق بين الاستيصال والتوصيف ولهذا قالوا الايمان الاجمالي كاف في تحقق الايمان اذ الواجب ان يستوصف المرء على سبيل التلقين فيقال له اليس الله بقادر وخالق كذا وكذا حتى يسهل عليه الجواب فاذا قال بلى فقد ظهر اسلامه اما من استوصف فقال لا اعرف ما تقول ولا اعتقد ذلك حكم بكفره وحينئذ فما ذكر في الجامع ليس تأييدا لما قاله بعض المشايخ كما يوهمه ظاهر العبارة بل هو بيان الواقع وكان المناسب ان يذكره او لا ثم يقول وفيه رد الخ قال بعض الشارحين انما يشترط الاستيصال اذا لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام اما من وجدت منه نحو اقام الصلاة وايتاء الزكاة واكل ذى سحتنا فانه يحكم باسلامه بذلك ويكون ذلك قائما مقام الاستيصال فيه (قوله قال منصور القائي) في المشهور القائي بالهمزة وكانه سبق قلم

هذا لفظ القائي بعينه ذكر (٤١) (شرح المنار) بعد ان بين ان الاسلام هو التصديق والاقرار بالله تعالى وباسمائه وهو ان الله تعالى حي قادر سميع بصير عليم وبصفاته بان الله تعالى حي بحياة وعالم بعلم وقادر بقدرته ثم قال على ان تقسيمه الاسلام ينافي ذلك وكذا حديث الجماعة والاعرابي بشير بهذه العلاوة الى ان ما ذكره مصنف المعنى من تفسير الاسلام بالتصديق والاقرار بما مر ذكره فانه ينافي امور منها تقسيمه اياه الى الظاهر والباطن قال القائي ويعنى بالظاهر ما فيه نوع قصور وبالباطن ما هو كامل فالظاهر منه ما ثبت بالميلاد ونشوه على طريقته وثبوت احكام السلام بتبعية الابوين وكذا ما يجري على اللسان من كلمة الشهادة والباطن منه ان يدعى ويصدق بجميع ما ثبت من ضرورات دين النبي صلى الله عليه وسلم وان يصف الله سبحانه كما هو ومنها حديث الجماعة والاعرابي اما الثاني فهو ما روى انه استوصف الاعرابي الذي شهد برؤية الهلال حيث قال ائتشهد ان لا اله الا الله وان

(قوله باسمائه) بمعنى مع قوله وسبقه بل هو الصريح في ذلك ولا يذهب عماك دلالة الأسماء أيضا على الصفات لما فسر الاسم فيما سبق بمساكن على الذات مع الصفة (قوله واحذور في القذف) يعني تأنيبا كما في التقيح وقد صرح به الشارح أيضا بعد انظر فان قيل قد سبق ان قذف المحصنة من الكبائر وقد صرحوا بان مرتكب الكبيرة لا يكون عدلا والعدالة من شرط قبول الرواية فكيف يقبل حديث المحذور في القذف قلنا يمكن ان يجاب عنه بان ذلك فيما اذا لم يتب واما اذا تاب فيكون كمن لا ذنب له والكلام ههنا فيه كما اشيرنا اليه (قوله لان الشهادة توقفت على معان اخرى) فيه تسامح بالنسبة الى المحذور في القذف فان عدم قبول شهادته ليس كذلك كما سيحى (قوله فلان الشرط في الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود به) قال في الكشف لان الشاهد يحتاج الى التمييز بين المشهود له والمشهود عليه عند الاداء والاشارة اليهما والى المشهود به فيما يجب احضاره مجلس الحكم ولا يذهب عليك ما في عبارة الشارح من الركاة $\frac{643}{1000}$ والظاهر ان يقول الاشارة الى المشهود

به وتمييزه عن غيره (قوله وفي ظاهر المذهب المحذور في قذف مقبول الرواية الح) في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه ليس بمقبول الرواية ثم ان الواقع في اكثر نسخ الشرح مقبول الشهادة وليس له وجه صحة وان ثبت فمحمول على سهو محمدا عبده ورسوله فقال

وقوله باسمائه يعني ذلك الاتفاق وحديث الاعرابي (وهذا) اي والاجل ان الشروط المذكورة شرط في الراوي (لا يقبل خبر الكافر والفاسق) لعدم العدالة (والصبي والمعتوه) لعدم كمال العقل (والذي اشتدت عقابته) لعدم الضبط وان وافق اقياس وقيل خبر الاعمي والمحذور في القذف والمرأة والعبد لوجود الشرائط الاربعة ولكن لم يقبل شهادتهم لان الشهادة توقفت على معان اخر اما الاعمي فلان الشرط في الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود به وذا لا يحصل بالاعمي واما العبد والمرأة فلان الشرط في الشهادة الولاية الكفاية وبالرفق تنعدم الولاية وبالانوثه تنقص واما المحذور في القذف فلان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص وفي ظاهر المذهب المحذور في قذف مقبول الرواية بعد التوبة وكذا انساب

(في ابرو قوله) اي وقول المصنف باسمائه وصفاته يعني ذلك الاتفاق وكذا في حديث الاعرابي المشتمل على كرهه فان النبي صلى الله عليه وسلم اكدني منه بكلمة الشهادة في ثبوتها من غير ثبوت السمات $\frac{643}{1000}$ لا يقبل خبر الكافر $\frac{643}{1000}$ كان ينبغي ان يقول لعدم الاسماء كانه حل نية العبادة (في قوله لان الشهادة توقفت على معان اخرى)

الرجل يعتاد المسجد فشهدوا له بالايان $\frac{643}{1000}$ فان قلت ما معنى الحديث الاول $\frac{643}{1000}$ ان الاستيصال فيه (اي) استيصال كان قبل الشهادة برؤية الهلال كما لا يخفى لابعدها كما ينوهم وفيه تقدير معطوف عليه والمراد فقال نعم فشهد فقال لله اكبر وهذا الحديث بهذا اللفظ هو الذي عنده القاتني بحديث الاعرابي لانه قد ساقه بهذا اللفظ بعد كلامه ذلك واما حديثه باللفظ الذي اوردته الشارح فقوله في الشهادة في قوة انت مسلم لا بمعنى التحصل منك هذه الشهادة اولا والا لامره ان يشهد برؤية الهلال بعد ان قال نعم وبعد ان حصلت منه تلك الشهادة وفاء بما وعده اذ قال نعم (قوله وقوله باسمائه يعني ذلك الاتفاق وحديث الاعرابي) هذا ليس من كلام القاتني على ما علمت ثم ما اوردته القاتني من النظر فهو بانظر ان ما اعتبر في مفهوم الاسلام من الاقرار بالصفات لا من الاقرار بالاسماء فانما في ذلك الاتفاق على منازعه انما هو قوله وصفاته $\frac{643}{1000}$ فان قلت فهل من علة في ضم الصفات الى الاسماء في الاقرار من اقر $\frac{643}{1000}$ فان نعم هي الظاهر الرد على المعتزلة الذين يزعمون انه يحى بلا حيوة وعالم بلا علم اي غير ذلك فيقررون بتلك الاسماء وينكرون تلك الصفات انكارا ظاهرا الفساد الا ان في ضمها اليها في تعريف الايمان اشعرا يتعاقب الايمان بتأييدها هو مناف لتمام الاتفاق

الرجل يعتاد المسجد فشهدوا له بالايان $\frac{643}{1000}$ فان قلت ما معنى الحديث الاول $\frac{643}{1000}$ ان الاستيصال فيه (اي) استيصال كان قبل الشهادة برؤية الهلال كما لا يخفى لابعدها كما ينوهم وفيه تقدير معطوف عليه والمراد فقال نعم فشهد فقال لله اكبر وهذا الحديث بهذا اللفظ هو الذي عنده القاتني بحديث الاعرابي لانه قد ساقه بهذا اللفظ بعد كلامه ذلك واما حديثه باللفظ الذي اوردته الشارح فقوله في الشهادة في قوة انت مسلم لا بمعنى التحصل منك هذه الشهادة اولا والا لامره ان يشهد برؤية الهلال بعد ان قال نعم وبعد ان حصلت منه تلك الشهادة وفاء بما وعده اذ قال نعم (قوله وقوله باسمائه يعني ذلك الاتفاق وحديث الاعرابي) هذا ليس من كلام القاتني على ما علمت ثم ما اوردته القاتني من النظر فهو بانظر ان ما اعتبر في مفهوم الاسلام من الاقرار بالصفات لا من الاقرار بالاسماء فانما في ذلك الاتفاق على منازعه انما هو قوله وصفاته $\frac{643}{1000}$ فان قلت فهل من علة في ضم الصفات الى الاسماء في الاقرار من اقر $\frac{643}{1000}$ فان نعم هي الظاهر الرد على المعتزلة الذين يزعمون انه يحى بلا حيوة وعالم بلا علم اي غير ذلك فيقررون بتلك الاسماء وينكرون تلك الصفات انكارا ظاهرا الفساد الا ان في ضمها اليها في تعريف الايمان اشعرا يتعاقب الايمان بتأييدها هو مناف لتمام الاتفاق

القلم بقى ان ذكر هذه المسئلة ههنا كالتكرار وان كان فيه فائدة كون الحكم المذكور فيما سبق ظاهرا المذهب وانه بعد التوبة
 (قوله وهو ان يترك الوسطة بينه وبين الرسول صلى الله عليه وسلم الخ) لا يقال لا يصدق على ترك الوسطة بينه
 وبين راو آخر مع انه ايضا مرسل على ما صرحوا به لانا نقول ممنوع لصحة ان يقال لثبات التروك ذكره
 بين الروايتين انه واسطة بين الراوى الثانى وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم لو قال بين الراوى والمروى
 عنه كما فى الكشف لكان اوضح ثم **٦٤٣** ان صاحب التوضيح قال الارسال عدم الاسناد وهو ان يقول

الراوى قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم من غير
 ان يذكر الاسناد والاسناد
 ان يقول حدثنا فلان
 عن فلان عن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم يعنى
 ان معنى الارسال الرواية
 على ذلك المنوال سواء
 كان بينهما واسطة فى الحقيقة
 اولا وقوله بعد ذلك فى
 التقييح مرسل الصحابي
 يقبل بالاجماع ويعمل
 على السماع مبنى على ذلك
 الغير ولا يتصور حمله على
 السماع وحيث لا يرد عليه
 شيء اصلا كما زعم ابن
 النجيم ويبنى عما ذكرنا
 من التحقيق انباء وانما
 كلام فيخر الاسلام فى
 اصوله حيث قال اما القسم
 الاول فمقبول بالاجماع
 وتفسيره ذلك ان من الصحابة
 من كان من النبيان قات
 تحبته فكان يروى عن

من الفسق والكذب تقبل روايته الا التائب من الكذب متعمدا فى حديث
 رسول الله عليه السلام فانه لا تقبل روايته ابدأ كذا ذكر فى كتاب معرفة
 انواع الحديث (واثانى) اى القسم الثانى من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن
 (فى الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار) وهو
 ان يترك الوسطة التى بينه وبين الرسول ويقول قال رسول الله عليه السلام
 اى تتوقف على سبعة امور وراء هذه الاربعة وهى البصيرة والحرية والذكورة
 والقذف وعدم القرابة وعدم كونه محدودا فى القذف وعدم العداوة الدنيوية
 الافتقار فيها الى التميز والولاية والكمال وتكميل النصاب والتفاء تهمة الخبايا
 وازالة الشفى من مخالفة فى الدين ولكون رد شهادة المحدود من تمام حده بخلاف
 الرواية **فقوله فى الانقطاع** هو ضد الاتصال اطلاقا وازيد به المعنى القائم بالقطع
 من الاخبار لامطابقا **فقوله** اما الظاهر فالمرسل **فى الارسال فى اللغة** الاطلاق
 يقال ارسل البعير اى اطلق سعى به من الاخبار ما العدم فيه التقييد بذكر
 الوسطة بين الراوى وبين من روى عنه وفى اصطلاح المحدثين متروك التابى
 الوسطة فيه بينه وبين الرسول صلى الله عليه وسلم بان دفعه التابى صلى الله
 عليه وسلم سواء كان كبيرا او صغيرا بان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 كذا او فعل كذا او بحضرته كذا او نحو ذلك وبعضهم يخصه برفع التابى
 الكبير وهو من اى جماعة من الصحابة رضى الله عنه وحالهم كعبدالله بن
 عبدى بن الحنا وسعيد بن المسيب واما لهما رضى الله عنهم اما اذا انقطع الاسناد
 قبل الوصول الى التابى بان كان فيه راو لم يسمع من المذكورين فوجه فليس
 بمرسل عند الحاكم وغيره من اهل الحديث بل يسمى منقطعا ان كان الساقط
 من واحد فحسب وان كان اكثر سمي مفصلا ومنقطعا ايضا معاقبا ان كان
 السقط من مبادئ السند واما عند اهل الاصول والفقهاء فكل ذلك يسمى
 مرسلا وذهب اليه من المحدثين الخطيب وقطع وقال ابن عبد البر المرسل مختص

غيره من الصحابة فاذا اطلق فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ذلك منه مقبولا وان احتمل الارسال
 لان من ثبت تحبته لم يحمل حديثه الا على سماعه بنفسه الا ان اصرح بالرواية عن غيره انتهى واقفى اثره المصنف
 رحمه فى الشرح لا يقال قول فيخر الاسلام وان احتمل الارسال يدل على ان الوسطة معتبرة فى مفهوم الارسال
 لانا نقول ممنوع لجواز ان يكون قوله هذا باعتبار التبادر ولا كلام فى ان التبادر من لفظ الارسال ذلك

(قوله تات باخبارهم الخ) مبنى هذا الجواب بل مبنى سؤاله ايضاً على تفسير الارسال بما ذكر في اشرح وليس هذا طريقة فيخر الاسلام والمصنف وصاحب التوضيح وندا عدل مقبولية مرسل الصحابي بالاجماع على عدالتهم لا يكونه محمولا على السماع كما قالوا لكنه يكون تفسيراً للكلام بما لا يرضيه صاحبه على انه ذكر ابن الهمام في التحرير ان مذهب الشافعي في قبول مرسل الصحابي ان علم ارساله فلا يصح على التزام الجواب المذكور قواهم مقبول بالاجماع فكان ينبغي ان يكون صورة المسئلة ما اذا لم يعلم كونه مرسل كما قالوا

(قوله فقبول بالاجماع لاجماعتهم على عدالتهم) اراد بالاجماع الاول اجماع من يعتد به ولذا قال ابن الهمام حكى الاتفاق على قبوله على عدم الاعتماد بقول الاسفرائني وبهذا يبطل ما ذكره العراقي حيث قال ولم يذكر ابن الصلاح خلافاً في مرسل الصحابة وفي بعض ٦٤٤ كتب الاصول للحنفية انه

كذا (وهو) اي المرسل اربعة اقسام الاول انه (ان كان من الصحابي) يعني لو كان المرسل صحابياً (فقبول بالاجماع) لاجماعتهم على عدالتهم * فان قلت الصحابة ظاهر امرهم السماع من النبي عليه السلام فمن اين يعلم انه مرسل * قلت باخبارهم انهم لم يسمعه من النبي عليه السلام وان بينهم وبينه رجلا (ومن القرن الثاني والثالث) هذا هو القسم الثاني من الاقسام الاربعة يعني ما رسله القرن الثاني والثالث (فكذلك) يعني حجة (عندنا) وعند مالك رحمه الله وقال الشافعي لا يقبل الا اذا تأيد بآية او سنة مشهورة او موافقة قياس صحيح

بالتابعين والمنقطع شامل له وغيره وهو عنده كلى ما لم يتصل اسناده سواء عزى الى النبي او الى غيره (قوله وهو اربعة اقسام) مرسل الصحابي ومرسل التابعي وتابعه ومرسل من دونهما من وجه دون وجه وحكم كل من هذه الاقسام بحسبه (قوله فقبول بالاجماع) حملاً لروايتهم على السماع اذ هو الاصل فيهم الا اذا صرحوا بالرواية عن الغير لكن نقل صاحب المعتمد عن الشافعي انه قال اذا قال الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا وكذا قبلته الا ان اعلم انه ارسله (قوله يعني حجة عندنا) ومالك واحمد بن حنبل في رواية عنه واكثر المتكلمين وردده اهل الظاهر وجماعة من ائمة اهل الحديث مطلقاً وفصل الشافعي التفصيل

لا خلاف في الاحتجاج به وهو ليس بحيد فقد * فقد قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني انه لا يحتج به وكذا اراد بالاجماع الثاني اجماع من يعتد به فلا يكون مخالف لما في البديع من ان الجمهور على عدالتهم وبعض ذلك ما افاده العراقي حيث قال الصحابة كاهم عدول لاجماع من يعتد به في الاجماع من الائمة على ذلك ثم قال ثم ان جميع الامة مجتمعة على تعديل من لم يلبس الفتن منهم وامان لابس الفتن منهم وذلك من حين

مقتل عثمان فاجع من يعتد به ايضاً في الاجماع على تعديلهم احساناً للظن بهم وحملاً لهم في ذلك (المذكور)

على الاجتهاد والذي عليه الجمهور انهم عدول كاهم مطلقاً (قوله وان بينهم وبينه رجلا) اما صحابياً قال العراقي وهو الغالب واما تابعياً وهو خلافه (قوله * وقال الشافعي رضي الله عنه لا يقبل الا اذا تأيد الخ) يخالف ما في التلويح من ان مرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عنده الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره او ان يرسله آخر وعلم ان شيوخيها مختلفة او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل وكذا يخالف ما في شرح جمع الجوامع للمجلى الشافعي من انه ان عضد مرسل كبار التابعين كقيس بن ابى حازم ضعيف صالح للترجيح كان المجموع حجة وفاقاً للشافعي لا مجرد المرسل ولا المنضم اليه لضعف كل منهما على انفرادهما واما مرسل صغارهم كالزهري فباق على الرد مع العاضد لشدة

(قوله او ثبت اتصاله
بوجه آخر) بان اسنده
غير مرسله او اسنده
مرسلة اخرى (قوله
فلان لا يظن به الكذب
على رسول الله صلى الله
عليه وسلم اولى) قل
في التلويح واذا لم يظن به
الكذب على من يجوز
ان يكذب فعدم ظن كذبه
على النبي صلى الله عليه
وسلم وهو معصوم اولى
انتهى ولا يذهب عليك
ان جواز كذب المروى
عنه وعدم جوازه لا يظهر
مدحله في ذلك فتدبر
(قوله قال الحسن متى

قلت قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم) فاذا قات
حدثي فلان فهو حديثه
لا غير

ضعفه وان العاضد كقول
صحابي او فعله او قول
اكثر العلماء او اسناد
من مرسله او غيره بعد
ان يشمل على ضعف
او ارسال من آخر يروى
من غير شيوخ الاول
او قياس معنى او انتشاره
من غير تكبير او عمل اهل
العصر على وفقه

او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او اشترك في ارساله عدلان بشرط
ان يكون شيخاها مختلفين او ثبت اتصاله بوجه آخر محتجا بان الجهل بذات
الراوي يستلزم الجهل بصفته واجهل بالصفة وحدها مانع فكيف لا يكون
الجهل بالذات والصفات مانعا ولنا الاجماع وهو ان الصحابة اتفقت على قبول
روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة
مع انهم لم يسمعوا كل حديث من النبي عليه السلام قال الغزالي ما سمع ابن عباس
الا اربعة احاديث ولم يرو عن احد انكار او تفحص بانهم رووا بواسطة اولا
* فان قات لاخلاف في مراسيل الصحابة رضى الله عنهم وليس كلامنا الا ان
فيها * قات لا فرق بين ارسال الصحابي والتابعي لان عدالتهم ثبتت بشهادة
النبي عليه السلام * فان قات لا نسلم الاجماع فان المسئلة اجتهادية لان المخالف
الذي لم يقبل المرسل لا ياتم ولا اجماع في المسائل الاجتهادية * قات لا اجماع
قطعي في المسائل الاجتهادية وهذا اجماع ظني والدليل لمعقول وهو ان كلامنا
في ارسال من لو اسنده الى غيره قبل اسناده فلا يظن به الكذب عليه فلا ان
لا يظن به الكذب على رسول الله عليه السلام اولى والراوي اذا عرفت
عدالته سقط عن السامع النظر في عدالة من اخبر عنه وانما عليه التقليد لان
العدل ما لم يستبين له الاسناد لا يرسل فان احسن متى قات قال رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر

المذكور في الشرح الخ (قوله او اشترك في ارساله عدلان الخ) قد يقال
انضمام المقبول الى غير المقبول لا يصير مقبولا ويجاب بان انضمام امر الى آخر
قد يقوى كالضعيف اذا تعددت طرقه (قوله او ثبت اتصاله بوجه آخر) بان
اسنده مرسله من اخرى او اسنده غيره ولهذا قال الشافعي قات مراسيل
سعد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها كلها مسانيد * فان قات اشتراط اسناد
غيره باطل لان العمل حينئذ بالاسناد فالجواب ان الاسناد قد لا يثبت عدالة رواية
فيقبل المرسل ويعمل به (قوله محتجا بان الجهل بذات الراوي) اي الساقط
من السيد وهو الصحابي او التابعي مثلا يستلزم الجهل بصفته وهو العدالة
والضبط وغيرها (قوله من احداث الصحابة رضى الله عنهم) الذين لم يكن لهم كثير
صحبة (قوله قال الحسن متى) قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى
قلت لكم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر ذلك ان تقول
فعلى هذا من رد المرسل فقد رد اقوى الامرين المرسل والمسند واذا كان
اقوى فهلا جوزتم الزيادة به على الكتاب كما جوزتم بالمشهور فالجواب ان هذا

والجهل بعين الراوى لا يكون جهلا بصفته فان ارسال العدل من الأئمة دليل تعديله
 (وارسال من دون هؤلاء) يعنى ارسال العدل فى كل عصر غير القرن الثانى
 والثالث (كذلك عند الكرخى) يعنى حجة لان علة القبول فى القرون الثلاثة هى
 العدالة والضبط فهما وجدنا قبلنا (خلافا لابن ابان) لان الزمان زمان
 الفسق وفسقوا المكذب ولا بد من البيان (والذى ارسل من وجه واسند
 من وجه مقبول عند العامة) يعنى عند الاكثر هذا هو القسم الرابع لان
 المرسل ساكت عن حال الراوى والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق
 مثل حديث الانكاح الابولى رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا
 وقال بعض لا يقبل لان سكوت الراوى عن ذكر المروى عنه بمنزلة الجرح
 فيه واسناد الآخر بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح
 (واما الباطن فان كان) اى الانقطاع (لنقصان فى الناقل) لفوات بعض
 شرائطه من العدالة والاسلام والضبط والعقل (فهو على ما ذكرنا) يعنى
 لا يقبل خبره (وان كان بالعرض) على الاصول

(قوله يعنى حجة)
 عبارة الماتن فيما رأينا
 من النسخ على ما قرره
 الشارح من اسناد مذهب
 القبول الى الكرخى
 ومذهب عدمه الى ابن ابان
 وعايه كلامه فى الشرح
 فقول الشارح اكل الدين
 وقع فى بعض نسخ الماتن
 عند الكرخى وفى بعضها
 عند عيسى بن ابان ليس
 كما ينبغي ثم ان مذهب
 ابن ابان قبول المرسل
 اذا كان المرسل امينا تقيا
 عدلا وقد روى الثقة
 مرسله كما روى مسنده
 مثل محمد بن الحسن وامثاله
 من المشهورين بحمل العلم
 منه كذا قال المصنف
 فى التمرح وفى البدع
 للسامانى ومثله الاصفهانى
 ان المرسل مقبول عند
 ابن ابان من القرون الثلاثة
 ومن ائمة النقل مطلقا
 فان فى الماتن من اسناد الخلاف
 اليه مما قاله ليس كيدى

ضرب منزلة ثبت للمراسيل بالاجتهاد فلم يحجز النسخ بمثله بخلاف المتواتر
 والمشهور (قوله والجهل بعين الراوى) جواب عن استدلال الشافعى وحاصله
 ان قبول السامع بصحة الراوى لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط
 فلا يهتم بالائتمة عن حال الرواة ولا يحزم بنقل الحديث مالم يسمعه عن عدل
 وقد يدفع بان مبنى امر العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا
 باعتبار الظاهر فيكون المعتبر عدالة الراوى عند السامع وقد يقال كلامنا
 فى اواقع الصحابة كاهم عدول ويحاج بان المحذوف يحتمل ان يكون صحابيا
 ويحتمل ان يكون تابعيا وعلى الثانى يحتمل ان يكون ضعيفا وان يكون ثقة
 (قوله غير القرن الثانى والثالث) كان المناسب ان يقول دون القرون الثلاثة
 الصحابة واتباعهم واتباع ااتباعهم وحكم هذا القسم حكم ما سبقه من الاقسام
 فى القبول مطلقا سواء كان المرسل من ائمة النقل او من غيرهم وبه قال جمهور
 اهل السنة وجمهور المعتزلة وجماعة من اهل الحديث وقالت الظاهرية وكثير
 من الحديثيين لا يقبل مطلقا وحكمه عندهم حكم الحديث الضعيف لا يحتج به الا ان صح
 خرجه بمجيبه من وجه آخر (قوله واما الباطن الخ) الباطن نوعان انقطاع
 لنقصان فى الناقل لفوات بعض شرائطه المتقدم ذكرها وانقطاع لمعارضته دليلا اقوى
 منه يمنع تبوت حكمه فينقطع معنى بالضرورة (قوله يعنى لا يقبل خبره) حتى
 واخبر كائنا بحجاسة الماء لا يجوز له التيمم ولكن الافضل اذا غلب على الظن

اي خالف الحادثة بان ورد فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى كما روى ابو هريرة رضى الله عنه انه عليه السلام كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة تقتضى شهرة ما به يثبت حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به دل على انه منقطع (او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول) اي الصحابة مثاله ما روى ان النبي عليه السلام قال ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكاة في مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل على انه غير ثابت او مؤول تأويله ان المراد بالصدقة النفقة كما قال عليه السلام نفقة المرأ على نفسه صدقة (كان مردودا منقطعا ايضا) اي كالذي كان الانقطاع لنقصان في الناقل (والثالث) اي القسم الثالث من الاقسام المختصة بالسنن (في بيان محل الخبر الذي جعل فيه حجة) الموصول صفة محل (فان كان من حقوق الله تعالى) وهي ما يخص حقا لله تعالى من شرائعه وهو نوعان الاول ما ليس بمقوبة كالصلاة

(قوله فان الصحابة اختلفوا الخ) فذهب على وابن عباس رضى الله عنهم الى انه لا زكاة في ماله كما هو مذهبنا وذهب عبد الله ابن عمرو عائشة رضى الله عنهم الى الوجوب كما هو مذهب الشافعي وذهب ابن مسعود رضى الله الى ان الوصي بعد السنين عليه ثم يخبره بعد البلوغ ان شاء ادى وان شاء لم يؤد كذا في الكشف

ولك ان تقول قولهم القسمة تقطع الشركة ليس ضابطا كلياً لانتقاضه بقوله عليه السلام اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين حيث يؤمن الامام ايضا وجود القسمة فتأمل (قوله بان ورد) احادا اي فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى لانه حينئذ يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام * فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار احتمال المعارضة للقضية العقلية وهو انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعى عموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر لمعارضتها واعلم ان رد الحديث المخالف للحادثة العامة يختار الشيخ ابى الحسن الكرخي وجميع المتأخرين من اصحابنا وذهب عامة الاصوليين والشافعي وجميع اصحاب الحديث الى قبوله اذا صح سنده (قوله لانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به الخ) فيه نظر فان الشافعية يدعون انه مشهور بل متواتر لانه رواه سبعون من الصحابة رضى الله عنهم واقول يرد ذلك ما رواه البخاري عن انس رضى الله عنه انه قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله واخرجه مسلم بلفظ لا يذكر بسم الله الرحمن الرحيم (قوله او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول) اذا تركوا المحاجة به مع وقوع الاختلاف فيما بينهم عند بعض المعنى يعنى اذا اختلف الصحابة رضى الله عنهم في حكم حادثة ولم يحتج واحد منهم

(قوله بلا شرط عدد) لكن ﴿٦٤٩﴾ بالشرائط المتبعة في قبوله كما سبق (قوله لا يجوز اثباته

عنده واليه مال فخر
الاسلام وشمس الأئمة
(قوله وهو مختار
الخصاص) معترضة ومقول
القول (قوله يجوز) ثم انه
مذهب اكثر الحنفية
كما في الكشف وان قال
ابن الهمام في التحرير
ان اكثرهم على قول
الكرخي (قوله والحدود

تندري بالشبهات) اجاب
عنه ابن الهمام في التحرير
بان المراد بالشبهة التي
تندري بها الحدود
وما كانت في نفس السبب
لا في المثبت لاحكام المسبب
والا يلزم ان لا يثبت
بالشهادة لاحتمال الكذب
فيها ولا بظاهر الكتاب
اذا احتمل التخصيص
والاضمار والمجاز قائم

قوله وجه قول الكرخي
الح) آخره عن وجه
قول ابى يوسف رحمه الله
تنبيهها على رجحانه وفاقا
لصاحب التوضيح وقد
يجاب عنه كما ذكر في التلويح
بانه لا عبرة بالشبهة بعد
ما ثبت كون خبر الواحد
حجة على الاطلاق بالدلائل

وغيرها (يكون خبر الواحد فيه حجة) بلا شرط عدد لان الصحابة عملوا
باخبار الآحاد وعمالوا بخبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين وشرط بعضهم
العدد استدلالا بان النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذى اليمين حتى يشهد له غيره
* قلنا عدم اعتباره لقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم ولم يصدر عن غيره
كلام (خلافا للكرخي في العقوبات) يعنى ما هو عقوبة لا يجوز اثباته بخبر
الواحد عنده هذا هو القسم الثاني من حقوق الله تعالى قال ابو يوسف رحمه الله
في الآمالى وهو مختار الخصاص يجوز لان جانب الصدق مرجح في رواية
العدل فيثبت به الحدود ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيها كما يثبت الحدود
بالبينات ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيها وجه قول الكرخي ان خبر الواحد
في اتصاله بالرسول شبهة والحدود تندري بالشبهات

بالحديث كان ذلك دليلا على رماقته وانتساخه وذلك لانه لو لم يكن كذلك اثبت
الاحتجاج عملا بدليل الحديث الذي هو اقوى من الراوى وقطعا للخلاف
ودفعا للشبهة وهذا مختار بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وذهب
غيرهم من الاصوليين واهل الحديث الى قبوله اذا ثبت وصح سنده لا اذا ترك
العمل والمخاصمة به لا توجب رده لان الخبر حجة على كافة اصحابي محجوج به
كغيره (قوله فان الصحابة رضي الله عنهم عملوا باخبار الآحاد) يعنى من غير
اشتراط عدد واما اشتراط العدد في باب الشهادة فقد جاء بالنص على خلاف
القياس فلا يقاس عليه غيره ولهذا اعتبرت في الشهادة شروط لم تعتبر
في الرواية على ماسر ومن هذا القسم الاخبار بهلال رمضان اذا كان
بالسما علة فان الثابت فيه حق الله تعالى على عباده وهو وجوب الصوم وجعله
فخر الاسلام من القسم الرابع لان خبره غير ملزم للصوم وانما الملزم هو النص
والصحيح الاول وهو اختيار شمس الأئمة (قوله هذا هو القسم الثاني من
حقوق الله تعالى) وهو ما تندري بالشبهات كالحدود والكفارة ذهب جمهور العلماء
واكثر اصحابنا الى ان اثبات الحدود باخبار الآحاد جائز وهو المنقول عن
ابى يوسف في الآمالى واختيار الخصاص وتبعه المصنف وذهب الكرخي
الى ان لا يجوز واليه مال فخر الاسلام وشمس الأئمة وصاحب التتقيح وتتمسك
الفريقين مذكور في الشرح (قوله ان خبر الواحد في اتصاله بالرسول صلى الله
عليه وسلم شبهة والحدود تندري بالشبهات) وقد يجاب بانه لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت
كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما يثبت بالقياس مع الادلة
القطعية على كونه حجة لان الحدود تجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأى

القطعية وانما لم يثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود تجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل
للرأى في اثبات ذلك وظاهر عبارة المصطفى يأنى مما نبه عليه الشارح من رجحان قول الكرخي

واما اثباتها بالبينات فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا
عليهن اربعة منكم (وان كان) المحل (من حقوق العباد) هذا هو القسم
الثالث من اقسام محل الخبر (مما فيه الزام محض) كاليوم والاشرية والاملاك المرسله
(يشترط فيه سائر شروط الاخبار) من العقل والبلوغ والاسلام اذا كان المشهود
عاليه مسلما وكونه غير محدود في قذف ولا يجر بشهادته مغنا ولا يدفع بها مغرما
وغيرها (مع العدد) في موضع يطاع عليه الرجال بخلاف موضع لا يطاع عليه
الرجال فان العدد والذكورة ليس بشرط فيه كالبكارة وعيوب النساء (وانظرة
الشهادة والولاية) اي الحرية (وان كان) المحل (لا الزام فيه اصلا) هذا
هو القسم الرابع وهو من حقوق العباد كالوكالات والمضاربات والرسالات

في اثبات ذلك (قوله) واما اثباتها بالبينات فيجوز بالنص على خلاف القياس (يعني
فلا يقاس عليه غيره ولا يجوز الحاق خبر الواحد بها دلالة لانه ليس في معناها
من كل وجه لعدم توقفه على الذكورة والحرية والبصر والعدد وتوقف الشهادة
* فان قلت العقوبات ثبتت بدلالة النص اجماعا وليست بخالية عن الشبهة فتثبت
بخبر الواحد ايضا * قلت دلالة النص قطعية بمعنى انها قاطعة الاحتمال الناشئ عن
دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى ولا تقبل لهما اف والتاب بخبر الواحد ليس في
هذه المرتبة * فان قلت فمدى الدلائل على ان خبر الواحد حجة موجهة للملم كاشهاده
فليكن يثبت للعقوبة مثلها * قلت نعم ولكن لم ترق دلائل حجته في القوة الى درجة
دلائل حجية الشهادة فافترقا على ما فيه من عدم القصد بكونه كلام صاحب الشرع
وماليس بثابت من وجه ليس بثابت من كل وجه بالنسبة الى ما يدري بالاشبهات
عملا بالا حياط (قوله) هذا هو القسم الثالث وهو ثانی بالنسبة الى حقوق الله
تعالى (قوله مع العدد) اي والذكورة (قوله اي الحرية) لا يقبل الحرية
صادقة على الصبي مع انه ليس بهل الولاية لانا نقول قد تقدم ذكر البلوغ والعقل
فلا يرد الصبي والمجنون وحقيقة الولاية التمكن من نفوذ القول على الغير شاء
او ابى وهذا القسم لمساكن من قبيل الالزامات لا بد ان يكون الخبر المثبت
لها ملزما والالزامات من باب الولاية فلا بد ان يكون الخبر من انهارها فاشترط
العدد وانظرة الشهادة لزيادة التأكيد قبل الشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل
لان العباد ينتفعون به فكان من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر
فكان فيه معنى الالزام ولا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر
مع انه اكتفى فيه بشهادة الواحد العدل والاظهر ان اشترط شروط الشهادة
في هلال الفطر بما فيه من التأسيس والترديد دفعا لامشقة بخلاف الصوم لانه لا يكون

(قوله) واما اثباتها
بالبينات فيجوز الخ (يعني
وان كانت اخبار آحاد
لان كل مادون التواتر
خبر الواحد كذا في التوضيح
(قوله والاملاك المرسله)
اي التي لم يذكر فيها
سبب الملك من هبته او
غيرها (قوله من العقل
والبلوغ والاسلام)
كان الظاهر ان يقول
من العقل والعدالة
والضبط والاسلام ثم ان
لفظ السائر في عبارة المص
مستعمل بمعنى الجمع (قوله
وكونه غير محدود في
قذف) قد سبق ان رواية
المحدود في القذف مقبولة
فلا وجه لذكر ذلك في
شروط الاخبار وكذا
قوله ولا يجره ثم ان
معناه ان لا يكون شهادته
لطلب نفع او لدفع ضرر
(قوله اي الحرية)
انما اقتصر عايتها مع انه
لا بد للولاية من العقل
والبلوغ ايضا كما ذكر
في الكشف وغيره
لدخولهما في شروط
الاخبار

في الهدايا والشركات (يثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة) يعني بشرط ان يكون المخبر مميزاً صيباً كان او بالغاً كافراً كان او مسلماً حتى اذا خبره صبي او كافر ان فلانا وكاه فوقع في قلبه صدقه يجوز ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة لان الانسان لا يجد العدل الحر البالغ في كل زمان او مكان ليعتمه الى وكياله ولو شرط فيه سائر الشروط لتعطت المصالح ولان الخبر غير ملزم لان الوكيل مختار في قبول الوكالة ولا الزام عليه في ذلك فاذا لم يوجد الالزام في هذا الخبر لم يشترط شرط الالزام من العدد والعدالة ولان النبي عليه السلام كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر (وان كان فيه الزام بوجه دون وجه) وهذا هو القسم الخامس وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل وحجر المأذون وفيه الزام من وجه لان الوكيل اذا اعزل يقتصر الشراء عليه وتلزمه العهدة واذا حجر العبد يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن وجه الالزام فيه لانه يشبهه سائر المعاملات لان كلا من المؤكل والمولى يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن (يشترط فيه احد شطري الشهادة) من العدد والعدالة (عند ابي حنيفة) ثم شبهه الالزام يوجب اشتراط العدد والعدالة وشبهه المعاملات يوجب سقوطهما فشرطنا احدهما واستقطنا الآخر توفيراً للشبهين حظهما وعندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز لان هذا القسم من باب المعاملات ما خلا الاخبار بالشرائع فوجب ان لا يتوقف على شرائط الشهادة

من الحقوق التي فيها الزام ومما اختلفوا فيه التزكية فعند محمد هي من هذا القسم حتى يشترط فيها العدد لانه يتعاقبها حق العبد وهو استحقاق القضاء للمدعي بحقه وعندهما من القسم الاول فلا يشترط فيها العدد لانها من حقوق الله تعالى على ما ذكره شمس الأئمة وهو الاصح لان الثابت بها وجوب القضاء على القاضى وهو من حقوق الشرع لامن حقوق العباد وقد جعلها فخر الاسلام من القسم الثالث من حقوق العباد عندها (قوله يشترط فيه احد شطري الشهادة الخ) ولم يذكر في المبسوط سائر شروط الشهادة اعني الذكورة والحرية والبلوغ فكذا قال فخر الاسلام وغيره انه يحتمل ان يشترط سائر شروط الشهادة عند ابي حنيفة مع احد الشطرين المذكورين حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي وعندهما يكفي في هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه (قوله وشبهه المعاملات الخ) المناسب ان يقول وشبهه عدم الالزام الا ان يقال ان المعاملات لا الزام فيها فكذا ماشبهه بها (قوله ما خلا الاخبار بالشرائع) يعني الذي اسلم في دار الحرب ولم يبلغه الشرائع اذا خبره

(قوله صيباً او بالغاً) اي وعبد او حراً (قوله ما خلا الاخبار بالشرائع) يعني للمسلم الذي لم يهاجر اليها

(قول ما خلا الاخبار بالشرائع) استثناء من هذا القسم لانه الزام من وجه دون وجه حتى يشترط فيه احد شطري الشهادة ايضاً ويجب قضاء الصلوات والصيامات على من اسلم في دار الحرب ولم يبلغه الشرائع اذا خبره فاسق بذلك وذلك على الخلاف الذي ذكره المصنف بين ابي حنيفة وصاحبيه وقيل بالاجماع منهم وعاب صاحب المغنى

لان للناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا وعزلا فلو شرطت العدالة اطاق الامر على الناس واما الاخبار بالشرائع وان لم يكن من المعاملات فقد اُحِق بها لان الضرورة قد تحققت في حقه هذا اذا كان الخبر فضوليا وان كان وكيلا او رسولا من المؤكل او انولى بان قال وكلتك بان يخبر فلانا بالمزول او الحجر او ارسلتكَ الى فلان لتباعد عني هذا الخبر لم يشترط العدالة اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة المؤكل والمرسل (والرابع) اى القسم الرابع من الاقسام المختصة بالسنن (في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه) اى صدق الخبر (كخبر الرسل عليهم السلام) لانه ثبت بالدليل

فاسق بها فيه فانه يلزمه قضاء الصلاة والصوم وعندها وعنده لا يلزمه لعدم شرط الشهادة وهذا الخلاف الذى ذكره في لزوم الشرائع لمن لم يهاجر من المسلمين بخبر الفاسق قول الاكثر وقال بعضهم ينبغي ان لا يلزمه القضاء عندهم بقوله لانه من الديانات والعدالة شرط فيها بالاتفق قال شمس الائمة السرخسى والاصح عندي انه يلزمه القضاء عند الكل ههنا لانه ممن يخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتبليغ قال عليه السلام نصر الله امرأ سمع مقالتي الحديث وخبر الرسول بمنزلة كلام المرسل ولا يشترط فيه العدالة فكذا هنا (قوله هذا اذا كان الخبر فضوليا) اى هذا الخلاف المذكور بين ابى حنيفة وصاحبيه اذا كان الخبر فضوليا ثم اعلم ان اشتراط العدالة في خبر الفضولى ثابت عند ابى حنيفة وصاحبيه اذا كان الخبر فضوليا بلا خلاف بين المشايخ فالما في خبر الفضولين فقد اختلفوا فيه فقليل يشترط العدالة فيهما كولو كان الخبر واحدا وقيل لا يشترط ومنشأ الخلاف بين المشايخ سبب اشتباه لفظ المبسوط عليهم فان محمدا ذكر في كتاب المأذون اذا حجر المولى عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولا لم يكن حجرا على قياس قول ابى حنيفة حتى يخبره رجلا او رجلا عدل فجعل بعضهم العدالة المجموع وبعضهم لارجل فقط وهو الاصح ان كان للعدد تأثير في الاطمينان كالمعدلة ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضابطا ويكفي ان يقال حتى يخبره رجل عدل (قوله لان عبارة الرسول والوكيل كعبارة المؤكل والمرسل) فيقوم مقامه لما فيه الناس الى غير ذلك اذ قلما يجد الناس عدلا يرسله الى حوائجهم او يؤكله فلا يشترط فيه لما انه يفضى الى الحرج بخلاف الفضولى فانه متكلف بدون الحاجة وقيل ما يتطرق الكذب الى الوكالة والرسالة لخالفه لزوم الضرر عند ظهور الكذب بخلاف الفضولى (قوله قسم يحبط العلم بصدقه) هذا القسم ثلاثة اقسام قسم يعلم صدقه ضرورة بنفسه كالخبر المتواتر فانه بنفسه يفيد العلم الضروري

(قوله لان الضرورة قد تحققت في حقه) اذ لو توقف على العدالة يؤدي الى الحرج وتفويت المصلحة لان انتقال العدول من دار الاسلام الى دار الحرب قلما يكون

القاطع عصمتهم من الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد به لقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا (وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية) لقيام آيات الحدوث فيه (وقسم يحتملها على السواء كخبر الفاسق) فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف فيه لاستواء الجانبين فيه وقد قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بذا فتبينوا (وقسم يترجح احد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية) والمقصود هنا هذا النوع (ولهذا النوع اطراف ثلاثة طرف السماع وذلك اما ان يكون عزيمته) اى اصلا وهى على اربعة اقسام قسمان منها

بمضمونه وقسم يعلم صدقه ضرورة بغيره كخبر من وافق خبره العلم الضرورى بان يكون مضمونه معلوما لكل احد من غير تكرار نظر كالواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء وقسم يعلم صدقه نظرا واستدلالا كخبر الله تعالى وخبر الرسل عليهم الصلاة والسلام عن الله وخبر اهل الاجماع وخبر من ثبت صدقه بخبر الله تعالى او بخبر رسوله او بالاجماع (قوله كدعوى فرعون الربوبية) لعنه الله ودعوى المشركين الوهية الاصنام ودعوى مسلمة الكذاب النبوة فان شاهد الحس والعقل والنقل يكذبه وحكمه وجوب اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان (قوله وقسم يحتملها) اى الصدق والكذب كخبر الفاسق وفى جمل خبر الفاسق مما يستوى فيه الامران نظر فان الفقيه يترجح به جانب الكذب وحكمه انما هو الرد والذى يحتملها على السواء كخبر المجهول الحال بالنسبة الى العدالة وعدمها بان لم يشتهر امره فى الصدق والكذب وحكمه التوقف حتى يتبين حاله وفى كون خبر الفاسق حكمه الرد نظرا لانه يقبل فى المعاملات (قوله وقسم يترجح احدا احتماليه) اى وهو الصدق على الاحتمال الآخر وهو الكذب كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية لان جانب صدقه يترجح على جانب كذبه اظهور غلبة دينه وعقله على هواه بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لاعن اعتقاد حقيقته وانكر بعض الظاهرية هذا القسم وزعم انحصاره فى الصدق والكذب وانكر ما يحتملها وهو باطل لعدم ما يدل عليه (قوله طرف السماع) اى وطرف الحفظ وطرف الاداء اما طرف السماع فهو مما لا جله حات الرواية والمتصف بها اما سخاني او غيره فان كان سخانيا او غيره فالفاظه ستة مرات بعضها ارفع من بعض بحسب النفاضة على السماع منه عليه الصلاة والسلام وعدمها الاول قول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا او اخبرني او حدثني او شافهني بكذا فكل من هذه الالفاظ خبر منقول عنه عليه السلام واجب القبول بالاتفاق وهذا اعلى المراتب

(قوله ثم تقول له مستفهما الخ) الاعتراف بنعم ونحوه ليس بشرط حتى لو سكت غير منكر له مع اصغائه وفهمه صح السماع ولا مانع من صحته خلافا لبعضهم قال ابن ٦٥٤ الهمام لان العرف على انه تقرير ولانه

يوهم الصحة فكان صحيحا والافغش (قوله بل الاول احوط) هو راجح عند ابى حنيفة رضى الله عنه فيما اذا كانت القراءة على المحدث عن كتاب على الثانى فيما اذا كانت قراءة المحدث عن كتاب ايضا فلو كانت القراءة على المحدث عن حفظ ترجحت قراءة المحدث على قراءة الشيخ عن كتاب عن كتاب قال ابن الهمام ورجحها ابو حنيفة يعنى القراءة على الشيخ عن كتاب خلافا للاكثر وعنه انهما يتساويان فلو حدث من حفظه ترجح وقال القاتنى قال ابو حنيفة رضى الله عنه الاول ان يقرأ على المحدث لان المحدث لا يؤمن ان يترك ويسهو ولا يخطأ فى امر غيره فالواثق ان يقرأ هو بنفسه فان قيل من الجائز ان يغفل المحدث ولا يسمع قلنا نعم كلاهما موهوم ولكن الترك الخش من الغفلة عن السماع فيتحمل ادناهما

فى نهاية العزيمة (وهو ما يكون من جنس الاسماع بان تقرأ على المحدث) من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم تقول له مستفهما أهو كما قرأت عليك فهو يقول نعم (او يقرأ) المحدث (عليك) من كتاب او حفظ وانت تسمعه قال فخر الاسلام قال ابو حنيفة رحمه الله الوجهان سواء بل الاول احوط لان السامع اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية فى ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره (او يكتب) المحدث (اليك كتابا على رسم الكتب) وهو ان يكون محتوما بختم معروف معنونا يعنى يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء (وذكر فيه حدثى

الثانية قوله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محمول عند الاكثر على السماع منه عليه السلام وهذه دون الاولى الثالثة قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بكذا وينهى عن كذا وهى عند الاكثر حجة وهذه دون الثالثة الرابعة قوله امرنا بكذا او نهانا عن كذا واوجب علينا كذا او حرم علينا كذا او اباح لنا كذا وكأها محمول عند الاكثر على الاضافة الى الرسول صلى الله عليه وسلم وهذه دون الرابعة الخامسة قوله من السنة كذا وهى محمولة عند الاكثرين على سنة النبي صلى الله عليه وسلم وليست بمحمولة عليها عند الكرخى والدبوسى وشمس الأئمة وفخر الاسلام ومن تابعهم من المتأخرين من اصحابنا والظاهر قول الاكثر وهذه دون السادسة قوله كنا نفعل كذا وكانوا يفعلون كذا وهى محمولة عند الاكثرين على فعل الجماعة كاهم وهذه الرتبة دون ماتقدم وان كان الراوى غير صحابى فالسماع بالنسبة اليه نوعان عزيمة ورخصة والمراد بالعزيمة هنا ما يكون من جنس الاستماع وذلك على اربعة انواع نوعان من ذلك حقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان عزيمة بهما شبهة بالرخصة والانواع المذكورة فى الشرح (قوله ثم تقول مستفهما أهو كما قرأت عليك فهو يقول نعم) او نحوها او يقول هولك بعد فراغك من القراءة عليه الامر كما قرأت على ونحوه من غير سبق استفهام له عن ذلك واختلافوا فى سكوته والحق انه تقرير اذا لم يكن به اثم وهذا هو النوع الاول (قوله او يقرأ المحدث عليك) وهذا هو النوع الاول وهما مستويان فى الرتبة لامزية لاحدهما على الآخر كما هو منقول عن مالك واشياخه من علماء المدينة ومعظم علماء الكوفة والحجاز وقل المحدثون الثانى اعلى المراتب مطلقا وهو مذهب الجمهور اهل المشرق ونقل عن ابى حنيفة وابن ابي ذئب ومالك فى رواية عنه ترجيح الاول وبالجملة هما ارفع مما بعدها

واما رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مخصوصا بكونه مأمونا عن السهو والغلط لانه كان يحدث (قوله) ما يحدث حفظا ولا يكتب ولا يقرأ المكتوب ايضا وانما كلامنا فيما يقرأ عن كتاب لا عن حفظ حتى

(قوله اي بالينة) هذا قول ابى ٦٥٥ حنيفة رحمه الله وعند عامة اهل الحديث لاحاجة الى البينة بل يكفي

ان يكون المكتوب اليه عارفا بخط الكتاب او يغاب على ظنه صدق الرسول

لو كان عن حفظ فقراءة الحديث اولى هذا كلامه والمراد بانه صلى الله عليه وسلم كان مخصوصا بكونه مأمونا عن السهو والغلط انه كان مأمونا عن القرار عليهما (قوله اي الرسالة الى

الغائب كالكتاب) يوهم انها دونه مع ان كليهما كالخطاب شرعا لتبليغه صلى الله عليه وسلم بهما وعرفانص عليه في التحرير (قوله فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد) وكذا قوله فى الكتاب فاذا بلغك الخ كلاهما على اشتراط الاذن والاجازة فى الرواية عنه وعن الرسالة والاوجه عدمه كالسمع قاله فى التحرير وفاقا للعراقى فى عدم اشتراط ذلك فى الكتاب وان كان قد اشترط فى الرسالة التى هى من افراد اعلام الشيخ وهو عبارة عن

فلان عن فلان الخ) اي الى ان قال عن النبي عليه السلام ويذكر متن الحديث (ثم يقول اذا بلغك كتابى هذا وفهمته فحدث به عنى) بهذا الاسناد (فهذا) اي الكتاب (من الغائب كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه) اي الرسالة الى الغائب كالكتاب فى جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلانا انه قد حدثنى بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد (فيكونان حجتين اذا ثبتا بالحجة) اي بالينة انه رسول فلان او كتاب فلان على ما عرف فى كتاب القاضى هذا اشارة الى القسمين الاخيرين وهما من باب العزيمة ايضا ولكن على سبيل الخلافة فصار لهما شبه الرخصة وهما الكتاب والرسالة (او يكون رخصة) هذا هو القسم الثانى من قسمى طرف السماع (وهو الذى لا سماع فيه كالاجازة) وهى ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروى عنى هذا

(قوله ويذكر اسناده) الى النبي صلى الله عليه ويذكر متنه بتمامه (قوله فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه) المناسب ان يقول فاذا بلغته رسالتى بقاء الخطاب اذ ما ذكره انما يناسب الكتاب (قوله فيكونان حجتين) يعنى اذا وقعت الكتاب والرسالة على هذا الوجه فيكونان حجتين اذا ثبتتا بالينة وقال عامة اهل الحديث لاحاجة الى البينة بل يكفي للمكتوب اليه ان يعرف خط الكتاب وان يغاب على ظنه صدق الرسول هذا وبهى قسم آخر لم يذكر المصنف وهو ان يقرأ غيرك على الحديث وانت تسمع وامله ادرجه تحت قراءة الحديث بجماع ان القارئ اذا قرأ غير السامع هذا ما يتعلق بالتحمل على وجه العزيمة واما كيفية اداء هذه الأنواع فهو ان يقول فى اداء القسمين الاولين حدثنى وقيل هو مذهب معظم الحجازيين والكوفيين وعليه الزهرى ومالك وسفيان ويحيى بن سعيد القطان وهو مذهب البخارى وجماعة من اهل الحديث وذهب آخرون الى ان يقول فى الاول اخبرنى دون حدثنى وعليه الشافعى ومسلم وجهور المشاركة وذهب بعضهم الى انه يقول قرأ عليه وانا اسمع فاقرأه دون حدثنى وبه قال ابن المبارك ويحيى التميمى واحمد بن حنبل والنسائى وغيرهم ويقول فى القسمين الآخرين اخبرنى دون حدثنى هو المختار (قوله وهو الذى لا سماع فيه) اي بشئ من الفاظ الحديث ولأسناده وانما هو محض اذن والحاصل ان الرخص ما يكون من التحمل بغير ما ذكرنا من انواع العزيمة وانما كان هذا النوع من التحمل رخصة لما فيه من توسعة الامر فى الرواية (قوله كالاجازة) اي انحرده عن المناولة وصورتها ان يقول المحدث اخبرنى فلان ابن فلان بما فى هذا الكتاب فاجزت لك ان تروى عنى ولم تعط الكتاب لو كان له

اعلام الشيخ للطلب ان هذا الحديث او الكتاب سماعه عن فلان او رواية من غير ان ياذن له فى روايته عنه (قوله فيكونان حجتين اذا ثبتا بالحجة) وقال فى التحرير يكفي معرفة خطه وضمن صدق الرسول وضيق ابو حنيفة بالينة

(قوله ويجوز الاجازة للمعدوم) يعنى اذا عطف على الموجود كما فى المثال واما بدون ذلك كان يقول اجزت لمن يولد لفلان جوزها البعض وابناها البعض وهو الصحيح (قوله اى لا يصح الاجازة بالاتفاق) قال صاحب الكشف هو مختار بعض المشايخ وفى التنقيح انه قول ابى حنيفة ومحمد خلافا لابى يوسف وهو الموافق لما فى القنية (قوله كقوله اجزت لفلان ولمن يولد له ماتنا سلوا) اعلم ان الاجازة للمعدوم على قسمين الاول ان يعطف المعدوم على الموجود كما مثل به والثانى ان يخص المعدوم بالذكر كقوله اجزت لمن يولد لفلان وقد اجازه صاحب التحرير فيكون الاول حائزا عنده بالطريق الاولى **٦٥٦** وكان الاوجه تجويزه اياها خلافا لمن

منعهما كما عرفت اى ان الاجازة للمعدوم شبيهة بالوقف عليه وقد اجيز الوقف عليه عند اصحاب ابى حنيفة وان لم يكن اصله موجودا حال الوقف على ما حكاه الخطيب عنهم مثل ان يقول وقتت هذا على من يولد لفلان وان لم يكن وقفه على فلان (قوله اى لا تصح الاجازة بالاتفاق) قيل لا اتفاق فيما لم يعلم المجاز له ما فيه وانما ذلك على قولها وقال ابى يوسف يصح اذا امن من الزيادة والنقصان قياسا على اختلافهم فى كتاب القاضى الى القاضى فان علم الشاهدين بما فيه شرط عندها لصحة الشهادة خلافا له واختار الشارح دعوى الاتفاق

الكتاب الذى حدثني به فلان او جميع مسامعاتي الذى كان عندك وبين اسناده (والمناولة) وهى ان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابى وسماعى عن شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى عنى هذا الحديث والمناولة تأكيد للاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة ويجوز الاجازة للمعدوم كقوله اجزت لفلان ولمن يولد له ماتنا سلوا (والمجاز له ان كان عالما به) اى بما فى الكتاب الذى اجازه بروايته (يصح الاجازة والا) اى وان لم يكن المجاز له عالما بما فى الكتاب (فلا) اى لا يصح الاجازة بالاتفاق ولو اجاز المجاز له بان يقول

(قوله والمناولة) اى الاجازة المفيدة بصفة المناولة ولها صور منها ان يدفع الشيخ اليه اصل السماع او قرأ مقابله ويقول هذا سماعى او روايتى عن فلان فاروه عنى او اجزت لك روايته عنى ثم ملكه اياه او يقول له خذ وانسخه وقابل به ثم رده الى ومنها ان يحى الطالب بالكتاب الى الشيخ او بجزء من حديثه فيعرض عليه فيتأمله الشيخ وهو عارف مستيقظ ثم يعيده اليه ويقول له وقتت على ما فيه وهو حدثني عن فلان او روايتى عن شيوخى فاروه عنى واجزت لك روايته عنى وهذه الاجازة يقسمها حالة محل السماع عند بعضهم وبه قال مالك او غير حالة محله عند آخرين وصححه ابن الصلاح وقال انها منحطة عن درجة التحديث لفظا والاخبار قراءة وقد تكون المناولة مجردة عن الاجازة بان يناوله الكتاب ولا يقال له اروه عنى ولا اجزت لك روايته عنى وهى صحيحة معمول بها عند اهل العلم ومردودة عند الآخرين وهو الظاهر لان المناولة زيادة تكلف حدها بعض المحدثين زيادة تأكيد الاجازة فكانت المناولة قسما من الاجازة (قوله اى لا تصح الاجازة بالاتفاق) ولا تحل الرواية بها ان كان الكتاب محتملا

على نفي الصحة وفاقا للقاءى الناقل عن شمس الأئمة انه اختار ذلك لان ابى يوسف رحمه الله لم يجوز (للزيادة) فى كتاب القاضى ماجوز الا لضرورة انه يشمل على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب والمكتوب اليه ان يقف عليها غيرها وذا لا يوجد فى كتاب الاخبار لان السنة اصل الدين فامرها عظيم وضبطها جسيم والذى حرره التحرير صاحب التحرير نقلا عن ابى حنيفة انه ان كان يعلم ما فى الكتاب جازت الرواية كالشهادة والا فان احتمل التغيير لم يصح وكذا ان لم يحتمل خلافا لابى يوسف حيث قال بالصحة فيه ككتاب القاضى ليس الا لضرورة اشتماله على الاسرار وكراهة المتكاتبين الانتشار بخلاف كتب الاخبار فقد اورد عاينه المومى اليه نظر فقال وفيه نظر بل ذلك فى كتب العامة لا القاضى بالحكم والثبوت وهذا الاتفاق على النفى لو قرأ فلم يسمع الشيخ او قرأ ولم يفهم

(قوله والاحوط ان يقال
الخ) هو مختار شمس
الائمة وذهب فخر الاسلام
والقاضي ابوزيد الى ان
المستحب اجازي وهو
عزيمة ويجوز ان يقول
اخبرني وحدثني بطريق
الرخصة قال صاحب
الكشف القول الاول
اصح

(قوله ولا يقول حدثني)
مستأنف معلى بان التحديث
يختص باستماع متن الحديث
ولم يوجد او عطف على
ما قبله والتعليل للاحوطية
المذكورة الا ان العطف
يقتضي جواز ان يقول
حدثني والتعليل يقتضي
خلافه فيتنايان والذي
حرر انه يجوز في الاجازة
اخبرني وحدثني مقيدا
ومطابقا لوجود المشافهة
اصلا وعلى هذا فيذنب
ان يقال الاحوط ان لا
يقال حدثني ولكن اجازي
واخبرني لافادة التحديث
المشافهة وتبادر المشافهة
في متن الحديث الى الفهم
من لفظ التحديث بالنسبة
اليها في نفس الاحازة

اجزت لك مجازاتي فالصحيح انه جائز والاحوط ان يقال المجاز له
اخبرني واجازني ولا يقول حدثني لان ذلك مختص بالاستماع ولم يوجد
(وطرف الحفظ) اي الطرف الثاني من الاطراف الثلاثة المتعلقة بالخبر
طرف الحفظ وهو نوعان (والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع) من وقت السماع
(الى وقت الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر)
ما كان مسموعا له صار كأنه حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء لان التذكر
بمنزلة الحفظ (يكون حجة) سواء كان خطه او خط غيره (والا) اي
وان لم يتذكر من الخط شيئا (فلا) اي لا تحل له الرواية (عند ابى حنيفة)

لا زيادة والنقصان غير مأمون عن التغيير فان امكن ذلك وكذلك عند ابى حنيفة
ومحمد وقال ابو يوسف بصحتها قياسا على اختلافهم في كتاب القاضي الى القاضي فان علم
الشاهدين بما في الكتاب شرط عند ابى حنيفة ومحمد وليس بشرط عند ابى يوسف
وكذا حكى الخلاف بعض المشايخ والاصح انه لا خلاف في رد هذه الاجازة
كاذب اليه شمس الائمة لان ابى يوسف انما لم يشترط علم الشاهد بما في
الكتاب للضرورة فان الكتاب يشتمل على الاسرار عادة ولا يزيد الكتاب
ولا المكتوب اليه ان يقف غيرهما عليه صيانة لسر القضاء عن عوام الناس
بخلاف باب الرواية فان مبناها على الاشتهار لانها اصل الدين فلا وجه
للحكم بصحة تحمل الامانة فيها قبل العلم (قوله وهو نوعان) اي عزيمة
ورخصة ايضا (قوله ان يحفظ) اي الراوي الحديث المسموع من وقت
السماع للحفظ والفهم لمعناه الى وقت الاداء وهذا مذهب ابى حنيفة رحمه الله
ولهذا قلت روايته (قوله ان يعتمد الكتاب) الذي يروى فيه سواء كان
بخطه او بخط غيره معروفا كان ام غير معروف (قوله صار كأنه الخ) جعل
الشارح هذا جوابا للشرط المذكور في المتن وهذا الحل غريب من هذا الشارح
حيث ذكر جواب الشرط المذكور في المتن مع ان جوابه يأتي بل هو ليس بحسن لانه
وان جاز ان يذكر في الشرح جوابا لشرط المتن ينبغي ان يذكر ايضا شرطا للدخول
على جواب المتن ليرتبط الكلام به بعضه ببعض فكان المناسب ان يقول واذا كان كذلك
يكون الى آخره (قوله لان التذكر بمنزلة الحفظ) فيكون تذكرا ذلك قائما مقام
حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء (قوله يكون) اي الكتاب (حجة) اي يحل
لراوي الرواية بها والنسيان الواقع قبل التذكر معتقر لعدم امكان التحرز
عنه في حق من ليس بمعصوم (قوله لا يحل له الرواية به عند ابى حنيفة وكذا
لو وجد القاضي في خريطته سجلا مكتوبا ولم يتذكر الحادثة او الشاهد خطه

لان الخط وضع للتذكرة للقلب كالمرآة للعين فلا عبرة للمرأة اذا لم ير الرأى بها وجهه فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به علما لان الخط يشبه الخط وعندها والشافعي يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة كانوا يعملون على كتب النبي عليه الصلاة والسلام من غير ان راويا روى ذلك الكتاب وعند ابى يوسف يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده او في يد امينه ولا يجوز ان كان في يد غيره لانه لا يؤمن من التغيير وعند محمد يجوز العمل بالخط وان لم يكن في يده لان التغيير غير متعارف وما ذهب اليه محمد رخصة تيسيرا للناس (وطرف الاداء) هذا هو الطرف الثالث (والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه) يعنى يرويه بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بمعناه لانه عليه الصلاة والسلام مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة وفي النقل بالمعنى لا يؤمن من الزيادة والنقصان وحجة العامة ماروى ان الصحابة قالوا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولانقدر على تأديته كما سمعنا

على صكك لا يحل له العمل به ما لم يتذكر الحادثة وقال محمد والشافعي بل يعمل به في الكل وان لم يتذكر الحادثة وقد وافقهما ابو يوسف على ذلك في السجل ورواية الحديث ووافق ابو حنيفة في الصك لحصول الامن في الرواية والسجل اذا كان في يد القاضى او يد امينه عن التزوير وعدمه في الصك والسجل اذا كان في يد غير القاضى وامينه حتى لو كان الصك في خريطة الشاهد ايضا حل له الاعتماد عليه عنده ايضا كالسجل المحفوظ بيد القاضى او يد امينه وفي قول محمد تيسير وتوسعة على الناس وعليه الآن العمل والعزيمة ما قاله ابو حنيفة (قوله) قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بالمعنى (اختلف العلماء في جواز نقل الحديث بالمعنى فمنه جماعة من التابعين واختاره الرازى من اصحابنا والخصاص وتعلم من اهل اللغة عملا بقوله عليه الصلاة والسلام نصر الله اسرا سمع مقالتي فوعاها فادها كما سمعها الحديث ولا يعجز غيره عن الاتيان بمثله لانه عليه السلام قد اوتى جوامع الكلم وهو التعبير عن المعنى الكثير باللفظ القليل مثل لا ضرر ولا ضرار في الاسلام والخارج بالضمان والغرم بالغنم واجازه عامة العلماء في بعض الصورة ان علما بالمعنى بطريق الرخصة عملا بما اخرج ابو بكر الخطيب البغدادي في كتاب الكفاية عن يعقوب بن سليمان الليثي عن ابيه عن جده قال آتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له بائنا وامهاتنا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولانقدر على تأديته كما سمعناه منك قال عليه السلام

(قوله لانه عليه الصلاة والسلام مخصوص بجوامع الكلم الخ) سيظهر ان الكلام في غير جوامع الكلم فبني هذا الاستدلال عدم التحرير لمحل النزاع اللهم الا ان يقال المراد انه قد يشبهه بعض جوامع الكلم فيظن انه ليس منها فيقصد السامع النقل بالمعنى ويقع فيما يقع ولا يبعد ان يقال ان هذا الاستدلال على بعض علمائنا حيث جوزوا النقل بالمعنى في جوامع الكلم ايضا اذا كان الناقل فقيها مجتهدا كما ذكر في شرح المعنى للقائى

قال عليه الصلاة والسلام اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس روى ان ابن مسعود والنسائي وغيرهما كانوا يقولون في الرواية قال عليه الصلاة والسلام كذا او قريبا منه او نحوا منه ولم ينكر عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز (فان كان) الحديث (محكما لا يَحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة) اى معرفة (في وجوه اللغة) لانه لما لم يشتبه معناه لا يمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى (وان كان ظاهرا) معلوما (يَحتمل غيره) اى غير معناه بان كان عاما محتملا للخصوص او حقيقة يَحتمل الحجاز (فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقهاء المجتهدين) لانه يقف على ماهو المراد فيقع الامن من الخلل بمعناه (وما كان من جوامع الكلام) بان كان لفظه وجيزا وتحت معان كثيرة (او المشكل او المشترك او المحمل لا يجوز نقله بالمعنى لكل) اى للمجتهد وغيره اما جوامع الكلام فلما رزى انه عليه السلام

اذا لم تحلوا حراما ولا تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس وباتفاق الصحابة رضى الله عنهم على بعض الاوامر والنواهي والحديث بالفاظهم كقولهم امر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا ونهى عن كذا اورخص في كذا وقال كذا او نحوا منه او قريبا منه فان ذلك قد شاع فيما بينهم من غير تكبر هذا واعلم ان جواز النقل بالمعنى فى غير كتب الحديث واما فيها فان لم يغير عن لفظه سواء روى فيها او نقل منها كذا افاده ابن دقيق العيدروس لان الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص لما كان عليهم فى ضبط الالفاظ والجمود عليها من الحرج والنسب وذلك غير موجود فيما اشتمت عليه الكتب ولان اللفظ اذا لم يتعلق به حكم لا يلتفت اليه وكذا كان عليه السلام يلقى المعنى الواحد بعبارات مختلفة بخلاف ما قصد لفظه كالقرآن والشاهد والاذان ﴿ قوله ﴾ فان كان الحديث محكما بالحاصل ان السنة فى هذا الباب على خمسة اوجه محكم لا يشتبه معناه ولا يَحتمل الاوجها واحدا وظاهر يَحتمل غير ما ذكر وعجمل ومتشابه ومشكل ومشترك فان كان محكما لا يَحتمل غير المعنى المقصود منه كقوله صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابى سفيان فهو آمن صح نقله بالمعنى لمن له بصيرة فى وجوه اللغة ومعانى الخبر لحصول الامن من زيادة المعنى ونقصانه حتى لو قال فى هذا الحديث من وجد فى دار ابى سفيان نجائهم لا حاجة الى قوله ولا يَحتمل غيره لما تقدم فى اقسام الكتاب ﴿ قوله ﴾ بان كان عاما محتملا للخصوص كقوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه فان موجه العموم والمراد محتمله وهو الخصوص اذا لاشئ والصغير ليسا بمرادين ﴿ قوله ﴾ اما جوامع الكلام فلقول صلى الله

(قوله او قريبا منه) اى
فى اللفظ مع ككون المعنى
على حاله

قال خصصت بجوامع الكلم فلا يقدر عليه احد بعده على ما كان مخصوصا به
واما المشكل والمشارك فلأن المران منهما لا يعرف الا بتأويل الراوى وتأويل
الراوى لا يكون حجة على غيره كالتقياس واما المجهل فلأنه لا يوقف على معناه
(والمروى عنه) هذا اشارة الى الطعن الذى يلحق الحديث وبيان ما يوجب
منه سقوط العمل بالحديث وما لا يوجب الطعن الذى يلحقه اما ان يكون من قبل
الراوى او من قبل غيره والذى يكون من قبل الراوى (اذا انكر الرواية) انكارا
جاحدا بان قال كذبت على او ما رويت لك او انكارا موقوفا بان قال لا اذكر انى رويت
لك هذا الحديث او لا اعرفه ففي الوجه الاول يسقط العمل بالاختلاف لان كل واحد
منهما مكذب الآخر فلا بد من كذب واحد غير معين ولكن لا يسقط بذلك
عدالتهما للتيقن فى عدالتهما ووقوع الشك فى زوالها واما فى الوجه الثانى
فذهب الكرخى واحمد بن حنبل الى انه يسقط العمل به لانه انما يكون حجة باتصاله
بالرسول وبانكار

(قوله وبيان ما يوجب منه)
من تبعية الضمير للطعن
(قوله ولكن لا يسقط
بذلك عدالتهما) فائده
تظهر فى قبول رواية كل
واحد منهما فى غير ذلك
الخبر (قوله واما فى الوجه
الثانى فذهب الكرخى
واحمد بن حنبل الى انه
يسقط العمل به) وعليه
فخر الاسلام والقاضى
ابوزيد والسرخسى
وتبعهم المصنف

عليه وسلم خصصت بجوامع الكلم الله اعلم به ولكن الاصح ان ما كان من جوامع
الكلم محتص به عليه السلام وفاقا لشمس الائمة السرخسى لان القصور عن
الايان بالمثل غير مأمون على الغير وخلافا لمن اجازه عن مشايخنا لمن كان جامعا
بين اللغة والفقه اذا ظهر له معناه (قوله والطعن الذى يلحقه اما ان يكون
من قبل الراوى او قبل غيره) والاول على خمسة انواع والثانى نوعان وسيأتى
احدها ان ينكر المروى الرواية انكار جحود وتكذيب بان يقول للراوى
كذبت على او ما رويت لك هذا الحديث وثانيهما ان ينكره انكار توقف
بان يقول له لا اذكر انى رويت لك هذا الحديث اولا اعرفه او نحوه ذلك
(قوله فى الوجه الاول يسقط العمل) بالحديث بالاختلاف والثانى اختلاف فيه
(قوله فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخى واحمد بن حنبل) فى رواية عنه
الى ان العمل يسقط به كما فى النوع الاول وهو مختار القاضى الامام ابى زيد ومن
تابعه من المتأخرين وذهب مالك والشافعى وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به
وقيل يسقط العمل بما انكره الراوى ابى يوسف والعمل به قول محمد ومما وقع
من هذا النوع حديث ربيعة عن سهيل بن ابى صالح عن ابى هريرة ان النبي
صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فان عبد العزيز بن محمد الداوردى
قال لقيت سهيلا فسألته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرفه وكان يقول بعد
ذلك حدثى ربيعة عنى فردته اصحابنا لانقطاعه بانكار سهيل وعمله بالشافعى

الراوي انقطع الاتصال وذهب الشافعي ومالك الى انه لا يسقط العمل (او عمل بخلافه بعد الرواية) كما روت عائشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام قال ايما امرأة تكلمت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم ان عائشة رضي الله عنها زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها (مما هو خلاف بيقين) اي لا يحتمل

(قوله كما روت عائشة الخ) قال في التلويح قد يقال ان غيبة الاب لا توجب ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب انتهى قيل عليه ان هذا انما هو في الغيبة المطابقة وظاهر ان عبد الرحمن لم يكن كذلك بل كان بالشام والقوافل تأتي وتذهب دائما ثم ان عبارة نكحت في الحديث على صيغة المعلوم والمذكور في الكشف نكحت نفسها والمخالفة من حيث انها اذا نكحت بنت اخيها فقد جوزت نكاح المرأة نفسها لعدم القائل بالفصل لان من ابطال نكاحها ابطال نكاحها او بطريق الاولى كما اشار المصنف في الشرح

وهو الظاهر لان كل واحد منهما اي من الاصل والفرع يكذب الآخر فلا بد من كذب واحد غير معين وذلك موجب للقبح في الحديث ولكن لا يقدح ذلك في عدالتها للتيقن بعدالة كل واحد ووقوع الشك في زوالها فلا يترك اليقين بالشك وفائدته نظهر في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر لانه انما يكون حجة باتصاله بالرسول وبانكار الراوي ينقطع الاتصال لانه يصير مناقضا بانكاره ومع التناقض لا يثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة (قوله او عمل بخلافه) هذا هو النوع الثالث اعلم ان الراوي اذا فتى بخلاي ما رواه او عمل بخلافه فلا يخلو ذلك من ان يكون قبل روايته الحديث وقبل بلوغه اياه او قبل بلوغه قبل الرواية او بعد الرواية او لم يعرف تاريخه ولا يخلو كل واحد من ان يكون خلافا بيقين او لا فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحا في الحديث بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك الحديث لما بلغه احسانا للظن به وكذا ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة بيقين في الاصل ورفع الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل على ان المخالفة كانت قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجهين واجب ما لم يتبين خلافه وكذا ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافا بيقين بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه دون عمومه او مشتركا فعمل باحد وجوهه وان كان بعد الرواية وبعد بلوغه اياه وذلك خلاف بيقين فذلك يوجب جرحا في الحديث (قوله كما روت عائشة رضي الله عنها) ومن هذا النوع حديث ابن هزيمة انه عليه السلام قال يغسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا ثم صح من فتواه انه يطهر بالغسل ثلاثا فقلنا بالفتوى واسقطنا العمل بالحديث حملا لذلك على ثبوت النسخ عنده او الاطلاع على ان مراد النبي صلى الله عليه وسلم بما زاد على الثلاث النذب (قوله ثم ان عائشة رضي الله عنها زوجت بنت اخيها) حفصة بنت عبد الرحمن لمقداد بن الربيد حين كان عبد الرحمن غائبا بالشام فلمارات عائشة رضي الله عنها زواج بنت اخيها بغير امره لكونها وليته عند غيبة الولي الاقرب فقد جوزت نكاح المرأة

(قوله وان كان خلافه بان خالف الخ) كذا في عامة النسخ والصواب وان كان خلافه حقا كافي الكشف والظاهر ان لفظه حقا ساقطة من قلمه فقد سقطت عدائته لانه لم يكن عدلا لا يقال انه انما صار فاسقا بخلاف مقتضرا عليه فلا يقدح ذلك في قبول ما روى قبله كما لو مات او جن ٦٦٢ بعد الرواية لانا نقول قد بلغ

ان يكون مرادا من الخبر بوجه (يسقط العمل به) لان خلافه ان كان حقا بان خالفه للوقوف على نسخه او لكونه ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به وان كان باطلا بان خالف لقلّة المبالاة والتهاون بالحديث او بغفلة او بنسيان فقد سقطت روايته لانه لم يكن عدلا (وان كان) العمل بخلافه (قبل الرواية او لم يعرف تاريخه) اي تاريخ انه عمل قبل الرواية او بعدها (لم يكن جرحا) لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة في الاصل ووقع الشك في سقوطه ويحمل على انه كان قبل الرواية (وتعيين) الراوى (بعض احتمالاته) بان كان اللفظ عاما فيحمله على معنى خاص او مشتركا فيحمله على احد معنييه (لا يمنع العمل به) اي بظاهر الحديث لانه ليس بخلاف بيقين مثل حديث ابن عمر ان النبي عليه السلام قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وهو يحتمل التفرق بالابدان والتفرق بالاقوال فحمله ابن عمر رضى الله عنه على التفرق بالابدان ولم يعمل بتأويله فبقي مشتركا فعملنا بما روى

نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتروجة من النساء فلان ينعقد بعبارتها اولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت فتبين به نسخه (قوله وان كان خلافه بان خالف) هنا سقط من النسخ وحق العبارة وان كان خلافه باطلا بان خالف الخ كما قدمناه (قوله وتعيين الراوى بعض احتمالاته) هذا هو النوع الرابع (قوله مثل حديث ابن عمر رضى الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا) رواه اصحاب الكتب الستة واللفظ للبخارى ومسلم المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا الا بيع الخيار وفي لفظ لهما اذا تباع المتبايعان بالبيع فكل واحد منهما بالخيار من بيعه ما لم يتفرقا فالحديث محتمل للتفرق بالابدان والتفرق بالاقوال وقد حمله ابن عمر على تفرق الابدان ونحن حملناه على تفرق الاقوال لان في الحديث اشارة الى ان المراد تفرق الاقوال لانهما متبايعان عليهما مجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤل والحمل على الحقيقة اولى عند الامكان فلا يعمل بمجازه تحريزا عن حمل اللفظ الواحد على حقيقة ومجاز (قوله فعملنا بما روى الخ) الله اعلم به وعلى تقدير ثبوته فن ابن

الحديث الينا بعد ما ثبت فسقه ولا بد في الرواية من الاسناد اليه فكان بمنزلة ما اذا رواه في الحال وهذا لان العدالة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاحتراز عن محظور دينه فاذا لم يحترز ظهر انها لم تكن ثابتة كذا في الكشف ثم ان في عبارة الشارح ركابة من وجهين الاول تعليل سقوط العدالة بعدم العدالة وما هو الا مصادرة والثاني الاقتصار في جزاء الشرط المذكور على سقوط العدالة فان مدار الغفلة والنسيان ليس سقوط العدالة فالصواب ان يقال فقد سقطت به روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا او كان مغفلا كافي الكشف (قوله لانه ليس بخلاف بيقين) فيه كلام لانه ان اراد انه ليس بخلاف لظاهر الحديث فيطالنه ظاهرا وان اراد انه ليس بخلاف لما رواه حتى يكون جرحا فهو غير مفيد ههنا اذ الكلام ليس

في قبول الحديث بل في العمل بظاهره قال المصنف رحمه الله في الشرح لانه انما فعل ذلك بتأويل وتأويله (يدل) لا يكون حجة على غيره اذ الحجة هو الحديث وتأويله لا يتغير الحديث فبقي معمولا به على ظاهره (قوله فعملنا بما روى

(قوله فعملنا بما روى) حقه ان يقول فعملنا به بمقتضى ما روى

عن النبي عليه السلام انه قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا عن بيعهما (والامتناع عن العمل به) اي امتناع الراوى عن العمل بالحديث (مثل العمل بخلافه) اي عمل الراوى بخلاف ما رواه فيخرج الحديث عن الحجية لان ترك العمل بالحديث حرام مثله حديث ابن عمر ان النبي عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اراه رفع يديه الا في تكبير الافتتاح فترك العمل به دليل على انتساخه (وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم) مثل حديث عبادة بن الصامت انه عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعي وجعل النفي الى موضع مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماءنا به لان عمر نفي رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما ترك فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة وعلما ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبنى على الشهرة ومثال الحديث الذي هو من جنس ما يحتمل الخفاء حديث القهقهة في الصلاة رواه زيد بن خالد الجهني وروى ان ابا موسى الاشعري لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا لانه من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على

عن النبي عليه الصلاة والسلام الخ) لا يذهب عليك ان الكلام في العمل بذلك الحديث غايته ان يكون هذه الرواية مؤيدة لما حملنا الحديث الاول عليه (قوله وروى ان ابا موسى الاشعري لم يعمل بحديث القهقهة الخ) اي لم يجب اعادة الوضوء على من قهقهه في الصلاة

يدل على ان المراد تفرق الابدان فان قيل لان ذلك هو الحقيقة قلنا في الحديث الاول كذلك كما قررناه فلاحاجة الى ذكر هذا الحديث لانه ليس بصريح في ذلك وانما يؤخذ منه المطالب بالاشارة كما في الاول فهما سواء فتأمل (قوله والامتناع عن العمل به) هذا هو النوع الخامس (قوله حديث ابن عمر) رواه الستة (قوله وعمل الصحابة بخلافه) هذا هو النوع الثاني من نوع الطعن وهو ما يلحق الخبر من قبل غير الراوى وهو قسمان طعن الصحابي وطعن غيره من ائمة الحديث والاول امان يكون في حديث لا يحتمل الخفاء او في حديث يحتمله وحكم القسم الاول كحكم الانكار من قبل الراوى وهو خروج الحديث عن كونه حجة (قوله ومثال الحديث الذي هو من جنس ما يحتمل الخفاء الخ) انما لم يخرج الحديث عن كونه حجة في القسم الاول لان الحديث الصحيح واجب العمل به فلا يترك لمخالفة بعض الصحابة اذا امكن الحمل على وجه حسن وهو انه انما يعمل بخلافه لخفاء النص عليه لانه مما يحتمل الخفاء لكونه من الحوادث النادرة فان قلت حديث القهقهة رواه عبدالرزاق مرسلا ورواه الطبراني مسندا فهل العبرة للوصول والارسال قلت قال النووي اذا روى بعض الثقات الحديث مرسلا وبعضهم متصلا فالصحيح ان العبرة لمن اوصله على ان المرسل حجة عند الخصم اذا اعتضد

(قوله مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح الخ) الذي يناسب قول المصنف لا يجرح الراوى وما بعده ان يقول ههنا فلان متروك الحديث او مجروح اوليس يعدل ٦٦٤ (قوله قال بعض العلماء الطعن المبهم

الخ) قال في التلويح الحق ان الجراح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والافلا

انى موسى (والطعن المبهم) مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح ونحوها (من ائمة الحديث لا يجرح الراوى) لان الجراح ربما يعتقد مالا يصلح سببا للجرح جرحا بان رآه ارتكب صغيرة من غير اصرار فلا يترك به العمدلة الثابتة قال بعض العلماء الطعن المبهم ما يكون جرحا لان التعديل المطلق مقبول فكذا الجرح المطلق * قلنا اسباب التعديل غير منضبطة فالامعنى للتكليف بذكرها والجرح ليس كذلك (الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه) قيد به لانه لا لو كان مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن بانه حديث مرسل وشرب النبيذ لمن يعتقد اباحتها (من اشتهر بالنصيحة دون التعصب) قيد به لان الطاعن لو كان معروفا بالعداوة والتعصب لا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب حمله على الطعن (حتى لا يقبل الطعن بالتدليس) وهو في اللغة كتمان عيب السلعة

(قوله مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح) او يقول فلان متروك الحديث اوليس يعدل او مجروح (قوله بما هو جرح) او جرح ما يكون تفسيرا بما لا يصلح جرحا لظن بعض الجهال في محمد بن الحسن بانه سأل عبدالله بن المبارك ان يقرأ عليه احاديث فيسمعها فابى فقيل له في ذلك فقال لا تعجبني اخلاقه فان هذا ان صح لم يصلح طعنا لان اخلاق الفقهاء لا يوافق اخلاق الزهاد فهم اهل عزلة والفقهاء اهل قدوة وقد يفتح في احد المقامين ما يحسن في الآخر ولهذا يستحب للمفتي الاخذ بالرخص تيسيرا للعوام مثل التوضى بماء الحمام وعدم الاحتراز عن طين الشارع في مواضع حكموا بطهارته فيها ولا يلبق

بمجيئه من طريق اخرى ولك ان تقول الجهنى غير معروف بالفقه بين الصحابة وابو هريرة اعلى منه والجواب ان حديث القهقهة رواه كثير من الصحابة وعمل به التابعون فكذا قدم على القياس كذا قالوا وفي كونه رواه كثير من الصحابة نظر **قوله** والطعن المبهم * هذا هو القسم الثانى من اقسام الطعن من جهة غير الراوى وهو الطعن من ائمة الحديث وهو ثلاثة انواع لانه لا يخلو اما ان يكون مبهما او مفسرا والمفسر لا يخلو اما ان يفسر بشىء يوجب الجرح او بشىء لا يوجب **قوله** مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح) او يقول فلان متروك الحديث اوليس يعدل اوليس بثقة من غير بيان سبب الطعن **قوله** لا يجرح الراوى) عن الرواية ولا يقتضى رد حديثه وهذا مذهب عامة الفقهاء والمحدثين قال الباقلانى وجماعة من اهل الحديث **قوله** الطعن المبهم ما يكون جرحا الخ) والحق ان الجراح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والافلا **قوله** الا اذا وقع مفسرا * هذا هو النوع الثانى وهو الطعن المفسر بما يصلح طعنا وهو على وجهين جرح متفق عليه وجرح مجتهد فيه فالثانى غير مقبول وذلك كان الطعن بالارسال وشرب النبيذ لمن يعتقد اباحتها والاولى ان كان الطاعن ممن اشتهر بالنصيحة في الدين والعدالة والاتفاق كان جرحه مقبولا والحديث به مردود الا ان اعتضد بما يجبر عن ضعفه وان كان الجراح بالتعصب والعداوة كذا يحدثين الى اهل السنة فلا يقبل جرحه لان الظاهر انه انما حمله على ذلك الحمية والتعصب **قوله** حتى لا يقبل الطعن بالتدليس * هذا هو النوع الثالث وهو الطعن المفسر بما لا يصلح طعنا وهو

ذلك باهل العزلة بل الاخذ بالاحتياط والعمل بالزينة اولى بهم (غير)

(قوله وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع في الحديث) وكتمان خال في اسناد الحديث ولا بد من زيادة ذلك كما في الكشف لما سيجيء من ان ما سماه الشيخ نلبسا نوع من التدليس عند اهل الحديث فانه لا يذهب عليك ان ليس فيه كتمان انقطاع الحديث بل كتمان الخلل في الاسناد (قوله ولا يقول قال حدثني فلان الخ) يعني بدل قوله عن فلان وكذا قوله قال اخبرني فلان واما قوله ولم يقل عن فلان فاحتمل تأمل وليس في سائر الشروح (قوله لانه يوهم شبهة الارسال) جواز ان يكون بين فلان الراوي وفلان المروي عنه شخص بخلاف حدثني فانه انما يستعمل في المشافهة بقي ان اخبرني لا يختص بالمشافهة كما سبق في مبحث طرف السماع وعليه كلام المصنف رحمه الله في الشرح هناك ولذلك اقتصر ههنا في الشرح على ذكر حدثني فيمكن الاصول للشارح ايضا ذلك (قوله وهو كنية الحسن البصري ٦٦٥ والكلي) والاول ثقة دون الثاني واسم الكلي

محمد بن السائب

عن المشتري وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع في الحديث مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان او قال اخبرني فلان ولم يقل عن فلان الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته اولى (والتدليس) وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية حتى لا يعرف صيانه له عن الطعن الباطل فيه وفي هذه الكنية يشتركه غيره او يذكره بصفة ليست بمشهوره وذلك مثل ان يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية الحسن البصري والكلي وقد يروي

غير مقبول (قوله وفي الاصطلاح كتمان انقطاع في الحديث) اي في اسناده بان يورده بلفظ يوهم الاتصال والصحة كأن يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان وسموا هذا المعنى عنعنة وعند بعضهم هذا الاسناد المعنعن من قبيل المرسل والمنقطع حتى يتبين اتصاله بغيره والصحيح انه من قبيل الاسناد المتصل بشرط سلامة الراوي الذي روى بالنعنة من التدليس ويشترط ثبوت الاقامة لمن عنعن عنه وشروط بعضهم ان يكون معروفا بالرواية عنه واكتفى بعضهم بالظاهرة اما اذا قال حدثني فقد زال الوهم في جميع الوسائط لان حدثني يستعمل في المشافهة (قوله وذلك مثل ان يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري) ولمحمد بن السائب الكلي من غير بيان بعبارته انه الاول فيكون الحديث به صحيحا لانه ثقة او الثاني فيكون الحديث به ضعيفا لانه غير ثقة وقد عد بعضهم هذا

(قوله كتمان انقطاع في الحديث) وقيل هو ان يسقط اسم شيخه الذي يسمع منه ويرتقى الى شيخ شيخه او من فوقه فيسند ذلك اليه بلفظ لا يقتضي الاتصال بل بلفظ يوهم له كقوله عن فلان وان فلانا او قال فلان موها بذلك انه سمع ممن رواه عند ذكره العراقي ولا يقول قال حدثني فلان او قال اخبرني فلان اي في موضع العننة وقوله بعد هذا ولم يقل عن فلان سهو وهو كنية للحسن البصري والكلي كون ابى سعيد كنية

للحسن البصري مسلم واما للكلي فلان لانه محمد بن السائب بن بشر الكلي ابو النضر الكوفي الذي روى عنه السفيانان وتركه القطان وابن مهدي والنوع الاخر تدليس الاسناد اطاق عليه بعض متأخري علمائنا التدليس باهم الرواية عن المعاصر الاعلى اشارة الى ما ذكره العراقي بعد ما نقلناه آنفا ان ذكر انما يكون تدليسا اذا كان المدلس قد عاصر المروي عنه اولقيه ولم يسمع منه او لم يسمع منه ذلك الحديث الذي دله عنه وان الابهام انما يقع مع المعاصرة اما اذا روى عن لم يدركه بلفظ يوهم فان ذلك ليس بتدليس على الصحيح المشهور لان ذلك دليل الاجتهاد اقول على انه يمكن ان يكون تلك العبارة من قائلها على اسلوب تأكيد المدح بما يشبه الذم ولا بد من اشتراط اتحاد النسبة اقول اذا اجتمع الضدان في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين فلا

(قوله لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حدائثهم) كذا ٦٦٦ في شرح المصنف ولا يذهب عليك

ان مؤدى هذه العبارة هو ان يكون المراد بحدائث السن ما بعد البلوغ الى انتهاء سن الشباب وذلك لما تقرر من عدم جواز الرواية قبل البلوغ فحمل ما وقع في المتن على الصغر عند التحمل كما ذهب اليه الشارح ليس كما ينبغي بل آخر كلامه مناقض لاوله

عنهما جميعا هذا الذي سماه الشيخ تليسا نوع من التدليس عند اهل الحديث ويسمى ذلك عندهم تدليس الشيوخ والنوع الآخر تدليس الاسناد (والارسال وركض الدابة) وهو حثها على العدو فهو لا يصلح جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد (والمزاح) لانه امر ورد به الشرع لان النبي عليه السلام كان يمزح ولا يمزح الا حقا (وحدائث السن) وهي الصغر عند التحمل لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حدائث سنهم بشرط الاتقان عند التحمل في الصغر والعدالة عند الاداء بعد البلوغ (وعدم الاعتياد بالرواية) وهذا لا يوجب جرحا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن اعتياده بالرواية اكثر من الذي اعتمده كابي بكر رضي الله عنه فانه لم يكن معتادا بالرواية (واستكثار مسائل الفقه) كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصلح جرحا

فصل وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا

النوع جرحا والصحيح انه ليس بجرح (قوله هذا الذي سماه الشيخ تليسا نوع من التدليس عند اهل الحديث الخ) اعلم ان التدليس على ثلاثة اقسام * الاول تدليس الاسناد وهو ان يسقط الراوي اسم شيخه الذي سمع منه ويرتقى الى شيخ شيخه او من هو فوقه فيسند اليه الحديث بلفظ يوهم الاتصال كقوله عن فلان او قال فلان مؤمها بذلك انه سمعه ممن رواه عنه وانما يكون ذلك تدليسا اذا كان المدلس قد عاصر المروي اولقيه ولم يسمع منه ذلك الحديث الذي دلسه عنه * الثاني تدليس الشيوخ وهو ان يصف المدلس شيخه الذي سمع ذلك الحديث منه بوصف لا يعرف به من اسمه او كنيته الى قبيلة او بلدة او ضيعة او نحو ذلك والحامل له على كون المروي عنه ضعيفا فيدلسه حتى لا يظهر روايته عن الضعفاء او كونه صغيرا في السن او تأخرت وقته ويشاركه فيه من هو دونه او ايهام كثيرة الشيوخ وهذا القسم دون الاول * والثالث تدليس التسوية وهو ان يروي حديثا عن شيخ ثقة وذلك الثقة يروي عن ضعيف عن ثقة فيسقط المدلس الضعيف من بينهما ويصل الحديث عن شيخه الثقة عن الثقة الثاني بلفظ يحتمل الاتصال فيستوى الاسناد كلمة بالثقات وهذا اثر اقسام التدليس (قوله والمزاح) يعني القليل اما اذا اكثر منه بحيث يستقره خلفه فلا يبالي بقول وفعل فانه حينئذ يكون جرحا وكذا لو كان بغير حق ولا تأويل

فصل

(قوله قد يقع التعارض الخ) شرع في بيان المعارضة بعد فراغه من الحجج

تضاد بينهما في الحقيقة لعدم اتحاد النسبة وحينئذ فلا حاجة الى اشتراط اتحادها لان اشتراط التضاد يعني عنه دون القياسين لان احدها لا يكون ناسخا للآخر فان النسخ لا يكون الا عن تاريخ وذلك لا يتحقق في القياسين ودون اقوال الصحابة رضي الله عنهم لان كل واحد انما قال ذلك عن رأيه والرواية لا يثبت بالاحتمال وكذا اذا كان كلا الرأيين من واحد لا يصلح ان يكون احدهما ناسخا للآخر فكذا من اثنين كذا ذكره الوانوغى الحنفى في شرح غاية التحرير الجامع من كتب اصولنا بعد ان نقل

عن شمس الائمة مانقله الشارح عنه من الشرط وسيجيء لهذا الكلام زيادة توضيح عن قريب (السالبة)

قيد به لان التعارض بينها حقيقة غير واقع لان ذلك من امارات المعجز تعالى الله عن ذلك (لجهلنا) بالناسخ والمنسوخ اذ لا بد ان يكون الناسخ متأخرا عن المنسوخ فاذا لم يعرف التاريخ بين المتقدم والمتأخر يقع التعارض بينهما ظاهرا (فلا بد من بيانه) اى بيان التعارض (فركن المعارضة) المراد بالركن ما تقوم به المعارضة وهو مجموع اجزائها (تقابل الحجيتين على السواء)

السائلة عنها لان الاصل مدتها والفرق بين التعارض والتناقض ان التناقض عند من لم يجوز تخصيص العلة هو وجوده في وجوده في بعض الصور مع تخلف المدلول سواء كان المانع اولا وعند جوازه هو وجود الدليل مع تخلف المدلول عنه بلا مانع والتعارض تقابل الحجيتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه فالتناقض يوجب بطلان نفس الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير تعرض للدليل هذا هو الفرق بينهما في اصطلاح الاصوليين الا ان كل واحد منهما في النصوص مستلزم للآخر (قوله لان التعارض بينهما) المناسب انه يقول بينها لكن رجوع الضمير باعتبار ان التعارض انما يكون بين الحجيتين (قوله لان ذلك من امارات المعجز) فان من اقام حجة متناقضة على شيء كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا ثبت حكما بدليل معارض له كان كذلك لعجزه عن اقامة دليل سالم عن المعارضة والمعجز عن ذلك بناء على الجهل بالطريق المستقيم السالم عن المعارضة بحقائق الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فثبت انه لا تعارض ولا تناقض في حججه وانما يقع التعارض بين الحجيج فيما بيننا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فان احدها لا بد ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالتأخر فاذا لم يعرف التاريخ لم يمكن التمييز بين المتقدم والمتأخر فيقع التعارض ظاهرا بالنسبة اليها (قوله فلا بد من بيانه) يعنى لما كان التعارض قد يقع فيما بيننا فلا بد من بيان تعريفه لغة واصطلاحا وبيان ركنه وشرطه وحكمه لالترتب عليه معرفة طرق الترجيح والتعارض والمعارضة في اللغة المقابلة على سبيل الممانعة يقال عرض له كذا اذا منعه عما قصده وفي الاصطلاح تقابل الحجيتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما وقيدنا بالمتساويتين ليتحقق المقابلة بينهما اذ الضعيف لا يقابل القوى لترجيح القوى عليه فالمشهور لا يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يقابل المشهور وبعدم امكان الجمع احتراز عن امكان الجمع بينهما فان كان التدافع يسقط عند امكان الجمع بوجه وركن المعارضة ما وقع به تعريفها اصطلاحا وشرطها اتحاد المحكوم به وعليه ويندرج تحت ذلك وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والكل والجزء والجهة والشرط على ما عرفت في موضعه وهنا شيء وهو ان صاحب

(قوله المراد بالركن ما يقوم به المعارضة وهو مجموع الحجج) قال في الكشف ان ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء الا به وانه يطلق على جزء من الماهية كقولنا القيام ركن الصلاة ويطلق على جميعها كافي هذه الصورة

(قوله لان التقابل لا يقع بين القوى والضعيف) والتعارض عبارة عن التقابل واعلم ان الاقسام الثلاثة الاول ان يكون احد الدليلين اقوى من الآخر بما هو غير تابع كالتص والقياس والثاني ان يكون احدها اقوى بوصف تابع لخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه والثالث ان يكونا متساويين قرة والمعارضة يختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول فمعمول عنها ﴿ ٦٦٨ ﴾ كذا في التوضيح فلهذا احتز

المصنف في تعريف المعارضة عن القسم الاول بقوله على السواء (قوله تأكيد لقوله على السواء) هذا على ان يكون المراد بكل منهما التفاوت في القوة والضعف بحسب الذات كما هو المتبادر وهو الصواب كما سيظهر (قوله ويمكن ان يكون تأسيسا اذا كان المراد عدم المزية في الوصف الخ) يعنى بقوله لامزية لاحدها ويكون المراد بقوله على السواء عدم التفاوت بحسب الذات كافي الاحتمال الاول فيدخل فيه الصورة المذكورة ثم يخرج بقوله لامزية لاحدها وانت خبير بان الصورة المذكورة ليس ينبغي اخراجها من التعريف لما صرح به صاحب التوضيح من انه من قبيل التعارض كما نقلناه الله

لان التقابل لا يقع بين القوى والضعيف (لامزية لاحدها) تأكيد لقوله على السواء ويمكن ان يكون تأسيسا اذا كان المراد عدم المزية في الوصف كخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع الذي يرويه عدل غير فقيه فانهما متساويان بالذات لكن يرجح احدها بقوة وصفه (في حكمتين متضادتين) لان التقابل بين الحجتين لا يتصور الا بتقابل حكمهما (وشروطها) اي شرط المعارضة (اتحاد المحل) لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها (والوقت) لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين

التحقيق يجعل ركن المعارضة تقابل الحجتين على سبيل التمامة واتحاد المحل والزمان وتساوي الحجتين شروطا فما جعل هنا ركنا جعل ثمة شرطا وبالعكس وايضا جعل هنا تضاد الحكم شرطا وهناك ركنا ويمكن ان يجاب بان الشرط يجوز ان يطابق عليه الركن لقربه من الماهية لتكثير الافتتاح وبإضافة كلام المصنف اولى وفيه تأمل لان التامع لا بد منه في اعتبار الركنية (قوله ويمكن ان يكون تأسيسا) فان ما يتوهم التقابل فيه ثلاثة اقسام الاول ان يستويا قوة من غير ترجيح والثاني ان يكون احدها اقوى بوصف تابع كخبر الفقيه العدل وخبر العدل غير الفقيه وفيه معارضة وترجيح والثالث ان يكون احدها اقوى بوصف غير تابع كالتص مع القياس ولامعارضة ولا ترجيح * فقوله على السواء يكون لاخراج القسم الاخير فانه لا يسمى تعارضا * وقوله لامزية لاحدها على الآخر يعنى بالذات ليدخل القسم الثاني فانهما بحسب الذات متساويان لكن ترجيح احدها بقوة وضعف تابع فيه حكم القسمين الاخيرين وجوب العمل بالاقوى وترك العمل بالاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى لكن في الثاني بحسب الترجيح دون الثالث وحكم القسم الاول المدول الى غيرها كما سيأتي ان تعذرت معرفة الناسخ منهما وتعذر الجمع بينهما حتى لو امكن شيء منهما عمل به ويسمى الجمع عندهم العمل بالشبهين

الا ان يقل مراد المصنف تعريف التعارض الذي يقتضى التساوت والتهاثر كما يظهر من بعض كلامه بخلاف (قوله) صاحب التوضيح (قوله لكن يرجح احدها بقوة وصفه الخ) قد صرح صاحب التوضيح بان الترجيح انما يتصور بعد المعارضة وحققه صاحب التلويح بابلغ ما يكون وصرح به الشارح نفسه ايضا فيما سيجي قبيل فصل البيان فقوله هذا لا يلايم مساق كلامه لان مبناه عدم كون الصورة المذكورة من باب المعارضة كما نرى عليها الا ان يقال المراد بالترجيح ههنا معناه اللغوي وما ذكر انما يعتبر في المصطلح (قوله كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجة)

ودليل آخر على انه

يوجب الحرمة في امها
لا يكون من قبيل التعارض
(قوله فذكر هناك بالالتزام
وهنا بالمطابقة) كذا
في الشرح الاكمل ولو
قال في الاول تبعاً
وفي الثاني قصدا لكان
الظهر (قوله دون القياسين)
لان احدهما لا يجوز
ان يكون ناسخا للآخر
فان النسخ لا يكون الا
فيما هو موجب للعلم
والقياس لا يوجب ذلك
ولا يكون ذلك الا عن
تاريخ وذلك لا يتحقق
في القياس وكذا لا يقع
التعارض في اقاويل
الصحابة لان كل واحد
منهما انما قال ذلك عن
رأى فلرواية لا يثبت
بالاحتمال وكما ان الرأيين
من واحد لا يصلح ان يكون
احدهما ناسخا للآخر
فكذا من السنن كذا في
اصول شمس الائمة ويوانقه
كلام فيخ الاسلام ايضا
في اصوله (قوله ان وجدت)
فيه اشارة الى انه ان
لم يوجد يصار الى اقوال
الصحابة او القياس كما
صرح به في الكشف وغيره

حكمة الحظر بعد حلها (مع تضاد الحكم) من جهة التقي والاشبات
* فان قلت ان كان المراد به ما ذكر في الركن فهو تكرار فاسد وان اراد غير
ذلك فلم لم يبينه * قلت اراد به ذلك لكنه لم يذكر هناك ركنا بل ركن
المعارضة هو تقابل الحجتين على السواء وتضاد الحكمين شرطها وانما ذكره
هناك بطريق التبع لان الحججة لا بد وان تكون في شيء فذكر هناك بالالتزام
وهنا بالمطابقة ولا بد من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز اجتماع الضدين
في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين كالحل في المنكوحة بالنسبة
الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة الى غيره قال شمس الائمة ومن الشرط ان
يكون كل واحد موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر اذا عرف
التاريخ فيجوز التعارض بين الآيتين والسنين دون القياسين (وحكمها)
اي حكم المعارضة (بين الآيتين المصير الى السنة) اي ان وجدت
لانهما تساقطتا لامتناع العمل باحديهما لعدم الاولوية فيصار الى ما بعدها
من الحججة وهي السنة * فان قلت هذا منظور فيه لجواز المصير عند تعارض
الآيتين الى آية اخرى * قلت كلام المصنف مبني على عدم جواز الترجيح
بكثرة الادلة فلا يتوجه عليه الاعتراض مثله قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن
وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له والاول بعمومه يوجب القراءة
على المقتدى والثاني ينفي وجوبها اذ كلاهما وردا في الصلاة عند عامة اهل التفسير
فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقرأه الامام له قراءة

(قوله حكمة الحظر بعد حلها) فانه لا تعارض بينهما لعدم اتحاد الوقت وكذا لا معارضة
بين حل وظي المنكوحة قبل الحيض وحرمة عنده وكذا لا معارضة عند اختلاف
الجهة ككراهية البيع عند النداء وجوازه في نفسه فان الاول من جهة الاعراض
عن سماع الذكر ومن جهة اجتماع شرائط الصحة (قوله وحكمها) اي
حكم المعارضة بين آيتين المصير الى السنة * اي على الترتيب يعني يصار الى المنواتر
من السنة ثم الى المشهور ثم الى خبر الواحد المعروف بالفقه والتقدم في الاجتهاد
(قوله وحكمها) اي حكم المعارضة يعني في القسم الاول (قوله المصير
الى السنة) اي ان وجدت (لانها حالف عن المكتتاب او الى اقوال الصحابة
والقياس ان لم يوجد) (قوله جواز المصير عند تعارض الآيتين الى آية
اخرى) وعند تعارض السنين الى سنة اخرى او آية او اجماع او معقول وتقرير
الجواب ان هذا السؤال مبني على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة وهو يختلف فيه
بين الأصوليين فذهب اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي الى جوازه وذهب العامة الى عدمه
(قوله وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقرأه الامام له قراءة) اخرج

(قوله عندهن يوجب تقليد الصحابي) يعني مطلقا فهو تخرج لكلام المصنف رحمه الله على قول البردعي كما سيحجى
واما على قول الكرخي فيجب المصير حينئذ الى اقوال الصحابة ان كان فيما لا يدرك بالقياس والى ما ترجح عنده من
القياس وقول الصحابي ان كان فيما يدرك بالقياس لان قوله يكون بمنزلة قياس آخر كذا في الكشف (قوله
يعني ان لم يوجد قول الصحابي) هذا يوافق كلام المصنف في الشرح حيث قال وحكم المعارضة بين السنتين المصير
الى اقوال الصحابة ثم الى القياس وكأنه اكتفى في الاشارة الى ذلك في المتن بتقديمها في الذكر على القياس
ولعل مبنى تفسير الشارح ذلك والافكلمة او خالية عن الدلالة على تقديم اقوال الصحابة كما اقر به نفسه ايضا
بل ربما يشير الى التسوية بينهما فتدبر (قوله ولا يفهم صريحا ٦٧٠) من كلام فخر الاسلام الخ

لكن كلام فخر الاسلام
في شرح التقويم صريح
في تقديم اقوال الصحابة
حيث قال وان وقع بين
اقوال الصحابة فالميل
الى القياس فالوجه يحمل
كلامه المجمع في اصول
على ما ذكره صريحا في
الشرح المذكور ثم ان
عبارة فخر الاسلام في
اصوله وحكم المعارضة
بين سنتين نوعان المصير
الى القياس واقوال الصحابة
فنسبة العطف باو اليه
ايضا منزوية بلا مزية ان
ايتها يصار اولا بعد
السنة اقوال الصحابة او
القياس الظاهر ان التردد
ليس بين تقديم احدهما
على الآخر على الاطلاق
بل بين تقديم اقوال

(وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة رضى الله عنهم) عند من
يوجب تقليد الصحابي (او القياس) يعني ان لم يوجد قول الصحابي
فالمصير الى القياس ولا يفهم صريحا من كلام فخر الاسلام وشمس الائمة ان
اياهما يصار اليه اولا بعد السنة اقوال الصحابي او القياس لانها عطف باو وهو
لاحد المذكورين وكلام صاحب التقويم يصرح بان المصير الى قول الصحابي
مقدم على القياس مثاله ما روى ان النبي عليه السلام صلى صلاة الكسوف
ركعتين بركوعين وسجدين وروى عائشة رضى الله عنها انه صلاها ركعتين
باربع ركوعات واربعة سجدة فيتعارضان فيصار الى القياس وهو الاعتبار
بساتر الصلوات وفي الشرح الاكمل اذا تعارضت السنتان فعند ابي سعيد البردعي
يصار الى اقوال الصحابة مطلقا اي فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك وعند

ابن ماجة عن جابر رفته وفيه جابر الجعفي وهو ضعيف ولكن توبع عليه
وتعددت طرقه وله شواهد وكذا قوله عليه السلام فيما رواه مسلم في الحديث
المعروف واذا قرأ فانصتوا ولا يعارضهما قوله عليه السلام فيما رواه الجماعة
من اصحاب الكتب الستة لاصلاة لمن لم يقرأ بفتح الكتاب لانه يحتمل
في نفسه ان يراد به نفي الفضيلة فلا يعارض غير المتحمل على ما عرف لكن
روى ابن حبان انه عليه السلام امر المؤمنين بقراءة فاتحة الكتاب فبقيت
المعارضة فسلم حديث لاصلاة الخ عن المعارضة على انه اذا كان محتملا فكيف
يثبت به الوجوب لانه ظني الدلالة وههنا اجوبة ذكرناها في حاشية صدر الشريعة
(قوله صلى صلاة الكسوف ركعتين بركوعين وسجدين) المراد بسجدين في كل

الصحابة على القياس فيما لا يدرك به وتقديم القياس عليه فيما يدرك به كما سيظهر من ذكر المذهبيين (ركوع)

(قوله بركوعين وسجودين) اقول ان كان مراده ركوعين وسجودين في كلتا الركعتين كما ان المراد في حديث
عائشة اربع ركعات واربعة سجدة فيهما لم يصح لاستلزامه ان يكون في كل ركعة ركوع واحد وسجود واحد
وهو غير مشروع وان كان مراده ركوعين وسجودين في كل واحدة منهما فهذا الحديث وحديث عائشة
سواء في الحكم فلا يصلح قطع الشارح بتعارضهما وانما المعارض لحديثها على ما في فتح المجنى ما روى
النعمان بن بشير ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف كما صلون ركعة وسجدين بان كان التعارض بين

(قوله واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابي) يخالف ما نقلناه عن الكشف قبل اسطر فان المفهوم منه هو ان يكونا بمنزلة القياسين فيرجح المجتهد ايها شاء (قوله بان كان التعارض بين القياسين واقوال الصحابة ايضا) قد سبق نقلا عن شمس الأئمة وفخر الاسلام ان التعارض لا يجري بين القياسين ولا بين اقوال الصحابة فالمراد بالتعارض ههنا صورة التعارض دون حقيقة وعليه قول المصنف فيما سيحجى واما اذا وقع التعارض بين القياسين القياسين واقوال الصحابة ايضا اي بان لم يوجد بعد تعارض السنتين قياس ولا قول صحابي الا وقد عارضه مثله فلم يصلح شاهدا وبالجملة تحكم المعارضة نوعان كما ذكرنا المصير الى ما بعد المتعارضين من الدليل ان امكن وتقرير الاصول ان لم يمكن

الشافعي الى القياس مطلقا وعند الكرخي انما يقدم قول الصحابي اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابي (وعند العجز) عن المصير الى دليل آخر بان لم يوجد او وجد ولم يصلح شاهدا بان كان التعارض بين القياسين واقوال الصحابة ايضا (يجب تقرير الاصول) اي العمل بالاصل (كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل فيه) اما تعارض الدلائل فكما روى جابر رضى الله عنه انه عليه السلام سئل أيتوضأ بماء افضلت الحمر قال نعم وروى انس انه عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال انها

ركوع لان الخلاف انما هو في تعدد الركوع فانه روى في كل ركعة ركوعان وروى ثلاث ركوعات وروى اربع ركوعات وروى خمس ركوعات والحق انه ليس من التعارض في شيء لا يمكن التوفيق لكن معلوميته على سبيل الفرض هذا وقد اورده المصنف في شرح الجمع اشكالا قويا على التوفيق فليراجع (قوله واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابي) وذكر في بعض الشروح ان من يقول ان القياس واقوال الصحابة في مرتبة واحدة الا فيما لا يدرك بالقياس كالكرخي فالواجب عنده المصير الى ما يرجح عند المجتهدين منها لان قول الصحابي لما كان بناء على الرأي كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض قياسين فيعمل بايها شاء بشرط التحري (قوله بان كان التعارض بين القياسين واقوال الصحابة ايضا) الظاهر ان هذا راجع الى قوله بان لم توجد لانه اذا وقع التعارض بين ادلة الكتاب والسنة واقوال الصحابة رضى الله عنهم والقياس لم يوجد حينئذ دليل يصار اليه ويمكن ان يكون راجعا الى قوله او وجد ولم يصلح شاهدا وذلك لان الدليل الذي يصار اليه عند العجز اما السنة ان وجدت او اقوال الصحابة رضى الله عنهم ان لم توجد او القياس ان لم يوجد فاذا صير الى احدهما فوجد ايضا متعارضا مع مثاله فصدق انه وجد دليل ولم يصلح لوقوع التعارض بينه وبين مثاله فتأمله تفهم ويؤيد هذا مقاله بعض الشراح وعند تعذر المصير الى ما بعد التعارض من الدليل بان لم يوجد دليل آخر يعمل به او وجد المعارض في الجميع يجب تقرير الاصول (قوله يجب تقرير الاصول) اي ابقاء كل واحد من الامور التي وقع فيها التعارض على ما كان في الاصل قبل ورود الدليلين (قوله اما تعارض الدلائل) كان المناسب ان يقول بعد قول المتن من السنة واقوال الصحابة رضى الله عنهم والاقيسة اما تعارض دلائل السنة فكحديث زيد وجابر رضى الله عنهما المتفق على صحته ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الاهلية مع ما اخرجاه ابو داود عن غالب بن

رجس وهذا يدل على نجاسة سؤره واما تعارض اقوال الصحابة فكما قال ابن عمر رضي الله عنهما سؤر الحمار نجس وكان ابن عباس رضي الله عنهما يقول الحمار الذي يعلف القت والتبن فسؤره طاهر واما تعارض الاقيسة فيه فانه لم يمكن الحاقه بالعرق لعلة الضرورة حتى يكون طاهرا لان الضرورة في العرق اكثر ولم يمكن الحاقه للبن بجامع التولد من اللحم ليكون نجسا لوجود اصل الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب بجامع حرمة

جر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحمر الاهلية فابتد النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت له القصة فقال عليه السلام اطعم اهلك من سمين حرك فوقع الاشتباه في لحمه فيلزم منه الاشتباه في السؤر لانه متولد منه وذكر البيهقي ان الاخبار تعارضت في السؤر ايضا فان جابر رضي الله عنه روى انه عليه السلام سئل أيتوضأ بماء افضله الحمر فقال نعم وروى انس رضي الله عنه انه عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس كذا قيل وذاك ان تقول خبر جابر صريح في الطهارة وخبر انس رضي الله عنه دلالة رعي لا تقاوم الصريح والجواب ان طهارة السؤر تفهم من خبر جابر بالاستلزام ايضا لانه عليه السلام اجاب بجواز التوضي ولم يصرح بالطهارة (قوله واما تعارض اقوال الصحابة رضي الله عنه الخ) ولقائل ان يقول لا تعارض هنا لان اثر ابن عباس رضي الله عنهما لم يحفظ له سند واثر ابن عمر رضي الله عنهما رواه ابن ابي شيبة وغيره وهو على الاصل من ان لعابه مستجاب من لحم نجس ولم يتباغ الضرورة مبالغا تسقط معه النجاسة (قوله لا يمكن الحاقه بالعرق) حاصله انه لا يمكن الحاقه بالعرق حتى يكون طاهرا لان عرقه طاهر في ظاهر الرواية ولا بللبن في ظاهر الرواية حتى يكون نجسا لان ابنه نجس في اصح الروايتين فوجب تقرير الاصول وهو طهارة الماء وحدث المتوضي فلا ينجس ماء اصابه ولا يرفع الحدث باستعماله ولكن اختلفوا فيما وقع فيه الشك من الماء أهو وصف الطهارة او وصف الطهورية فليل بالاول وقيل بالثاني وهو الصحيح ولهذا لو وجد الماء المطلق لا يجب عليه غسل رأسه بعد متوضأ ولو كان الشك في طهارته لو وجب غسل رأسه بعد متوضأ هكذا قالوا وفيه نظر فان الغسل لا يجب مع الشك في النجاسة فضلا عن الشك في الطهارة والرأس طاهر بيقين فلا ينجس بالشك اذ اليقين لا يزول بالشك فلا يجب غسله لان وجوب غسله انما يثبت بتيقن النجاسة قال بعض المحققين وقد يقال انه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما ينشأ من اختلاف الآثار في الطهار والنجاسة

(قوله واما تعارض الاقيسة فيه الخ) وفيه بحث فانه ليس من التعارض في شيء بل حاصل ما ذكر عدم صلاحية القياس شاهدا فلو اثبتنا النجاسة او الطهارة لكان اثباتا لها من غير علة جامعة بين الاصل والفرع فكان نصا لحكم الشرع ابتداء بالرأي وذلك لا يجوز كما قرره صاحب الكشف وبالجملة التعارض انما يترفع على صحة الدليابين وتقرير الكلام ههنا على عدم صحة الاقيسة المذكورة كيف لا وحكم التعارض بين القياسين على المجتهد بايها شاء بشهادة قلبه كما سيحجى لا المصير الى تقرير الاصول والكلام فيه

(قوله لوجود اصل الضرورة في السؤر دون اللبن) كان ذلك بواسطة انه يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني فيتصل لعابه بالماء ولا كذلك ابنه

(قوله اي لا يطهر به ما كان نجسا) ولا يتنجس به ما كان طاهرا وكان الاصول للشارح ذكر ذلك ايضا لينتظم امر الف والنشر حيث قال بعده لان الطهارة والتنجاسة

(قوله فقبل ان الماء عرف طاهرا ٦٧٣ في الاصل) كان الاوضح ان يعطف على هذا قولنا واللغاب عرف

نجسا في الاصل كما فعل
الوانوغى حيث قال الصحيح
ان يقال انما توجب نجاسة
الماء فيه من الضرورة
والبلوى لان الحمار يربط
في الدور والافنية في شرب
من الاواني كالهرة
وللضرورة اثر في اسقاط
النجاسة لانها في الحمار
دونها في الهرة لانها تلبس
المضائق والمداخل دونه
فلو انتفت الضرورة اصلا
كان سؤره نجسا كسؤر
الكلب ولو تحققت فيه
حسب تحققها في الهرة
لوجب الحكم ببقائه على
صفة الطهارة والظهورية
فاذا تحققت من وجه دون
وجه وقد استوى الوجهان
تساقطا فوجب المصير الى
ما كان ثابتا وقد كان الثابت
شئين الطهارة في جانب
الماء والنجاسة في جانب
اللغاب وليس احدهما بولى
من الآخر فبقى مشكلا فلا
يطهر ما كان نجسا ولا
ينجس ما كان طاهرا بخلاف
الماء اذا اخبر عدل بنجاسته

اللحم ليكون نجسا لوجود الضرورة في الحمار لكونه مربوطا في الدور والكلب
ليس كذلك ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة بجماع الطواف ليكون طاهرا لان
الضرورة في الهرة اكثر لدخولها المضائق التي لا يدخلها الحمار (ووجب
تقرير الاصول) وهو ابقاء ما كان على ما كان عليه (فقبل ان الماء عرف
طاهرا في الاصل فلا يتنجس) به ما كان طاهرا (ولم يزل به الحدث للتعارض)
اي لا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة بيقين
فلا يزول بالشك (فوجب ضم التيمم اليه) فان قلت لما ووجب تقرير الاصول
وقد عرف الماء طاهرا وطهورا لزم ان يبقى كذلك * قات لو بقيت فيه صفة
الظهورية لزال الحدث والنجاسة به ولا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون
عملا باحد الاصلين واهدارا للآخر فوجب وقوع الشك في ظهوريته ليكون
عملا بالاصلين (وسعى) سؤر الحمار (مشكلا لهذا) اي لتعارض الدليلين
* فان قات لانسلم التعارض اذ المحرم مرجح في لحمه وكذا في سؤره ولا تعارض
مع امكان الترجيح فلا يثبت الشك * قات ترجيح المحرم في حرمة اللحم كان للاحتياط

والرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم ظهوريته
لانه كان طاهرا بيقين والمتوضى محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث
المتوضى (قوله اي لا يطهر به ما كان نجسا الخ) ان قلت الطاهر يزول
النجاسة لان الشك في الظهورية * قلت المراد نجاسة الحدث لا الخبث اما من يقول
الشك في الطهارة فانه لا يزول بنجاسته (قوله فان قلت) اما السؤال فظاهر
واما تقرير الجواب فهو ان من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الظهورية
عن الماء لانها لو بقيت لزال الحدث به اذ لا معنى للظهورية في عرف الفقهاء
الا ازالة الحدث ولو قلنا بزوالها به لا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا
باحد الاصلين واهدارا للآخر فوجب القول بزوال صفة الظهورية ونعني به
وقوع الشك والاشتباه فيها لانها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين
التيمم وهذا بخلاف ما لو قيل بوقوع الشك في الطهارة حيث يكون ايضا عملا
باحد الدليلين دون الآخر فيلزم عدم جواز التوضى به اصلا ووجوب التيمم
وحده والفرض عندهم خلافه (قوله ترجيح المحرم في حرمة اللحم كان
للاحتياط الخ) لك ان تقول لانسلم ان الترجيح للاحتياط بل للنص وهو

وأخر بطهارته فانه يسقط (٤٣) (شرح المنار) الخبران للتعارض فتبقى العبرة الاصل وفي الاصل
كان طاهرا فيبقى طاهرا فلا اشكال هذا كلامه وقد قلده فيه صاحب المكشف ثم اورد عليه في محل آخر من كتابه
بحثا فقال وفيه بحث فان نجاسة اللغاب انما هو بناء على حرمة اللحم وقد سقطت بالتعارض واستواء الطرفين فلا

(قوله يعنى لا يعنى بهذه العبارة الخ) ذكر في المبسوط ان سور الحمار مشكوك فيه غير متيقن بطهارة ولا نجاسة وكان ابوطاهر الدباس رحمه الله ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز ان يكون الشك من احكام الشرع فقال المصنف رحمه الله ليس المراد منه انه مشكوك في الحقيقة او انه شرع مشكلا حقيقة بل سمي مشكلا لما قلنا من تعارض الادلة ووجوب ضم التيمم اليه للاحتياط ﴿ ٦٧٤ ﴾ كذا قرره صاحب الكشف

والاحتياط في السور في جملة مشكوكا ليجب استعماله وضم التيمم اليه فلو رجحنا نجاسته لوجب التيمم لا غير ولزم ترك العمل بالاحتياط لاحتمال كون السور مطهرا دون التراب (لا ان يعنى به الجهل) يعنى لا يعنى بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان الشك ليس من احكام الشرع بل حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة عنه وضم التيمم اليه (واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالخال) يعنى لم يسقط

قوله عليه السلام ما اجتمع حلال وحرام الا وقدم الحرام ايضا اذا ثبت الترجيح للحرمة يخرج من باب التعارض وقد يجاب بان الحرمة ليست ههنا مقطوعا بها للتردد واذا ثبت الترجيح تبين ان لاتعارض حقيقة بل صورة ثم المراد بالحرمة النجاسة كما هو الاصل في الحرام وان كانت لاتستلزمها (قوله والاحتياط في السور في جملة مشكوكا الخ) فيه بحث من وجوه اما ولا فلم لا يحمل الدليل المبيح على حالة اضطراره بدليل قول الراوى وقد اسابتنا سنة وحينئذ لم يتحقق التعارض وثانيها بان التعارض لما وقع في السور وللماء خلف وهو التراب وجب المصير اليه كمن له انا ان احدها طاهر والآخر نجس ولا تميز فيسقط استعمال الماء ويحب التيمم وثالثا بان مقتضى عدم النجاسة ان الماء ان كان معلوما بالاعاب كان مقيدا فيجب التيمم عينا وان كان غالبا وجب الوضوء عينا فمن اين يجب وانما يلزم لو لم يجب تقرير الاصول وعند هذا تبين ان تواتر الاصول بسبب التردد في الضرورة مع الاحتياط والله اعلم * فان قلت تقرير الاصول افاد النجاسة للاعاب غير انه لا يتجسس بالمخاط وانص محمد على طهارته لما فيه قلنا لهما نص على طهارة السور وهو الماء الذي خاطه اللعاب فلا ينافى تقرير الاصول (قوله لان يعنى به الجهل الخ) يعنى سور الحمار انما سمي مشكلا ومشكوكا على معنى لزوم الاحتياط بلزوم الجمع بين المطهرين وهما الماء والتراب مجازا لان حكمه معلوم وهو وجوب استعماله وانتفاء نجاسته وضم التيمم لاعلى معنى

يكون النجاسة فيه اصلا والا لما كان ظهورا بيقين فلا تزول طهوريته بالشك في الجملة وان لها زوالا في الجملة (قوله واما اذا وقع التعارض بين القياسين) وكذا بين اقوال الصحابة رضى الله عنهم وانما لم يذكره المصنف كما ذكره غيره لما في قوله من قبل وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة او القياس من الاشارة الى انها متساويان حكما والحق ان تقليد الصحابي عند المصنف واجب بترك به القياس كما سيصرح به او آخر باب السنة فلا يكون ذلك التريد منه للاشارة الى ما ذكرناه * فان قلت قد نقل الشارح آفا عن شمس الائمة ان التعارض لا يجرى في القياسين فما وجه قول المصنف بجريانه

فيه * قلت المراد من قول من قال لاتعارض بين القياسين انهما لا يسقطان بل يجب العمل باحدهما بشرط (الجهل) التحرى اذا احتاج الى العمل والا يتوقف فيه كما صرح به الوانوغى واما من قال بالتعارض بينهما فانما اراد به التعارض الظاهرى اذا الحقيقى لا يجرى بينهما لعدم جواز نسخ احدهما للآخر اذا القياس لا يصلح لنسخ شىء اصلا اما الكتاب والسنة والاجماع فلان النسخ لا بد ان يكون فوق المنسوخ او مثله ولا مماثلة بينهما واما القياس فلان النسخ لبيان انتهاء مدة حسن المشروع ولا يتحقق التقدم والتأخر فى المعانى المودعة فى النص كما وقع التنبيه عليه

(قوله وعند الشافعي يعمل ^{٦٧٥} ^{بهما} ^{شاه}) يعني من غير تحرر كذا في الكشف

(قوله فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل) فان قيل اذا لم يكن دليلاً فكيف يضطر الى العمل به قلت يضطر اليه على انه مرجح لاعلى انه دليل لما سيحجى من انه وان لم يصلح ان يكون حجة يصلح ان يكون مرجحاً (قوله ولهذا صار له في المسئلة قولان او اقوال) قال المحلى في شرح جمع الجوامع ان نقل عن مجتهد قولان متعاقبان فالتأخر منهما قوله المستمر والمتقدم مرجوع عنه وان لم يتعاقبا بان قالهما معا فقوله منهما المستمر ماذكر فيه المشعر بترجيحه على الآخر كقوله هذا اشبه وان لم يذكر ذلك فهو متردد بينهما ووقع هذا التردد للشافعي في بضعة عشر موضعاً ثم قال الشيخ ابو حامد الاسفرائيني مخالف ابى حنيفة رحمه الله عليه منهما ارجح من موافقه فان الشافعي انما خالفه لدليل وعكس القفال فقال موافقه

القياسان بالعارض اذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل (بل يعمل المجتهد بايهما شاء) لان احد القياسين حق عند الله تعالى يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ (بشهادة قلبه) فان قلت لما كان كل واحد من القياسين حجة وجب ان يختار ايها شاء من غير شرط تحرر كما في اجناس ما يقع به التكفير به قلت كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في اصابة الحق لان الحق عند الله واحد والقياس لا يدل عليه وقلوب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن بلا دليل عليه قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وعند الشافعي يعمل بايهما شاء ولهذا صار له في مسئلة قولان او

الجهل بحكمه كما فهمه الامام ابو طاهر الدباس ومنع جواز تسميته بذلك وقال لا شك في احكام الشرع فلا وجه الانكار بعد ظهور الحاكم وعلاقة المجاز (قوله قلت كل واحد منهما حجة في حق العمل به) ولكن كلاهما ليس بحجة في اصابة الحق لان الحق عند الله تعالى واحد الخ فمن حيث انهما حجتان في حق العمل وجب ان يثبت الخيار من غير تحري كما في الكفارة ومن حيث ان الحق عند الله تعالى واحد وجب ان يسقطا لان احدهما خطأ والآخر سواب ولا يدري ايها السواب ولما وجب العمل من وجه وسقط من وجه * قلنا يحكم فيه رايه ويعمل بشهادة قلبه ليرجح جانب العمل بخلاف الكفارة هذا اذا عمل باحد القياسين لم يحز له ان يتركه ويعمل بالآخر الا بدليل فوت التحري بان ثبت نص بخلاف ذلك القياس لانه لما ثبت نص بخلافه ظهر خطاؤه حيث اجتهد في المنصوص عليه كما لا يجوز نقض حكم مضي بالاجتهاد باجتهاد مثله لرجحان الاول بواسطة العمل به * فان قات لو ثبت له العمل باحد القياسين لكان يبقى خياره بعد ما عمل باحدهما في حادثة حتى كان له ان يعمل بالآخر في حادثة اخرى كما في كفارة اليمين فانه لو عين احد الانواع في تكفير يمينه بقي خياره في تعيين نوع آخر في كفارة يمين اخرى قلنا هناك كل واحد من الانواع صالح للتكفير به بدليل موجب لذلك وهنا الخيار ثابت بمثل هذا الدليل بل باعتبار ان كلا منهما صالح للعمل به ظاهراً مع العلم بان الحق احدهما والآخر خطأ فبعد ما تأيد احدهما بنفوذ القضاء به لا يكون له ان يصير الى الآخر الا بدليل هو اقوى من الاول (قوله وعند الشافعي يعمل بايهما شاء) يعني مطلقاً شهد بذلك قلبه او لم يشهد

ارجح وصححه النووي لقوته بتعدد قائله واعتراض بان القوة انما تنشأ من الدليل فلذلك قال المصنف والاصح الترجيح بالنظر فيما اقتضى ترجيحه منهما كان هو الراجح فان وقف عن الترجيح فالوقف

اقوال واما الروايتان اللتان رويتا عن ائمتنا في مسألة واحدة فاما كانتا في وقتين فاحداها صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم تعرف الاخيرة منهما (والتخلص عن المعارضة) على خمسة اوجه بالاستقراء (اما ان يكون من قبل الحججة بان لا يعتدلا) اي لا يستويان كقوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر لا يعارضه حديث قضاء النبي عليه السلام بشهادة ويمين لانتفاء المساواة لان الاول مشهور والثاني خبر الواحد (او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبي) فيكون الثابت باحدهما غير الثابت بالآخر ومن شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا تعارض (كما تبين في سورتي البقرة والمائدة) الآية التي في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانها توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب اي مقصودة فيتحقق المؤاخذة في الغموس والآية التي في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان تقتضى ان لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين معقودة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها والغموس ليست بمعقودة فكانت لغوا واللغو اسم للكلام لا فائدة فيه وليس في الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها شرعت لتحقيق البر ولا يتصور ذلك في الغموس فكانت لغوا فتحقق المعارضة بين الآيتين في حق الغموس فيتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة في آية البقرة مطلقة والمطلق ينصرف الى الكمال فيكون المراد بها المؤاخذة في الآخرة والمؤاخذة المنفية في المائدة هي المؤاخذة

(قوله واما الروايتان) او الروايات المختلفة عن اصحابنا في مسألة واحدة فتحكمها حكم الحديث المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بروايات مختلفة فيعمل بالمتأخرة منها ان علم التاريخ والا فالعمل على ما يشهد لها الاصول فتأمل (قوله بان يقال المؤاخذة المثبتة في آية البقرة مطلقة فتصرف الى الكمال) منها وهي المؤاخذة بالعقوبة في الآخرة فانها دار المؤاخذة الكاملة والمؤاخذة المنفية في المائدة هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا لتقييد المثبتة فيها بالكفارة فان الكفارة لا تجب الا في الدنيا * فان قلت لم لا تحمل المؤاخذة في البقرة على المؤاخذة في الدنيا وتحمل العقد في المائدة على كسب القلب الذي ذكر في آية البقرة حتى يكون العقد في المائدة شاملا للغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهي نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس ليكون من باب حمل الحمل وهو العقد على المفسر وهو كسب القلب ليندفع التعارض به كما ذهب اليه الشافعي قلت

(قوله اي لا يستويان) فينبغي ركن التعارض كما سبق فلا يتحقق حقيقة وان كان موجودا ظاهرا كذا في شرح المصنف وغيره وكذا غيره من المخالص دفع بعضها باندفاع ركن المعارضة ودفع بعضها باندفاع شرط من شروطها كما يظهر (قوله واللغو اسم للكلام لا فائدة فيه) فيكون المراد في آية المائدة ذلك بخلاف آية البقرة فان المراد باللغو فيها ضد كسب القلب وهو السهو بدليل المقابلة في كل منهما

عن الحكم الى هذا المحل انتهى كلام المحلى وكان قد ذكر من قبل ذلك ان الامارتين يمتنع تقابلهما من غير مرجح لاحديهما في نفس الامر واما في ذهن المجتهد فواقع قطعا وانه منشأ تردد كتردد الشافعي الآتي

بالكفارة في الدنيا (او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخر على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد) القراءة بالتخفيف

لثلاثة امور تلزم عليه * الاول صرف العقد عن معناه الحقيقي من غير ضرورة وذلك لان العقد ربط الشيء بالشيء وهو حقيقة عرفية في العقد المصطلح عليه بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الحكمين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فسمى به مجازا وما ذهبنا اليه وان كان مجازا لغويا ايضا فهو اولى من مجازه لاستقراره حقيقة عرفية والعرف وان كان حادثا فهو حدث بحدوث الشرع فهو واقع على مرادات * الثاني ان اقتران المؤاخذة بكسب القلب دال على ان المراد هي المؤاخذة الاخرى اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية ومنع ذلك في حقوق الله تعالى لاسيما فيما هو دأثر بين العباد والعقوبة منعا مجردا لا يفيد مع وضوح القرينة * الثالث لزوم تأكيد الآية الثانية الاولى والتأسيس خير من التأكيد وذكر الكفارة في الثانية لا ينفى ذلك لان الكلام فيما ورائها واصدر الشريعة وجه ثالث في دفع التعارض وهو ان المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة في الآخرة والعموس داخل في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالآية الاولى اوجبت المؤاخذة على العموس والثانية لم يتعرض لها لانفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وللشيخ ابي منصور الماتريدي وجه رابع حيث قال نفى المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في العموس والمراد منها الاثم ونفى المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي العموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا وهو قريب مما قبله الا ان المؤاخذة انما هي دار الآخرة * ولقائل ان يقول يجوز ان يكون التعارض في الآية الاولى فان العموس من حيث انه لم يفد فائدة اليمين يجوز دخوله في اللغو وذلك يقتضى عدم المؤاخذة ومن حيث انه مكتسب بالقلب جائز الدخول في الكسب وذلك يقتضى المؤاخذة فكان التعارض موجودا في الاولى ويجاب بان ذلك ملتزم ولاتساقى بينه وبين المذكور في الكتب ويندفع ايضا بحمل عدم المؤاخذة على دار الدنيا والمؤاخذة على دار الجزاء * فان قلت هل يؤخذ العبد بعزم قلبه على السيئة * قلت نعم اذا استقر ذلك فيه واستمر يؤيده قوله عليه السلام من هم بسيئة فلم يعملها كتبت حسنة اى لم يستقر في قلبه بان يرجع عنها فاما قوله عليه السلام ان الله تعالى تجاوز لاتي ما حدثت به انفسها ما لم ينكلم به او تعمل فمحمول على ما اذا لم يستقر على ان الاعتقاد عمل القلب (قوله حتى يطهرن بالتخفيف) وهي قراءة نافع وابن كثير وابن عمر وابن

(قوله القراءة بالتخفيف
تقتضى حمل القران
بانقطاع الدم) لانه يكون
من قولهم طهرت المرأة
اذا خرجت من حيضها

تقتضى حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او اقلها والقراءة بالتشديد تقتضى ان لا يحل القربان قبل الاغتسال فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين بان تحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطاع بيقين والقراءة بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع لا يثبت فيه بيقين فلا بد من مؤكداً بجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضي وقت صلاة * فان قلت قوله تعالى فاذا تطهرن في القراءتين يأبى هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم ينبغي ان يقرأ في قراءة التخفيف فاذا تطهرن * قلت

عامر وحفص وبالتشديد قراءة حمزة والكسائي وعاصم من رواية ابي بكر عنه **(قوله** تقتضى حل القربان بانقطاع الدم الخ) وذلك لان الطهر عبارة عن انقطاع دم الحيض يقال تطهرت المرأة اذا خرجت من الحيض سواء كان الاكثر او الاقل اغتسلت اولا والاطهار الاغتسال وذلك يقتضى عدم الحل الى الاغتسال سواء انقطع الدم على الاكثر او لا فقام التعارض فغسلها ظاهرا **(قوله** لانه انقطاع بيقين) اى لعدم لتوهم العود **(قوله** لا يثبت فيه) اى في الاقل لان الدم ينقطع مرة ويبدى اخرى ولو في مد العادة والكل حيض اذا كان دون العشرة **(قوله** ولا بد) الاولى ذكر الفاء كما لا يخفى **(قوله** مضي وقت صلاة) كان الاولى ان يقول بان تصير الصلاة دينا في ذمتها وفي الهداية ان لم تغتسل ومضي عليها ادنى وقت الصلاة تقدر على الاغتسال والتحرمة حل وطئها لان الصلاة صارت دينا في ذمتها فطهرت حكما قال بعض الشارحين المراد بادنى وقت الصلاة ادناه الواقع آخرا بان تطهر في وقت منه الى خروجه بقدر الاغتسال والتحرمة لا اعم من هذا ومن ان تطهر في اوله ويمضي منه هذا القدر لان هذا القدر لا يتركها طاهرة شرعا كما رأيت بعضهم يغالط فيه الا ترى الى تعليقه بان تلك الصلاة صارت دينا في ذمتها وذلك بخروج الوقت وعبارة الكافي او تصير الصلاة دينا في ذمتها بمضي ادنى وقت صلاة بقدر الغسل والتحرمة بان انقطعت في آخر الوقت فعلى هذا ان حل القربان لا يتوقف على مضي وقت صلاة كامل كانه توديه عبارة الشارح تبعا بعبارة القدوري **(قوله** فان قلت الخ) تقرير هذا السؤال لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر القرى ايضا فاذا طهرت واتفق القراء على تطهرن اى يغتسلن يدل على ان المراد بقوله تعالى حتى يطهرن يغتسلن مطافا كما قال به مالك والشافعي واحمد وزفر وعطا وبجاهد اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على قراءة التخفيف فبحسب باطلاق المزموم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع وتقرير الجواب ان تفعل يعني فعل كتكبر

(قوله والقراءة بالتشديد تقتضى ان لا يحل القربان الخ) - سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او فيما دونه ثم ان التشديد قرأ به حمزة والكسائي وعاصم وقراءة غيرهم بالتخفيف (قوله على اقل المدة) انما هو الثلاثة والمراد اعم فالظاهر ان يقال على ما دون الاكثر

(قوله على اقل المدة) اراد ما هو اقل من اكثر مدته التي هي عشرة ايام بلياليها الا اقل مدته وهو ثلاثة ايام بلياليها

ظاهر ان تأخير حق الزوج الى الاغتسال في الاغتسال على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد فحمل قوله تطهرون في قراءة التخفيف على تطهرون لان تفعل بجي بمعنى فعمل من غير ان يدل على صنع كتيبين بمعنى بان (او من قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضمن حملهن فانها نزلت بعد التي في سورة البقرة) وهي قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا) فقد وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال على رضى الله عنه تعد بائمه الاجلين اى باطول العديتين لان كل آية توجب عدة على وجه فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود رضى الله عنهما تعد بوضع الحمل وقال من شاء باهله ان سورة النساء القصرى وفيها قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضمن حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة محتجا بها على رضى الله عنه ولم ينكره على فثبت انه كان معروفا بينهم ان المتأخر ناسخ فيكون عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل ولا معنى للجمع (او دلالة) اى الوجه الخامس من الامور التي يتخلص بها عن المعارضة اختلاف زمان الحجيتين دلالة لاصريحا (كالحاضر والمبنيح) اذا اجتمعا نحو ما روى ان النبي عليه السلام نهى عن اكل الضب وروى انه عليه السلام رخص فيه فانا نعلم انهما قد جدا

(قوله وقال من شاء باهله) المباحة مفاعلة من البهالة وهي اللعنة وذلك انهم كانوا اذا اختلفوا في شىء اجتمعوا وقالوا بهالة الله على الظالم منا كذا في المغرب

(قوله سورة النساء القصرى) هي التي بعد التغابن

وتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف لما يلزم على تأخير حق الزوج وتراخي الحرمة الى الاغتسال بعد العشرة من بطلان التقدير الشرعى وجعل الطهر حيزا على ان صاحب عين المعاني قد نقل عن طاوس ومجاهد ان معناه توضان الى ان صرن اهلا للصلاة وبه كفت مؤنة التكليف وفي شرح التأويلات ان الآية محمولة على مادون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرون بالتخفيف معناه ايضا يغتسلان مجازا هذا ولا يخفى ان في الكل عدولا عن الظاهر (قوله وقال من شاء باهله) المباحة مفاعلة من البهالة بالضم او الفتح اللعنة وذلك لانهم كانوا اذا اختلفوا في شىء اجتمعوا وقالوا بهالة الله على الظالم منا وروى لاعتته (قوله ولا معنى للجمع) اى بين العمل بالناسخ والمنسوخ بعد معرفة الناسخ وهذا رد على رضى الله عنه حيث جمع بين الآيتين وقال عدتها ائمه الاجابن احتياطا والعمل على قول ابن مسعود رضى الله عنه (قوله نحو ما روى انه عليه السلام نهى عن اكل الضب وروى انه رخص فيه) وكما روى عنه من تحريم الحمر الاهلية مع ما روى انه رخص منا

في زمانين فالخاطر جعل آخرًا ناسخًا للمبيح قليلا للنسخ لان الاصل في الاشياء
الاباحة فلو جعلنا المبيح متأخرًا يلزم تكرار النسخ لان الخاطر يكون
ناسخًا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخًا للحظر فيلزم التكرار ولو جعلنا
الخاطر متأخرًا لا يلزم الانسخ واحد فجعل الخاطر آخرًا اولى وفيه بحث
اذا الاباحة الاصلية ليست حكمًا شرعيًا فلا يكون رفعها نسخًا اذا النسخ عبارة
عن انتهاء حكم شرعي الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر الاصل فيتغير مرتين فيتكرر
بهذا المعنى لا بالمعنى الحقيقي للنسخ وههنا ثلاثة مذاهب الاول ان الاصل في الاشياء
الاباحة لقوله تعالى خالق لكم ما في الارض جميعا والثاني ان الاصل فيها
الحظر لانها مملوكة لله تعالى وان التصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه
والثالث التوقف لان العقل لاحظه في معرفة الاحكام فيتوقف فيه الى
ان يرد الشرع بالاباحة او الحرمة وفخر الاسلام اختار القول الاول لاعلى معنى
ان الاشياء مخلوقة مباحة ثم بعث الانبياء بالحظر لان البشر لم يتركوا سدى اى

اباحتها وكاروى عنه من اباحة الضبع مع ما روى عنه من النهى عنها فالحرم
يجعل ناسخًا للمبيح خلافا لابن ابان وابى هاشم حيث قالوا بانهما يطرحان
ويرجع الى غيرها من الادلة كالغرقى والهدمى اذا لم يعلم السابق منهما موتا
(قوله ولو جعلنا الخاطر متأخرًا لا يلزم الانسخ واحد) لان المبيح
يكون مقررا للاباحة الاصلية لانه ناسخ لها ثم ينسخ بالحرم فلا يتكرر النسخ
والاخذ بعدم التكرار اولى لكونه منتفعا به والاخر محتملا (قوله اذا الاباحة
الاصلية ليست حكمًا شرعيًا) فان قيل لانسخ ان الاباحة الاصلية ليست حكمًا
شرعيًا بل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خالق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح
ذلك ان لو ثبت تقدم هذه الآية على النصيين المفروضين اى المحرم والمبيح
وعلى تقدير وروده فقد ورد في الزمن المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح
دليل شرعي دال على جميع اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدم على
ورود النص المحرم والمبيح ليس بمسلم على الاطلاق في جميع الصور (قوله
الاذا اريد بالنسخ تغيير الامر الاصل الح) توضيحه ان المكلف اذا انتفع بشيء
قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب على الانتفاع لقوله تعالى وما كنا
معذبين الآية وبورود المحرم صار معاقبا على فعله وبورود المبيح ينسخ ذلك
المحرم فيكون فيه تغييران بخلاف العكس فان فيه تغييرا واحدا وبهذا يندفع
الايراد وان لم يكن معنى هذا النسخ معنى النسخ المصطلح (قوله وان التصرف
في ملك الغير لا يجوز الا باذنه) والفرض انه قبل الشرع فلا اذن فيه (قوله وفخر
الاسلام اختار القول الاول لاعلى معنى الح) هكذا وجد في بعض النسخ وهو ليس

(قوله لا يلزم الانسخ
واحد) لان ورود المبيح
يكون لابقاء الاباحة
(قوله الاول ان الاصل
في الاشياء الاباحة)
هو مذهب اكثر اصحابنا
خصوصا العراقيون منهم
وكثير من اصحاب الشافى
(قوله والثاني ان الاصل
فيها الحظر) هو مذهب
بعض اصحابنا وبعض اصحاب
الشافى ومعتزلة بغداد
(قوله والثالث التوقف)
ذهب اليه الاشعرية وعامة
اهل الحديث (قوله
وفخر الاسلام اختار
القول الاول لاعلى معنى
الح) هو فى الحقيقة بيان
محل الخلاف بين الطوائف
الثلاث لا يختص بقوله
فخر الاسلام كما اشار اليه
صاحب الكشف

مهملًا بلا شرع في زمان قال الله تعالى وان من امة الا احلا فيها نذير وانما قلنا انها مباحة بناء على زمان الفترة الذي بين عيسى عليه السلام ومحمد عليه السلام فان الاباحة كانت ظاهرة في ذلك الزمان لوقوع التحريفات في الانجيل والتوراة ولم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع وظهرت الاباحة على معنى عدم العقاب (والمثبت) وهو الذي يثبت امرًا عارضًا (اولى من النافي) اي وهو الذي ينفي العارض ويبقى الامر الاول (عند الكرخي) ولد سنة ستين ومأتين ومات سنة اربعين وثلاثمائة لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي يعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل يرجح قول الجرح لانه يخبر عن حقيقة (وعند عيسى بن ابان) كان من اصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي تفقه على محمد بن الحسن وكان موته سنة احدى وعشرين ومأتين (يتعارضان) لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من العدالة موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح بوجه آخر (والاصل فيه) اي في ترجيح المثبت او النافي لما اختلف عمل ائمتنا في تعارض المثبت والنافي ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي احتيج الى ضابط يتفرع على ذلك اختلافهم اشار اليه المصنف بقوله والاصل فيه (ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله) بان كان مبنيًا على دليل بان يكون له علامة ظاهرة او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون

(قوله اشار اليه المصنف بقوله والاصل فيه) ومراده التنبيه على ضعف ما اطلقه الكرخي وابن ابان (قوله او من جنس ما لا يعرف بدليله الخ) ولا يذهب عليك ان ذكر هذه الصورة مهنا سهو ظاهر اذ ليس حكمها حكم الصورة المذكورة في المتن كيف والتقيد بكونه من جنس ما يعرف بدليله للاحتراز عنها ايضا بل هي داخله تحت قول المصنف فيما سيحى، والافلا كما يصرح به الشارح نفسه ايضا هنالك والمعجب انه قال بعد هذا والناسي لا يعارض الاثبات فيكون بين الكلامين تدافع ظاهر

بصواب والصواب كما في البعض الآخر لاعلى معنى بقرينة التقليل يعنى من احتار القول الاول لم يقل بان الاباحة اصل في الاشياء على معنى انه تعالى خلق الاشياء مباحة من غير تكليف شيء ثم بعث الانبياء عليهم السلام بالحظر والاباحة فان ذلك انما يستقيم ان لو خلفهم فلم يكلفهم شيء ثم كلفهم بارسال الانبياء عليهم السلام وليس كذلك (قوله بمعنى عدم العقاب) اي لا بمعنى كونها مأذونة اذ لا اذن قبل الشرع (قوله) والمثبت اولى من النافي كما ذكر الخالص عن التعارض بالوجوه الخمسة المذكورة التي اتفق عليها اصحابنا اراد ان يذكر الخالص عنه بوجه قد اختلف فيه المشايخ وهو الترجيح بالمثبت او الترجيح بكثرة عدد الرواة (قوله) وهو الذي ينفي العارض ويبقى الامر الاول) سمي نافيًا لذلك وان لم يكن في لفظه حرف نفي (قوله عند الكرخي) اي واصحاب الشافعي (قوله) يرجح قول الجرح) اي على قول المعدل لانه يخبر عن حقيقة والمعدل يعتمد الظاهر ولان المثبت مؤكد والثاني مؤسس مؤكد والتأسيس خير من التأكيد ولانه لو جعل النافي اولى يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت الامر الاصلى ثم النافي الاثبات (قوله من العدالة) اي والضبط والاسلام والعقل ايضا (قوله لما اختلف) فيه عمل اصحابنا يعنى اباحية

مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة (او كان
 مما يشتهر حاله) اى يحتمل ان يكون مستفادا من دليل دال عليه ويحتمل
 ان يكون مبنيا على الاستصحاب والاول مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر
 لاصورة النفي فيقع التعارض والثاني لا يعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه
 لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث وجب التفحص عن حال الخبر ان ثبت انه
 بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر
 عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات وهذا معنى قوله (لكن لما عرف ان الراوى
 اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات) الحاصل ان النفي على اربعة اقسام
 الاول ما يكون من جنس ما يعرف بدليله والثاني ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص
 انه بنى الاخبار به على دليل دال عليه والثالث ما لا يكون من جنس ما يعرف
 بدليله والرابع ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص من حال الخبر انه بنى الاخبار
 به على ظاهر الحال فالقسم الاول والثاني مثل الاثبات في القوة والى هذين
 القسمين اشار المصنف بقوله ان كان من جنس ما يعرف بدليله الى آخره والقسم
 الثالث والرابع لا يكونان مثل الاثبات بل يكون الاثبات راجحا واليهما اشار

وصاحبه في التعارض مثبت والنافي ففي بعض الصور عملوا بالثبوت وفي بعضها عملوا
 بالنافي فن الاول اثباتهم خيار العتق لمن عتقت وزوجها حر كما لو كان عبدا خلافا
 للشافعي عملا بما روى عن عائشة رضى الله عنها من ان زوج بريرة كان حرا حين
 عتقت وهو مثبت لانه ثبت امره عارضا وهو الحرية وقد موه على رواية ابن
 الزبير عنها انه كان عبدا فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو نافي لانه
 مبق على الامر الاصلى اذ لا خلاف في انه كان عبدا قبل العتق ومن الثاني تجوزهم
 نكاح المحرم خلافا للشافعي عملا بما روى ابن عباس رضى الله عنهما ان النبي
 صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وهو نافي لانه يبقى على الامر
 الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج وقد موه على رواية زيد بن الاصم انه
 صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على
 الاحرام وهو التحلل لم يكن به من اصل جامع يحصل به التوفيق ويستمر عليه المذهب
 فلهذا احتاج المصنف الى بيان ضابط وفي تساويها ترجيح احدهما على الآخر
 (قوله لانه اعتمد ما ليس بحجة) فلان يعارض مثبت اولى لان ما لا دليل عليه
 لا يعارض ما ثبت بالدليل اذ لا مقاومة بين الوجودى والعدمى (قوله كان من الاثبات)
 في القوة لانه قد ظهر انه من جنس ما ثبت بدليله في تعارضه وان يطلب الترجيح (قوله
 فالقسم الاول والثاني مثل الاثبات في القوة) فلا يتقدم عليهما بل يعارضانه والثالث

بقوله (والافلا) يعنى وان لم يكن مما يعرف بدليله ولا مما يعرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات (فالنفي في حديث بريرة) لما قرر الاصل ذكر مسائل اجتمع فيها المثبت والنافي وهى ثلاث الاولى مسألة خيار العتاقة وهى ما اذا اعتقت الامة المنكوحه وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعى (وهو ماروى انها اعتقت وزوجها عبدا مما لا يعرف الا بظاهر الحال) وهو ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق (فلم يعارض الاثبات وهو) اى الاثبات (ماروى انها اعتقت وزوجها حر) اخذ اثمتنا بالثبت (وفي حديث ميمونة) يعنى المسئلة الثانية مسألة نكاح المحرم فانه يجوز عندنا خلافا للشافعى (وهو ماروى) ابن عباس (ان النبي عليه السلام تزوجها وهو محرم) وهذا ناف لانه مبقى على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج (مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات

(قوله يعنى المسئلة الثانية
مسئلة نكاح المحارم) جمع
محرم اسم فاعل من احرم
في الحج ووقع في بعض
النسخ بلفظ المفرد (قوله
فان الاحرام كان ثابتا قبل
التزوج) وقد اتفقت
الروايات ان النكاح لم يكن
في الحل الاصلى وانما
اختلفت في الحل المعترض
على الاحرام كذا في اصول
فخر الاسلام

والرابع يقصر ان عنه فيتقدم عليهما فلا يعارضانه ﴿ قوله فلم يعارض الخ ﴾ اى لم يعارض النفي الوارد من هذا الطريق الاثبات الوارد من الطريق الآخر وهو ماروى انها اعتقت وزوجها حر والحاصل ان العلماء قد اتفقوا على ان النبي صلى الله عليه وسلم قد خير بريرة لما اعتقت لما اخرجه ابن سعد من مراسل الشعبي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لبريرة لما اعتقت قد عتق بعضك معك فاخترى ووصله الدارقطنى من حديث عائشة رضى الله عنها ان بريرة عتقت فخيرها رسول الله اذهى فمعتق معك بعضك وفي الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها ان بريرة عتقت فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم من زوجها ولكن اختلفوا لاختلاف الروايات فعند البخارى عن الاسود انه كان حرا وعنده عن ابن عباس انه كان عبدا قال وهذا اصح وعند مسلم عن عائشة رضى الله عنها انه كان عبدا وعند البيهقى باسناد صحيح عن صفية بنت ابي عبيد انه كان عبدا فمنهم من قدم المثبت منها على النافي وان تعددت طرفه وقيل فيها بالاصح لاعتقاد النافي على ما ليس بدليل وهو استصحاب الحال فاطلاق لها التحخير ومنهم من قدم النافي لكثرة طرقه واصحيتها ولكنها نقول لاعبرة بكثرة الطرق اذ لم تبلغ حد التواتر والشهرة ولا بالاصحى اذا عقد الصحة عارضة وهو ما ذكرنا من احتمال اعتماده وعلى استصحاب الحال وبريرة برائن مهملتين على وزن كريمة اسم مكاتبة عائشة رضى الله عنهما (قوله وهو هيئة المحرم) فانها تدل على احوال ظاهره محسوسة من لبس الخيط وكشف الرأس فصار

وهو ما روى) يزيد بن الاصم (انه) اى النبي عليه السلام (تزوجها وهو حلال) اى خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام (وجعل رواية ابن عباس رضى الله عنهما اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه) اى يزيد (لا يعدله) اى ابن عباس (فى الضبط والاتقان) ائمتنا عملوا فى هذه المسئلة بالنافى لان النفى هنا مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فيتعارض الاثبات ولما عارضه رجحوا النافى تفقه الراوى وضبطه (وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمه فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل) هذه هى المسئلة الثالثة يعنى اذا خبر مخبر بنجاسة الماء والآخر بطهارته او خبر مخبر بحل الطعام والآخر بجرمته فالخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفى العارض ويبقى الامر الاصلى والخبر بالنجاسة والحرمه مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفى هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل بان اخذ الماء من نهر جار فى اثناء طاهر ولم يغب عن ذلك الاناء فانه يكون عارفا بطهارته بدليل موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال فان عرف انه خبر بناء على ظاهر الحال لم يعارض قوله قول المثبت فيرجح المثبت لما عرف فى الاصل

(قوله اى خارج عن احرامه) يقال حل المحرم حلالا بالكسر خرج من احرامه واحل بالالف مثله فهو محل وحل ايضا تسمية بالمصدر وحلال ايضا كذا فى المصباح المنير (قوله ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال) وهو ان الاصل فى الماء هو الطهارة

كالاثبات فوقت المعارضة بينهما بعدما اتفقت روايات النفى والاثبات على ان نكاحه عليه السلام لهما لم يكن فى الحال الاصلى (قوله وهو) اى الاثبات المعارضة (قوله لانه يدل على امر عارض على الاحرام) وهو التحلل منه (قوله ورجحوا النافى تفقه الراوى) وهو ابن عباس رضى الله عنهما فانه افقه واضبط وافهم من يزيد بن الاصم ولهذا انكر عمرو ابن دينار حديثه وقال الزهرى ما عرف يزيد بن الاصم الا اعرابى بوال على عقبيه ان جعل مثل ابن عباس فسكت الزهرى ولم ينكر (قوله فالخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفى الامر العارض) وهو النجاسة والحرمه وينفى الامر الاصلى وهو الطهارة والحل والخبر بالنجاسة والحرمه مثبت الامر العارض (قوله والنفى هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل) حينئذ فالترجيح فى ذلك الى الراوى فان اسند خبره الى دليل بان قال اغترف الماء من ماء جاريا طاهرا ولم اغب عنه ولم تقع فيه نجاسة او قال طبخت الطعام فى قدر طاهر بلحم طاهر وتوابل طاهرة وماء طاهر وحفظته عن النجاسة يكون خبره معارضا الاثبات فيتساقتان ويبقى كل واحد من الماء والطعام على ما كان عليه من الطهارة والحل وان لم يسند خبره الى دليل بل قال ان الماء طاهر والطعام حلال لما انهما كانا كذلك ولم اعلم بوقوع النجاسة وثبوت الحرمه فلا يكون خبره معارضا الاثبات لانه خبر لا عن دليل فيكون الاخبار بالنجاسة والحرمه اولى (قوله فان عرف انه خبر بناء على ظاهر الحال) وهو

(قوله لانه يدل على امر عارض على الاحرام) لاتفاق الروايات ان النكاح لم يكن فى الحال الاصلى قاله القاتنى وبه يندفع ان يقال لم لا يكون الحل هو الاصلى والاحرام هو العارض عليه على عكس ما اعتبره المصنف كغيره

المتقدم واذا علم انه اخبر بدليل عارض قوله قول المثبت ليكون كل واحد منهما حينئذ مخبرا عن دليل فاذا تحقق التعارض بينهما يعمل بما هو الاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان الاستصحاب وان لم يصلح ان يكون حجة لكن يصلح ان يكون مرجحا فيرجح النافي به كذا قرره صاحب الكشف وظاهر قول المصنف يدل على انه جعل الطهارة والحل من جنس ما يعرف بدليله لا مما يحتمل وجعل الخبر النافي فيهما معارضا للخبر المثبت مطلقا والظاهر هو الاول (والترجيح لا يقع بفضل العدد) اي بكثرة عدد الرواة (وبالذكورة والحرية) اي بذكورة الراوي وحرية عند العامة وقيل يقع الترجيح بكثرة الرواة لان قول الجماعة اقوى في افادة الظن من قول الواحد وللعمامة ان كثرة الرواة لا تكون دليل القوة ما لم تخرج عن حيز الآحاد الا ترى ان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا باخبار الآحاد ولم يرو في شيء منها اشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط قال شمس الأئمة

(قوله وقيل يقع الترجيح بكثرة الرواة) وهو قول اكثر اصحاب الشافعي وابي عبدالله الجرجاني من اصحابنا والكرخي في رواية كذا في الكشف

ان الاصل في الماء هو الطهارة لم يقبل خبره لانه اخبر لا عن دليل (قوله وظاهر قول المصنف يدل على انه جعل الطهارة والحل) اي يجوز ان تكون الطهارة والحل مما يشبه حاله وان يكونا ما يعرف بدليله اما الاول فكما ذكرنا واما الثاني فلان الماء الذي ينزل من السماء او الماء الجاري اذا اخذه انسان في اناء طاهر وكان الاناء بمراى من عينه لم تغب عينه عنه الى وقت الاستعمال يعلم طهارته قطعا فوقع التعارض بين الخبرين فوجب الترجيح بالاصل وهو كون الماء طاهرا في الاصل بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا ولكن الطاهر هو الاول اعني ما قرره صاحب الكشف لان خبر النفي يحتمل ان يكون مبنيا على دليل ويحتمل ان لا يكون كذلك احتمالا على السواء بخلاف النفي الذي يعرف بدليله فانه لا يحتمل شيئا آخر ثم العرف بين ما قاله صاحب الكشف وظاهر قول المصنف ان ما قاله صاحب الكشف يرجع في الترجيح الى بيان الراوي ان عمل به وان قدم المثبت وما قاله المصنف الى استصحاب الحال ابتداء بعد التعارض والتساقط (قوله والترجيح لا يقع بفضل العدد الخ) اي لا يرجح الخبر بكثرة الرواة فلا يرجح ما يرويه الاثنان على ما يرويه الواحد اذا تساويا ولا ما يرويه الحر على ما يرويه العبد وهذا بخلاف باب الشهادة فان الترجيح ثم يقع بالذكورة والحرية والعدد للنص لان الافتقار فيها الى التمييز والولاية والكمال وتكميل النصاب (قوله قال شمس الأئمة) والذي يصح عندي ان هذا النوع

السرخسي والذي يصح عندي ان هذا القول من الترجيح بكثرة الرواية
قول محمد فقد ذكر في السير الكبير ان اهل العلم ثلاث فرق اهل الشام واهل
الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق فيه الفريقان على قول اخذت بذلك
وتركت ما انفرد به فريق واحد والصحيح قول العامة لان الحق يحتمل
ان يكون مع القليل قال الله تعالى ما يعلمهم الا قليل وقال الحماسي
تعييرنا انا قليل عدينا * فقلت لها ان الكرام قليل

ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور لانا لا نرجحهما بزيادة العدد بل بدخولهما
في حد العيان ولهذا لا يرجح متواتر على آخر * فان قلت قد ثبت الترجيح
لما روى ان النبي عليه السلام توقف في خبر ذي اليمين حتى اخبره ابو بكر
وعمر رضي الله عنهما * قلت الترجيح انما يكون بعد معارضة الحجتين
وما ذكرت ليس كذلك بل هو توقف في قبول خبر الواحد بتجويز الغلط عليه
والتردد في صدقه لبعض الاسباب (واذا كان في احد الخبرين زيادة) لم تكن
في الآخر (فان كان الراوي واحدا يؤخذ بالثبوت للزيادة كما في الخبر المروي
في التحيات) وهو ما روى ابن مسعود انه عليه السلام قال اذا اختلف
المتبايعان والسلمة قائمة تخالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر عليه السلام

من الترجيح قول ابي حنيفة ومحمد وابو يوسف خلافة وهو الصحيح لان كثرة
العدد لا يكون دليلا للقوة ما لم يخرج الخبر عن خبر الآحاد الى التواتر
والشهرة على ان محمدا انما قال بذلك لظهور الترجيح به في حق العمل
فيما يرجع الى حقوق العباد اما في احكام الشرع فخير الواحد والاثنين في العبد
والحر والذكر والانثى واحد لان كل واحد يوجب غلبة الحق لا غيره
فان قيل اعتبر النبي صلى الله عليه وسلم الترجيح بالكثرة كما في خبر ذي اليمين
فالجواب ان هذا ليس تعارضا وترجيحا بل النبي صلى الله عليه وسلم انما توقف
في خبر ذي اليمين لتوهم الغلط * قوله فان كان الراوي * اي الخبرين
* قوله يؤخذ بالثبوت لازيادة * ويحمل المطلق على المقيد لان راويهما واحد ولك
ان تقول كيف يستقيم هذا والمسطور في اصول شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام
ان المطلق لا يحمل على المقيد وان وردا في حادثة والجواب انه ذكر في المبسوط يجوز
ذلك عند العراقيين ويجعل ما تعدد وروى من الاخبار كالخبرين وان كان واحدا
في نفسه فيجب العمل بالزيادة والبعض بحسب الامكان (قوله وهو ما روى ابن مسعود
رضي الله عنه الخ) هذا الحديث مر فوع وظاهر كلام الشارح انه موقوف وليس كذلك
ولقائل ان يقول والسلمة قائمة جملة حاوية والاحوال شروط ومفهوم الشرط ليس بحجة
عندنا فلا يقضى العدم عند العدم فكيف يتم الاستدلال به بل يكون هذا نظير الاطلاق

(قوله بل بدخولهما في حد
العيان) كذا في شرح المعنى
للقائى وفيه كلام والظاهر
في حد الطمانينة والعيان
(قوله ولهذا لا يرجح
متواتر على آخر) يعنى
بزيادة عدد الرواة

(قوله فان قلت قد
ثبت الترجيح) اي
الترجيح بفضل العدد
لا يرجح متواتر على
آخر كما قد يتوهم وحاصل
ما يذكره من الجواب
ان كلامنا في ترجيح
احدى الحجتين على
ال اخرى لا ترجيح
صدق خبر واحد
من الخبرين على كذبه

قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالثبت للزيادة وقلنا لايجرى التحالف الا عند قيام السلعة
 وحينئذ يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لقله الضبط (واما اذا اختلف الراوى
 فيجعل كالتحريم ويعمل بهما) لان الظاهر انه عليه السلام قالهما في وقتين فيجب
 العمل بهما بحسب الامكان (كما هو مذهبنا في ان المطاق لا يحمل على المقيد في حكمين)
 نظيره ما روى انه عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية اخرى
 عنه عليه السلام النهى عن بيع ما لم يقبض فانما يعمل بهما ولا تحمل المطاق على المقيد
 بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض

فصل في البيان

(وهذه الحجج) اى الحجج التى مر ذكرها من الكتاب والسنة واقسامهما

والتقييد فى السابق وهناك يجرى المطاق على اطلاقه والمقيد على تقييده ويظهر رجحان
 قول محمد فى عدم اشتراط قيام السلعة للتحالف ولفظ التردد لا يدل على قيام السلعة
 لان رد القيمة كرد العين ويمكن ان يجاب بان هذا مما ورد على خلاف القياس
 فيقتصر على موردده ولا تضر مخالفة الاصول فى شىء لان مفهومه اذا لم تكن
 قائمة لا يتخالفان بل يكون القول للمشتري وليس على اطلاقه بل اذا هلك
 بعد القبض والتمن دين امامقبله والتمن مقبوض يتخالفان اتفاقا كذا فى الكفاية
 وفيه شىء لان التحالف لفسخ العقد والفسخ يرد على ماورد عليه العقد فيشترط
 قيامه اذا لفسخ لا يرد على الهالك ولان نص التحالف ورد على خلاف القياس
 بعد القبض حال قيام السلعة فيقتصر عليه (قوله فاخذنا بالثبت للزيادة الخ)
 هذا ما ذهب اليه ابو حنيفة وابو يوسف فاما محمد والشافعى فقولا يعمل بالحديثين
 لان العمل بهما ممكن فلا يصار الى الترجيح (قوله حتى لا يجوز بيع سائر
 العروض قبل القبض) هذا تفريع على النفي يعنى لا يحمل المطاق المقيد حتى
 قلنا لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض عملا بالمطلق كما لا يجوز بيع الطعام
 قبل القبض عملا بالمقيد اذ لو حملنا المطلق على المقيد لقلنا يجوز بيع سائر العروض
 قبل القبض والتقييد بالعروض لاخراج العقار فانه يجوز بيعه قبل القبض
 عندها خلافا لمحمد وابى يوسف اولا وزفر عملا بالاطلاق ولقائل ان يقول
 ما هو دليل فى التخصيص لابي حنيفة بغير العقار فان الحديث الثانى مطلق

قوله فصل في البيان

كان حق هذا الفصل التقديم على بحث السنة لعدم احتصاصه بها كما قدم

(قوله من الكتاب

والسنة واقسامهما)

فيه تسامح والمراد من

اقسام الكتاب والسنة

لان الكتاب والسنة

شئان آخران خارجان

عن اقسامهما ثم ان المراد

بالاقسام سوى المحكم

فانه لا يتحمل البيان

ذكره صاحب الكشف

(قوله وهذه الحجج)

اراد بها اقسام الكتاب

والسنة لاما ذكره الشارح

(تحتل البيان) أي الكشف عن المقصود (وهو) أي البيان على خمسة أوجه بالاستقراء (أما أن يكون بيان تقرير وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز) مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فإن الطائر يحتل أن يستعمل في غير حقيقته يقال للبريد طائر فيكون قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز (أو الخصوص) كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون فإن الجمع شامل لجميع الملائكة على احتمال البعض وقوله كلهم

(قوله كقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه) في الكشف ما توجيهه ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم لكن يجوز ان يراد بها في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه دواب ارض واحدة وطيور جو واحد فيكون استغراقا عرفيا فذكر وصف نسبه الى جميع دواب ارض وطيور اى جو كان على السواء ليوضح ان الاستغراق حقيقى يتناول كل دابة من دواب الارض من السبع وكل طائر من طيور الآفاق والاقطار المختلفة فتستفاد زيادة التعمم والاحاطة كذا في بعض الكتب البيانية

الخاص والعام وغيرها او التأخير عن بحث الاجماع لانه ليس مما يختص بالسنة لكن لما اشتملت التراجيح الخاصة بالسنة على البيان اولى البيان بالبيان وان كان البيان جاريا في الاجماع ايضا لانحطاط رتبته عنها في الاصلية ثم البيان في اللغة مصدر بمعنى الظهور وبمعنى الاظهار والثاني بالمقام انسب فيكون متعلقا باعلام ما ليس بمعلوم وهو لا يحصل الا بدليل العلم يحصل منها ثلاثة امور اعلام ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل ولفظ البيان يطلق على كل واحد من هذه الثلاثة وكذلك اختلف في تعريفه فمن نظر الى الاول كابي بكر الصيرفي عرفه بانه اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلى وهو جامع لما يخرج عنه في بيان التقرير والتغيير والتبديل والبيان ابتداء من غير سبقة اشكال واجماع مع ما فيه من استكمال لفظي التجلى والوضوح وهما مترادفان واستعمال لفظ الخبر وهو حقيقة في الجوهر ومن نظر الى الثاني كابي بكر الدقاق وابي عبد الله البصرى عرفه بانه العلم الذي يتبين به المعلوم وفيه نظر لان هذا حقيقة التبيين فلو كان حقيقة البيان لزم الترادف والاصل خلافه مع ما فيه من تخصيص البيان بالعلم دون الظن ايضا مع انه يعمهما ومن نظر الى الثالث كاکثر الفقهاء والمتكلمين عرفه بانه الدليل فيشمل الكلام والنقل والاشارة والرمز كلا منها دليل وهو وان غاب استعماله في الدلالة بالقول الا ان كل مقيد من كلام الشارع وفعله وتقريره وسكوته واستبشاره وتنبيهه بالجرى على علة الحكم فهو بيان لان جميعها ادلة القرآن افاد بعضها غلبة الظن فهو دليل وبيان من حيث انه يفيد العلم بوجود العلم من الكتاب والسنة واقسامها كالخاص والعام ونحوها وكالمتواتر والمشهور والآحاد (قوله فان الطائر يحتل ان يستعمل في غيره حقيقة) وكذا يطير فانه يقال فلان يطير همته وللبريد طائر لاسرعه في مشيه فتذكر الخفاء حين قرر الحقيقة وقطع احتمال ارادة المجاز في لفظ الطائر ويطير (قوله فان الجمع شامل لجميع الملائكة) فانه اسم جمع وحاصله ان الملائكة اسم عام شامل لجميع الافراد على احتمال ان يكون المراد بعضهم فقوله كلهم قرر معنى العموم وقطع احتمال ارادة

قرر معنى العموم (او بيان تفسير) وهو بيان مافيه خفاء (كبيان المجمع)
 كقوله تعالى اقيموا الصاوة فانه مجمل لحقه بيان بالسنة (والمشارك وانهما
 يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمع والمشارك
 الا موصولا) احتجوا بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود
 الاسلي وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان ولو جوزنا تأخير البيان
 لادى الى تكليف المحال احتج من جوزوه مفصولا بان الخطاب بالمجمع قبل البيان
 يفيد الابتلاء باعتقاد الحقيقة في الحال مع انتظار البيان للعمل به وليس فيه تكليف
 المحال لان العمل لا يجب قبل البيان (او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء)

الخصوص واما اجمعون فقد تقدم الكلام عليها ونظيره من الفقهيات
 قول الرجل لامرأته انت طالق قائلا عنيت به الطلاق من النكاح لان تصرّحه
 بذلك مقرر لمقتضى الكلام وقاطع لاحتمال ارادة المجاز او لما هو بمنزلة لان
 الطلاق وان كانت حقيقة شرعية عرفية في رفع النكاح ولكن يحتمل على رفع
 كالقيد باعتبار اصل الوضع وهذا ينوي ديانة فكان المعنى اللغوي مجازا للمعنى العرفي
 (قوله وهو بيان مافيه خفاء) من المشترك والمجمع والمشكل والخفي (قوله
 والمشارك) مثل قوله تعالى ثلاثة قروء فان القراء مشترك بين الطهر والحيض فيبين النبي
 صلى الله عليه وسلم ان المراد الحيض بقوله خلاق الامة ثلثان وعدتها حيضتان
 فارتفع الاشتراك ونظيره من الفقهيات قول الرجل لامرأته انت بائن ناويا به
 الطلاق لان نيته بذلك مقرر للامراد قاطعة لما لا يحتمله البيونة باشتراكها
 من القطع عن الخيرات وغيرها (قوله) وانهما يصحان موصولا ومفصولا الخ
 يعني بيان التقرير والتفسير يصحان موصولين ومفصولين اما بيان التقرير
 فبالاتفاق لانه مقرر للظاهر وموافق له فلا يفتقر الى التأكيد بالاتصال واما بيان
 التفسير فكذلك عند العامة يصح موصولا بالمبين ومفصولا عنه الى وقت الحاجة
 الى الفصل وعند بعض المتكلمين كالجبائي وعبد الجبار وابي هاشم ومن تابعهم
 والظاهرية والحنابلة وبعض الشافعية لا يصح بيان التفسير الا موصولا بالمبين
 واما تأخيره عن وقت الحاجة الى الفصل فلا يجوز الا عند من جوز التكليف
 بالمحال كالاشعري (قوله) كالتعليق بالشرط والاستثناء اعلم ان المصنف جعل
 التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل موافقا لفخر الاسلام
 رحمه الله نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان
 وجعل شمس الائمة رحمه الله الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل
 النسخ من اقسام البيان لانه حد النسخ غير حد البيان لان البيان اظهر حكم الحادثة

تسميتهما بيانا مجاز لان الاستثناء في قوله افلان على الف المائة يبطل الكلام في حق المائة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا ويصيره يمينا الا ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله فلا يبطل الا يكون بيانا حقيقة ولكنه بيان مجازا من حيث انه يبين ان عليه تسعمائة لالفه وانه يحذف لا يطاق في التعليق (وانما يصح ذلك موصولا فقط) باجماع الفقهاء وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه يصح موصولا لما روى انه عليه السلام قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعالى واحتج الفقهاء بان النبي

والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فلم يكن بيانا نظرا الى ذلك وان كان بيانا لانها مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرع فالما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت والبيان بيان بالنسبة الى العباد فان جميع الاشياء معلومة لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بيان انتهاء مدة الحكم كذا قيل ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد بالبيان اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس بيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة (قوله تسميتهما بيانا مجازا) هذا ما ذهب اليه صدر الاسلام وذهب غيره الى ان التسمية حقيقة باعتبار وجود معنى البيان والتغيير في كل منهما اما وجودها في التعليق فلان الشرط وهو ان دخلت الدار مثلا لما حال بين قول القائل لعبدك انت حر وبين محله وهو العبد تغير عن افادته ايقاع العتق للحال وصار لا يفيد الا عند وجود الشرط وبه تبين ايضا ان ليس مراد السيد عند تلفظه بالشرط ايقاع العتق للحال واما وجودها في الاستثناء فلان الاستثناء وهو الاشارة مثلا لما اتصل بقول المقابلة على مائة تغير قوله له على مائة عن كونه ملزما لاجموع المائة وليكون ملزما ليقين منها فقط وتبين ايضا ان ليس المراد الالتزام بمجموع المائة (قوله الا ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله) هذا وجه كون تسميتهما بالبيان مجازا امان كان في الاستثناء ابطال بعض الكلام فظاهر واما في التعليق ابطال كلمة فاعتبار منع ثبوت حكمه في الحال الى زمان وجود الشرط ولان شأن هذا الكلام قبل التعليق الثبوت في الحال فلما علقه بطل ان يكون ايقاعا لان الشيء الواحد لا يكون مستقرا في محله ومعلقا في غيره (قوله) وانما يصح ذلك موصولا فقط باجماع الفقهاء ونقد عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول بصحة الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان به قال مجاهد وفي بعض عنه انه قدر

(قوله تسميتهما بيانا مجاز الخ) هذا على تقرير صدر الاسلام ومذهب العامة انها حقيقة لانها لما كانا لا ابتداء وقوع الكلام غير موجب في الحال او غير موجب لبعض ما تناوله كان فيهما معنى البيان (قوله وفي التعليق) اي في صورة التعليق قيد لقوله وانه يحذف لا يطاق كما ان قوله ان عليه تسعمائة لالفه بيان صورة الاستثناء (قوله ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعالى) كذا في الكشف وقال في التاويل فان قيل قدر روى ان النبي عليه الصلاة والسلام قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله فالجواب ان السكوت العارض يحمل على تنفس او سعال مما لا يعد في العرف انفصالا جمعا بين الادلة وانت خبير بان منى جوابه الغفول عن عبارة بعد سنة في الرواية المذكورة وان كان اعتماده على رواية اخرى غير ما ذكر في الكشف فلا بد من ذكرها والتعرض لها قدر

(قوله ولو صح الاستثناء منفصلا ٦٩١ قال فليستين الخ) لان تعيين الاستثناء للتخليص اولى لكونه

اسهل كذا في الكشف
وفي التلويح وجه التمسك
انه لو صح الانفصال لما
اوجب النبي عليه الصلاة
والسلام التكوين معيننا
بل فليستين او يكفر
فاوجب احدهما لا بعينه
اذلا حثت مع الاستثناء
فلا كفارة على التعيين
بل الواجب احدا الامرين
(قوله والحديث الذي
رواه الخ) يعني ابن عباس
فلا يذهب عليك مافي
حقه من سوء ادب ونسبة
ذلك الى الغزالي فريفة
بلا مصرية لان كلامه
مذكور في الكشف وهو
صريح في ان مراده عدم
صحته نقل ذلك المذهب
عن ابن عباس حيث قال
نقل عن ابن عباس جواز
تأخير الاستثناء ولعله
لا يصح فيه النقل اذ لا يليق
ذلك بمنصبه

(قوله عين التكفير
لتخليص الخالف) اي
لتخليصه به بعد ان يأتي
بالذي هو خير * فان قلت
تمه هذا الحديث ثم ليات
بالذي هو خير فكيف
يكون التكفير بعد ذلك
* قلت ثم مستعارة

عليه السلام قال من حالف علي يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر بالحديث عين
التكفير لتخليص الخالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستين وليأت بالذي
هو خير منها والحديث الذي رواه غير صحيح نقاه كذا ذكره الغزالي
(واختلاف في خصوص العموم) اي تخصيص العام الذي لم يخص منه شيء
(فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي يجوز ذلك) قيدنا بقولنا لم يخص منه
شيء لانه اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل
متراخ اتفاقا (وهذا) الاختلاف (بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا
في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان) تخصيص العام
(تغيرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل) كالأستثناء والتعليق
(وعنده ليس بتغيير) لان موجبته ظني قبل التخصيص (بل هو تقرير
فيصح موصولا ومنفصلا وبيان بقرة بن اسرائيل) هذا اشارة الى جواب
عن استدلال علي جواز تخصيص العام متراخيا بنصوص منها قوله تعالى ان الله

زمان الطول لسنة فان استثنى بعدها بطل وجاء عنه التقدير ستة اشهر واشتهر
وعن ابي العالية انه مقدر باربعة اشهر وعن الحسن وعطاء وطاوس بالحجاس وبه
قال ابن حنبل وقال بعض المالكية انه يصح انفصاله فيه عند التلغظ بالمستثنى منه
وتبين المضمرة وهو التكلم فيما بينه وبين الله تعالى (قوله ولو صح الاستثناء
منفصلا لقال فليستين وليأت بالذي هو خير) لان تعيين الاستثناء للتخاص
اولى لكونه اسهل (قوله والحديث الذي رواه غير صحيح) وان صح
فلا يتعين ان يكون الاستثناء ملتحقا بكلامه الاول بجواز التقدير افعال
ان شاء الله تعالى وكذا الكلام في ابن عباس رضي الله عنهما فانه يجوز ان يكون
من يعتقد صحة اضرار الاستثناء عن التكلم ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لافي
الظاهر وانما وجب تأويل كلامه لان غيره من الصحابة رضي الله عنهم كانوا
ايضا من الفصحاء ولم يجوزوا ذلك فحمل كلامه على الوفاق اولى من الخلاف
(قوله واختلاف في خصوص العموم الخ) اعلم ان التخصيص ايضا من بيان
التغيير الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل فعندنا وعند بعض اصحاب
الشافعي لا يقع متراخيا بمعنى ان دليل الخصوص اذا ورد متراخيا لا يكون بيانا
لكون المراد من العام بعضه ابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصر على الحال
فيستمر ان العام لا يصير به ظنيا لان ضرورته ظنيا انما هو باعتبار احتمال
خروج افراد عنه بالتعليل ودليل النسخ لا يقبل التعارض (قوله) وعند
الشافعي * اي اكثر اصحابه وكذا عند بعض اصحابنا والاشعرية والمعتزلة يجوز

اعني الواو والامر بالتكفير للجواب حقيقة انما يجب بعد الحث بالاجماع على ما علمت في حروف المعاني

(قوله والمطاق عام عندهم) كذا في الكشف وشرح المصنف وقال في التلويح الخلاف في جواز التراخي جار في كل كلام ظاهر يستعمل في خلافه كالمطاق في التقييد والتكررة في المعين ولهذا صح استدلال الشافعية بقصة البقرة والافلفظ بقررة تكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء (قوله ليس هذا من قبيل تخصيص العام الخ) يعني عندنا فلا يرد علينا والشانبي التامني السؤال على اماله (قوله اى ادخل في السفينة) يقال سلكه فيه مساك اى ادخله ومنه قوله تعالى مساككم في سقر (قوله واثنين تأكيد للزوجين واهلك عطف على زوجين الخ) جميع ذلك على قراءة حفص بتنوين كل واما على قراءة الباقرين باضافة كل الى ﴿ ٦٩٢ ﴾ زوجين يكون اثنين مفعول

فاسلكك ويكون اهلك عطفاً على الزوجين ثم ان هذه الآية بالعبارة المذكورة انما هي في سورة المؤمنين وليس في سياقها (قوله انه ليس من اهلك) لكن الشارح ليس بمستبد في ذلك بل هكذا وقعت في اصول فخر الاسلام فاقتفى اثره عامة من تصدى للتصنيف بعده حتى المصنف في الشرح ومبني صحته ان القصة واحدة فيتعلق بما ذكر من الآية ما وقع من القصة في موضع آخر من القرآن وايت شعري لم لم يذكر واما في سورة هود من قوله تعالى قلنا حمل فيها من كل زوجين اثنين واهلك الامن سبق عليه

يا امركم ان تذبحوا بقررة والله تعالى امر بنى اسرائيل بذبح بقررة مطابقة ليظهر امر القتل عندهم والمطاق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف كالمطاق به التنزيل (من قبيل تقييد المطاق) يعني ليس هذا من قبيل تخصيص العام لان التكررة في موضع الاثبات تخص فلا تحمل التخصيص (فكان) تقييد المطلق (نسخاً) فلذلك صح تراخيا ومنها قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اى ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكر اواثى واثنين تأكيد للزوجين واهلك عطف على زوجين اى ادخل اهلك فقال الشافعي الامل عام يتناول جميع بنيه ثم لحقه الخصوص تراخيا بقوله تعالى انه ليس من اهلك احب عنه بقوله (والاهل لم يتناول الابن) لان المراد به اهل دينه لاسببه فملى هذا يكون الامل مشتركاً لانه احتمل

الخصوس تراخيا كما يجوز فوراً بمعنى البيان وتفسير الامام (قوله والمطاق عام عندهم) اى عند من جوز تراخي البيان وقد تأخر بيان اوصافها الى ان سألوه كما نطق به القرآن الكريم ﴿ قوله ﴾ من قبيل تقييد المطاق لان البقرة تكرة في موضع الاثبات فتكون خاصة والخاص لا يحمل التخصيص وتقييد المطاق نسخ عندنا فكذلك صح التقييد تراخيا عن مقيدته لان النسخ لا يجوز الا تراخيا اتفاقاً والحاصل ان المطاق عام عند الخصم خاص عندنا على ما مر فلا يستقيم جعل الآية دليلاً اذ هي من محال النزاع واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعاً اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب عليهم بقررة مطابقة والتردد انما هو في التفسير ولهذا قال ابن عباس رضى الله عنهما لودذبحوا

القول حتى يحصل الغنية عن الاعتذار بذلك كما ذكر في سياقها القول المذكور صريحاً حيث (ادنى)

قال تعالى بعدها ونادى نوح ربه فقال ان ابني من اهلى وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يانوح انه ليس من اهلك الآية (قوله فعلى هذا يكون الامل مشتركاً الخ) كذا في عامة الكتب وفيه اشكال وهو ان الاصل اما ان يكون مشتركاً لفظياً او معنوياً والاول ممنوع والثاني مسلم لكنه من قبيل العام فيتناول كلا المعنيين فلا يتم الجواب

(قوله واثنين تأكيد للزوجين واهلك عطف على زوجين) اقول هذا على قراءة حفص بتنوين كل في هذه الآية وهي في سورة قد افلح المؤمنون وفي قوله تعالى ﴿ قلنا حمل فيها من كل زوجين اثنين واهلك وهي في سورة هود عليه الصلاة والسلام واما على قراءة من لم ينون فائنين مفعول اهلك واحمل واهلك عطف على اثنين

كذا في بعض الشروح ويمكن ان يحجب عنه بان الاهل مشترك معنوي بينهما لا محالة لكنه بملاحظة التغاير من جهة
ماضيف هو اليه يكون ﴿٦٩٣﴾ كما مشترك اللفظي ويجري عليه احكامه (قوله لان ما يختص بما لا يعقل) هذا

مذهب البعض وجمهور
الائمة على انها تعم العقلاء
وغيرهم كذا في التلويح
وانت خبير بانه على
مذهب الجمهور لا يتأتى
الجواب المذكور بل
بتعيين الجواب بما قيل
ان الخطاب لاهل مكة
وهم كانوا عبدة اوثان
ولا يبعد ان يقال انه يكون
حينئذ مشترك بين ذوى العقول
وغيرهم وبين المشترك
يجوز تأخيره (قوله بناء
على ظنه ان مظاهره فيمن
يعقل الخ) وفي التلويح
انما اورده تعنتا بطريق
المجاز او التغايب فان اكثر
معبوداتهم الباطلة من غير
ذوى العقول فغاب جانب
الكثرة واعلمه اظهر مما
قاله الشارح لما ان ذلك
الظن يستبعد منه لكونه
من اهل اللسان ولا ينبو
عنه ما روى من قوله
عليه الصلاة والسلام ما
اجهلك بلغة قومك الخ
كلايخفي

(قوله لان ما يختص
بما لا يعقل) اقول هذا
بحسب الحقيقة فلا يصادمه

الاهل من حيث النسب والاهل من حيث الدين فيبين الله تعالى ان المراد منه الاهل
من حيث المتابعة وان الابن الكافر ليس من اهله وتأخير البيان في المشترك جائز (لانه
خص بقوله تعالى انه ليس من اهلك) ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من
دون الله حصب جهنم اى حطبها هذا عام لحقه خصوص متراخ فانه لما نزل جاء
عبدالله بن الزبير الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير
والملائكة قد عبدوا من دون الله أفترأهم يعذبون في النار فانزل الله تعالى ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون اجاب عنه بقوله (وقوله تعالى انكم
وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام) لان ما يختص بما لا يعقل فلا يكون
متناولا لهم (لانه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون) واما سؤال ابن الزبير فيمكن بناء على ظنه ان مظاهره
فيمن يعقل ولهذا روى انه عليه السلام قال ما جزاك بلغة قومك اما علمت
ان ما لا يعقل ومن لمن يعقل كذا في شرح اصول ابن الحاجب (والاستثناء
يمنع التكلم بحكمه) اى مع حكمه (بقدر المستثنى) اى يجمع الحكم في المستثنى نظرا

ادنى بقرة اجزئهم ولكنهم شددوا فشد الله عليهم (قوله فيمن) ان المراد
منه الاهل من حيث المتابعة فكذا لم يتناول اهل الابن الكافر وهو كنعان
لانه ليس من اهل متابعته لان الابن قد خص من عموم الاهل بقوله تعالى انه ليس
من اهلك وانما قال نوح ان ابني من اهلي لظنه انه آمن لما دعاه بقوله تعالى
يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين فلما اوضح له امره بنفيه عن اهله اعرض
عنه وقال رب انى اعوذ بك ان اسالك ما ليس لي به علم ولا يبعد مثل هذا في معاملات
الرسول بناء على العالم البشرى الى ان ينزل الوحي (قوله ولهذا روى انه عليه السلام
قال ما جهلك بلغة قومك الخ) واثن سلمنا ان الرسول صلى الله عليه وسلم سكت
عن الجواب الى ان نزل الوحي فانما كان لما يعرفه من تعنت القوم ومجادلتهم بالباطل
مع علمهم بان الكلام لم يتناولهم ثم ان الله تعالى بين تعنتهم بقوله تعالى ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى فكان هذا بيانا زائدا لازالة اللبس على وجه التقرير
وهو الصحيح متصلا ومتراخيا ومثل هذا حسن وان لم يكن هذا محتاجا اليه
في حق من لم يتعنت فهو ابتداء بيان ودفع لمعاندة الخصم لانه تخصيص للعلم
واحتمال المجاز (قوله والاستثناء) قد اشتهر فيما بينهم الاستثناء حقيقة
في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء حقيقة
في القسمين بالانزع وعلى الاول قيل الصواب انه يقسم الاستثناء اولا الى

احتمال انها استعمات ههنا في عيسى وغيره مما لا يعقل تغليب غيره عليه لكثرة غيره

(قوله مع صورة التكلم بقدر المستثنى) يعنى فى الصدر وانما قال مع صورة التكلم لما كان المستثنى فى حق الحكم كانه لم يتكلم به (قوله فيصير الكلام به) لو قال بالمستثنى منه لكان اولى لعدم كونه مذكورا فى السياق صريحا (قوله فيكون الاستثناء مانعا للموجب والموجب جميعا) الاول بكسر الهمزة وفتح اللام ٦٩٤ من الجيم يعنى التكلم والثانى بفتحها

يعنى الحكم وقوله فيما بعد يعنى الموجب لا الموجب على عكسه (قوله كما فى التعليق) فان عنده لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا بل يمتنع وقوعه لما ع وهو التعليق او عدم الشرط واما عندنا فيخرج الكلام من ان يكون ايقاعا ويمتنع بثبوت الحكم فى المحل لعدم العلة مع صورة التكلم به كما سبق فى فصل المفهوم (قوله فتعارضنا قساقطا) فلا يلزم المائة لاجل ذلك لانه يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم به كما فى مذهبنا (قوله وفى شرح المنار للمصنف فائدة الخلاف تظهر الخ) المسئلة المذكورة من المسائل التى استدلت بها اصحابنا على ان الاستثناء يعمل عند الشافعى بطريق المعارضة لا عندنا فان ما ذكر من الاصل ليس بمنقول عن السلف

الى الظاهر لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم بقدر المستثنى فيصير الكلام به عبارة عما اوراه المستثنى فيكون الاستثناء مانعا للموجب والموجب جميعا بقدر المستثنى فيعدم الحكم فى المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به (فيجعل) الاستثناء (تكلمنا بالبقية بعده) اى بعد المستثنى (وعند الشافعى يمنع الحكم بطريق المعارضة) يعنى الموجب لا الموجب كما فى التعليق وعندنا يمنع كليهما كما فى التعليق فصار تقدير قول الرجل لفلان على الف الامانة عندنا لفلان على تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف فى حق لزوم المائة وعندنا الامانة فانها ليست على فان صدر الكلام بوجهه والاستثناء ينفى فتعارضنا قساقطا بقدر المستثنى وفى شرح المنار للمصنف فائدة الخلاف تظهر فيما اذا استثنى خلاف الجنس كقوله لفلان على الف درهم الاثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصح بيانا وعندنا يصح فينقص من الالف قدر قيمة الثوب لان موجب

قسمين ثم يعرف كل واحد على حدة لان ماهيتهما مختلفين ولا يمكن جمع مختلفى الماهية فى حد واحد وذلك لان الحد بين الماهية بذكر جميع اجزائها مطابقة او تضمينا واختلافان فى الماهية لا يتساويان فى جميع اجزائها حتى يجتمعان فى حد واحد والدليل على اختلاف حقيقةهما ان احدهما مخرج والآخر غير مخرج لكن يمكن جمعهما فى حد واحد باعتبار اللفظ لان مختلفى الماهية لا يمنع اشتراكهما فى اللفظ فيقال المستثنى هو المذكور بعد الا او احدى اخواتها انتهى وانما قيل ان يمنع اختلافهما فى الماهية فيقال فى حد المتصل هو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام فى حكمه بالا او احدى اخواتها والمنقطع هو ما لا يصح استخراج منه من صدر الكلام لعدم تساوله اياه * فان قلت ان احدهما مخرج من متعدد والآخر غير مخرج قلنا ان المتصل مخرج من متعدد بل حقيقة المستثنى متصلا كان او منقطعا هو المذكور بعد الا او احدى اخواتها مخالفا لما قبلها نفي او اثباتا ثم نقول كون المتصل داخلا فى متعدد لفظا او تقديرا من شرطه لان تمام ماهيته فعلى هذا المنقطع داخل فى هذا الحد كما فى جملتى القوم الاحرار لخالفه الاحرار القوم فى النجى هكذا ذكره بعض المحققين من النجاة (قوله كقوله له على الف درهم الا ثوبا) فعندنا لا يصح الاستثناء فيلزمه الالف لا الثوب ويكون فى قوة

او عن الشافعى ايضا وانما استدلت عليه بنسائل كقوله صاحب الكشف عن القضى الامام (قوله)

وقد ذكرها فخر الاسلام وشمس الائمة وغيرهما والمصنف فى ذلك مقتب الرسمى (قوله فعندنا لا يصح الاستثناء) قال فى الكافي لانه انما يصح الاستثناء اذا تناوله صدر الكلام ولم يكن الصدر متناولا للثوب فم يمكن

استثناء بل كلاما مبتدأ لبيان انه ليس عليه شيء من الثوب وعده وجوب الثوب عليه لا ينسفي وجوب الالف عليه وحاصل كلامه انه استثناء منقطع عندنا فالمراد بالاستثناء في قوله لا يصح الاستثناء المتصل كما هو المتبادر والحقيقة في صيغة الاستثناء على ما سيجيء (قوله والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الامكان) لكونه كلاما برأيه لا كما لو كان قيما مستخرجا كما في فصول البدائع (قوله وفيه نظر لان عمل الاستثناء بالمعارضة عند الشافعي انما هو في المتصل وهذا من قبيل المنقطع) كما في شرح المعنى للقائى لکن مبنى هذا النظر الففول عن ان مبنى كلام الشافعي في المسئلة جعلها من قبيل المتصل كما يفصح عنه تعاليه المذكور في الهداية حيث قال يصح الاستثناء فيه لانها اتحد جنسا من حيث الماوية اذ لا يذهب عليك ان اتحاد الجنس انما يعتبر في المتصل نعم ذكر صاحب الكشف ان اصحاب الشافعي يتكرون هذا الاصل ويخرجون المسئلة على اصل آخر وهو ان الاستثناء المتصل حقيقة والمنقطع مجاز فهما امكن الاول وجب العمل عليه ومعلوم انه لا بد فيه من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة ليثبت المجانسة ويحقق الاستخراج واذا وجب رد الثوب الى القيمة تصحیحها الاستثناء لاصرورة الى جعله معارضة بل يجعل عبارة عما وراء المستثنى فلا يكون مبنية على ان الاستثناء معارضة (قوله ولو قدر متصلا بالادراج لامكن الاستخراج حينئذ) يعني انه لو قدر متصلا بادخال المستثنى منه في المستثنى واعتبار المجانسة ٦٩٥ بينهما لامكن الاستخراج فلا يظهر الثمرة بل ينبغي ان يذهب

الى محته اصحابنا ايضا ولا يذهب عليك ان هذه الشبهة مما نطق به الكتب خصوصا الهداية وحاصل ما فيها ان المجانسة في مجرد الماوية كافية في ذلك عند الشافعي وغير كافية عند ابي حنيفة وابي يوسف

الاستثناء في الحكم في المستثنى بالدليل المعارض والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الامكان والامكان هنا في ان يجعل موجه في مقدار قيمة الثوب لا في عين الثوب وفيه نظر لان عمل الاستثناء بالمعارضة عند الشافعي انما هو في المتصل وهذا من قبيل المنقطع ولو قدر متصلا بالادراج لامكن الاستخراج حينئذ فلا يظهر الثمرة في هذه المسئلة (لاجماع اهل اللغة على ان قوله على مائة لا ثوب فانه ليس على ويصح عنده فيلزمه الالف الا قيمة الثوب لانا لما قلنا بان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثمن لزمنا اعتبار ان يكون الصدر

(قوله وفيه نظر لان عمل الاستثناء الخ) هذا النظر اورد القائي ثم قال وما ذكرناه في مسئلة الثوب هو القياس فيما اذا استثنى مكبلا او موزونا من الدراهم ان الاستثناء يكون منقطعاً لان صدر الكلام غير متناول له فلا ينتقص من الالف شيء وهو قول محمد وزفر ولكن اباحية وابي يوسف استحسنا وقالوا المقدرات جنس واحد معنى وان كانت اجناسا صورة لانها ثبتت في الذمة ثمنا وتثبت حالا مؤجلا ويجوز الاستقراض فيها والاستثناء اخراج وتكلم بالباقي معنى لاصورة لانه تكلم بالالف صورة فاذا صح استخراج المقدر من الالف بطريق المعنى بقي صدر الكلام في المقدر المستثنى صورة بلا معنى واما الثوب فليس من جنس المقدرات لانه لا يصاح ثمنا فلم يكن استخراجا صورة ومعنى فكان لغوا ثم قال وفيه نظر لان هذا باقي اللغة من حكم الشرع وحكم الاستثناء ينبغي ان يكون معلوما قبل ورود الشرع فكيف يتلقى من الثمنية التي هي حكم شرعي صحة الاستثناء من حيث العربية ولانهما وان اتفقا في الثمنية فهما جنسان ومختلفان لا يتناول احدهما الآخر ولهذا يجوز بيع احدهما بالآخر متفاضلا فان قالوا يصح الاستثناء بتقدير القيمة وجب ان يصح استثناء الثوب ايضا بهذا الطريق وانسبات وبي بشارته اي وانسبات له ثمن او نفي له بشارته فالاول نحو لا اله الا الله والثاني نحو الاخسين عاما

الاستثناء من النفي أثبات ومن الاثبات نفي (وهذا دليل على ان حكمه يعارض حكم المستثنى منه) (ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد) اى وضع الافاقته (ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكالما بالباقي لكان نفي غيره) اى نفيها لما سوى الله تعالى لانه هو الباقى بعد الاستثناء (لا اثنان له) اى لا اثنان الاوهية لله تعالى فيصح من كونها كلمة التوحيد بالاجماع ان معنى قولنا الا الله انه الاله بطريق المعارضة (ولنا قوله تعالى فابث فيهم الف سنة الا خمسين عاما

متناولا للمستثنى ليتحقق معنى الباقي وكان القياس ان يكون ذلك باعتبار اللفظ والمعنى حتى لا يصح استثناء المثليات من التقدير فضلا عن القيميات كما قال به محمد وزفر ولكن استحسنت ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله احتباره ايضا بحسب المعنى فقط اذا قربت المجانسة عملا بكمال المجانسة بقدر الامكان حتى جواز استثناء المثليات من التقدير والشافعى قال بانهما جنس واحد يعنى لما يجمعهما من الثبوت فى الذمة وجريان الاستقراض فيها وان كانت اجناسا مختلفة ومنعاه فى القيميات لعدم ذلك لما عول فى ذلك على المعارضة لانه لا يساح ثما فلم يمكن استخراج سورة والامتنى فلزم اعمالها وان تعدد المجانسة تصحيحا لها بقدر الامكان فلزمه القول بصحة استثناء القيمي من التقدير باعتبار مصاق المالية ان كان كما قبل بانه انما يقول بذلك فى المتصل دون المنفصل والا فالمول عنده انما هو على اعمال المعارضة سواء كان المصدر منتظما للمستثنى او لم يكن كما ان الممول عندنا انما هو على كون المصدر منتظما للمستثنى ولو بامتنى القريب لا على المعارضة كما قال به الشافعى **فقوله** (ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد) وان قولنا لا اله الا الله اثبات انه تعالى الاله الحق بطريق المعارضة اى الاقرار بوجود البارى تعالى ووحدته ولم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالف لحكم المصدر لما لزم الاقرار بوجود البارى بل يبنى الاوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الاوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد وهو منكر لوجود الصانع يحكم باسلامه ورجونه عن معتقده فثبوت الاستثناء يدل على اثبات الحكم المخالف للمصدر **فقوله** (ولنا قوله تعالى فابث فيهم الف سنة الا خمسين عاما) هذا احتجاج لابطال مذهب الخصم بيانه ان الاستثناء لو كان عملا بطريق المعارضة للزم نفي حكم الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم باطل اما الملازمة فلان الله تعالى استثنى الخمسين عن الالف فى الاخبار عن لبت نوح عليه السلام فى قومه قبل الضوفان فهو لم يكن تكالما بالباقي لثبوت حكم الالف بحجته ثم عارض الاستثناء فى الخمسين فلزم كونه نفي لحكم الخبر الصادق الذى اثبتته اولا وهو عين الحال لان الالف اسم

وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الإيجاب يكون (أي في الإنشاء يثبت
 (لافي الأخبار) لأنه لو ثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء في الحسين
 لزم كونه نافيا لما أثبتته أولا فلزم الكذب في أحد الأمرين تعالى الله عن ذلك
 (ولأن أهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد النفا) أي
 المستثنى كما قالوا أنه من النفي أثبات ومن الإثبات نفي وإذا ثبت الوجهان وجب
 الجمع بينهما لأنه هو الأصل (فنقول أنه تكلم بالباقي بوضعه) أي بحقيقته
 وعبارته لأنه هو المقصود الذي سيق الكلام لأجله (وإثبات ونفي بإشارته)
 لأنهما فهما من الصيغة من غير أن يكون سوق الكلام لأجلهما لأنهما غير
 مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه خلاف حكم المستثنى منه ثبت
 النفي والإثبات ضرورة لأن حكمه يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فإذا
 لم يبق بعد الاستثناء ظهر النفي لعدم علة الإثبات فسمى نفيًا مجازًا تحقيق ذلك

(قوله أي المستثنى) كذا
 في الشرح الأكمل قال
 في الصحاح النفا بالضم
 اسم من الاستثناء فلا وجه
 في المقام إلى صرفه من
 معناه الأصلي كما لا يخفى
 (قوله ظهر النفي لعدم
 علة الإثبات فسمى نفيًا
 مجازًا) هذا في الاستثناء
 من الإثبات وكذا عكسه
 فافعله الشارح من قبيل
 الاكتفاء اظهر المراد قال
 في التوقيم أن قولهم هو
 من النفي إثبات ومن
 الإثبات نفي إطلاق على
 ظاهر الحال مجازًا ثم أن
 هذا التجوز بطريق
 إطلاق الأخص على الأعم
 والملزوم على اللازم
 لأن انتفاء حكم الصدر
 لازم للحكم بخلاف حكم
 الصدر وأخص منه

خاص بمنزلة العام فلا يستعمل في غيره لاحقيقة ولا مجازًا لكونه علمًا فاطلاقها
 على مادونها يكون كذبًا بخلاف العام فإنه يصدق على الثلاثة فما فوقها فتنقص
 منه شيء يكون إطلاق اللفظ على الباقي بالأخلاق لوجود العموم * ولقائل أن يقول
 يجوز استعماله فيما دونها مجازًا باعتبار إطلاق اسم الكل على البعض فإنه شائع
 حتى في الأعلام بأن يطلق زيد ويراد به بعض أعضائه وأجيب بأن إطلاق الكل
 على الجزء لا يصح طريق المجاز هنا لأن من شرطه أن يكون الجزء محتصًا بالكل
 ليصح إطلاق الكل على الجزء وهو الجزء المختص وههنا مادون الالف
 مثلاً كما يصح جزء الالف يصح جزء الالفين وثلاثة آلاف وغيرها فلم تصلح
 هذه الجزئية طريقًا للمجاز **فحق له وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الإيجاب**
 يعني سقوط حكم البعض الذي تناوله الصدر إنما يكون في الإيجاب أي الإنشاء
 لافي الأخبار لأن الإنشاء أثبات أصراً للحال مجازًا عن أن يعارضه شيء يمنع من ثبوته
 بخلاف الخبر لأن حالة المعنى لا توجد منه لأنه صحة الأخبار عما كان يبتنى على
 وجود الخبر في الزمن الماضي والمعارضة إنما تحقق في الحال فلا يلتزم
 (قوله لأن حكمه يتوقف بالاستثناء) انظر أن الضمير راجع إلى المستثنى منه
 ويجوز أن يرجع إلى المستثنى ولو قال لأن حكمها أي المستثنى والمستثنى منه كما ذكره
 بعض الشراح لكان أولى فإذا لم يبق بعد أي إذا لم يبق بعد حكم الاستثناء المستثنى
 منه ضرورة انتهاء ظهر النفي والإثبات والحاصل أنه يجب أن يتصف المستثنى
 بضد حكم المستثنى منه ويثبت النفي والإثبات ضرورة أن حكمه يتوقف بالاستثناء
 كما يتوقف بالغاية فإذا ظهر الصدر بانتهاء ضده بالاستثناء سمي وجوده وعدمه

(قوله فكما ان الاستثناء يدخل على النفي الخ) الذي يقتضيه المقام هو ان يعكس هذا التشبيه لان الكلام في الاستثناء (قوله فكذلك الغاية ينتهي بها الحكم السابق) ٦٩٨ قال صاحب البدائع عند ذكر المفاهيم

ان الاستثناء بمنزلة الغاية من المستثنى منه لكون الاستثناء بياناً انه ليس مراداً من الصدر كما ان الغاية بيان انها ليست بمرادة من المعنى فكما ان الاستثناء يدخل على النفي فينتهي بالوجود وعلى الاثبات فينتهي بالنفي فكذلك الغاية ينتهي بها الحكم السابق الى خلافه وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة لكن لما كان الصدر مقصوداً جعلناه عبارة والتسليم لما لم يذكر مقصوداً بل اهتم به الصدر جعلناه اشارة وكذلك اختير في كلمة التوحيد لا اله الا الله ليكون اثبات الالهية لله تعالى اشارة ونفيها قصداً لان المهم في كلمة التوحيد نفي الشريك

بعده اثباتاً ونفيًا مجازاً من باب اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كما يحقق الحكم بنقيض حكم الصدر النفي حكم الصدر من غير عكس فعبروا عن انفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيراً عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التوقيف قوله من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجازاً لانك اذا قلت فلان على الف الا عشرة لم تجب العشرة كما ونفيها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم الوجوب عليه (قوله فكما ان المستثنى) الاولى ان يقال فكما ان الاستثناء بمنزلة الغاية الخ فقولك لا عالم نفي لصفة العلم على العموم فلما قلت الا زيادة انتهت تلك الصفة وانما ينتهي نفي العلم بوجود العلم كالمثل ينتهي بالنهار فاذا انتهى به حكم الصورة تعين هو للثبوت ضرورة (قوله وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة) يعني كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابت بدلالة اللغة كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصداً وعبارة وحكم المستثنى ضمناً واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاءني الازيد وما زيد الاقام مسبوق لاثبات محبي زيد وقيامه بابلغ وجهه وآكده حتى فانوا انه يفيد تأكيداً على تأكيد (قوله) وكذلك اختير في كلمة التوحيد لا اله الا الله ليكون اثبات الالهية لله تعالى اشارة ونفيها قصداً الخ هذا مذهب الحنفية واما عند الشافعي ومالك واحمد فاثبات الالهية بحسب اللغة لان الاستثناء من النفي اثبات عندهم فيكون بصريق العبارة واما عند القاضي واتباعه فبالضرورة لان الاله لما كان موجوداً يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة * فان قيل ما السر في تخصيص مذهب الحنفية بالاشارة دون الضرورة * قلنا هما المكن الاثبات بوجه من الوجود فلا يقال بالضرورة واما القاضي واتباعه فاما لم يقولوا بالاجراء ههنا حتى يمكن القول بالاشارة ايضا قالوا

اختلفوا في ان الحكم اذا قيد بالغاية فذهب اكثر الفقهاء والمكلمين ان يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية وعند اصحاب ابي حنيفة رحمه الله نفي الحكم فيما بعد الغاية من قبيل الاشارة (قوله) ليكون اثبات الالهية لله تعالى الخ) المذكور في كتب القوم في توجيه ذلك هو ان التصديق بالقاب هو الاصل في الايمان والاقرار باللسان شرط لاجراء الاحكام او زكن زائد فاختير في الاقرار الذي ليس بمقصود اصلي الاشارة التي هي ليست بمقصودة ثم قالوا فان قيل ان النفي باللسان غير مقصود ايضا بل الاصل فيه القلب كالاثبات وقد اختير فيه النفي قصداً فيذني ان يكون في الاثبات كذلك ايضا واجابوا عنه بما ذكره الشارح من الفرق بينهما وفي كلام الشارح قصر المسافة واعلم لا يخلو عن وجوه اذ يصح ان يقال رأساً ان اختيار الاشارة في الاقرار

بالوهية تعالى بالنسبة الى النفي المقصود والمهم به في المقام كما يصح ان يقال انه بالنسبة الى التصديق المقصود فليست (ان)

(قوله لان كل عاقل يعترف به)
والدهرى المنكر لوجود
الصانع ليس بعاقل
والمشركون وان كانوا
غير جارين على مقتضى
العقل ايضا لكن سخافة
رأيهم اظهر (قوله ولقائل
ان يقول الاستثناء نص
الح) هو ما خوذ من
شرح المعنى للقائل ويمكن
دفعه بان معنى سرت الى
البصرة انقطع سبى
في البصرة وما يدل عليه
جاوزته ليس هذا السير
المحدود بالغاية بل السير
الجديد ابتداء كما قيل
انتهى سبى الى البصرة
ثم سرت منها الى ماورائها
فعلى قياس ذلك يصح
ان يقال في الاستثناء ايضا
جاءنى القوم الازيد اجماع
يعنى انه لم يأت اولاً مع
القوم وجاء بعده واما
ما ذكر في صورة الاستثناء
فليس بموازن للصورة
المذكورة في الغاية فلا عبرة
لعدم جوازه ثم ان وجه
الصحة في صورتين هو
ان الاشارة انما تعتبر عند
عدم العبارة في خلافها
فليتدبر

مع الله تعالى لان المشركين اشركوا معه غيره فيحتاج الى التوفى قصدا واما
اثبات الالوهية لله تعالى ففروغ عنه غير محتاج الى اثباته بالقصد لان كل عاقل
يعترف به قال الله تعالى واتى سألهم من خالق السموات والارض ليقولان الله
فيكفى في اثبات ذلك الاشارة وهذا الحصر من قبيل قصر الافراد * ولقائل
ان يقول الاستثناء نص في خروج حكم المستثنى من حكم المستثنى منه حتى
ان الاثبات بطريق الضرورة * فان قلت اذا قال الدهرى التالى للصانع لاله الا الله يحكم
باسلامه بالاجماع على ان الاثبات بطريق الضرورة لا يتم فيه على اصل القاصي
* فالجواب انما حكمه باسلامه لان هذا القول يدل على التصديق لغة وعرفا يشهد بذلك
قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لاله الا الله الحديث (قوله
وهذا الحصر من قبيل قصر الافراد) بالنسبة الى المشرك ويجوز ان يكون قصر قاب
بالنسبة الى الحاجة وقصر تعيين بالنسبة الى المتردد لكن الاول هو الانسب
مكذبا قيل * فان قلت اى قسم من اقسام القصر اقصر حقيقى أم اضافى * قلت
الظاهر ان المراد هو القصر الحقيقى * فان قلت اى نوع يقصد من الحقيقى
ههنا اقصر الموصوف على الصفة أم بالعكس * قلنا التحقيق ان المطلوب
بينهما هو قصر الصفة على الموصوف فان الالة يتضمن معنى الوصف * فان قيل
فهل يجزى قصر الافراد والقلب والتعيين في هذا النوع * قلنا نعم * فان قلت قد
صرح بعضهم بانها لا تجزى في القصر الحقيقى * اجيب محل كلامه على انها
لا تجزى في قصر الموصوف على الصفة من الحقيقى والا فلا يتم وكلامنا في قصر
الصفة على الموصوف * فان قيل فهل يمكن قولنا لاله الا الله بدون اعتبار الافراد
والقلب والتعيين * قيل يمكن اذا كان المخاطب بهذا القول موافقا للمتكلم
في مضمون هذا القول كما اذا كان المتكلم خاطب به نفسه سلوكا في طريق التجريد
* فان قيل فهل يجوز ان يكون القصر هنا اضافيا * قيل يجوز اذا كان المراد
من الوجود هنا مطلق الوجود وسلط التوفى على وجود ما عدا المستثنى
فان الوجود منقضى عن ممتنع الوجود لاعتنى يمكن الوجود واما اذا كان
المراد من الوجود الواجب فلا يكون القصر الاحقيقيا فتأمل (قوله ولقائل
ان يقول الاستثناء نص الح) حاصل هذا السؤال انه لا يصح جعل الاستثناء
بمنزلة الغاية لانه لو صح لجاز ان يثبت معه مثل حكم المستثنى منه كما يجوز مثله
في الغاية وهو ممنوع كما ذكره الشارح والجواب اننا لانسلم انه نص في الخروج لاستحالة
دخول زيد في قولك جاني القوم الازيدا في حكم المجيء ثم الخروج عنه بل هو
مانع من الدخول على معنى انه لولا له لكان داخلا وانما لا يصح عنده حكمه معه

(قوله واقائل ان يقول انما لم يحجز استثناء الخ) هو مأخوذ من شرح المعنى للقائى وقد اجاب عنه المولى الفارسي بانه لا وجه للفرق بينهما بذلك والالادى استثناء البعض ايضا الى التناقض ولان اختلاف الزمان مشترك اذ تخال العمل ليس بالازم للاختلاف الذى يدفع التناقض على ماهوله (قوله ٧٠٠) بان لا يكون المستثنى من جنس الاول

لا يصح اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية فانه ليس كذلك حتى يصح سرت الى البصرة وجوزته ولا يجوز ان يقال جائى القوم الازيديا فانه جاء والجواب عن الشافعي ان ما يكون بطريق المعارضة يستوى فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كبعضه ولم يستو البعض والكل في الاستثناء فان استثناء الكل باطل اتفاقا لا يقال انما لم يحجز استثناء الكل لانه رجوع بعد الاقرار لانا نقول لا يصح استثناء الكل فيما يصح الرجوع فيه كإوصية فانه يصح الرجوع عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل فلو قال اوصيت بثلاث مالى الا ثلث مالى فالاستثناء باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء شيء يكون الكلام عبارة عنه * واقائل ان يقول انما لم يحجز استثناء الكل لتأديه الى التناقض وهو غير معقول بخلاف نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان (وهو) اى ما يطلق عليه لفظ الاستثناء (نون متصل وهو الاصل) اى الحقيقة (ومنفصل وهو ما لا يصح استخراج من الصدر) اى صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز

لانه لا يجتمع مع الماهية فانه لو صح ذلك لم يبق مانعا وانما صح ذلك في الغاية لانها ليست بمانعة بل هي منهيبة للحكم لا غير وانما سببها في ان الحكم يتقدم في المستثنى لعدم الدليل كما يتقدم في الغاية لعدم الدليل وما ذكره من الفرق لا يقدح فيه اذ لا يلزم من التشبيه اثبات المماثلة من كل وجه حتى يلزم ما قيل اذ هو متروك بالاجماع والالكان الاستثناء عن الغاية لامثالها (قوله والجواب عن الشافعي الخ) هذا الزام للشافعي ان الاستثناء عمله بطريق المعارضة (قوله ان ما يكون الخ) ما في انما موصولة لانها اداة حصر (قوله واقائل ان يقول الخ) هذا من جهة الشافعي ويمكن ان يقال ان التناقض عنده في استثناء البعض ايضا فلا يرد هذا السؤال وفي الميزان لان من الشافعي ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة ولكن مشايخنا استدلوا على الخلاف لمسائل ولكن الصحيح انه لا خلاف في انه بطريق المبينة لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة في الحقيقة لانه يظهر اثر الخلاف في المسائل والله اعلم بحقيقة الحال (قوله اى الحقيقة) وهو ما كان من جنس الاول لولا الاستثناء اى صيغته فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين

فيه كلام لان نحو قولك جائى القوم الازيديا مشيرا بالقوم الى جماعة خالية عن زيد استثناء منقطع على ما نطق به كتب هذا الفن والنحو ولا يشمله ما ذكره قول المصنف ما لا يصح استخراج من الصدر شامل له فلا وجه لافساده بالتخصيص المذكور اللهم الا ان يجعل على التمثيل (قوله واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز) قال في التلويح قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما الاستثناء حقيقة اصطلاحية في القسمين بل انزاع انتهى وعلى هذا ينبغي ان يكون المراد بقول الشارح لفظ الاستثناء صيغة الاستثناء وان كان غير ما يتبادر كما اول صاحب التلويح قول صاحب التوضيح المراد ان الاستثناء يطلق على

معنيين احدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز حيث قال هو محمول على ان الاستثناء اى (على)

الصيغة التى يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة انتهى لكن كلام صاحب الكشف حيث قال والمراد ان اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز

صريح في خلاف ما حققه
 والتصدي لتأويله ايضا
 خروج عن الانصاف
 فتسدير (قوله اي جملا)
 قال الرضى وقد تطلق
 الكلمة على الجمل مجازا
 (قوله اي جميع ما تقدم
 ذكره) قال في النبلوج
 لا خلاف في جواز رده الى
 الجميع والاخير خاصة
 وانما الخلاف في الظهور
 عند الاطلاق (قوله
 والجامع كون كل واحد
 منهما مانعا للحكم) هذا
 الكلام بعد قوله كالشرط
 انوا لامفادله اصلا

(قوله فعلى هذا يكون
 الاستثناء متصلا) نعم يكون
 كذلك ولكن بعد تغليب
 من لا يعلم على من يعلم
 في اطلاق ما على الكل
 (قوله اي جميع ما تقدم
 ذكره) تفسير لا يجدى نفعا
 والمفيد ان يقال اي كل
 واحدة من الجمل كما قال
 العضد ليستفاد من مثال
 الشارح وجوب اربعمائة
 درهم لزيد واربعمائة
 درهم لبكر واخرى لخالد
 لان يجب لمجموعهم ثلاثة
 آلاف درهم الاستثناء

(فجمل مبتدأ) حكمه بخلاف حكم الاول (قال الله تعالى) افرأيتم ما كنتم تعبدون
 انتم وآباءكم الاقدمون (فانهم عدو لى الارب العالمين * اي لكن رب العالمين)
 فاني اعبده واعظمه فالاستثناء منقطع والعدو يقع على الجمع قال الزجاج يحتمل
 ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى فقال جميع ما عبدتم عدو لى الا
 رب العالمين فاني لم أتبرأ من عبادة وتبرأ مما تعبدون من دونه فعلى هذا يكون
 الاستثناء متصلا (والاستثناء متى تعقب كلمات) اي جملا (معطوفة) صفة
 كلمات او حال (بعضها على بعض ينصرف الى الجميع) اي جميع ما تقدم ذكره
 كقوله لزيد على الف درهم ولبكر على الف درهم ولخالد على الف درهم
 الاستثناء (كاشترط) اي كان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعاق
 الكل به كالو قال عبيد بن جراح وامرأتى طالق وعلى حج ان دخلت
 هذه الدار (عند الشافعي) بناء على اصله انه معارض مانع للحكم المتقدم
 كاشترط والجامع كون كل واحد منهما مانعا للحكم (وعندنا) ينصرف
 (الى ما يليه) لان الاصل عدم الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون
 تاما في جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله

على سبيل الاشتراك واما صفة الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها
 موضوعة الاخراج ولا اخراج عنه لان الصدر لم يتناولها وقيل حقيقة فيهما ثم
 قيل انه موضوع للقدر المشترك بينهما فيكون متواطئا وقيل انه موضوع لكل
 واحد على حدة فيكون مشتركا لفظيا (قوله) فجمل مبتدأ يعني المنقطع يجعل
 بمنزلة كلام مبتدأ حكمه بخلاف حكم الاول اذ لا تعلق له باول الكلام الا
 من حيث الصورة ويكون حرف الاستثناء بمعنى لكن ولا بد لصحة الاستثناء
 المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه بان ينتفى من المستثنى الذي ثبت للمستثنى
 منه او يكون المستثنى نفسه حكما مخالفا للمستثنى منه نحو مانع الا
 باضر فلا يقال ما جاءني زيد الا ان الجوهر الفرد حق اذلا مخالفة بينهما
 (قوله الزجاج الخ) حاصله انه يمكن الاستثناء في الآية منقطعا ومتصلا فان القوم ان
 كانوا يعبدون الاصنام خاصة فهو منقطع وان كانوا يعبدونهم ويعبدون الله فهو
 متصل ويحل المعنى الى انهم لما سواوا في العبادة بين الله والاصنام اعلمهم بانه
 قد تبرأ مما يعبدون الا الله تعالى فانه لم يتبرأ عن عبادته (قوله) معطوفة
 بعضها على بعض اي بواو العطف حتى لو لم تكن الجمل متعاطفة او كانت
 متعاطفة بغير الواو فانه لا خلاف في صرف الاستثناء الى الكل (قوله) وعندنا
 ينصرف الى ما يليه الخ ومما يظهر فيه ثمره الخلاف بيننا وبين الشافعي

ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخير
 (بخلاف الشرط لانه مبدل) للحكم المتقدم فلا يخرج به اصل الكلام من
 ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله انت حر نزول العتق
 في محله وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه يبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط
 ومطلق العطف يقتضى الاشتراك فلماذا اثبتنا حكم التبديل بالشرط في جميع
 ما سبق ذكره (او بيان ضرورة) اى القسم الرابع من اقسام البيان بيان
 الضرورة اى البيان الحاصل لاجل الضرورة (وهو نوع بيان يقع بمالم
 يوضع له) اى للبيان اذ الموضوع للبيان هو النطق وهذا لم يقع للبيان به
 بل بالسكوت عنه فوقع البيان اذن بما لم يوضع للبيان (وهو) اى بيان

قوله والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا
 لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا وان الاستثناء وقع بعد
 ثلاث جل في الاولى منهم الامر بالجلد وفي الثانية النهى عن قبول الشهادة
 وفي الثالثة الخبر بالفسق فعنده تقبل شهادة القاذف بعد التوبة وعندنا لا تقبل
 مع الاتفاق منا ومنهم في ان الاستثناء لا يرجع الى الجملة التى فيها الامر بالجلد
 لكونه حق الاذى فلا يسقط بالتوبة (قوله بخلاف الشرط لانه مبدل الخ) اقول
 ان يقول المراد من التبديل لا يخلو اما ان يكون هو التغيير او لا لسبيل الى الثانى
 لانه من بيان التغيير ولا الى الاول لانه يلزم ان يكون مثل الاستثناء ويمكن ان
 يجب بان المراد به الاول لانه ليس ينسخ ولا يلزم ما ذكرتم لان الاستثناء بغير
 الحكم فيخرج اصل الكلام عن العاملة فى البعض والشرط وان غير لم يخرج
 اصل الكلام عن العمل فان قيل ان اردتم انه لا يخرج حال التكلم فليس
 بصحيح لان مذهبكم ان المعاق بالشرط لا ينعقد سببا عند التكلم وان اردتم
 حال وجود الشرط فليس بمبدل ايضا * اجيب بانه لا يخرج حال وجود
 الشرط ولا يلزم ان يكون مبدلا حينئذ بل هو مبدل حال التكلم فان قول الرجل
 انت طالق يقتضى وقوع الطلاق فى الحال واذا انتفى الشرط اليه غير الحكم الى
 وقت الدخول فهو وان اخرج الكلام عن العمل ابتداء لكنه لم يخرج انتفاء
 بخلاف الاستثناء فانه ليس له حالتان فيكون مخرجا فى كل حال (قوله اى
 البيان الحاصل لاجل الضرورة) المناسب ان يقول البيان الحاصل بسبب
 الضرورة لانهم قالوا الاضافة فى بيان الضرورة اضافة الشئ الى سببه لانه سمي
 بيان الضرورة لكونه سببا عنها فالاولى ان يحمل الاضافة بالسببية لا بالعامية اللهم

(قوله وانما يتبدل به الحكم)
 جعل المصنف الشرط
 ههنا بيان تبديل مخالف
 لعمه اياه فيما سبق من قسم
 بيان التغيير متابعا للامام
 فخر الاسلام واصل
 ذلك ان المسئلة المذكورة
 ههنا ليست بمذكورة
 فى اصول فخر الاسلام
 بل هى مأخوذة من
 اصول شمس الائمة
 ومذهبه ان الشرط بيان
 تبديل لا بيان تغيير فاتبع
 المصنف اثره فى ذلك ولم
 يغير كلامه على ان صاحب
 الكشف قال التحقيق
 ان هذا الاختلاف فى العبارة
 دون المعنى (قوله اى
 البيان الحاصل لاجل
 الضرورة) قال صاحب
 الكشف اضافة البيان
 للضرورة من قبيل اضافة
 الشئ الى سببه واما الى
 غيره فن قبيل اضافة
 الجنس الى نوعه كعلم
 الطب (قوله بل بالسكوت
 عنه) لو اسقط عبارة عنه
 لكان اظهور

(قوله بل بالسكوت عنه)
 لاحاجة الى عنه

(قوله على تقدير ان يكون
البيان فعل المبين) قال في
التحقيق هنها امور ثلاثة
اعلام اى تبين ودليل يحصل
به الاعلام وعلم يحصل من
الدليل ولفظ البيان يطلق
على كل واحد في هذه
المعاني الثلاثة

(قوله هذا على تقدير
ان يكون البيان فعل
المبين) هذا هو الملائم
اقول المصنف وهو اما
ان يكون بيان تقرير وهو
توكيد الكلام الخ (قوله
ثم تخصيص الام بالثالث
صار بيانا لكون الاب
يستحق الباقي) اقول هذا
وحده لم يصر بيانا لذلك
وكذا مجرد السكوت عن
نصيب الاب لم يصر بيانا له
بل صدر الكلام اوجب
الشركة بينهما وعجزه
اوجب اختصاصها بالثالث
فكان ذلك كله بيانا لما ذكر
والمراد بكون هذا القسم
في حكم المنطوق انه يعلم
بعمونة المنطوق لا بمجرد
السكوت كما افاده القآنى
وكذا المراد بكون مقسمه
بيانا بالسكوت كونه بيانا به
في الجملة ولو بعمونة منطوق

الضرورة على اربعة اقسام بالاستقراء (اما ان يكون في حكم المنطوق) اى
في حكم النطق هذا على تقدير ان يكون البيان فعل المبين فانه حينئذ يكون
هو النطق لا المنطوق وعلى هذا يكون المناسب ان يجعل البيان الضرورى
في حكم ما هو بيان غير ضرورى وهو النطق وان جعل البيان عبارة عن الامر
الذى يحصل به الاظهار كما قال به بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقي
لا المصدرى لانه حينئذ يكون البيان هو الكلام الدال على المقصود لا الفعل
المتكلم وهو تكلمه به وعلى هذا يصح جعل البيان الضرورى الذى ليس
بمنطوق في حكم البيان الذى هو منطوق (كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه
الثالث) صدر الكلام اوجب الشركة المطابقة من جهة ان الميراث اضيف اليهما
من غير بيان نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثالث صار بيانا لكون الاب

الا ان يقال السبب هنا في معنى العلة (قوله) وهو اربعة اقسام بالاستقراء
هو ما في حكم المنطوق وما ثبت بدلالة حل الساكت وما ثبت ضرورة دفع الغرور
وما ثبت ضرورة طول الكلام (قوله اى في حكم النطق) وقع في التحقيق ايضا مثل
هذه العبارة واعترض عليه بانه لا ضرورة يستدعى الى المدول عن المنطوق
الى النطق لان ولاية النافى لو كان منطوقا كان بيانا لاستحقاق الباقي لان
البيان كما يطلق على الاعلام وعلى العلم فيطاق على الدليل الذى يحصل به العلم
كما ذكرناه في اول فصل البيان فاذا لم يكن منطوقا بل كان مسكوتا عنه بعد تقدم
وورثه ابواه فلامه الثالث فهم ذلك بصدر الكلام لا بمحض السكوت فكان ولاية
الباقي في حكم المنطوق وهذا وجه احسن فلا ضرورة الى المدول * واجيب
بان هذا الاعتراض بناء على ما توهم ان الشارح فسر المنطوق بالنطق على معنى
اما ان يكون في حكم النطق وليس كذلك بل بين منطوقيته بقوله اى النطق
برفع القاف يدل على حكم المسكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق واراد بالنطق
التكلم بصدر الكلام مع بيان نصيب الام انتهى وانت ترى ان هذا الشارح
جعله تغييرا على تقدير جعل البيان فعل المبين وهو الاعلام وهو ظاهر اما
النطق اذا جعل عبارة عن الامر الذى يحصل به الاظهار اى الدليل الذى
يحصل به العلم كما هو قول اكثر الفقهاء والمتكلمين فيكون المنطوق بمعناه الحقيقي
لانه المصدر فلا يحتاج حينئذ الى تفسيره بالنطق تمامه تفهم (قوله
صدر الكلام) اى وهو قوله تعالى وورثه ابواه (قوله) ثم تخصيص الام
بالثالث بقوله فلامه الثالث دل على ان الاب يستحق الباقي ضرورة لعدم تصرف
آخر سواء ولان الباقي لو لم يكن الاب لبقى نصيبه مجهولا وهو مخالف لسوق

يستحق الباقي ضرورة (او ثبت) البيان (بدلالة حال المتكلم

الكلام اذ هو مسبوق لبيان نصيب الابوين فيكون الباقي للاب ثابت بالمجموع من اثبات الشركة بين الابوين وبيان نصيب الام والسكوت عن نصيب الاب اذ هو في قوة ان يقال فلامه الثالث ولا يبه ما بقى لان اثبات الشركة على وجه الاختصاص بالشركتين وتعيين نصيب احدهما تعيين نصيب الآخر بالضرورة واعتراض بانه لا مدخل للسكوت في عرفان نصيب الاب اصلا وانما عرف باثبات الشركة وذكر نصيب الام فقط واجيب بان للسكوت مدخلا فيه لان الموضوع للبيان هو الكلام والسكوت ينافيه الا ان في بعض المواضع اخذ السكوت حكم الكلام لدليل دل عليه فصار كأن الكلام وجه تقديره ثم لاشك ان التكلم بنصيب الاب ليس بوجوده هنا بل هو مسكوت عنه وان الكلام الاول ليس ببيان لنصيبه بالوضع ولا بالاستعارة ولكن يلزم منه ان يكون نصيبه الباقي فاخذ هذا السكوت حكم البيان والتكلم بهذه لدلالة ونظير هذا النوع من الفقهييات اذا قال رب المال للمضارب ضاربتك على ان يكون لك نصف الربح وسكت عن نصيب نفسه او بالعكس لثبوت الشركة بينهما بصدر الكلام وهو عقد المضاربة لانه عقد شركة في الربح والاصل في المسال المشترك اذا بين نصيب احد الشريكين يكون بيان نصيب الآخر كما تقدم في نصيب الاب فان قال مثلا لي نصف الربح كانه قال ولك ما بقى كما لو صرح بذلك **قوله** او ثبت بدلالة حال المتكلم هو مجاز اي بدلالة حال الساكت الشاهد وانه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمي نفسه متكلما كذا ذكره بعض المحققين واعتراض بان المراد من المتكلم هنا الذي من شأنه ان يتكلم اذ لو لم يكن من شأنه ان يتكلم لما كان سكوته دليلا على الحقيقة وهذه الفائدة لا تحصل اذا فسر المتكلم بالساكت واجيب بان ما ذكر مجاز ايضا * وقوله من شأنه ان يتكلم بيان مجوز المجاز وهو ساكت حقيقة فلا بد من تفسيره بالساكت اولا لانه في بيان دلالة السكوت عند معانية امر ثم بيان مجوز المجاز باى وجه تيسر وما ذكره بعض المحققين في بيان وجه المجاز وجه حسن وما ذكره هذا المعترض وجه آخر ولا تنافي بين الوجهين الا ان الاول امر خاص وهذا امر عام او من شأن كل انسان ان يتكلم فكان الاول اولى لانسلم ان المراد من شأنه ان اراد من شأنه ان يتكلم لانه انسان فذلك لا يوجب لان تكون سكوته بيانا وان اراد من شأنه ان يتكلم في هذه الصورة فذلك غير مسلم لان من شأنه التكلم اذا رأى مخالفا لذاته اما اذا رأى موافقا له فلانسلم ان من شأنه ان يتكلم

(قوله بدلالة حال المتكلم)
المراد بالتكلم القادر على
التكلم لا الناطق واحترز
به عن لا يقدر على التكلم
كالاخرس فان سكوته
لا يدل على الحقيقة فظهر
بهذا ضعف ما قيل الصواب
ان يقال الساكت قاله
الفا آنى

كسكوت صاحب الشرع عند امره بيمينه) من قول او فعل (عن التغيير) فذلك يدل على حقيقة ذلك الامر لقوله عليه الصلاة والسلام الساكت عن الحق شيطان اخرس فكذلك سكوت الصحابة وذلك مشروط بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما لانه لو كان غير مسلم كالسكوت عند مضي اليهود الى الكنيسة لا يكون بيانا لشرعيته مثاله ما روى انه ابقت امة واتت بعض القبائل فتزوجها رجل من بني عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاهم فرفع ذلك الى عمر فقضى بها لمولاهم وقضى على الاب ان يفدى الاولاد وكان ذلك بمحض من الصحابة فسكوتوا عن ضمان منافعها ومنفعة ولد المغرور فحل ذلك محل

(قوله فكذلك سكوت الصحابة) يعني انه ايضا مما يدل بدلالة حال المتكلم ثم ان قوله وذلك مشروط الخ يعنى القسمين فما يقتضيه حسن الترتيب عدم توسطه بين سكوت الصحابة ومثاله فتدبير (قوله ومنفعة ولد المغرور) وهو في امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فنلد منه ثم تستحق وولده هذا حر بالقيمة كذا في التحقيق

﴿قوله كسكوت صاحب الشرع الخ﴾ وفي بعض نسخ اصول الفقه ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار فلا يخلو اما ان يكون من الافعال والاقوال التي سبق من النبي صلى الله عليه وسلم النهي عنها وتحريمها ومن المباشر الاصرار عليها او اعتقادا باختها ولا يكون كذلك فان كان الاول كسكوته عن رؤيته كافر يمشى الى كنيسة فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على كون النهي منسوخا بالاتفاق وان كان الثاني فقد اختلف فيه قال قوم ان لم يسبقه تحريم فتقريره يدل على الجواز ونفي الحرج وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهبت طائفة الى ان تقريره لا يدل على الجواز والنسخ ﴿قوله فذلك يدل على حقيقة الامر﴾ لان بيان المشروع واجب على الرسول عليه الصلاة والسلام لكونه مبعوثا للبيان فلا يجوز منه ترك الواجب لانه حرام في حق غير النبي صلى الله عليه وسلم مع القدرة فلماذا جعل سكوته اذنا له فكيف في حقه مع قوله عليه السلام الساكت عن الحق شيطان اخرس وفيه ايضا تأخير البيان عن وقت الحاجة وانه غير جائز بالاجماع الا عند من جوز التكليف بالحال ﴿قوله وكان ذلك بمحض من الصحابة﴾ رضى الله عنهم فكان بالاجماع منهم على الحكم بردها ويكون الولد حرا بالقيمة وبوجوب الفقر وسكوتوا عن بيان قيمة منفعة ولد المغرور ووجوبها للمستحق على المغرور فحل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد عن العقد او شبهته بدلالة حالهم فان الموضع موضع الحاجة الى البيان لان المستحق طالب حكم الحادثة وهو جاهل به وكانت هذه الحادثة اول حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مما لم يسموا فيها نصا فكان يجب عليهم البيان والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي ولا يقال انما سكوتوا عن بيان

الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد (او يثبت ضرورة دفع الغرور) عن الناس (كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشترى) فانه يجعل اذنا له في التجارة عندنا دفعا للغرور عن معامل العبد وقال الشافعي لا يكون اذنا له لان سكوته يحتمل ان يكون للرضاء بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة (او يثبت) اى القسم الرابع من بيان الضرورة ما يثبت (ضرورة طول الكلام كقوله له على مائة ودرهم) جعل العطف بيانا بان المائة من جنس المعطوف وعند الشافعي يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان

قيمة المنفعة لان الولد كان صغيرا لم تكن له منفعة لانا نقول قد ثبت في الروايات كلها انهم سكتوا عن تقويم منفعته فدل على ان المنافع كانت موجودة وان الولد كان كبيرا **قوله** كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشترى الخ **﴿** ما ليس من ضرورات الخدمة فانه يكون اذنا له في التجارة عندنا دفعا للغرور عن الناس وذلك لان الناس يعاملون العبد ولا يمتنعون من ذلك عند حضور المولى اذا كان ساكتا فاذا لحقه دين ثم قال المولى كان محجورا تتأخر الديون الى وقت عتقه ولا يدري متى يعتق وهل يعتق اولا فهو غير معلوم فيلزم اتواء حقوقهم ويباحقهم من الضرر ما لا يخفى ويصير المولى غارا لهم ودفع الغرور الضرر واجب لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ومن غشنا فليس منا وقال الشافعي رضى الله عنه لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا وان يكون لفرط الغيظ وعدم الالتفات اليه وقلة الموالاته فيصرفه لعلمه انه محجور عن ذلك شرعا والمحتمل لا يكون حجة قلنا نعم ولكن الغالب في العرف ترجح جانب الرضى لنشر العادة فيما بين الناس بذلك ومن هذا القبيل رضى الشافع بسكوته عند العلم بالبيع فانه يستدل بسكوته عن الطلب على ترك الشفعة ويجعل ردا للشفعة كالتنصيص على اسقاطها بصريح النطق وان لم يكن السكوت موضوعا للبيان بل ضده دفعا للغرور والضرر عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف في المشتري فاذا لم يجعل سكوت الشافع اسقاطا للشفعة فاما ان يمتنع المشتري من التصرف او يتصرف البعض تصرفه ولا يخفى ما فيها من الضرر **﴿** قوله **﴿** او يثبت ضرورة طول الكلام **﴿** هذا اصل متفق عليه بيننا وبين الشافعي رضى الله عنه وانما خالفنا في العدد المبهم اذا عطف عليه ما هو بين في نفسه وفيما كان من المقدرات كالمكيل والموزون كالتفيز من الحنطة والقنطار من الزيت هل يكون هذا العطف بيانا للعدد المبهم اولا فعندنا يكون بيان فيكون من هذا الاصل وعندنا لا يكون بيانا فلا يكون منه اى من هذا الاصل فقول الفائل افلان على مائة

(قوله لا تضمن بالاتلاف المجرد) يعنى بدون العقد او شبهته

(قوله لان سكوته يحتمل الخ) قلنا يترجح جانب الرضى بدلالة العرف والعادة في ان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهى ويرد عليه والاظهر ان هذا القسم يندرج في القسم الثانى قاله التفتازانى

(قوله وهذا فيما ثبت في الذمة في المعاملات) اي في عامتها حالا او مؤجلا بخلاف مثل الثوب فانه انما ثبت في الذمة في عقد خاص وهو السلم سنة ٧٠٧ كالحجى (قوله اي التبديل هو النسخ) فيه كلام اذ لا يتعلق

بذكر المعنى اللغوي للفظ التبديل ههنا غرض وليس

(قوله في قولهم مائة وعشرة

دراهم) ومثله مائة وعشرة

اثواب وكلاهما سواء في قياس

مائة ودرهم عليهما بخلاف

مائة وثوب والاصل في ذلك

مانبه عليه صاحب التوضيح

من انه اذا ذكر بعد المائة

عدد مضافا نحو مائة وثلاثة

اثواب فان الآخر بيان

للعائة بالاتفاق او كان

بعدها شيء من المقدرات

كالدرهم والقفيز فهو بيان

لها عندنا قياسا على ذلك

العدد والجامع كونهما

مقارين اما اذا كان بعدها

شيء غير مقدار كالثوب

والعبد فليس بيان لها

بالاتفاق اقول ومن صور

الاتفاق على ما في شرح

المغنى للقا آنى نحو على احد

وعشرون درهما فدرهما

فيه بيان للمعطوف

عليه اتفاقا وان لم يكن

ثمه اضافة اليه (قوله وهو

النسخ) الضمير عائد الى

بيان التبديل كما يدل عليه

قول صاحب المغنى واما بيان

التبديل فهو النسخ فيكون

المائة لانها مبهمه والمعطف لم يوضع لتفسير لغة اذ من شرط صحة المعطف المغايرة ولنا ان قوله ودرهم جعل بيانا عادة فان الناس اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه في العدد اذا كان المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه في قولهم مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك ان الكلى دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثُر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما ثبت في الذمة في المعاملات كالمكيل والموزون (بخلاف قوله له على مائة وثوب) فان الثوب لا يثبت في الذمة الا سلما فلا يكثُر وجوبها فلا يتحقق الضرورة فلم يجعل الثوب بيانا للمائة (او بيان تبديل) هذا معطوف على خبر كان في قوله وهو اما ان يكون بيان تقرير هذا هو القسم الخامس (وهو النسخ) اي التبديل هو النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية

ودرهم او مائة ودينار او مائة وقفيز حنطة او مائة وقنطار زيت يكون عندنا اقرارا بمجموع المقر به من المعطوف عليه من جنس واحد هو من جنس المقر المعطوف وعنده يكون اقرارا بالمفسر فيلزمه تفسيره بما مثله لانه قد اجتمع الاقرار بمائة ولم يعقبه بما يصلح بيانا له لان المعطوف لم يوضع لتفسير لغة اذ المعطف موضوع للمغايرة حتى امتنع عطف الشيء على نفسه والتفسير موضوع لعدمها حتى كان البيان عين المبين فاذا لا يصلح المعطف للبيان وضعا والالزم ان يكون بيانا في قوله له على مائة وثوب او مائة وشاة او مائة وعند تحقق المعطف الموجب له وليس كذلك ما نحن فيه قلنا نعم وهو القياس ان قلنا بذلك من حيث الوضع ولكننا لم نقل به وانما اثبتناه من حيث العرف استحسانا وذلك لان العادة قد جرت في استعمال المقدرات التي ثبت في الذم في معاملات الناس بالابتغاء بذكر المعطوف المفسر في بيان المعطوف عليه المبهم تحقيقا واحترازا عن طول الكلام فيما كثر استعماله (قوله بخلاف قوله له على مائة وثوب) ونحوه مما ليس من المقدرات في شيء ولم يوجد فيه كثرة الاستعمال في شيء ولا يجب في الذمة الا في عقد خاص كالسلم او ما في معناه كالبيع بالشاة الموصوفة الى اجل لعدم العرف فيه فالفارق حينئذ بين المقدرات وغيرها انما هو العرف فان سلمه الشافعي تم الالزام والافلابد من اثباته مع الخصم من دليل غيره فلو قال في اقراره له على مائة وثلاثة اثواب او مائة وثلاث دراهم كانت المائة من جنس ما عطف عليها ولزمه المجموع بالاتفاق لانه عطف احد المبهم على الآخر ثم فسره فينصرف التفسير اليهما لاحتياجهما الى البيان (قوله التبديل هو النسخ في اللغة الخ) قيل

المراد به النسخ الاصطلاحى لا اللغوى كما ظن على انه لو اراد اللغوى لم يعرفه بما هو تعريف الاصطلاحى وكون هو الاول عائدا الى التبديل مع كون النسخ لغويا وكون هو الثانى عائدا الى بيان التبديل خلاف الظاهر فلا تعتمد

من دأب المصنف ثم ان اراد بالنسخ الذي فسر به المعنى اللغوي للتبديل المعنى اللغوي له فهو تفسير بالأخفى لأن المعنى اللغوي للتبديل يعرفه كل احد بخلاف المعنى اللغوي للنسخ حتى اختلف في تعيينه المتحول ولذا قال المصنف في الشرح النسخ في اللغة التبديل يقال نسخت الرسوم الظل الأيرى كيف عكس ذلك وان اراد به المعنى الشرعي كما هو الظاهر من قوله واهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ فلا نسلم صحته ولا يدل عليه الآية المذكورة ولا تفسيرها المذكور لان المذكور فيها ليس مطابقا للتبديل والكلام ٧٠٨ فيهِ والحق ما في شرح جلال

الدين التبانى حيث قال اى القسم الخامس من اقسام البيان بيان تبديل وعرفه المصنف بانه نسخ فيكون تعريفا لفظيا ثم عرف النسخ بانه بيان الخ وتحقق ذلك انه لما جرى مساق الكلام ههنا على تسمية هذا القسم ببيان التبديل وبما يتوهم الناظر ان يكون ذلك شيئا آخر غير النسخ لان التعبير عنه ببيان التبديل ليس بمشهور كشهرة تسميته بالنسخ نبه اولا على انه مرادف للنسخ ثم اشار الى تفسيره على ان في قوله وهو النسخ تنبيه من اول الامر على ان بيان التبديل منحصر في النسخ وليس الشرط بداخل فيه كما قال بعضهم على ما نبهناك عليه فيما سبق

مكان آية واهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ فسمى النسخ تبديلا ومعناه ان يزول شئ فيخلفه غيره ومعناه الشرعي ما عرفه المصنف (وهو بيان لمدة الحكم المطاق)

في الفرق بينهما ان الاول رفع الحكم ببطلان وتارة يكون بلا بدل لتجريم نكاح الاخت وحرمة الخمر ونارة يكون ببطلان كالتساخ التوجه لبيت المقدس وعلى هذا لا يصح تفسير التبديل بالنسخ لان الاخص لا يفسر بالاعم ويحجب باننا نسلم الاعمية بل ما قاله الشارح من التساوى هو الحق ولان نسلم ان تجريم الاخت وحرمة الخمر بلا بدل لانها كانت اولا حلالا ثم بدل بالحرمة فهي بدل عن الحل وكذا نكاح الاخت كان اولا حلالا ثم نسخ بالحرمة فهي بدل عن الحل اذ بدل الشئ غيره يؤيده قوله تعالى ما ننسخ من آية ثم النسخ في اللغة يستعمل لمعنيين احدهما الازالة والاعدام يقال نسخت الشمس الظل اذا ازالته ومنه تناسخ القرون والازمنة وثانيها النقل والتحويل من مكان الى آخر ومن حالة الى اخرى مع بقائه في نفسه يقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من حليه الى آخر ومنه مناسخات الموارد لان انتقال المال من وارث الى آخر ونسخ الكتاب كذلك (قوله ومعناه الشرعي ما عرفه المؤلف الخ) هذا ما اختاره فخر الاسلام وقيل هو رفع حكم شرعي بنص متأخر واعتراض بان مابث في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل وايا ما كان لارفع وايضا الحكم وتعلقه العامي قديما لا يقبلان الرفع واجيب بانه ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل يعنى انه لولا النسخ لكان في عقولنا ظن التعلق بالمستقبل فبالنسخ زال ذلك التعلق المظنون واذا كان للنسخ جهتان جهة البيان وجهة الرفع فيجوز اعتبار كل جهة في تعريفه فيجوز ان يحد ايضا بانه رفع حكم شرعي بنص متأخر واما سببه فالابتلاء واما ركنه فالبيان المذكور

(قوله وهو بيان لمدة الحكم المطلق) مذهب المصنف هو مذهب من قال انه بيان انتهاء الحكم (في) الشرعي الذي في تقدير او هاننا استمراره بطريق من صاحب الوحي متأخر وقد احتز بالشرعي عن انتهاء الاحكام العقلية التي يعبر عنها بالمباحات بحكم الاصل فان ذلك لا يسمى نسخا بالاجماع بقوله الذي في تقدير او هاننا استمراره عن الحكم فانه لا يسمى نسخا بقوله بطريق من صاحب الوحي عن زوال الحكم بالعمز والموت فان ذلك لا يسمى نسخا وبقوله متأخر عن تقييد الحكم بالغاية والشرط والاستثناء لانه ليس بمترسخ عنه وبهذا يظهر ان المصنف اخل بتقييد الشرعي الا ان يدعى انه اذا اطلق فيما بين اهل هذا العلم فالمراد به الشرعي فيردانهم

اي بيان انتهاء مدة الحكم الشرعي احترز بقوله المطلق عن حكم مقيد بتأييد او تأقيت فانه لا يصح نسخه قبله (الذي كان معلوما عند الله تعالى) انه ينتهي في وقت كذا (الا انه اطلقه) اي لم يبين تأقيت الحكم المنسوخ (فصار ظاهره) اي ظاهر الحكم المنسوخ (البقاء في حق البشر فكان) (فصار ظاهره) (تبديلا في حقنا) ورفعا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار (بيانا محضا في حق صاحب الشرع) الحاصل ان النسخ فيه جهتان ففي حق الله تعالى بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا بالنسخ فكان النسخ بالنسبة الى علمه تعالى مينا للمدة لارافعا لان الرفع يقتضى الثبوت والبقاء لولاه وههنا البقاء بالنسبة الى علمه تعالى محال لانه خلاف معلومه وفي حق البشر تبديل لانه زال ما كان ظاهر الثبوت وخلفه شيء آخر وهذا على مثال القتل لانه بيان انتهاء اجل المقتول عند الله تعالى لان المقتول ميت بانقضاء اجاله عند اهل السنة والجماعة اذ لا اجل له سواه وفي حق العباد تبديل وتغيير وقطع للحياة المظنون استمرارها لولا القتل فلهذا يترتب عليه القصاص وسائر الاحكام لانا امرنا بادارة الاحكام على الظواهر (وهو جائز عندنا

في الحدود سيأتي بيان صفته ومحله وشرطه وحكمه ونوعه (قوله اي بيان انتهاء مدة الحكم) المراد من الحكم المحكوم لان الحكم صفة الله تعالى القائمة بذاته ازلا وابدا لا يجوز انتهاؤه وقيل المراد منه هو الحكم الحاصل المتعلق بالمكلف تعاقب التخير لان الحكم او تعلقه القديمان (قوله الذي كان معلوما عند الله تعالى) قيل لافائدة له واثن سلم انه بيان في حق صاحب الشرع لا يجوز ان يكون بيانا في حقنا وكون ظاهره البقاء لا ينافي كونه بيانا واجبا اي لم يبين تأقيت الحكم المنسوخ للعباد مع كونه وقتا عنده (قوله فصار ظاهره البقاء في حق البشر) لان اطلاق الامر بالشيء يوهم بقاؤه على التأييد (قوله وهذا على مثال القتل الخ) قال صاحب الميزان وهذا غير مستقيم لانه يؤدي الى القول بتعدد الحقوق والحق واحد في الشرعيات والمقليات جميعا عند الله تعالى وفي الواقع ان كلا من المتنافيين يمتنع ان يكون حقا في الواقع واجيب بان الحق وان كان واحدا بالنسبة الى الله فهو متعدد بالنسبة الى العباد في حق العمل حتى وجب على كل مجتهد ان يعمل باجتهاده ولا يقلد غيره ورد بان وجوب العمل باجتهاده لا يوجب كونه حقا لجواز ان يكون الاجتهاد وان كان خطأ حقيقة معفوا محبوبا عند الله تعالى واجيب بانه ان اريد الحق الحقيقي فسلم وان اريد كونه

كما يطلقونه على المحكوم به في هذا المقام يطلقونه على خطاب رب العالمين جل جلاله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف في غيره ولا بد من قرينة فإين هي فيجواب بان القرينة عدم اقتضاء العقل نسخه بالمعنى الثاني لانه الكلام النفسي الأزلي القائم بذاته سبحانه وتعالى واخل ايضا بالقيدين الاخيرين بخلاف الثاني فانه لم يخل به اذ يفيد مفاده قيد المطلق واما قوله الذي كان معلوما عند الله سبحانه الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فانما ذكره ليكون صفة كاشفة للمطلق و اراد بكونه معلوما لله تعالى كونه انتهائه معلوما له تعالى بقرينة قوله الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر

(قوله وهو ان تكاح الاخوات كان مشروعا الخ) فيه ما فيه والصواب وهو قوله تعالى ما نسخ من آية او نساها
نأت بخير منها او مثلها كما في شرح المصنف وقد جعل ذلك في الكشف دليلا على وجوب النسخ
المستلزم لجوازه عقلا ثم انه فسر النص في بعض الشروح ٧١٠ بالدليل على حرمة الجمع بين الاختين

بالنص) وهو ان تكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة آدم عليه السلام ثم انتسخ
ذلك بغيره من الشرائع * فان قلت يحتمل ان يكون هذا الحكم مخصوصا بذلك
القوم او موقتا بحياتهم فتحریم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخا * قلت
ثبت بالتواتر امر آدم عليه السلام ولم ينقل تخصيصه ولا توقيت فوجب اجراءه
على الاطلاق وما ذكرت من الاحتمال غير ناش عن دليل فلا يعتبر (خلافا
اليهود لعنهم الله) وبعض الروافض متمسكين بان الامر يدل على حسن
المأمور به والنسخ يدل على ضده وذلك يوجب الجهل بعواقب الامور
تعالى الله عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت
كشرب الادوية فلا يلزم الجهل * قلت لا خفاء ان هذا الجواب انما يستقيم
على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على
مذهب المصنف لانه يجوز النسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت

حقا في حق العمل ممنوع (قوله بالنص * وهو ان تكاح الاخوات الخ) فان قيل
لم يمكن المراد من النص قوله تعالى ما نسخ من آية او نساها نأت بخير منها او مثلها كما قيل
فانه صريح في الجواز اجيب بان صدق الشرطية لا يقتضي جواز الطرفين ويمكن
ان يقال بان المقدر حق بدليل ما وقع من تحويل القبلة بقوله تعالى فول وجهك
الآية وفيه نظر لان الاحتجاج مع اليهود وهم لم يلزموا بنصوصها فاعلم المراد
من قوله النص ما ورد في التوراة (قوله وجوابه الخ) تقدير الجواب لانه
لامتسافة بين الحسن والقبح في وقتين كالطبيب الحاذق يأمر المريض لشرب
الدواء في وقت ويمتنع عنه في وقت آخر لاختلاف احواله وتبديل المصلحة * فان قيل
الامر بذبح اسمعيل يدل على حسنه ثم نسخه قبل وجوده يدل على قبحه فيلزم
حسن الذبح وقبحه في وقت واحد * قلت ذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ وانما
هو استخلاف لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذا فداء اسم لما يقوم مقام الشيء
في قبول ما يتوجه من المكروه وذهب بعضهم الى انه نسخ ولكنه ليس من قبيل
النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ صلاة ليلة المعراج للقطع بانه يمكن

فانه ناسخ اشريعة يعقوب
عليه السلام ولا يذهب
عليك انه تفسير للكلام
على خلاف مراد صاحبه
نعم لو عم النص لجميع ما ورد
من النصوص دليلا على
النسخ لكان له وجه
لكن ظاهر كلام المصنف
في الشرح ليس ذلك (قوله
قلت ثبت بالتواتر امر آدم
عليه السلام) يعني بتزويج
بناته من بنيه (قوله قلت
لا خفاء ان هذا الجواب
انما يستقيم الخ) كذا في شرح
المغنى للقائى وقد اجيب عنه
بانه لا خفاء ان التمكن من
عقد القلب شرط اتفاقا وان
وقت التمكن منه غير وقت
النسخ فلا يلزم اجتماع
الحسن والقبح في وقت
واحد على مذهبه ايضا
واجاب عنه المولى
الفنارى بان المجتمع في
زمان واحد في تلك
الصورة انما هو الفعلان

المأمور به والمنهى عنه لا الحسن والقبح

(من)

(قوله وهو ان تكاح اخوات كان مشروعا في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام) وكذلك جواز الاستمتاع
بمن هو بعض من المرأكان جائزا في شريعته فان حواء خلقت منه وحملته واليوم حرم على الذكر تكاح
جزءه كذته

واحد على مذهبه ﴿ ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم ﴾ اى كونه مشروعا وان لا يكون ﴿ فى نفسه ﴾ قيده لانه لو لم يحتمل كونه مشروعا كالكفر وان لا يكون مشروعا كالايمان بالله لايجرى فيه النسخ ﴿ ولم يلحق به ماينافى النسخ من توقيت ﴾ كما يقال حرمت كذا سنة ﴿ او تأييد ثبت نصا ﴾ كقوله تعالى

من الذبح وانما امتنع لما منع من الخارج ﴿ قوله ومحله ﴾ اى النسخ الذى لم يرد عليه حكم يذنب ان يقيد بشرعى فرعى ليخرج بالاول الاخبار الماضية والحالية والمستقبلة مما يؤدى نسخها الى كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء وحرمة كهذا حلال وذاك حرام وبالثنائى الاحكام العقلية والحسية وبالثالث الاحكام الاصلية ﴿ قوله لانه لو لم يحتمل ﴾ يعنى لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمر عدم مشروعيته فلا يحتمل النسخ وانما كان ذلك لانه لما كان بيان جهة الحكم فى الحقيقة لا بد ان يكون محله حكما يحتمل ان يكون مشروعا ولو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالايمان بالله وصفاته لاستمر مشروعيته ضرورة فلا يجوز فيه النسخ ايضا ثبت ان محل النسخ من جائزات العقول لا من واجباتها ومتمماتها موقفا الى غاية وان لا يكون كذلك لكان النسخ بيانا لمدته ﴿ قوله كما يقال حرمت كذا سنة ﴾ اى مثل ان يقول الشارع حرمت الشيء الفلانى سنة او اجتهت سنة وذلك بان يكون حكما محتملا الخ قال القاضى الامام وايس بهذا النوع مثال من المنصوصات وذكر فى بعض الحواشى مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين دأبا وقوله تعالى تمتعوا فى داركم ثلاثة ايام قيل وايس بمستقيم لان ذلك ليس من الاحكام والكلام فيها والجواب عنه تزرعون بمعنى ازرعوا بدليل قوله فذروه فى سنبله وكان من الاحكام على ان المقصود ايراد المثال ثم هذا النوع لا يحتمل النسخ قبل مضي تلك المدة لانه لما وقته بالنسبة مثلا فقد اخبر بخبره الى سنة فالنسخ قبل ذلك دليل البداء وظهور الغلط تعالى الله عن ذلك وفيه نظر لان هذا التركيب لا يزيد على صحته صوموا ثم ينسخ قبل العد ﴿ قوله او تأييد ثبت نصا ﴾ مثل ان يقول الشارع اوجب عليكم الصوم والصلاة ابدا ولهذا كان التقييد بقوله تعالى الى يوم القيامة تأييدا لا توقيتا اذا المراد من التأييد دوام الحكم مادامت دار التكليف وهذا النوع لا يجوز نسخه اتفاقا وان نقل بعضهم لانه خلاف لا يقوى دليله لان بيان التوقيت بعد التنصيص على التأييد لا يكون الاعلى جهة وجه البداء وظهور الغلط تعالى الله عن ذلك هذا اذا كان التأييد قيما للحكم كالوجوب مثلا نحو الصوم واجب مستمر ابدا اما اذا كان قيما للواجب مثل صوموا ابدا فذهب الجصاص والماتريدى وشمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهم من اصحابنا الى انه يجوز نسخه وذهب الجمهور الى انه لا يجوز نسخه ومال الى ذلك جماعة

(قوله وان لا يكون مشروعا كالايمان الخ) كذا فى النسخ والصواب او بدل الواو كالاينفى

(قوله فى نفسه قيد به) اقول ليس ضميره راجعا الى قوله فى نفسه كما يظن بل الى قوله يحتمل الوجود والعدم فى نفسه وانما قيد بقوله فى نفسه لان محل النسخ حكما يعتبر فيه امران احدهما بالنظر الى نفسه وهو كونه محتملا للمشروعية وعدمها الخ والاخر بالنظر الى غيره وهو كونه لم يلحق به ماينافى النسخ من توقيت نصا او تأييدا مطلقا

(قوله وهو ليس بمحمل للنسخ) يعني فيجوز ان يكون امتناع النسخ فيه لكونه خبرا لا للتأبيد والكلام فيه (قوله لانه يلزم منه البداء) هو عبارة عن الظهور بعد اخفاء من قولهم بداله الامر اذا ظهر بعد خفائه وانما امتنع عليه تعالى لان منشاء الجهل بعواقب الامور كذا في الكشف ثم ان دليل المنع مطلقا في عامة المعبرات هو ان تحقق المخبره في خبر من لا يجوز عليه الكذب والخلف ﴿٧١٢﴾ من الواجبات والنسخ فيه يؤدي الى

خالدين فيها ابدا لا يقال هذا خبر وهو ليس بمحمل للنسخ لان مقصودنا ايراد النظر للتأبيد (اودلالة) كاشرائع التي قبض عليها الرسول عليه السلام فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا بلسان نبي ولا نبي بعده قال الجمهور لا نسخ في الاخبار لانه يلزم منه البداء او الجهل بعواقب الامور ولقائل ان يقول لفظ التأبيد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام كما يقال الازم الغريم ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع ويتبين بورود النسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام على انه منقوض بالنصوص التي تدل على خلود الفساق في النار الى هنا كلام شارح المغني منصور القآني ويمكن ان يجاب عنه بان حقيقة التأبيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة واردة البعض منها مجاز لا مساغ له بدون القرينة وقال بعض يجوز النسخ في الاخبار التي تكون في المستقبل لا في الماضي كقوله تعالى لا آدم ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى نسخ بقوله تعالى فبذت لهما سواتهما وجوابه ان قوله تعالى ان لا تجوع فيها من باب التقييد

الكذب والخلف فلا يجوز وما ذكره الشارح هو دليل لتزييف قول من قال انه يجوز في الاخبار التي في المستقبل كما سيحيى الأيرى انه لا يتصور جريانه في الاخبار التي يكون في المستقبل فتدبر (قوله ولقائل ان يقول لفظ التأبيد الخ) مورد السؤال هو قول المصنف رحمه الله او تأبيد ثبت نصا ثم ان هذا مما تمسك به من ذهب من الاصوليين الى جواز نسخ ما لحقه تأبيد وقد اجاب عنه المخالفون بما اجاب به الشارح على ما ذكر في الكشف والتلويح ثم ان المذكور في المتن هو قول الجصاص والشيخ ابى منصور الماتريدي والقاضي ابى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة خلافا

منا ومن الشافعية واختاره ابواليسر من اصحابنا (قوله لان مقصودنا ايراد النظر) لان المقصود من بيان المثال اعم من ان يكون خبرا او غيره اذ المثال لا يجب ان يكون مطابقا لانه يكون به الايضاح بخلاف الشاهد على انه يتعلق به وجوب اعتقاد تأبيد اهل الجنة والشهادة فيهما وهو من الاحكام فصح ايراده مثلا من هذا الوجه (قوله ولا نبي بعده) يعني بنبوة حادثة تأتي لشرع ينسخ به شرع نبينا والا فعيسى عليه السلام يأتي بعد نبينا لكنه تابع لشرع نبينا ومقرر له (قوله ويمكن ان يجاب عنه الخ) جرت العادت ان الجواب اذا كان بصيغة الامكان لا يكون قويا بل يكون فيه شيء وهذا الجواب ظاهر جيد قوى ولهذا ذكر بعض المحققين السؤال بصيغة قيل والجواب بصيغة قلنا وهو المناسب والشارح لما غير صيغة السؤال والجواب حصل في عبارته جوازه (قوله وجوابه ان قوله تعالى ان لا تجوع فيها من باب التقييد

لبعض اصحاب الشافعي وبعض اصحابنا منهم ابواليسر فانهم جوزوا نسخ ما لحقه تأبيد او توقيت (و) (قوله على انه منقوض بالنصوص التي تدل الخ) يعني انها منسوخة بقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقد اجاب عنه صاحب الكشف بانها مقيدة او مخصوصة (قوله وقال بعض يجوز النسخ في الاخبار الخ) كان الواجب تقديم هذا الكلام على قوله ولقائل ان يقول الخ ليقع المناسبة في جنب المناسب والفصل بينهما بقوله ولقائل ان يقول الخ مع كونه اجنبيا عن الطرفين لا يظهر له وجه معقول (قوله وجوابه ان قوله تعالى ان لا تجوع فيها من باب التقييد

والاطلاق لآمن باب النسخ واقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا فلا يتم هذا الجواب اعلم ان هذا الخلاف اذا كان الخبر في غير احكام الشرع اما لو كان فيها فهو كالامر والنهي يجرى فيه النسخ كقوله تعالى والذين يتوفون منكم الى قوله يترابصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا نسخ بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن (وشرطه) اي شرط جواز النسخ (التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل) والمراد به ان يمضي بعدما وصل الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعل المأمور به (خلافاً للمعتزلة لما ان حكمه) اي حكم النسخ

والاطلاق) يعني عدم التعري في الجنة مقيد بغير اكل الشجرة (قوله واقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا الخ) مسلم ولكنه نسخ معنى لاصورة كياتي والكلام هنا في النسخ صورة ومعنى (قوله اعلم ان هذا الخلاف) اي المذكور في نسخ الخبر في غير احكام الشرع (قوله اما لو كان فيها فهو كالامر والنهي يجرى فيه النسخ) ليس الامر كذلك مطلقا بل فيه تفصيل ان كان الخبر في حكم شرعي مطابق فانه يصح النسخ فيه بان ورد الخبر بحل الشيء مطلقا ثم يجرمته وان كان في حكم شرعي موقت او مؤبد فلا يصح النسخ بان قال الشارع هذا الشيء حلال الى وقت كذا او ابد فانه لا يجوز نسخه قبل مضي المدة لازوم البداء (قوله اي شرط جواز النسخ) الضمير انما يعود الى النسخ كما في محله فعوده الى الجواز عود الى غير المذكور فكان الانسب ان يقول واما شرط النسخ وهو ما يتوقف عليه جوازه واعلم ان للنسخ شروطا بعضها متفق عليه مثل كون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين ومثل كون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متأخرا عنه ومثل التمكن من الاعتقاد وبعضها مختلف فيها مثل كون الناسخ والمنسوخ في جنس واحد واشتراط البديل للمنسوخ واشتراط كونه اخف من المنسوخ او مثله فانه شرط لصحة النسخ عند قوم ومن الشروط المختلفة فيها التمكن من الفعل والمراد بها معنى زمن يسع الفعل المأمور به بعد ما وصل الامر الى المكلف كأن يؤمر بربع ركعات في وقت بعينه ثم يدرك من ذلك ما يسع فيه اربع ركعات فذهب اكثر الفقهاء وعامة اهل الحديث الى انه يشترط لصحة النسخ بل يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل وهو المختار وذهب بعض اصحابنا كالشيخ ابو منصور الماتريدي والقاضي ابي زيد والخصاص وبعض اصحاب الشافعي كالصيرفي وبعض الحنابلة وجهور المعتزلة الى اشتراطه وصورة المسئلة على وجهين احدهما ان يراد النسخ بعد التمكن من الاعتقاد وقبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الفجر لا تصوموا والثاني ان يراد النسخ بعد دخول وقت الواجب

والاطلاق) يعني عدم التعري في الجنة مقيد بغير اكل الشجرة (قوله واقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا الخ) مسلم ولكنه نسخ معنى لاصورة كياتي والكلام هنا في النسخ صورة ومعنى (قوله اعلم ان هذا الخلاف) اي المذكور في نسخ الخبر في غير احكام الشرع (قوله اما لو كان فيها فهو كالامر والنهي يجرى فيه النسخ) ليس الامر كذلك مطلقا بل فيه تفصيل ان كان الخبر في حكم شرعي مطابق فانه يصح النسخ فيه بان ورد الخبر بحل الشيء مطلقا ثم يجرمته وان كان في حكم شرعي موقت او مؤبد فلا يصح النسخ بان قال الشارع هذا الشيء حلال الى وقت كذا او ابد فانه لا يجوز نسخه قبل مضي المدة لازوم البداء (قوله اي شرط جواز النسخ) الضمير انما يعود الى النسخ كما في محله فعوده الى الجواز عود الى غير المذكور فكان الانسب ان يقول واما شرط النسخ وهو ما يتوقف عليه جوازه واعلم ان للنسخ شروطا بعضها متفق عليه مثل كون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين ومثل كون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متأخرا عنه ومثل التمكن من الاعتقاد وبعضها مختلف فيها مثل كون الناسخ والمنسوخ في جنس واحد واشتراط البديل للمنسوخ واشتراط كونه اخف من المنسوخ او مثله فانه شرط لصحة النسخ عند قوم ومن الشروط المختلفة فيها التمكن من الفعل والمراد بها معنى زمن يسع الفعل المأمور به بعد ما وصل الامر الى المكلف كأن يؤمر بربع ركعات في وقت بعينه ثم يدرك من ذلك ما يسع فيه اربع ركعات فذهب اكثر الفقهاء وعامة اهل الحديث الى انه يشترط لصحة النسخ بل يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل وهو المختار وذهب بعض اصحابنا كالشيخ ابو منصور الماتريدي والقاضي ابي زيد والخصاص وبعض اصحاب الشافعي كالصيرفي وبعض الحنابلة وجهور المعتزلة الى اشتراطه وصورة المسئلة على وجهين احدهما ان يراد النسخ بعد التمكن من الاعتقاد وقبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الفجر لا تصوموا والثاني ان يراد النسخ بعد دخول وقت الواجب

(بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعاً) لان عقد القلب مقصود ويحقق به الابتلاء الا يرى ان الايمان رأس الطاعات فيبتلى العبد بقوله ولان العمل لا يصير قرينة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد تصير قرينة بلا فعل قال عليه السلام نية المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون العقد مقصودا لا الفعل وروى انه عليه السلام امر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ الزائد على الخمس فكان نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز والحديث المذكور في الصحيحين وتلقته الامة بالقبول

قبل انقضاء زمن يسع الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم شرع في الصوم ثم قيل له قبل انقضاء اليوم الذي شرع في صومه لا تصم **قوله** بيان المدة لعمل القلب الخ لو قال وعمل البدن بالاضافة بدون لام لكان احسن **قوله** الا يرى ان الايمان رأس الطاعات الخ ولقائل ان يقول الاستشهاد بالايمان غير ناهض لانا ملتزم للابتلاء الحقيقية ويمنع كونه محل النزاع **قوله** عليه السلام نية المرأ خير من عمله) فيه شيء لان المراد من عمله المجرد عن النية ولو استدل بقوله عليه السلام من هم بحسنة فلم يعملها كتبت حسنة لكان احسن لامطلاق العمل **قوله** فجاز ان يكون العقد مقصودا لا الفعل) ولك ان تقول يلزم ان يكون اشترط اولى من المقصود بالذات اذ المقصود من الامر ايجاب المأمور به فانه بالوضوء مع الصلاة وايس كذلك والجواب ان كلامنا في شرط دل الدليل على كونه مقصودا على ان الفعل في الامر امر ليس مقصودا لعينه بل المقصود هو الابتلاء ولا يحصل ذلك بدون وجود الاعتقاد **قوله** فكان نسخا قبل التمكن من الفعل) فيه شيء لانه ان اراد به التمكن من فعل خمس صلوات كلها فسلم لكان لا يلزم النسخ قبل التمكن من الفعل لان التمكن مدة تصلح لجزء من الفعل كاف وان اراد به عدم التمكن من مدة يصلح للجزء فمنوع ويمكن ان يجاب بان المراد هو الثاني لكنه كان مأمورا باداء الخمسين في الارض ولم يتمكن من ذلك قبل الرجوع **قوله** والحديث المذكور في الصحيحين وتلقته الامة بالقبول) هذا الكلام دفع لما يقال هذا الحديث من قبيل الآحاد فلا يصح التعاقب به فيما طريقه العلم وتقرير الدفع ان هذا حديث مشهور قد ذكر في الصحيحين تلقته الامة بالقبول فهو في معنى المتواتر وفيه شيء لان تلقى الامة بالقبول لا يلحقه بالمتواتر ومجرد دعوى الشهرة لا ياتي في مقام الدفع وتلقى الامة لا يدل على شهرته لان بعض الآحاد تلقوه بالقبول ايضا فان قيل المعتزلة ينكرون المعراج اصلا منهم من يقول لم يرو في حديث المعراج ذكر خمسين صلاة ونسخها بخمسة صلاة وانما ذلك شيء زاده القصاص فيه كما زادوا لغيره فيه مستبدلين بلزوم التمكن

(قوله فكان نسخا قبل التمكن من الفعل) لان التمكن منه يكون في يوم وليلة والنسخ كان في ليلة

(قوله قلنا ان الرسول ﷺ ٧١٥ صلى الله عليه وسلم احد المكلفين الخ) وفي شرح المصنف وهذا

لانه عليه الصلاة والسلام مقتدى الامة واسوتهم فكان هو وحده في حكم كلهم وسادا مسد جميعهم ولاشك انه عقد قلبه على ذلك فكان الكل اعتقدوه انتهى وهذا اعتبار آخر غير ما ذكره الشارح كما لا يخفى (قوله ولان الرأى لا مجال له) كذا قالوا وتعقبهم ابن الهمام في التحرير بانه ليس من قبيل الرأى الذى لا دخل له فى الانتهاء (قوله لان التخصيص بالدليل العقلى جائز) وكذا بالاجماع وخبر الواحد بخلاف النسخ (قوله والانما طى منهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة) كذا فى النسخ والمنقول عن الانما طى فى الكشف وغيره لا يجوز ذلك بالقياس الى السنة ويجوز بقياس مستخرج

(قوله قبل التمكن من الاعتقاد

والعمل) اراد اعتقاد جميع المكلفين وعملهم وفى بعض النسخ والعلم وهو الاوفق بالجواب الدال على ان السؤال مورد علمنا خاصة

* فان قلت هذا الحديث يقتضى نسخ الشئ قبل التمكن من الاعتقاد والعمل وانتم لا تقولون به * قلنا ان الرسول عليه السلام احد المكلفين وقد علم واعتقد غاية الامر انه كان قبل علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط (وعندهم هو ببيان مدة العمل بالبدن) لان العمل هو المقصود من الامر والنهى لا الاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح فى شئ واحد فى زمان واحد لتعلق النهى بعين ما تعلق به الامر مثلا اذا قال الله تعالى ساوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل الغروب لاتصلوا عند الغروب من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤدى الى الفساد (والقياس لا يصلح ناسخا) للكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة اجمعوا على ترك الرأى بالكتاب والسنة حتى قال على رضى الله عنه لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان الرأى لا مجال له فى معرفة انتهاء وقت الحسن وكان ابن شريح من اصحاب الشافعى يجوز ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص فجاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا * قلنا اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص بالدليل العقلى جائز دون النسخ فلا يتساويان والانما طى منهم كان يقول لا يجوز نسخ

من الاعتقاد مع عدمه فى حق الامة لعدم علمهم بذلك مع كونهم أمورين فالجواب ان اهل النقل كما روى اصل حديث المعراج روى فرض خمسين صلاة وانسخها بخمس وذلك مذکور فى الصحيحين وغيرها من كتب الحديث فلم يجز القول بكونه من زيادة القصاص والنبي عليه الصلاة والسلام كان اصل هذه الامة وكان مبتلى بالقبول والاعتقاد فى حقه وفى حق الامة فان قيل يجوز ان مبتلى بامته لو فور شفقتة كما مبتلى بنفسه فكان النسخ قبل التمكن مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح فى شئ واحد * قلنا الملازمة ممنوعة لان عين الحسن لا يثبت للمأمور به بمجرد التمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة له فلا يتحقق قبله فعلى هذا يندفع ان لا يجوز النسخ ما لم يوجد الفعل وقد جاز بعد التمكن من الفعل قبل وجوده اتفاقا ولم يلزم شئ مما ذكر فجاز قبل التمكن من الفعل ايضا لوجود هذا المعنى وذكر ابن حجر فى فتح البارى ان هذا ليس نسخا بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم لانه كاف بذلك قطعا ثم نسخ بعد ان بلغه قبل ان يفعل فالمسئلة صحيحة فى حقه (قوله لان التخصيص بالدليل العقلى جائز دون النسخ) وكذا يجوز تخصيصه بالاجماع وخبر الواحد دون النسخ وكيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ ابطال (قوله والانما طى منهم) اى من الشافعية كان يقول لا يجوز النسخ بقياس الشبه

(قوله اذا قال الله صلوا) اى اذا قال قبل غروب الشمس صلوا فعند التى ذكرها الشارح ظرف صلوا لا قال

من الأصول فخره الشارح الى ماترى وقياس الشبه من اقسام القياس على مصطلح الشافعية وقد ذكر في المنهاج وغيره (قوله ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب) كان الظاهر ان يقول من الأصول كما قال صاحب الكشف حتى فصله بان يقول فكل قياس مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به (قوله فكأنه اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصاحفة ثم يتبدل الخ) ولا يتصور ان يكون ناسخا ٧١٦ للكتاب والسنة اذ لا ينعقد الاجماع

بمخلافهما كذا في التلويح (قوله بسند خفي عليهم) اى على اهل الاجماع الاول (قوله وظهر بعد النبي صلى الله عليه وسلم) كذا في التلويح والذي يظهر ان يقال وظهر بعد انفقاده اذ ليس الغرض على ان يكون الاجماع الاول في زمنه عليه الصلاة والسلام بل الاجماع في زمنه فندير (قوله مع لزوم كونه على خلاف النص) الضمير المجرور للاجماع الثانى والمراد بالنص ما يستند اليه الاجماع الاول كيتبين من قوله فيما سيجى وانما يكون كذلك لو لم يكف مستنداً الى نص راجح على النص الاول الذى يجمله منسوخاً (قوله فان قلت لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثانى قياساً الخ) فانه يتصور حدوته بعد النبي عليه

الكتاب بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب (وكذا الاجماع عند الجمهور) لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأى انتهى الحسن قال فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع فكأنه اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصاحفة ثم يتبدل تلك المصاحفة فينعقد اجماع ناسخ قيل وجه عدم الجواز ان الاجماع الثانى ان وجد بسند خفي عليهم وظهر بعد النبي عليه السلام يلزم اجماعهم على الخطأ اولاً مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قلت لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثانى قياساً قلنا شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولقائل ان يقول لاناسلم ان المجموع المخالف خطأ وانما يكون كذلك لو لم يكن مستنداً الى نص راجح على النص الاول الذى نجمله منسوخاً به

ويجوز بقياس مستخرج من الأصول وكان يقول كل قياس يستخرج من القرآن يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس يستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة وما ذكره ضعيف فان الوصف الذى هو مناط الحكم غير مقطوع بانه المعنى فى الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المعنى مقصوداً به بان كان منصوصاً عليه جاز المنسخ به ايضا **نص (قوله لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء)** والنسخ بيان مدة الحكم وكونه حسناً الى ذلك الوقت لا يحل للرأى فى انتهاء معرفة وقت الحسن فى شئ عند الله تعالى على انه اجماع على خلاف الكتاب والسنة وان لم نطلع عليه ولا يلزم من عدم اطلاعه عليه عدمه فى نفسه ولا عدم اطلاع اهل الاجماع عليه فلا يتصور ان يكون ناسخاً لهما ولان النسخ لا يكون الا فى حياة النبي صلى الله عليه وسلم والاجماع ليس بحجة فى حياته لان الاجماع بدون رأيه واذا وجد البيان منه فالواجب للعالم قطعاً هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده ولان نسخ بعده **(قوله قل فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع)** اعلم ان القياس والاجماع كلاً لا ينسخان الكتاب والسنة لا ينسخان بهما ولا ينسخ احدهما بالآخر ولا القياس بالقياس على الصحيح ثم لا يلزم اجماعهم على الخطأ فيه شئ لان خفاء الدليل لا يستلزم الخطأ **(قوله قلنا شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع)** وكذا

الصلاة والسلام فلا يلزم المخذور السابق (قوله ولقائل ان يقول لاناسلم ان المجموع **(قلنا)**

المخالف الخ) قال ابن الهمام فى التحرير اذا فرض تحقق الاجماع عن نص امتنع مخالفته ولو ظهر نص ارجح منه لصبرورة ذلك الحكم قطعياً بالاجماع فلا يجوز مخالفته فلا يتصور الاجماع بخلافه انتهى ثم ان عبارة

(قوله قل فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع) ذكر فخر الاسلام انه اذا ثبت حكم باجماع عصر يجوز ان يجمع

التلويح ان الاجماع المخالف للنص ووجه تغيير الشارح تلك العبارة خصوصا الى هذه العبارة ليس له وجه ظاهر
(قوله وفيه نظر لان النص اذا لم يعرف الخ) يمكن ان يحجب عنه بان المراد بعدم العلم بالتراخي هو عدم علمنا
لا عدم علم اهل الاجماع لاحسان الظن بهم واما نحن فإلم لعلم التراخي لان الحكم بكونه ناسخا وهو ههنا غير معلوم
لنا فلا يمكن لنا ان نعمل به بل بالاجماع المستند اليه فتدبر (قوله لا يكون مبينا لانتهاه الحسن) يعني ناسخا
فان التراخي شرط في النسخ ٧١٧ حتى ذكره اكثر الاصوليين في تعريفه يعني بل يجب حينئذ

ان يحمل على المقارنة
فيثبت التعارض (قوله
لان المؤاظة قلوبهم الخ)
هم قوم من اشراف
العرب كان النبي عليه
الصلاة والسلام يعطيهم
من الصدقات بعضهم دفعا
لا ذم عن المسلمين
وبعضهم طمعا في اسلامه
والبعض تثبيتا لقرب

لا يقال حينئذ يكون الناسخ هو النص لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم
تراخي ذلك النص فلا يصح جملة ناسخا بخلاف الاجماع فانه يكون ناسخا
متراخيا كذا في التلويح وفيه نظر لان النص اذا لم يعرف كونه متراخيا لا يكون
مبينا لانتهاه الحسن والاجماع لا يصح ان يكون مبينا لما ذكرنا ان الرأي لاحظ له
في معرفة انتهاء الحسن وقال بعض المعتزلة يجوز لان المؤاظة قلوبهم سقط نصيبهم
من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان اني بكر قلنا هذا ضعيف لانه لم ينسخ
بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهائه وقيل نسخ بحديث رواه عمر
رضي الله عنه واجمعوا على صحته (وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا)
اي نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة (ومختلفا) اي نسخ الكتاب بالسنة

قلنا لا يجوز ان يكون القياس ناسخا الاجماع (قوله لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي
ذلك النص فلا يصح جملة ناسخا) لان شرط النسخ ان يكون متراخيا عن المنسوخ
فيكون تخصيصا لان التخصيص اقوى من النسخ لبقاء حكم العام ثم لا يخفى
ما في الجواب (قوله وقال بعض المعتزلة يجوز) اي ان يكون الاجماع ناسخا للكتاب
والسنة والاجماع واليه ذهب عيسى بن ابان من مشايخنا لكن بعضهم حمل اطلاق
ابن ابان على القول بان الاجماع ناسخ على ارادة دليل النسخ لانه ناسخ
فلا يكون ثمة خلاف في الحقيقة بل يكون الخلاف لفظيا (قوله وانما يجوز
النسخ بالكتاب والسنة متفقا) لما بين ان القياس لا يصلح ناسخا ولا منسوخا وكذا
الاجماع لم يبق ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنة لانحصار دلائل الشرع في هذه
الاربعة فيجوز نسخ الكتاب والسنة بالسنة اذا كانت الثانية اقوى من الاولى
او فوقها في القوة بالاخلاق ويجوز نسخ الكتاب والسنة المتواترة بالكتاب
عندنا وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب
المحققون من اصحاب الشافعي قال الشافعي ولا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قولا واحدا

ان يجمع على خلاف ما اجمع عليه اهل العصر الاول فيظهر بالاجماع المتأخر انتهاء مدة حكم الاجماع
السابق الا ان شرطه المماثلة فلا ينسخ اجماع الصحابة الاجماع بعده بخلاف ما بعده قال ابن الهمام بعد ذكر التوجيه
المذكور وانت خبير بان هذا لا يتأتى الا على القول بجواز الاجماع لاعن سند وليس بسديد ثم نبه على دليل عدم
سداده في مكان آخر فقال لاجماع الاعن مستند والا انقلب الاباطيل صوابا ولو اتى في الروع فالهام ليس
بحجة الا من نبى وسيأتى في الشرح دليل آخر على عدم سداه

وبالعكس (خلافا لشافعي في المختلف) اما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة
فبقوله عليه السلام اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى
فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ مخالف فوجب رده
وجوابه ان المراد من المخالفة عند التعارض اذا جهل التاريخ ونحن نقول هكذا
وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما واما عدم جواز نسخ السنة بالكتاب
فبقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل الله تعالى قول الرسول مبينا للنزل
فلو نسخت السنة به لخرجت عن ان تكون بيانا لانها تكون معدومة وجوابه
ان المراد من قوله لتبين لتبلغ ولنا ان النسخ بيان مدة الحكم فاذا ثبت حكم
الكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله صلى عليه وسلم مدة بقائه بوحي غير متلو
كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكالم يمتنع ان يبين جمل الكتاب بعبارة لم يمتنع ان يبين
مدة الحكم بعبارة * مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات المسألة بآيات القتال * ومثال
نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
* ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه عليه السلام
كان متوجها الى الكعبة ثم تحول الى بيت المقدس بالمدينة بالسنة ثم نسخ بقوله

وهو مذهب اكثر الحديث وله في نسخ السنة بالكتاب قولان الاظهر من مذهبه
عدم الجواز والآخر الجواز وهو الاولى بالحق كذا ذكره السمعاني من اصحاب
الشافعي في القواطع ولقائل ان يقول المنسوخ ما كان في زمن النبي
صلى الله عليه وسلم والمتواتر انما يكون بعده فكيف يكون ناسخا الا ان يقال المسموع
من فيه عليه السلام كالتواتر وفيه شيء اذا الحاجة الى قيد التواتر (قوله
وجوابه ان المراد من المخالفة عند التعارض اذا جهل التاريخ) ولانه يدل على
ان الكتاب يجوز ان ينسخ بالسنة لانه قال وما خالف فردوه والمنسوخ مخالف
لنسخ فهذا يقتضى ان السنة لو كانت متقدمة على الكتاب لردت به وليس النسخ
الا هذا فيكون مشترك الالزام على انه قد قيل واجيب ايضا عن هذا الحديث
بانه لا يكاد يصح لانه تعالى امرنا والزمن اتباع رسوله اذ ليس فيه بدون قيد
العرض على كتاب الله تعالى قال الله تعالى وما اتاكم الرسول فيخذوه الاية
والحديث يلزمنا اتباعه بعد العرض فيكون مخالفا للكتاب فلا يصح ولئن صح
فالمراد به اخبار الآحاد لا المسموع من الرسول عليه السلام بدليل قوله اذا روى
ولم يقل اذا سمعتم اذ المسموع منه كالتواتر من الرسول (قوله وجوابه
ان المراد من قوله لتبين لتبلغ) واجيب ايضا بان النسخ عبارة عن انتهاء بيان
مدة الحكم فيكون نسخ الكتاب بالسنة بيانا لانتهاء حكم سببه بالسنة
(قوله نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه عليه السلام كان متوجها الى الكعبة) اى

عهده بالاسلام فلما ولى
ابوبكر رضى الله عنه
منعهم ذلك فقال انقطعت
الرشى لكثرة المسلمين
كذا في المغرب (قوله
وجوابه ان المراد من المخالفة
الح) وقد يقال المراد
فاعرضوه على كتاب الله
تعالى اذا لم يكن في الصحة
ليس ينسخ به الكتاب
بدليل سياق الحديث
وهو قوله عليه الصلاة
والسلام يكثركم
الاحاديث من بعدى فانه
يدل على ان المراد خبر
لا يقطع بصحته حيث
لم يقل فاذا سمعتم منى على
ان بعض اهل الحديث
قال ان هذا الحديث من
مواضع الموضوعات (قوله
وجوابه ان المراد من
قوله لتبين لتبلغ الح)
ولو سلم فالنسخ بيان مدة
الحكم (قوله نسخ آيات
المسألة) اى المصالحة وهى
اكثر من مائة آية

(قوله على ان شريعة من قبلنا انما تلزمنا بطريق الخ) قال القاتني فلنا شريعة من قبلنا لانصير حجة في حقنا الا ان يقضى الله اورسوله فلما لم يوجد في الكتاب ذلك كان ثبوته بالسنة وهو موافق لما قدمناه في تعريف القرآن نقلا عن شرح المصنف فلا يذهب عليك ما في قول الشارح سنة لنبيننا عليه الصلاة والسلام على الاطلاق من القصور ثم ان ما ذكر في السؤال من قوله وهذا حكم ثابت بالكتاب الخ غير موجه لان ثبوت كون الشيء دليلا يعمل به بالكتاب لودل على كون الثابت بذلك الشيء ثابتا بالكتاب لاختلاف الانتظام لان غير الكتاب من ﴿ ٧١٩ ﴾ الادلة الاربعة انما ثبت كونه دليلا بالكتاب فلا ينبغي ان يفتح

هذا الباب بل يجب سدة على اولى الالباب (قوله بدليل قوله من بعد فانه بمنزلة التأييد) الظاهر ان هذا على ان يكون التقدير من بعد هذا الزمان والجواب على ان يكون التقدير من بعد التسع اذ يكون دلالة حيثئذ على مجرد التحريم

تعالى قول وجهك شطر المسجد الحرام * فان قلت التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب فانه شريعة من قبلنا وهي تلزمنا حتى يقوم الدليل على انتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده * قلت ترك التوجه مدة الاقامة في مكة شرفها الله تعالى نسخ له على ان شريعة من قبلنا انما تلزمنا بطريق انها شريعة لنا سنة لنبيننا فلا يخرج من كونه نسخ السنة بالكتاب * ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة ان النبي عليه السلام اخبر اياها بان الله تعالى اباح له من النساء ماشاء نسخ بها قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد * فان قلت حرمة ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد فانه بمنزلة التأييد * قلت التأييد ان يكون صريحا

في الصلاة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فانه حين كان التوجه الى الكعبة حين كان بمكة كان ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس فانه ثابتة بالسنة بلا شبهة هكذا ذكره بعض المحققين اقول لاشك ان الجواز الذي ثبت في ضمن الوجوب حكم شرعي فاذا ارتفع الوجوب ارتفع ذلك الجواز اما الجواز الذي هو الحكم فهو باق فلا يرتفع الا بالحديث وهو ليس بحكم شرعي فالنزاع لفظي فتأمل هذا (قوله نسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضى الله عنها الخ) قيل فيه بحث فانه لانزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف يجوز خبر الراوى من غير نقل حديث في ذلك على ان قولهما حتى اباح الله تعالى له ظاهرا في انه كان بالكتاب حتى قيل ان قوله تعالى انا احللكم ازواجك الا التي آتت اجورهن يدل على ذلك واجيب بان مثله لا يعلم بالرأى فيحمل على السماع ونسخ الكتاب

(قوله ترك التوجه مدة الاقامة بمكة نسخ له) يعنى ان ترك التوجه الى بيت المقدس مدة الاقامة بها نسخ له وان كان ثابتا بالكتاب قبل ذلك بمقتضى ما قررت في السؤال فاذا اعاد الى التوجه اليه وهو بالمدينة كان توجهه اليه بالسنة هذا

توضيح الجواب وفيه تقرير لسائل على ان التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب قبل التوجه الى الكعبة والذي عليه صاحب التوضيح انه لما توجه الى الكعبة اولا بمكة لم يدر اكان بالكتاب او بالسنة ثم لما توجه الى بيت المقدس ثانيا بالمدينة كان توجهه بالسنة ثم نسخ هذا بقوله قول وجهك شطر المسجد الحرام فكان نسخ السنة بالكتاب متيقنا وعكسه غير متيقن وفيه كما قال التفتازاني بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلوف في القرآن وهو لا يوجب اليقين كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعمل كونه ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لا يتلى في القرآن للقطع بان آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة

او دلالة ولفظ البعد ليس منهما * فان قلت ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد * قلت ما الذي تعنون بقولكم انه مقطوع به اتعون ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه * فان قائم بالاول فسلم والنسخ ليس بوارد عليه وانما يقطع دوامه ويبين انتهاءه وان قائم بالثاني فممنوع لان بقاء الحكم حال حياة النبي عليه السلام ظني لان احتمال النسخ قائم في كل حال فاما بعد وفاته عليه السلام وجب الحكم بالبقاء قطعاً لتيقننا بان لا نسخ بعد انقطاع الوحي فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ مسنداً الى حال حياة النبي عليه السلام بطريق لا شبهة فيه قال القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله تعالى ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة على النص وفي ميزان الاصول الوصية المفروضة في قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيراً اى مالا الوصية للوالدين والاقرين

(قوله فان قلت ما ثبت الخ) مرتبط بحديث عائشة رضى الله عنها فيكون ذكر السنة المتواترة استطرادياً لما كانت في الحكم المذكور مساوية للكتاب (قوله بطريق لا شبهة فيه) اى التواتر

بخبر الواحد جائز في حياة النبي صلى الله عليه وسلم فحينئذ هذا النسخ انما كان في حياته عليه السلام وقوله اباح لا يستلزم القرآن المتلو اذ السنة ايضا قرآن يفيد الحل والحرمه والاباحة ولو علم فيه قرآن متلو اذ هو الاصل وانا احلنا لم يعرف تأخيره ولئن سلم فليس له دلالة على حل ما زاد على التسع قال شمس الائمة اتفقت الصحابة رضى الله تعالى عنهم على كون هذه الآية يعنى قوله تعالى لا يحل لك النساء منسوخة وناسخها غير متلو في القرآن فدل ذلك على انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره (قوله فكيف يترك بخبر الواحد الخ) هذا السؤال مع جوابه ظاهر جيد في حد ذاته لكن ليس تعلق بهذا المقام مانحن فيه هذا وقد رجح في شرح البدائع ان آية الوصية نسخت بآية المواريث وقد رد ذلك الاتقانى في شرح المنتخب والشارح رحمه الله اخذه من بعض الشارحين عند قول بعض المعتنين ويجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد حال حياة الرسول عليه السلام فاعترض بعض الشراح لهذه العبارة بهذا الاعتراض واجاب بهذا الجواب فالشارح ظن ان هذا السؤال مناسب لما نحن فيه وليس كذلك اذ لم يتقدم شئ ينشأ منه هذا السؤال اللهم الا ان يقال فيه مناسبة باعتبار حديث عائشة رضى الله عنها فانه خبر واحد نسخ به الكتاب لكن الجواب المذكور لايناسب على هذا التقرير وانما المناسب الجواب الذى ذكرناه قبل هذا فتأمل والله الموفق [٢] (قوله قرآن متلو) فيكون فيه دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة وان لم يثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد فيكون دليلاً

(قوله ولفظ البعد ليس منهما) وذلك لان حاصل الآية حرمة جنس النساء بعد التسع وحرمة بعدهما مطلق عن قيد التوقيت والتأيد الصريح وغيره وان كانت حرمة موقته بما بعدها

[٢] قوله قرآن متلو هكذا وقع في نسخ الحاشية الرهاوية ولم يوجد في الشرح هذه العبارة فلعلها وقعت في نسخة المحشى فاي تتبع قاله المصحح ط

(قوله انتسخ بقوله عليه الصلاة والسلام الخ) كذا قال بعض اصحابنا وقال فخر الاسلام هذا ليس بصحيح وانما نسخت باية ﴿٧٢١﴾ المواريث (قوله فالتحق بالمتواتر) التحاقه بالمشهور ايضا

كاف في المقام لما صرح به صاحب التوضيح من ان المشهور ينسخ به المتواتر (قوله وهو مانسخ من القرآن الخ) كان الاصول ان يورده على سبيل التمثيل فانه غير منحصر فيه على مناطق به عامة كتب الفن وانما قيد بحياته عليه الصلاة والسلام لان ذلك بعد وفاته غير جائز لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له حافظون (قوله ومثل تراءة من قرأ فاقطعوا ايمانها وهو ابن عباس رضي الله عنهما) هذا غلط وانما قارئ ذلك ابن مسعود رضي الله عنه كما ذكر الشارح ايضا في بحث ان الامر هل يفيد التكرار ام لا لابن عباس وما نسب الى ابن عباس رضي الله عنه ههنا في الشروح انما هو قراءة فاطر فعدة من ايام اخر على ان التمثيل في هذا المقام بقراءة ايمانها غير صحيح لان ايمانها في هذه القراءة بدل من ايديهما والا فيلزم ان يكون جميع القراءات من باب النسخ ولم يقل به احد فتدبر

انتسخ بقوله عليه السلام ان الله تعالى قد اعطى كل ذي حق حقه الا الوصية لو ارث فانه وان كان خبر واحد لكن الامة تلقتة بالقبول فالتحق بالمتواتر (والمسوخ انواع التلاوة والحكم جميعا) وهو مانسخ من القرآن في حياة الرسول عليه السلام بالانساء حتى روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة (والحكم دون التلاوة) مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين (والتلاوة دون الحكم) مثل قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات ومثل قراءة من قرأ فاقطعوا ايمانها وهو ابن عباس رضي الله عنهما

على جواز نسخ السنة بالكتاب (قوله انتسخ بقوله عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا الوصية لو ارث) فقد وجد نسخ الكتاب بالسنة في القراءة واعترض بان الوصية للوالدين والاقربين انما يستحق باية المواريث وهي قوله تعالى يوصيكم الله الاية واحيب بان الثابت بان المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو ينافي ثبوت حق آخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسي رحمه الله ان انتفى باية المواريث انما هو وجوب الوصية لاجوازها والجواز انما انتفى بقوله لا وصية لو ارث ضرورة نفي اصل الوصية لكن لا يخفى ان حواجزها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع باية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة لكن الامة تلقتة بالقبول فالتحق بالمتواتر فيه نظر لان تلقي الامة له بالقبول لا يلحقه بالمتواتر بل بعض الاحاديث تلقتة الامة بالقبول فيرد النسخ بهذا الحديث على قاعدتهم من ان نسخ الكتاب لا يجوز الا بالمتواتر وان ادعى انه مشهور حججة دعوى الشهرة لا تكفي بل لا بد من دليل ولئن سلم انه مشهور فمشهور لا يجوز به النسخ المحض وانما يجوز به الزيادة على النص لكن قال صدر الشريعة ان النسخ بالخبر المشهور جائز عندنا وهو خلاف المقرر في كتب الاصول اللهم الا ان يراد بالنسخ الزيادة فانها نسخ معنى وكلام الزيدوي يشير الى جواز النسخ بخبر الواحد اذا كان قطعي الدلالة لان النسخ انما يكون في حياة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والتواتر والشهرة بعده فكما جاز النسخ بهما جاز به ايضا لكن يجوز ان يظهر بهما بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نسخ الكتاب بالخبر الواحد (قوله والمسوخ انواع) لما فرغ عن تفصيل النسخ اشار الى تفصيل المنسوخ وهو اربعة اقسام نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة وعكسه ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله ولا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه

(قوله مثل قوله تعالى لكم (٤٦) (شرح المنار) دينكم ولي دين) نسخ حكمها باية القتال على ان معناها لكم دينكم الشرك ولي دين الاسلام وقيل معناها لكم جزاؤكم ولي جزائي فعلى هذا لا نسخ اصلا

(قوله الا قلوب ذينك الراويين) لبقى الحكم بقراءتهما ولا تثبت التلاوة بروايتهما لعدم النقل المتواتر الذي بمثله يثبت القرآن القرآن كذا في شرح المصنف (قوله كذا قاله الامام فخر الاسلام) عبارته هكذا اما نسخ التلاوة والحكم مثل صحف ابراهيم فانها نسخت اصلا اما بصرفها عن القلوب او بموت العلماء والشارح نقل كلامه هذا من القسم الاول القسم الثالث ومن صحف ابراهيم الى القراءتين المذكورتين ففعل ما فعل من التغيير ثم ان مراد فخر الاسلام بصرف القلوب عن الحفظ هو الانساء لا غير كما يدل عليه كلام صاحب الكشف ولم يفتن به الشارح حيث زاد قوله او بالانساء ثم ان قوله في السؤال الآتي والامامة ناظر الى قول فخر الاسلام او بموت العلماء فما يقتضيه حسن النظام في الكلام هو التعرض له ههنا ولم يتعرض له الشارح (قوله ولقائل ان يقول النسخ رفع حكم شرعي الخ) هذا مأخوذ من شرح المغني للقائني وانما يتوجه اذا ثبت كون هذا التعريف مسلما عند فخر الاسلام وهو ممنوع بل ليس بمذكور في كلامه اصلا فيجوز ﴿ ٧٢٢ ﴾ ان يزيد عليه شيئا يدخل به في الحد

نسخت تلاوتهما في حياة النبي عليه السلام بصرف القلوب عن حفظهما
الاقلوب ذينك الراويين او بالانساء كذا قاله الامام فخر الاسلام * ولقائل ان يقول
النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي والانساء والامامة ليسا بدليلين شرعيين
فلا يكون ذلك نسخا وبقى حكمهما * فان قلت القرآن ثبت بالتواتر

والمراد بالحكم هنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه (قوله ولقائل ان يقول
النسخ رفع حكم شرعي الخ) قلنا هذا لا يراد على من عرفه بانتهاء الحكم لانتهاء
مدته اما من عرفه بما ذكر فيجواب بان هذا النوع من النسخ كان جائزا في حياة
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم للاستثناء في قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا
ما شاء الله وقال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فانه يدل على
الجواز فكان الصرف والانساء دليلين لورد الشرع بهما نظرا الى ان الدليل ما ثبت
حكما غير النسخ واثبتنا ان التعريف اكثر كاهو عبارة الفقهاء لكن القرآن
يثبت بالتواتر ولم يثبت فيما رواه ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ابي التواتر وكان
المناسب ان يقول روياه ليرجع الى ابن عباس وابن مسعود فان رجوعه اليهما
اولى من رجوعه الى احدهما واذا لم يثبت التواتر لهم ثبت القرآنية فكيف
يتصور نسخ التلاوة وهذا من تمة السؤال (قوله وبقى حكمهما) لاتعاقله

ما هو بطريق الانساء
والامامة ايضا كما اشار اليه
صاحب الكشف حيث
ذكر ان هذا التعريف
غير جامع لان الرفع
بطريق الانساء نسخ عند
الجمهور فاذا لا بد من
زيادة مثل ان يقال هو
رفع الحكم الشرعي بدليل
شرعي او بالانساء ثم انه
يظهر من كلامه هذا
ما في قول الشارح
في السؤال فلا يكون ذلك
نسخا من الغفول عما هو
مذهب الجمهور في الانساء

وقد بني ذلك على شيء او هن من بيت العنكبوت كما اشرنا اليه نعم كلام العلامة التفزازاني (بالسؤال)

في التلويح صريح في ان الرفع بطريق الانساء او بموت العلماء ليس بنسخ حتى جزم بكون ذكره في هذا
البحث استطراديا لكن عبارة فخر الاسلام صريحة في خلافه فليتبدر (قوله وبقى حكمهما) الظاهر
انه مرتبط بقوله قبل السؤال نسخت تلاوتهما فكان الواجب تقديمه على السؤال اذ لاتعاقله به اصلا كما لا يخفى

(قوله كذا قاله الامام فخر الاسلام) ذكر القائني قسم نسخ الحكم والتلاوة معا ومثله بالصحف المتقدمة
التي لم يبق منها لا الحكم ولا التلاوة ثم قال قال فخر الاسلام وذلك باحد طريقين اما بالانساء او بموت من
يحفظها من العلماء فلم ينقل عنه طرق صرف القلوب عن حفظها اصلا ثم انه اورد عليه ما سيورده الشارح
ومبنى الايراد على ما قيل من ان النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي وهو خلاف ما عليه المصنف من تعريفه
وان توافق التعريفان على كون النسخ دليلا شرعيا

(قوله ولم يثبت فيما روي) فلا يكون قرأنا حتى ﴿ ٧٢٣ ﴾ يجعل مما نسخت تلاوته (قوله ولقائل ان يقول

ان قراءته لما لم تتواتر الخ) هو بعينه السؤال المذكور قبل اسطر بقوله فان قلت القرآن ثبت بالتواتر الخ وجوابه جوابه فذكره ههنا ليس الامن قللة التدبير (قوله والتقيد اثبات القيد) فيكون ايضا معنى آخر مقصودا من الكلام (قوله وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد الخ) مأخوذ من التلويح وقد اجاب عنه المولى الفنارى بان المقيد يلحقه بدون القيد بالعدم الاصلى والحاق الجواز الشرعى بالعدم الاصلى حكم شرعى وفيه تأمل لانه اذا لم يعتبر المفهوم يكون المقيد ساكتا عن عدم الاجزاء بدون القيد ويكون المطلق ناطقا بجوازه فكيف يكون الساكت ناسخا للناسط (قوله فهو قول بمفهوم اللغة) كذا في النسخ والصواب بمفهوم المخالفة كما في التلويح (قوله فهو لا يكون حكما شرعيا) فلا يكون ناسخا للزوم كونه حكما شرعيا

ولم يثبت فيما روياه * قلت ذلك شرط لما بقى فيما بين الخالق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع * فان قلت النسخ رفع حكم شرعى والتلاوة ليس بحكم حتى يجوز نسخه * قلت يريد بنسخ التلاوة انه ينسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلاة ونحوه وذلك حكم شرعى ولقائل ان يقول ان قراءته لما لم تتواتر لم يثبت قرآنته فلا يكون نسخ التلاوة (ونسخ وصف في الحكم) مع بقاء اصل الحكم (وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا) لان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المطلق والتقيد اثبات القيد وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المقيد لا غير ومن ضرورة ثبوت التقيد انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد انتهاء مدة حكم الاطلاق فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم

بالسؤال وانما هو من تمة الكلام الاول وكان الانسب تقديم هذا السؤال بان يقال نسخت تلاوتهما بصرف القلوب عن حفظهما الا قلوب ذينك الراويين او بالانساء وبقي حكمهما كذا قاله فخر الاسلام الخ (قوله ولقائل ان يقول ان قراءته) اى قراءة ابن مسعود او قراءة ابن عباس رضى الله تعالى عنهم الخ وكان الواجب ان يقول قراءتهما وهذا السؤال مكرر لانه تقدم الجواب عنه في قوله قلت ذلك اى التواتر شرط فيهما لما بقى فيما بين الخالق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع فكان الشارح رحمه الله نسي ذلك السؤال مع جوابه مع قرب المسافة او ظن هذا السؤال غير ذلك وليس كذلك بل هو عينه غاية ما فيه انه لم يكمل السؤال الاول وكمله هنا ﴿ قوله وذلك مثل الزيادة على النص ﴾ اختلفوا في ان الزيادة على النص نسخ أم لا وتحرير محل النزاع ان الزيادة ان كانت عبارة مستقلة كزيادة صلاة سادسة فليست بنسخ اتفاقا وان لم تكن كذلك فهي بيان اتفاقا ان قارنت المزيد عليه لكون ورود الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد والا فهي محل الخلاف وذلك مثل زيادة وصف الايمان في رقبة الكفارة والتعريب على الجلد في حد الزنا واختلفوا في ذلك على ستة مذاهب * الاول انها نسخ واليه ذهب الحنفية * والثانى انها ليست بنسخ واليه ذهب الشافعية * والثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا * الرابع ان غيرت المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضى عبد الجبار * الخامس ان اتحدت مع المزيد عليه وارتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا * والسادس انها ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوتها بدليل شرعى فنسخ والا فلا (قوله وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد الخ) اجيب عنه بان

(قوله قلنا التخصيص لأبوجب الخ) وما يوجبه المقيّد ٧٢٤ ❦ من الحكم غير ما يوجب

عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب عدم الاصلى فهو لا يكون حكما شرعيا (وعند الشافعى تخصيص) لان النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم وضم حكم آخر اليه وذلك ليس بنسخ قلنا التخصيص لا يوجب حكما فيما يتناوله العام غير الحكم الاول ولكن بين ان العام لم يكن متاولا لما صار مخصوصا منه ولهذا لا يكون التخصيص الا مقارنا وحاصله ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج واى مشابهة بين الاخراج من الحكم وبين اثبات الحكم فلا يصح جملة تخصيصا * فان قلت تخصيص اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عندما مكانه * قلت لما دل الدليل على ان خصوص العموم لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الظاهر (حتى اثبت) هذا تفريع لهذا الخلاف (زيادة النفي حدا على الجلد بنجر الواحد) وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب بنجر الواحد غير جائز وعنده تخصيص فيجوز قيدنا بقولنا حدا لان النفي سياسية جائز اذا رأى الامام المصلحة فيه (وزيادة قيد الايمان فى كفارة اليمين والظهار بالقياس) على

نختار الاول ونتمنع كونه من مفهوم المخالفة لوضوح كونه من منطوقها لان دلالة اللفظ غير الدلالة باللفظ وما نحن فيه من الاول وهو منطوق لامفهوم ولنا انا نختار الثانى ونتمنع كونها لعدم الاصلى لا يكون حكما شرعيا لانه انما يكون كذلك اذا لم يضيف استمراره الى شىء اما اذا اضيف فهو حكم شرعى لعدم جواز الصلاة بغير طهارة على ان تمنع كون ذلك عدما اصليا وانما هو عدم شرعى ناش عن سبب خاص فيكون حكما شرعيا فافهم (قوله) وحاصله ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج اى لاجراء بعض افراد العام من حكم العام والتقييد للاثبات لان الحكم بعد زيادة كقيد الايمان فى الرقبة المذكورة فى كفارة اليمين ثابت بالمقيّد لا بالمطلق وهو الرقبة (قوله) وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام) الحديث اخرجه مسلم من حديث عبادة بن الصامت (قوله لان الزيادة نسخ عندنا الخ) اعترض بانكم زدتم الفاتحة والتعديل بنجر الواحد واجيب بان الزيادة بطريق الوجوب لا يمنع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب فان قيل هل زدتم تغريب العام على سبيل الوجوب فالجواب ان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى * فان قلت اذا اقتصر المصلى على الفاتحة تكون فرضا

المطلق فان موجب المطلق الجواز باى فرد كان وموجب المقيّد عدم الجواز الا بافراد المقيّد كذا قالوا (قوله فان قلت التخصيص اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه) مساق الكلام على عدم امكان ذلك فلا يكون لا يراد السؤال المذكور ههنا كثير انتظام فتدبر (قوله وتغريب عام) يقل غربه اذا بعد (قوله ونسخ الكتاب الخ) وهو ههنا قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة (قوله) وعنده تخصيص هذا يوافق ما فى المتن وقد يقال لا يقول الشافعى بان الزيادة على النص تخصيص الا لو كان النص عاما وامام مثل زيادة النفي على الجلد فلا يكون تخصيصا لان قوله فاجلدوا لا يتناول الجلد والنفي والمعجب ان كلام المصنف فى الشرح انما يوافق ذلك حيث قال فى صدر تقرير كلام الشافعى فان قلت زيادة النفي على الجلد ليست بتخصيص قلت ليس الشرط

ان يكون الزيادة تخصيصا بل الشرط ان لا يكون نسخا ويكون بيانا (لا)

(قوله المراد منها افعال اختيارية ٧٢٥ صالحة للاقتداء) بها لا يذهب عليك ان تقييدها

بقوله صالحة للاقتداء بها لا يلايم استثناء الزلة منها والذي يظهر ان يقتصر على تقييدها بكونها اختيارية اذ لا يدخل فيها الزلة حينئذ لما ان القصد فيها مقرر على ما صرح حوايه فيصح الاستثناء وايضا الظاهر ان افعاله عليه الصلاة والسلام المخصوصة به داخله في هذا التقسيم ولا يتصور فيها الصلاحية للاقتداء الا بتحمل ثم انه لا يبقى حاجة على ما قررناه الى المعذرة عن التعرض للزلة دون غيرها مما لا يصح للاقتداء فان غيرها كالسهو وما يكون في حالة النوم والاعشاء لا يتماق به القصد فيخرج من الافعال على التفسير المذكور بخلاف الزلة فقصر الاستثناء عليها وذلك لان منشأ الحاجة الى تلك المعذرة هو خروج الزلة وغيرها على السوية من الافعال

كفارة القتل لاستلزام هذا القياس الزيادة على النص لان الرقبة في قوله تعالى في كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق والشافعي قاس كفارة الظهار واليمين على كفارة القتل وشرط فيها رقبة مؤمنة لان الكفارات جنس واحد

فصل افعال النبي عليه السلام

المراد منها افعال اختيارية صالحة للاقتداء لان الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله

لا محالة فتكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلنا النزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم تشرع فرضا بالاجماع * فان قلت حينئذ تكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انها متافيان ضرورة ان الفرض ما يثبت بقطعي والواجب ما يثبت بظني * قلت هي فرض من حيث كونها قرآنا وواجب من خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحثيين لامنافاة

قوله فصل افعال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم

والمراد منها الافعال الاختيارية التي تقع عن قصد لا عن طبع وسهو ونوم واعشاء وزلة ولم يكن بيانها لمجمل الكتاب ولا مختصا به لان الكلام فيما يقع به الاقتداء ولا شيء من قيد المخرجات كذلك * فان قلت الانبياء عليهم السلام معصومون من ان يصدر منهم حرام وما لا يمكن صدوره لا يتأتى الاحتراز عنه فلا يتضح اخراج الزلة * قلت قد اختلف العلماء في العصمة وما عنه العصمة الاول قد ذهب قوم الى انها عدم امكان الاتيان بالمعاصي الخاصة في البدن او النفس تقتضي امتناع الاقدام على المعاصي وذهب قوم الى انها عدم القدرة على الاتيان بالمعصية مع القدرة على الطاعة وذهب قوم الى انها امر بفعاله الله تعالى بعينه لا ينافي معه الاقدام على المعصية بشرط ان لا ينتهي بذلك الى حد الاحداد ولها عند هؤلاء اسباب اربعة الاول ان يكون لنفسه او بدنه خاصة يقتضي ملكة مانعة من التحرز الثاني ان يحصل مقال ومناقب الطاعات الثالث تأكيد تلك العلوم بتتابع الوحي والبيان من الله تعالى الرابع انه متى صدر عنه امر من باب ترك الاولى والنسيان لم يترك مهلا بل يعاقب ويضيق الامر عليه فاذا اجتمع هذه الامور الاربعة كان الشخص معصوما واما الثاني فقد ذهب القاضى واكثر المحققين الى انه لا يمتنع على نبي قبل البعثة معصية ما من المعاصي صغيرة كانت او كبيرة وذهب المعتزلة الى منع الكبائر قبل البعثة دون الصفار واما بعد البعثة فقد اجتمع اهل الشرائع على انه

على التفسير المذكور في الشرح (قوله لان الباب لبيان الخ) يعني انه قرينة لتلك الارادة

(قوله صالحة للاقتداء) ليس بصفة مخصوصة لان الاختيارية هي الصالحة له

(قوله وانما تعرض للزلة دون غيرها مما لا يصلح للاقتداء لبيان انها ليست بمعصية ممن صدرت عنه الخ) فيه تأمل اللهم الا ان يكون المراد انه قد تقرر عقلا ونقلا ان الانبياء معصومون عن المعاصي فلما ذكرت الزلة في افعاله عليه الصلاة والسلام ودل سياق الكلام على جواز صدورها منه علم انها ليست بمعصية على ان يكون هذا البيان مقصوداً يعنى بشانه في هذا المقام خصوصا بالعبارة المذكورة ﴿٧٢٦﴾ مستتبعا جدا (قوله لان الانبياء

(سوى الزلة) عنه عليه السلام وانما تعرض للزلة دون غيرها مما لا يصلح للاقتداء لبيان انها ليست بمعصية ممن صدرت عنه لانها اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه للفاعل ولكن وقع عن فعل مباح قصده والمعصية فعل محرم وقع عن قصد اليه فاطلاق اسم المعصية على الزلة في قوله تعالى فعصى آدم ربه فحاز لان الانبياء معصومون من الكبائر والصغائر لامن الزلات عندنا وعند بعض الاشعرية لم يعصموا من الصغائر وذكر في عصمة الانبياء انه ليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل ولكن معناها انهم زلوا عن الافضل الى الفاضل وانهم يعاتبون به لجلالة قدرهم ومكانتهم من الله تعالى

معصوم عن تعمد ما يخل بصدقه فيما دلت المعجزة على صدقه فيه من دعوى الرسالة وتبليغ الاحكام عن الله تعالى ثم اختلف العلماء في جواز صدور ما يخل بصدقه بعد البعثة بطريق الغلط والنسيان فمنه الاكثرون لاستلزامه مناقضة ودليل المعجزة الذي هو الحق واما ناقص الحق فهو باطل واختار الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني وجوزه القاضي ابوبكر لان الغلط والنسيان لا يخلان بالصدق المقصود من المعجزات فانها دلت على صدقه فيما صدر عنه بطريق القصد والتبليغ عن الله تعالى واما ما كان من فلتات الغلط والنسيان فغير داخل تحت التكليف ولا التباس مع وجوب البيان اذا وقع شيء منها اما من الشيء نفسه كقول موسى صلوات الله عليه وسلامه هذا من عمل الشيطان واما من الله تعالى كقوله وعصى آدم ربه وقال ولم نجد له عزما فلا يخل وقوعهما بالوثوق وما نقل من الانبياء عليهم الصلاة والسلام مما يشعر بكذب او معصية ان كان بطريق الاحاد فردود وان كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهرها والا فمحمول على ترك الاولى وقبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة (قوله لانها ليست بمعصية) وان كان الشرع اطلق عليها اسم المعصية مجازا ككون كل منهما حراما الا ان المعصية مقصودة بعينها للفاعل والزلة غير مقصودة بعينها له وانما ساقه اليها فعل مباح حصل له بذلك ذلل عن افضل الى فاضل وعن اصوب الى صواب لاعتق الحق الى باطل ولا عن طاعة الى باطل ولا عن طاعة الى معصية فيؤخذ به ويلازم عليه لجلالة قدره ورفعة منزلته ألا ترى ان سيئات المقربين حسنات

معصومون من الكبائر والصغائر الخ) كذا في الكشف وقال في المواقف وشرحه للشريف قدس سره اما الكبائر عمدا فمنع الجمهور صدورها عنهم الا الحشوية واما سهوا فجزوه الاكثرون والختار خلافه واما الصغائر عمدا فجزوه الجمهور فيما ليس من الصغائر الحسية الا الجبائى واما سهوا فهو جائز اتفاقا من اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغائر الحسية الحسية كسرقة لقمة فانها لا يجوز اصلا لاعمدا ولا سهوا انتهى

(قوله وانما تعرض للزلة الخ) قد يقال عليه انه اذا بين ان افعاله صلى الله عليه وسلم المغايرة للزلة اربعة هي المباح والمستحب والواجب والفرض كان حكم الزلة مسكوتا عنه فكيف يستفاد انها ليست بمعصية من تعرضه اليها وجوابه انه يستفاد من تعرضه اليها نظرا الى

مادتها فان مادتها يشعر بانها فعل غير مقصود وكل ما كان فعلا غير مقصود فليس بمعصية لان المعصية (الابرار) في الحقيقة على ما في التلويح فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بجرمته وهذا كما يقال زل فلان في الطين فتفهم منه انه وقع فيه لاعتق قصد ومما قررنا ظهر ان قوله سوى الزلة نعمت لافعال النبي صلى الله عليه وسلم لا مستثنى منقطع منها بناء

(قوله متابعة لفخر الاسلام) وشمس الأئمة أيضا (قوله وسائر الأصوليين) منهم القاضي الامام ابو زيد (قوله وادخلوا الواجب في الفرض) كذا في عامة النسخ والصواب بالعكس لان احد المذكورات في كلام من نكث القسمة انما هو الواجب دون الفرض كما نقله صاحب الكشف والاصوب ان يقال ارادوا بالواجب الفرض كما في الكشف كيف لا وهو معلل بان الواجب الاصطلاحى لا يتصور في حقه عليه الصلاة والسلام وادخال احدهما في الآخر انما يتبنى على ٧٢٧ ان يكون كل منهما متصورا في حقه فلا يلائم اول

كلام الشارح آخره كما لا يخفى وقد يقال مرادهم بالواجب ما يشمل الفرض فلا مخالفة بين التقسيمين في المال (قوله) وحيث يتصور فيه الواجب الاصطلاحى (كان يجعل الوتر واجبا عليه عليه الصلاة والسلام لا مستحبا او فرضا كذا في التلويح) قوله وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف) فيه حيث قال والصحيح (قوله) كالتسليم على ركعتي العصر المذكور) في الكتب من سهوه عليه الصلاة والسلام انما هو حديث ذى اليمين والمذكور فيه انما هو تسليمه على رأس الركعتين في الظهر دون العصر ويحتمل ان يكون مرويا لكن لم تصل اليه فالهبة في ذلك عليه بوجهه على مجرد الفرض غير موجه

(اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض) قسم المصنف احواله عليه السلام الى اربعة اقسام متابعة لفخر الاسلام وسائر الأصوليين قسموا الى ثلاثة اقسام وادخلوا الواجب في الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحى وهو مائت بدليل فيه اضطراب لا يتصور ذلك في حقه عليه السلام لان الدلائل كلها قطعية في حقه عليه السلام والجواب عنهم ان المراد تقسيم افعاله عليه السلام بالنسبة اليها وحيث يتصور فيه الواجب الاصطلاحى لثبوت بعض افعاله في حقه بدليل ظنى (والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله عليه السلام واقعا على جهة) اى على صفة (نقضى به في ايقاعه على تلك الجهة) حتى يقوم دليل الخصوص (وما لم نعلم على اى جهة فعله النبي عليه السلام قلنا فعله على ادنى منازل افعاله عليه السلام وهو الاباحة) لما فرغ من بيان افعاله شرعا في بيان حكمه بالنسبة اليها وفيه اقوال لم يتعرض المصنف لتفصيلها واكتفى بذكر ما هو المختار وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف في فعله عليه السلام انه ان عرف انه كان سهوا كالتسليم على ركعتي العصر او طبعيا كالاكل والشرب والقيام وغيرها او مخصوصا به عليه السلام كوجوب التمسك والضحى والزيادة على الاربع في النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع فيه وان كان غيرها قال بعضهم بحج التوقف فيه حتى يظهر ان النبي عليه السلام على اى وجه فعله

الابرار **قوله مباح الخ** المباح ما يتخير فيه العاقل بين التحصيل والتركة شرعا وكالامور الجبالية التي لا تخلو ذوو الروح عنها كالنفس والقيام والاكل والشرب والمستحب ما وصل اليها بدليل دل على رجحانه ايقاعا منه عليه السلام على وجه لا يلام على تركه والواجب ما وصل اليها بدليل دل على تأكد ايقاعه عليه تأكدا يقرب من تأكد الافتراض والفرض مائت افتراضه عليه بدليل لاشبهة فيه **قوله** وان كان غيرها الخ لم يبين الشارح هذا المقام على ما ينبغي فنقول

(قوله وان كان غيرها قال بعضهم الخ) هذا الاختلاف اذا كان فعله من جملة القرب والعبادات واما اذا كان من المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع كذا ذكره صاحب الكشف نقلا عن ابى اليسر

على ان المراد منها افعاله الاختيارية وان جاز لم رجوحيته (قوله وادخلوا الواجب في الفرض) وكذلك انهم اطلقوا الواجب بمعنى الفرض على كليهما كما صرح به صاحب فتح المجنى فادخلوا ما هو واجب عندنا فيما هو فرض عندنا (قوله واقعا على جهة) اى صفة وجوب او ندب (قوله حتى يقوم دليل الخصوص) اى به صلى الله عليه وسلم

(قوله وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة الخ) كذا ٧٢٨ في الشرح الاكمل لكن يحتمل

من الاباحة والندب والوجوب لان المتابعة لا تحقق قبل معرفة صفة الفعل
اعترض عليه بان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله فقد
اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد اثبت صفة الاباحة وفيه نظر
لان القسمة غير حاصرة لجواز ان لا يمنع ولا يجيز فيتوقف والحق ان يقال
التوقف يوجب الشك ولاشك في ثبوت الاباحة في حقه فنقتدى بتلك الجهة
حتى يقوم المنع وقال بعضهم يجب الاتباع له عليه السلام ما لم يقم دليل المنع
لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال الكرخي نعتقد فيه الاباحة
لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب وجه القول المختار ان في
قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيحا على جواز التأسى
به عليه السلام في افعاله حتى يقوم الدليل بالمنع وهو الموجب للاختصاص به
عليه السلام (والوحي نوعان) لما فرغ من بيان تقسيم السنن في حقنا شرع
في تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام وفي بيان طريقته في اظهار احكام
الشرع اهو بالوحي أم بغيره من الالهام والاجتهاد دفعا لشبهة الجاهل بان قال

ان كان فعله غير ما ذكر فانه علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام فالجمهور
على ان امته مثله في الايمان بمثل ذلك على تلك الصفة حتى يقوم دليل الخصوص
لانه مشرع والاصل في افعاله التشريع وقال ابو الحسن الكرخي من احسابنا
والاشعرية وبعض اصحاب الشافعي انه عليه السلام مخصوص به حتى يقوم دليل
على مشاركة غيره اياه وان لم تعلم صفة فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات
ففعله يدل على الاباحة بالاجماع وان كان من جملة القرب فاختلاف فيه على
اربعة مذاهب ذكر الشارح منها ثلاثة وترك الرابع اكتفاء بما ذكره المصنف
لكنه لم ينبه على ما ينبغي لان المذهب المختار اعتقاد الاباحة في حقه مع جواز
التتابع فيه حتى يقوم الدليل على الخصوص وهو المختار لانه عليه السلام بعث
مشرعا ولم يبين الشارح قول الكرخي على ما ينبغي لان قوله اعتقاد الاباحة
في حقه مع عدم جواز متابعته فيه لا يمكن الاختصاص (قوله لقوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول) وقوله تعالى ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني وقوله تعالى واتبعوه لعلكم تهتدون وهذه النصوص وامثالها توجب
اتباعه مطلقا * ولقائل ان يقول الاستدلال بهذه النصوص ليس بتمام لان مدعاهم
شيان اعتقاد الوجوب في حقه ووجوب الاتباع في حقنا لا اعتقاد الوجوب في
حقه فيحتاج فيه الى دليل آخر فتأمل (قوله دفعا لشبهة الجاهل بان قال كيف
ساغ للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم الاجتهاد) والحكم به مع توصله الى ما يوجب

ان يكون مراد المعترض اعنى شمس الائمة رحمة الله
بقوله ان كان يمنع الامة
من ان يفعلوا مثل فعله
ما يستلزم التوقف من المنع
الضمي فلا يرد عليه ما ذكر
(قوله والحق ان يقال
التوقف يوجب الشك)
كذا في النسخ لكن المعنى
منعكس والذي يظهر ان
يقال موجب الشك بفتح
الجيم كما في الشرح الاكمل
(قوله وقال الكرخي
نعتقد فيه الاباحة) يعني
في حقه عليه الصلاة والسلام
ولا يكون لنا اتباعه فيه الا
بدليل كما لا يثبت الوجوب
والندب الا بدليل لانه
قد ثبت اختصاصه عليه
الصلاة والسلام باباحة
بعض الافعال (قوله وجه
القول المختار) وهو قول
الخصاص واختاره القاضي
الامام ابو زيد وفخر
الاسلام وشمس الائمة
وتبعهم المصنف وحاصله
اعتقاد الاباحة في حقه
عليه الصلاة والسلام
وجواز اتباعنا فيه حتى
يقوم دليل الاختصاص
وبالجملة ان الاصل عند
الكرخي هو الاختصاص
(قوله وقال الكرخي الخ)

اعلم ان ما عبر به الشارح عن مذهبه فهو غير وافي بافادته وذلك لانه يقول باعتقاد الاباحة (علم)

والاشترك بعارض فلا يثبت الابدليل وعند الجصاص بالعكس يعني الاصل هو الاتباع والخصوصية بعارض فلا يثبت الابدليل كذا في التحقيق (قوله نفت في روعى) بضم الراء بمعنى القلب يعني ان جبرائيل عليه السلام التى في قاي فيه للنبي صلى الله عليه وسلم من غير ان يكون لنا اتباعه لاحتمال ان يكون مخصوصا به والفرق بين هذا المذهب ومذهب المصنف بعد الاتفاق على اعتقاد الاباحة فيه للنبي صلى الله عليه وسلم ان لنا اتباعه عند المصنف دون الكرخى (قوله فالظاهر ثلاثة ص ٧٢٩ انواع) ذكر البرهان الحلبي في التنقيح لفهم قارى الصحيح

ان الوحي في حق الانبياء على ثلاثة اضرب احدها سماع الكلام القديم كسماع موسى عليه السلام بنص القرآن ونبينا صلى الله عليه وسلم بصحيح الآثار وثانيها وحي رسالة بواسطة الملك وثالثها وحي يلقى بالقلب كما كان لداود عليه السلام وجاز عن نبينا صلى الله عليه وسلم مثله كقوله عليه السلام ان روح القدس نفث في روعى ثم قال والوحي الى غير الانبياء بمعنى الالهام كالوحي الى النحل وبمعنى الاشارة كقوله فاوحي اليهم وبمعنى الامر كقوله واذا وحيت الى الحواريين قيل امرتهم وقيل الهتهم والعجب منه حيث جعل الالهام ضربا من ضروب الوحي في حق الانبياء

كيف ساع للنبي عليه السلام الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين (ظاهر وباطن فالظاهر) ثلاثة انواع الاول (ما ثبت باسنان الملك فوقع في سمعه) اى سمع النبي عليه السلام (بعد علمه بالمبلغ) وهو الملك (باية قاطعة) المراد منها العلم الضرورى المنافى للشك بان المبلغ ملك نازل بالوحي من الله تعالى والقرآن من هذا القبيل قال الله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق (وهو) اى ما ثبت (الذى انزل عليه باسنان الروح الامين) والنوع الثانى قوله (او ثبت عنده عليه السلام باشارة الملك من غير بيان بالكلام) واليه اشار النبي عليه السلام بقوله ان روح القدس نفث في روعى ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب والنوع الثالث قوله (او تبدي لقلبه عليه السلام) اى ظهر (بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده) اى بسبب نور في قلبه عليه السلام من عند الله تعالى كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله (والباطن) من الوحي (ما ينال بالاجتهاد بالتأمل فى الاحكام المنصوصة) جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باعتبار المال فان تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت

علم اليقين وهو الوحي (قوله اشار النبي عليه السلام بقوله ان روح القدس نفث في روعى ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجتهدوا [٢] فى الطلب) والروع بضم الراء القلب ويسمى هذا النوع بخاطر الملك (قوله جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا الخ) حاصله انما قلنا بان اجتهاده عليه السلام وحي باطن لانه لا يقرر على الخطأ فيثبت بالتقرير ما يثبت بصريح القول بخلاف اجتهاد غيره لانه يقرر على الخطأ كما يقرر على الصواب واعلم ان العلماء اختلفوا فى جواز الاجتهاد من الانبياء عليهم السلام وكونهم متعبدين به فيما لم يوح فيه من الاحكام فلم يجوزوه بعضهم كالأشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين

ومن المصنف حيث اجعل سماع الكلام القديم ضربا من ضروب وحيه صلى الله عليه وسلم مع ثبوت ان الله تعالى كلمه من وراء حجاب فى اليقظة كلية الاسراء على الصحيح فى الاسراء انه كان يقظة وفى المنام كما فى حديث ابن عباس رضى الله عنهما اتانى ربي فى احسن صورة فقال فبم يختصم الملا الاعلى فقلت لا ادري فوضع يده بين كتفى ومن الشارح حيث جعل النفث فى الروع من قبيل الاشارة وليس منه كما استفاد مما نقلناه

[٢] الرواية وقعت فى...

(قوله نزل في شأن القرآن) ردا لقول الكفار حين قالوا في حق القرآن ان محمدا افتراه على الله من نفسه وليس بمنزل عليه

(قوله وجوابه) تقريره بزيادة ان يقال سلمنا ان المراد انه لا ينطق الا عن وحى وان الحكم الصادر عن اجتهاد ليس بوحي لكن لا نسلم ان الآية نزلت في شأن مناطق به مطلقا من القرآن وغيره وانما نزلت في شأن القرآن خاصة وكونه لا ينطق به الا عن وحى لا ينافي ان ينطق بغيره عن غير وحى وكذا كونه لا ينطق به عن الهوى بل عن الوحي لا ينافي ان لا ينطق بغيره عن الهوى ايضا ۷۳۰ بل عن الاجتهاد واثن سلمنا

بالوحي ابتداء (فان بعضهم) وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين (ان يكون هذا من حظه عليه السلام) اي ان يكون الاجتهاد من حظ النبي عليه السلام في احكام الشرع محتجين بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى اخبر الله تعالى بانه لا ينطق الا عن وحى والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا وجوابه ان قوله وما ينطق نزل في شأن القرآن معناه وما ينطق بهذا القرآن بهوى نفسه والعرب تجعل عن مكان الباء تقول رميت عن القوس اي بالقوس وليس معناها ان ما ينطق به انما هو عن الوحي واثن سلمنا انه نفى النطق عنه بغير الوحي على سبيل التعميم فلا نسلم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون وحيا فان الاجتهاد منه عليه السلام وحى باطن باعتبار المال لانه لا يقرر على الخطأ (وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه) فوجب عليه طلب تقديم النص بانتظار الوحي لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي كما وجب على المتيم

وجوزه آخرون فقالوا لهم العمل بالرأى في الاحكام الشرعية التي لم يوح اليهم فيها وحى واليه ذهب الشافعي ومالك وعامة المحدثين والاصوليين وهو منقول عن ابي يوسف لقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار والانبياء عليهم السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم فطنة واحسنهم استنباطا فكانوا اولى بالدخول تحت هذا الخطاب العام وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه لاحتمال نزول الوحي بما يقضى عن الرأى فاذا انقطع طمعه عن الوحي بعد مدة الانتظار المقدرة بخوف فوت الغرض يعمل بالاجتهاد (قوله وجوابه ان قوله وما ينطق عن الهوى نزل في شأن القرآن الخ) اعترض بان العبرة لعموم اللفظ لالخصوص السبب • واجيب بان ذلك اذا امكن ولا يمكن ذلك وههنا نعلم يقينا انه عليه السلام كان ينطق بدون الوحي في كثير من اموره من الاكل والشرب والمصاحبة مع الاهل فوجب تخصيصه بالسبب لما عرف ان العام

انها نزلت في شأن مناطق به مطلقا فلا نسلم ان المراد انه لا ينطق الا عن الوحي ولا ان الحكم الصادر عن اجتهاد ليس بوحي اما الثانى فاما قرره الشارح واما الاول فلان الهوى في هذه الآية على ما في لباب التفاسير هو ميل القلب الى خلاف الصواب وحيث سلمنا التعميم المذكور ومنعنا الامرين المذكورين يكون المعنى انه لا ينطق بالقرآن ولا بغيره نطقا ينشأ عن ميل القلب الى خلاف الصواب وهذا لا ينافي ان يكون له اجتهاد وان يكون ناطقا بالحكم الصادر عنه لاعتن هوى بالمدعى المذكور وبما قررناه يظهر انه لا حاجة في الجواب الى جعل عن بمعنى الباء وان وافق فيه الشارح

غيره كما صاحب اللباب وغيره وما نقل عن الكوفيين من انها تجيء للاستعانة في قولهم (اذا)

رميت عن القوس لانهم يقولون رميت بالقوس فردود لصحة معنى المجاوزة في الاول ومعنى الاستعانة في الثانى وعدم الحاجة الى رد الاول اليه مع اتفاق اهل البصريين على مجيء عن بمعنى المجاوزة واختلافهم في مجيئها بمعنى الاستعانة

(قوله ولا فرق بين الاجتهاد صحة ٧٣١ في امر الحرب الخ) الظاهر ان هذا اجمال لما فصل في

الكتب استدلالا على جواز الاجتهاد منه عليه الصلاة والسلام من انه كان يجتهد في الحرب احيانا من غير مشاورة ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه في حوادث الاحكام لان الجهاد ايضا محض حق الله تعالى (قوله احدهما انه يجوز عليه الخطأ الخ) وهو مختلف فيه لكن اكثر اصحابنا ذهبوا الى ذلك

(قوله وهو القذف في القلب

من غير نظر واستدلال) اي هو ايقاع شيء في القلب من غير فكر تصوري ولا تصديق لان النظر هو الفكر ، طاقا ولا حاجة الى قوله واستدلال وانما يحتاج الى قيد يخرج الوسوسة ولذا قال الخطائي في شرح ديباجة المطول الالهام ايقاع الشيء من الخير في القلب بطريق الفيض واحترز بقوله من الخير عن الوسوسة بقوله بطريق الفيض عن الفكر فان حصول

طلب الماء في موضع يرجى وجوده (ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار) وهي مقدرة بثلاثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث كانتظار الولي الاقرب في السكاح فانه مقدر بخوف فوت الخاطب الكفو ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه في حوادث الاحكام (الا انه عليه السلام معصوم من القرار على الخطأ) هذا جواب عما يقال لا يجوز له الاجتهاد لانه لو جاز كان ينبغي ان يكون منزلة دون منزلة النص فيكون ظاهرا فيكون مخالفته اعلم ان قوله يشمل على امرين احدهما انه يجوز عليه الخطأ في الجملة لان قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم يدل على الخطأ في الاذن والا لما يعاتب عليه والثاني ان لا يحتمل القرار على الخطأ لانه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ وهو باطل (بخلاف ما يكون من غيره) اي يكون الاجتهاد من غير النبي عليه السلام (من البيان بالرأى) حيث يجوز مخالفته لمجتهد آخر لاحتمال الخطأ والقرار عليه ثم ذكر المصنف نظيرا لما ذكر من الفرق بين الاجتهادين وهو قوله (وهذا) اي اجتهاد النبي عليه السلام (كالاهام) وهو القذف في القلب من غير نظر واستدلال (فانه حجة قاطعة

اذا لم يمكن اجراءه على عمومه يحتمل على اخص الخصوص **قوله** الا انه عليه السلام معصوم من القرار على الخطأ) اعلم ان العلماء اختلفوا في جواز خطاه عليه السلام في اجتهاده فكثرهم على انه لا يجوز لانا امرنا باتباعه في الاحكام فلو جاز الخطأ عليه لكننا مأمورين باتباع الخطأ وذلك غير جائز والخيار انه يجوز وهو مذهب اكثر اصحابنا لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطأ في الاذن لهم لكن لا يحتمل القرار على الخطأ لما ذكرنا انه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ هذا ولقائل ان يقول هذا منقوض بوجوب اتباع القوم المجتهد منا مع جواز تقريره على الخطأ على انا لانسلم انه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ بل باتباع العمل بالاجتهاد الذي هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة او صواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة اذا عرفت هذا فاذا اقر الله تعالى على اجتهاده ولم يبين خطاه كان ذلك دلالة قاطعة على الحكم والنص فيكون مخالفته حراما **(قوله لاحتمال الخطأ والقرار عليه)** لانهما جائزان في حق الامة فلا يمتنع الصواب في حق واحد وان كان الحق لا يعدوهم فيجوز لكل واحد مخالفة الآخر بالاجتهاد لاحتمال الصواب في اجتهاده واحتمال الخطأ في اجتهاد غيره **(قوله وهو القذف في القلب الخ)**

صورة المطلوب في القلب بطريق الانتقال والحركة قال والالهام يغير الحدس لانه وان لم يكن حركة لكونه دفعا كالاهام الا انه من جهة الطالب المستفيض دون الواهب المفيض فكأنه خرج بالقييد الاول

في حقه) اي في حق النبي عليه السلام حتى لم يجز مخالفته لكونه متيقنا بانه من عند الله تعالى (وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة) فانه ليس بحجة (وشرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص الله ورسوله علينا) حتى احتج ابو يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان ذلك كان فيمن تقدم قيد بقوله قص الله ورسوله لان ما قص علينا اهل الكتاب او يفهم المسلمون من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعه لما انهم حرفوا الكتاب (من غير انكار على انه شريعة لرسولنا عليه السلام) لما تحققت شبهة السماع في قول الصحابي ناسب ان تلحق باقسام السنة فقال (وتقليد الصحابي واجب) وهو عبارة عن اتباعه في قوله او فعله معتقدا للحقبة من غير تأمل في الدليل (يترك القياس به) اي قياس التابعين ومن بعدهم قيدنا به لان مذهب الصحابي اماما كان او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر اتفاقا (لاحتفال

وقيل الالهام ما يخاق الله تعالى في قلب المؤمن العاقل من العلم الضروري الداعي للعمل المرغوب فيه **قوله** بهذه الصفة* وهي كونه حجة مثبتة للحكم في حقه وملزمة لغيره وان كان الهام الاولياء حجة في حقهم **قوله** فانه ليس حجة) كان المناسب ان يقول اي بانه حجة ملزمة فان المراد بالصفة الحجة لاسيما تأمله **قوله** وشرائع من قبلنا الخ* ذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبدا بها وان كل شريعة ثبتت فيها باقية في حق من بعده الى يوم القيامة الا ان يقوم الدليل على النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي الا ان ثبت نسخها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا وان شريعة كل نبي ينتهي بوفاته او بعثة نبي آخر الا مالا يحتمل التوقيت والانتساح كالتوحيد فعلى هذا لا يجوز العمل بها مالم يعام دليل على بقائها ببيان الرسول المبعوث بعده وذهب الجمهور من مشايخنا والقاضي ابي زيد الى ان ما قص الله تعالى ورسوله عليه السلام يعني ما ثبت بكتاب الله تعالى وبيان الرسول عليه السلام انه كان شريعة من قبلنا يلزمنا العمل به على انه شريعة لبيينا مالم يظهر نسخه **قوله** وهو) اي التقايد اعلم ان التقايد عبارة عن اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقدا لحقيقته من غير نظر وتأمل في الدليل فكان هذا المتبع جعل قول الغير او فعله قلادة في عنقه من غير مطالبة دليل فعلى هذا لا يكون اتباع الصحابة رضي الله تعالى عنهم تقاييدا حقيقة لانه عمل بالدليل معنى كتقليدنا بالانبياء عليهم السلام الا

السمع من النبي عليه السلام) بل الظاهر من حاله انه يفتى بالخبر فكان قوله مقدا على الراى واثن سلمنا ان قوله صادر عن الراى فرأى الصحابي اقوى من رأى غيرهم لانهم شاهدوا الرسول عليه السلام والاحوال التي يتغير بها

انه سمى تقليدا باعتبار الصورة ثم التقليد على اربعة انواع تقليد الامة صاحب المعجزة وتقليد العالم صاحب الراى والنظر في الفقه لسبقه على اقرانه من الفقهاء وتقليد العوام علماء عصرهم وتقليد الابناء الآباء والثلاثة الاول صحيحة لانها ليست بتقليد محض لانها تقع عن ضرب استدلال لانا انما عرفنا المعجزة معجزة بالنظر والاستدلال ثم عرفنا بالنظر ان صاحب المعجزة لا يكون الا صادقا وكذا تقليد العالم من هو فوقه لان زيادة المراد به لا تعرف الا بقرب الاستدلال وكذا العامى لا يعرف الابنوع الاستدلال والرابع باطل لانهم اتبعوهم بهوى نفوسهم بل انظر واستدلال وهو الذي ذم الله تعالى به الكفرة بقوله تعالى انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مهتدون اذا عرفت هذا فاعلم انه لاخلاف بين الجمهور ان مذهب الصحابي اماما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فقال ابو سعيد البردعي وابوبكر الرازى في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب يترك به القياس مطلقا وهو مختار شمس الائمة وفخر الاسلام وابى اليسر والمصنف وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه والشافعي في قوله القديم وقال ابوالحسن وجماعة من اصحابنا لا يجوز تقليده الا فيما يدرك بالقياس واليه مال القاضي ابوزيد وقال الشافعي في قوله الجديد لا يقلد احد منهم وان كان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة واتفق عمل اصحابنا في التقليد فيما لا يدرك بالقياس واختلف عملهم في غيره (قوله بل الظاهر من حاله انه يفتى بالخبر) لانه الاصل ولهذا كانوا يفتون بالراى الا عند الضرورة بعد البحث والمشقة مع الاقران لاحتمال ان يكون عندهم خبر من الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم واذا ثبت احتمال السماع في قوله كان مقدا على الراى المحض الذي ليس عند صاحب خبر يوافقه ويقرره فكان تقديم قول الصحابي من هذا الوجه بمنزلة تقديم الخبر الواحد على القياس * فان قلت ليس من عادتهم كتمان ما يبلغ اليهم من الحديث فلو كان مسموعا لاسنده الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لان تبليغ كلامه واجب عليهم قلت الملازمة ممنوعة لعادتهم الجسارية السكوت عن الاسناد عند الفتوى وليس هذا بكتمان فان الواجب عند السؤال انما هو بيان الحكم دون الاسناد اليهم الا اذا سكتوا

الاحكام ولهم مزية في الضبط فكان رأيهم مرجحاً فوجب تقليدهم (وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس) لان فيما لا يدرك بالقياس تعين جهة السماع اذ لا يظن بهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بنقلهم وان كان مدركاً بالقياس فرأيه محتمل للخطأ فلا يكون حجة لغيره (وقال الشافعي رحمه الله لا يقلد احد منهم) اي من الصحابة سواء كان يدرك بالقياس اولا لان مذهبهم لو كان حجة لتناقض الحجج لان الصحابة يخالف بعضهم بعضاً وليس قول بعضهم اولى من قول الآخر فيلزم التناقض وهو باطل (وقد اتفق عمل اصحابنا) وهم ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد ومن تابعهم (بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس) مثل المقادير (كما في اقل الحيض) يعني كمال قال عمر رضي الله عنه اقل الحيض ثلاثة (و) كفساد (شراء ما باع باقل مما باع) قبل

عن السند فانه حينئذ يجب عليهم اظهاره ولئن سلم ان قوله صادرا عن مجرد الرأي دون السماع فله الرجحان لمزيد العجبة ومشاهدة الوحي ومعرفت طريقة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في بيان الاحكام والعلم بالحوادث والاحوال والاسباب التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة جد في بذل مجهودهم في طلب القيام بما هو سبب قوام الدين وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها والتأمل فيما لانص عندهم فيه غاية التأمل وهذه الامور تفيد زيادة الاطلاع على المأخذ والعلل ومعرفة مقاصد الشرع من وضع الاحكام ليست بموجود في غيره ولا عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وليس احتمال الخطأ بمانع لان حجته التقديم كما في خبر الواحد مع القياس اذ لا يلزمهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بتقليدهم بخلاف ما يدرك بالقياس لان القول بالرأي مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب فلا يكون قوله حجة لغيره ولقائل ان يقول سلمنا ان الكذب والمجازفة لا يظنان بهم لكن احتمال الخطأ فيه باق لان ما ظنه دليلاً على ثبوت المقصود يجوز ان لا يكون دليلاً في الواقع فوقع الخطأ في الاستدلال به فلا يكون حجة فلا يلزم غيره فالاكتفاء لما احتمل ان يكون دليلاً لا يكون حجة على مجتهد آخر الا يرى ان قول التابعين وسائر المجتهدين فيما لا يدرك بالرأي ليس بحجة مع انه لا يظن بهم المجازفة والكذب فكذا قول الصحابي رضي الله تعالى عنهم (قوله) لان مذهبهم لو كان حجة لتناقض الحجج (واللازم باطل فسلمنا ان الملازمة ممنوعة فان التناقض مندفع بترجيح المكلف بما وضع له دليلاً او الوقوف حتى يظهر رجحان احدها او التخيير كالاقيسة المتعارضة (قوله) يعني كما قال عمر رضي الله تعالى عنه) اي

(قوله مع ان القياس يقتضى جوازه) وبه اخذ الشافعي ثم ان قول عائشة رضى الله عنها مخالف للقياس لانها جمعت جزاءه على مباشرة هذا الفعل بطلان الحج والجهاد واجزئة الجرائم لا تعرف بالرأى (قوله الى العطاء) وهو ما يخرج للجندي من بيت المال في السنة مرة او مرتين كما ان الرزق ما يخرج له كل شهر وقال الحلواني كل سنة او شهر والرزق يوما بيوم كذا في المغرب (قوله فاشترته منه) في الكشف فاشترت منه قبل محل الاجل قالت بئسما شريت اى بعت كما في قوله تعالى وشروه بئسما بئس (قوله بما يمكن الاحتراز عنه) الباء متعلق بضاع

نقد الثمن مع ان القياس يقتضى جوازه عملا بقول عائشة رضى الله عنها لتلك المرأة القائلة انى بعت خادما من زيد بن ارقم بثمانائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشترته منه بستمائة قالت بئسما شريت واشترت ابلى زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطال حجه وجهاده مع رسول الله عليه السلام ان لم يتب (واختلف عملهم في غيره) اى عمل الصحابة فيما يدرك بالقياس يعنى لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة بل مسائلهم مختلفة الدلالة في تقليد الصحابي بعضها يدل على تقديم قول الصحابي على القياس وبعضها يدل على تقديم القياس (كفى اعلام قدر رأس المال) قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تسمية قدر رأس المال ليس بشرط في السام فيما اذا كان رأس المال مشارا اليه لان الاشارة ابغ في التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا بالاشارة عملا بالقياس مع انه روى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما خلافة وابو حنيفة رحمه الله شرط الاعلام لجواز السلام فيما اذا كان رأس المال مشارا اليه وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما (والاجير المشترك) كالقصار قالوا انه ضامن لما ضاع في يده بما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاذا لم يكن الاحتراز عنه كالخريق الغالب فلا ضمان فيه بالاتفاق ورويا وجوب الضمان عن على رضى الله تعالى عنه فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس وخالف ابو حنيفة رحمه الله المروى عن على رضى الله تعالى عنه فقال انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص (وهذا الاختلاف) اى الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي لما فرغ من تقرير

وعلى وعثمان وابن مسعود وانس رضى الله تعالى عنهم (قوله عملا بقول عائشة رضى الله تعالى عنها) كما روى عبد الرزاق ان امرأة جاءت الى عائشة فقالت بعت من زيد بن ارقم حائطا [٢] ثمان مائة ثم اشترته قبل الاجل استمائة فنقدته الستائة وكتبت عليه ثمان مائة فقالت عائشة رضى الله عنها بئسما اشترت وبئسما اشترى اجرى [٣] زيد بن ارقم ان الله ابطال جهاده وحجه مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسام ما لم يتب ثم تلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وان اقتضى القياس جوازه كما قال به الشافعي لان الملك قد تم بالقبض للمشتري فيجوز معه من البائع كغيره ولان قولها لما كان مخالفا للقياس تعينت جهة السماع لجمعها جزاء مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد (قوله واختلف عملهم في غيره) لقايل ان يقول هذه خارجة عن محل النزاع لان محل النزاع ان يؤدى عن الصحابي فعل او قول ولم يخالفه غيره من الصحابة ولم يكن هناك اقوى من قوله ولا يخفى ان هذه المسائل ليست من ذلك بيانه ان ضمان الاجير المشترك مختلف فيه بين الصحابة

[٢] قوله حائطا وفي رواية خادما كما في الشرح ط
[٣] قوله اجرى امر من جرى يجرى يعنى اذهبي قاله مصححه ط

الاقوال اشعار الى محل النزاع وكان المناسب ان يذكر اولا لان تليص محل النزاع يجب ان يقدم على الاقوال والبرهان (في كل ما ثبت عنهم) اي عن الصحابة (من غير خلاف بينهم) اذ لو كان فيهم خلاف لا يجوز تقليد الصحابي وكان ذلك اختلافا بالرأى لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا بالسمع عن النبي عليه السلام تعين وجه الاجتهاد فحل محل القياس ولا نسخ في القياس بل يجب الترجيح ان امكن والاي عمل بايهما شاء بشهادة قلبه (ومن غير ان يثبت ان ذلك) القول (بالغ غير قائله فسكت مسلماته) لانه لو نقل من غيره تساميم كان اجماعا فلا يجوز خلافه (واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة رضى الله تعالى عنهم كشریح) والحسن البصرى وعاقمة والنخعي وغيرهم (كان مثلهم عند البعض) وفي النوادر كذا روى عن ابى حنيفة رحمه الله لانه لما زاحمهم في الفتوى علم ان رأيه في القوة والضعف مثل رأيهم ويجب تقليده كتقليد بعضهم وقد صح ان عليا رضى الله تعالى عنه تحاكم الى شريح في درعه وقال درعى عرفتها مع هذا اليهودى فقال شريح لليهودى ما تقول قال درعى وفي يدي فطاب شاهدين من على رضى الله تعالى عنه فشهد له قنبر والحسن بن على فقال شريح اما شهادة مولاي فقد اجزتها واما شهادة ابنك فلا اجيزها وكان من رأى على رضى الله تعالى عنه جواز شهادة الابن لابييه فسامم الدرعى الى اليهودى فقال اليهودى امير المؤمنين مشى معى الى قاضيه فقضى عليه فرضى به ثم قال اعلمى صدقت والله انها لدرعى ثم اسلم اليهودى (وهو الصحيح) وفخر الاسلام اختار رواية النوادر وتابعه المصنف رحمه الله وعن ابى حنيفة رحمه الله انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال لان قول الصحابة انما جعل حجة لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة صحبته عليه السلام ومشاهدتهم احوال النزول وذلك منقول في التابعين وكان شمس الائمة يختار هذه الرواية ولم يعتبر رواية النوادر وان لم يظهر فتواه ولم يزاحمهم في الرأى كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده وشريح عاش مائة وعشرين سنة واستقضاه عمر رضى الله

(قوله علم ان رأيه في القوة والضعف) لو اقتصر على ذكر القوة لكان اظهر (قوله وكان شمس الائمة رحمه الله يختار هذه الرواية ولم يعتبر رواية النوادر) وذكر انه لا خلاف ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس وانما الخلاف في ان قوله هل يعد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به

(قوله فسلم الدرعى الى اليهودى) اي سلمها شريح اليه

فقد ذكر في الظهيرية ان قول ابى حنيفة قول ابن عمر وقولهما قول عمر ولما وقع الاختلاف بينهم وجب للاجتهاد ان يرجح برأيه وكذا الكلام في المسئلة الاخرى على ما عرف في موضعه وان لم يكن فالوقف او التخير كخير الاحاد والاقيسة المتعارضة (قوله وعن ابى حنيفة نه قال لا اقلدهم الخ) وهذا ظاهر المذهب (قوله وكان شمس الائمة الخ) ذكر شمس الائمة انه لا خلاف في ان قول الشافعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس لما روى عن ابى حنيفة لانه كان يفتي بخلاف رأيه وانما الخلاف في ان قوله

(قوله وهو في اللغة الاتفاق) اقتصر ٧٣٧ على ذكر ما هو الانسب بمعناه الشرعي المقصود بالذكر ههنا والا

فهو ويجيء بمعنى العزم ايضا كما صرحوا به (قوله فقيد الامة الخ) يعني امة محمد عليه الصلاة والسلام واللام بدل عن الاضافة اليه (قوله لنفي توهم جميع

الاعصار) لان معناه زمان ما قل او اكثر (قوله واما من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه الى الرأي) ومنهم المصنف كما سيظهر (قوله فقال هو اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر) لا يذهب عليك انه ليس

بجماع لما انه يخرج منه الاجماع فيما لا يحتاج فيه الى الرأي اذ لا حاجة فيه الى اتفاق اهل عصر بل الى اتفاق المجتهدين فقط والصواب ان يقال هو الاتفاق في عصر على امر من جميع من هو اهله من هذه الامة كما في التحقيق فقوله من هو اهله يشمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الرأي ويشمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى الرأي فيصير جامعا

(قوله هو اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر) اقول هذا لم يصح تعريفا للاجماع على رأى من اعتبر موافقة العوام فيما لا يحتاج فيه الى الرأي

تعالى عنه على الكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضيا خمسا وسبعين سنة لم يتعطل فيها الاثلاث سنين امتنع عن القضاء في فتنة ابن الزبير واستعفى شريح الخجاج عن القضاء فاعذاه فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة تسع وسبعين كذا قاله القتيبي رحمه الله

باب الاجماع

وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدي امة محمد عليه السلام في عصر على امر فقيد الامة يخرج الامة السالفة وقيد في عصر لنفي توهم جميع الاعصار وقوله على امر يتناول القول والفعل هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه الى الرأي فقال هو اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر (ركن الاجماع) وهو هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى يتم اجماعهم بدون فتنة يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به

باب الاجماع

هو في اللغة العزم فقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه والاتفاق ايضا يقال اجمع لقوم على كذا اي اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد وبالمعنى الثاني لا يتصور الا من اثنين فما فوقهما ولا يخفى مناسبة الثاني للمعنى المصطلح (قوله وقيد في عصر لنفي توهم جميع الاعصار) الوارد على من تركه لما يلزم عليه من عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اجماع المجتهدين ويمكن ان يدفع بالعبارة فان المجتهدين كما يصح اطلاقه على الموجودين الى يوم القيامة يصح اطلاقه على الموجودين في عصر من الاعصار والاتفاق يصلح ان يكون قرينة المراد فتأمل (قوله وقوله على امر يتناول القول والفعل) اي السكوت والتقرير الشرعي والعقلي وبعضهم قيد بحكم شرعي كما قيده المصنف في الحكم بدل تخرج الامور الدينية الغير الشرعية وما ذكره الشارح اولى لان الاجماع حجة فيما لا يتوقف عليه صحته سواء كان شرعيا او عقليا او دنيويا ويحمل قول من قيد بالشرع على ما يؤخذ من الشرع فيشمل الاعتقادات وعلى عدم اعتبار الامر الدنيوي وفي كل من التعريف عموم محل وهو شمول الاعتقادات المتوقف عليها صحة الاجماع كما سنذكره وشمول تعريف الشرح له اظهر كما لا يخفى فتأمل (قوله هذا التعريف انما يصح الخ) يرد عليه الاستصناع وبناء الدار واستقراض الخبز بلا وزن والتشويب في الاذان والاقامة واصول الشريعة فانها مجمع عليها ولا تتوقف الاجماع فيها على الاجتهاد واجيب بان ابقاء المجتهدين موجود فيها

لصدقه على اجماع العوام (٤٧) (شرح المنار) والمجتهدين جميعا على ما يحتاج فيه الى الرأي دون اجماع المجتهدين

(قوله ولا يردوا عليهم) عطف على المنصوب بان (قوله في موضع الحاجة) متعلق بالسكوت فكان الاظهر تقديمه على قوله شيطان اخرس كما في الشرح الاكمل (قوله ولو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده) قال القآنى لاخفاء ان هذا لا يكون الزاما للشافعي لانه لا يشترط تنصيص كل واحد بل تنصيص الاكثر وتعذر ذلك ممنوع انتهى ومعنى كلامه الغفول **٧٣٨** عن ان للشافعي في المسئلة قولين

ما يقوم به الاجماع (نوعان عزيزة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق) اى اتفاق الكل على الحكم (او شروعهم في الفعل ان كان من باب) اى من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المزارعة او المضاربة او الشركة كان ذلك اجماعا منهم على مشروعيته (ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض) اى يتفق بعض المجتهدين على قول او فعل وانتشر ذلك في اهل عصره وسكت الباقيون منهم ولا يردوا عليهم بعد مضي مدة التامل وهي ثلاثة ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وانما كان رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة نفى نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين فان الساكت عن الحق شيطان اخرس في موضع الحاجة ولو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده لان الوقوف على قول كل واحد منهم في حكم حادثة خرج بين فينبغي ان يجعل اشتهاار الفتوى والسكوت من الباقيين كافيًا في انعقاد الاجماع (وفيه خلاف الشافعي رحمه الله) قال انه ليس باجماع لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولعدم تأدى تأملهم الى الجواب فلا يدل على الرضاء كما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه خالف عمر في العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر رضى الله عنه فقال انه كان رجلا مهيبا فهبته فمغنى درته قيل صح عن الشافعي رحمه الله انه قال الساكتون لو كانوا نفرا يسيرا ينعقد الاجماع عنده ويمكن الزام الشافعي بهذا لانه اذا كان سكوت القليل دليل الرضاء والوفاق مع عدم تمكنهم من اظهار الخلاف لقلتهم فلان يجعل سكوت الاكثر مع تمكنهم من اظهار الخلاف دليلا على الرضاء اولى

او يقال ان ذلك كله ثابت بالتواتر والاجتهاد ليس شرطا فيه على قول من لم يعتبر موافقة العوام وهو مذهب الجمهور (قوله ويسمى هذا اجماعا سكوتيا) وهو من الادلة القطعية عند اكثر اصحابنا وانما لا يكفر جاحده لما فيه من توهم الشبهة (قوله وفيه خلاف الشافعي) حيث قال ان الاجماع السكوتي ليس بحجة وبه قال عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضي ابوبكر الباقلانى من الاشعرية وبعض

كما صرح به في الشرح الاكمل فما ذكره القآنى من عدم اشتراط التنصيص من الكل احد قوايه وهو الذي سيذكره الشارح ايضا بقوله وقيل صح عن الشافعي ومساق كلامهم ههنا على قوله الآخر الا يرى الى قول المصنف في الشرح عند شرح قوله وفيه خلاف الشافعي فانه قال الاجماع لا ينعقد الا بتنصيص الكل انتهى (قوله انه خالف عمر في العول) فقال لا عول في الفرائض اصلا وهو ان يزداد على المخرج شيء من اجزائه اذا ضاق عن فرض وحاصله ان المخرج مهما ضاق عن الوفاء بالفروض المجتمعة فيه يرفع التركة الى عدد اكثر من ذلك المخرج ثم يقسم حتى يدخل النقصان في فرائض جميع الورثة على نسبة واحدة (قوله

فهبته) وهو الموجود في رواية فمغنى عن ذلك درته على رواية اخرى كما ذكر في التحقيق والشارح (المعتزلة) جمع بين الروايتين كما جمع السراج الهندي في شرح المغنى ويحتمل ان يكون الجمع بينهما رواية ثالثة لم يذكرها صاحب التحقيق ثم ان هبت مثل خفت وزنا ومعنى (قوله ويمكن الزام الشافعي الخ) هذا الالزام لصاحب المغنى

خاصة على ما يحتاج فيه اليه اذ ليس اتفاقهم اتفاق اهل عصر بل بعض اهل عصر على انه ليس بما يعارضه خلا عصر عن المجتهدين واتفق العاميون فيه على امر يحتاج فيه الى الرأى فان اتفاقهم لا يكون اجماعا شرعا صدق هذا التعريف عليه

والسؤال الآتي لشارحه القائل ولعله مأخوذ من تقرير صاحب الكشف حيث قال وجه قول من اعتبر الأكثر ان يجعل الأقل تبعاً للأكثر فاذا كان للأكثر سكوت يجعل ذلك سكوت الكل واذا ظهر القول من الأكثر يجعل ذلك كظهوره من الكل (قوله وحديث ابن عباس غير صحيح) ولو لم يوافقوا بما هو اظهر الخلاف وقد وقع ذلك وانما سكوته عن المناظرة وهي ليست بواجبة (قوله فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين) لا يذهب عليك ان ٧٣٩ في هذه العبارة ايها خلاف الواقع وهو ان ينعقد الاجماع باتفاق

العوام فقط والظاهر في العبارة ان يقال في التوضيح ليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر الجاحد بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف احديكفر وتفصيله فيه (قوله وفي الصحاح عترة الرجل الخ) قال القائل عترة الرسول صلى الله عليه وسلم علي وفاطمة والحسن والحسين واولادهم ثم ان عبارة الصحاح الادنون وهو جمع ادنى من الدنو وعبارة الشارح في جميع النسخ الادنون والظاهر انه سهو من قلمه (قوله وقيل هو شرط) الظاهر ان الضمير للمذهبين علي سبيل البديل كما يدل عليه التعرض فيما بعده لدليل

ولقائل ان يقول انما لم يعتبر سكوت الأقل لئلا يؤدي الى تعذر انعقاده فلا يلزم من عدم اعتبار الأقل عدم اعتبار الأكثر وحديث ابن عباس غير صحيح لان عمر كان اشد اقيادا لاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لاخير فيكم ما لم تقولوا ولاخير لي ما لم اسمع وانما يتعرض المصنف لتعريف الاجماع لكونه معلوما من بيان ركنه واهله وشرطه (واهل الاجماع من كان مجتهدا) والمجتهد يأتي في باب القياس (الا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد) كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوات واستقراس الخبر والاستحمام فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين (وليس فيه هوى) اي اتباع البدعة (ولافسق) لانه يورث التهمة ويسقط العدالة والاهلية انما ثبت بالعدالة وذهب ابو بكر الباقلاني الى ان الاجتهاد ليس بشرط واعتبر قول العاصي في انعقاد الاجماع لان قول الامة انما يكون حجة لعصمتهم من الخطأ ولا يلزم ان يكون العصمة الثابتة للمجموع ثابتا للبعض والجواب عنه ان العوام كالانعام وكان عليهم ان يقلدوا المجتهدين فلا يعتبر خلافا فهم فيما يجب عليهم فيه التقليد (وكونه من الصحابة او من العترة) وفي الصحاح عترة الرجل نسله ورهطه الادنون (لا يشترط) وقيل هو شرط لان النبي عليه السلام مدح اصحابه واثى عليهم وهم في الامر بالمعروف هم الاصول فقال عليه السلام اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي قلنا ما ذكركم يدل على فضاهم لاعلى ان اجماعهم حجة دون

المعتزلة وداود الظاهري (قوله وحديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما غير صحيح) بان الخلاف والمناظرة في مسألة القول كان اظهر فيما بينهم من ان يخفى على عمر وكان عمر الين الى الحق كيف وقد كان يقول لاخير فيكم ما لم تقولوا ولاخير في ما لم اسمع وكان يقول رحم الله امرا اهدى الى عيوني يؤيده انه لما نهى عن مهور النساء في خطبته قالت امرأة اما سمعت قوله تعالى وآتيتم احداهن قنطارا فتمنعنا عما اعطانا الله فيكي عمر رضي الله تعالى عنه

كل منهما ومن هذا يظهر ان الفاء في قوله فقال عليه الصلاة والسلام اني تركت فيكم الخ كما في اكثر النسخ غير حسن بل الصواب تبديلها بالواو ليكون الكلام من باب اللف والنشر والا فلا ينتظم ثم ان قوله قلنا الخ جواب عنهما ثم ان من ذهب الى الاول هو داود الاصفهاني الظاهري واحمد بن حنبل رحمه الله في احدي الروايتين عنه ومن ذهب الى الثاني هم الزيدية والامامية من الروافض (قوله وهم في الامر بالمعروف هم الاصول)

(قوله وحديث ابن عباس رضي الله عنهما غير صحيح) لانه كان اشد اقداما على اظهار الحق لكونه صحابيا عدلا ولان عمر رضي الله عنه الخ

غيرهم (وكذا اهل المدينة) يعني كون اهل الاجماع من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك هو شرط لقوله عليه السلام ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والحطأ خبث فيكون منقيا عن اهلها فيكون قولهم صوابا واحيب عنه بان المراد من الخبث من كره الاقامة في المدينة او بانه محمول على نفي الخبث في زمن الرسول عليه السلام (او انقراض العصر) يعني موت جميع المجتهدين بعد اتفاقهم فيه على حكم ليس بشرط لان عقاده عندنا وعند الشافعي شرط لان الاجماع انما يثبت باستقرار الراء واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض لان قبله الرجوع محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار ولنا ان الادلة للدلالة على حجية الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض زيادة على النص والزيادة نسخ فلا يجوز وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانقضاء فعندنا لا يصح وعند الشافعي يصح (وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة رحمه الله) يعني اذا اختلف اهل عصر في مسألة وماتوا على ذلك الخلاف ذهب اصحاب الشافعي الى ان ذلك الخلاف

وقال كل الناس افقه منك يا عمر حتى النساء في البيوت وان صح فهو محمول على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لما علم من ثبات عمر على مذهبه (قوله) واحيب عنه الخ) حاصل ما اجابوه عن هذا الحديث انه لا دلالة على نفي الخبث عن غيرها ولا على اختصاص الاجماع المعتبر بهم وتخصيصها بالذكر لاظهار شرفها وفضائها لا ينفي فضل غيرها ولا على اعتبار اجماع اهلها فان مكة مع فضائها لم تدل على ذلك اذ لا اثر للبقاء فيما نحن فيه وانما العبرة للعلم والاجتهاد ولاستبعاد ذلك من مالك تاويله اصحابه فحمله بعضهم على ترجيح رواية اهل المدينة على رواية غيرهم لكونهم اقرب الى الرسول وحمله بعضهم على ترجيح اتباع اجماعهم على اتباع اجماع غيرهم ترجيحا لا يمنع مخالفتهم وحمله بعضهم على اجماع الصحابة باطلاق اهل المدينة وارادة الصحابة لا جماعتهم فيها وحمله بعضهم على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها حتى قيل ان ابي يوسف رجع الى مذهبه في هذه الامور بشهادة ابناء المهاجرين والانصار واتفاقهم على ذلك وصحح ابن الحاجب ان مذهب مالك ان اجماع اهل المدينة حجة على الاطلاق لم يرض بهذه التأويلات (قوله) وقيل يشترط الخ) اختلف القائلون في حجة اجماع من بعد الصحابة في انه هل يشترط عدم الاختلاف السابق للاجماع اللاحق ام لا وصورته اذا اختلف اهل العصر في مسألة على قولين واستقر خلافهم فذلك هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده على احد القولين في تلك المسألة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا

وكذا في النهي عن المنكر فهو من قبيل الاكتفاء وتقريب ذلك ان الاجماع انما صار حجة بصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما ذكروا (قوله) او بانه محمول على نفي الخبث في زمنه عليه الصلاة والسلام) ولا اجماع في زمنه كما مر غير مرة (قوله) وعند الشافعي شرط) يعني لان عقاده كما يدل عليه السابق وقد جعله بعضهم شرطا لحجيته لان عقاده ثم مانسبه الى الشافعي ليس اصح قوله بل هو يوافقنا فيما ذهبنا اليه على الاصح (قوله) بعضهم بعد الانقضاء الخ) قال في التلويح وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع انتهى وكلام الشارح هذا على القول الاول اذ لا يكون الرجوع عند الشافعي على القول الثاني بعد الانقضاء بل يكون مدار صحته عدم الانقضاء فتدبر

منع انعقاد الاجماع في العصر الثاني وقال اكثر مشايخنا لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند علمائنا الثلاثة وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف و اشار اليه بقوله (وليس كذلك في الصحيح) قال بعضهم فيه اختلاف بين ائمتنا فعند ابي حنيفة يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع و ابو يوسف في رواية معه وفي رواية مع ابي حنيفة مستدلين بمسئلة ام الولد وهي اذا قضى القاضي ببيعها لا ينفذ قضاؤه عند محمد لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ عند ابي حنيفة في رواية الكرخي عنه لانه لم يقع مخالفا للاجماع وقد اختلف الصحابة في بيع ام الولد فعند عمر لا يجوز وعند علي يجوز ويمكن ان يجاب عنهم بان الاختلاف في المسئلة بناء على ان الاجماع المتأخر اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا حتى لا يكفر جاحده فصادف قضاء القاضي ببيع ام الولد محلا مجتهدا فيه غير مخالف للاجماع القطعي فينفذ قضاؤه لابناء على انه يشترط عدم الاختلاف السابق لانعقاد الاجماع اللاحق (والشرط اجماع الكل وخلاف الواحد) الصالح للاجتihad (مانع كخلاف الاكثر) وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باجماع الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله

(قوله وقد اختلف الصحابة

الح) ثم اجمع التابعون

بعدهم على انه لا يجوز

اصحته ام لا فذهب اكثر اصحاب الشافعي و عامة اهل الحديث الى انه ممتنع وبقي المسئلة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم لا يمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به عند علمائنا الثلاثة فهو مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف وهو الاصح وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا فعند ابي حنيفة يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع و ابو يوسف في رواية مع ابي حنيفة وفي رواية مع محمد وهو الاصح (قوله مستدلين الح) يعني ان هذا البعض الذين ائبتوا الخلاف في الاصل المذكور بين ائمتنا استدلوا عليه بمسئلة ام الولد وهو ان القاضي اذا قضى ببيع ام الولد ينفذ قضاؤه عند ابي حنيفة و ابي يوسف خلافا لمحمد وقد كان هذا مختلفا بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز بيعها فدل على انها جمعا للاختلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع اللاحق لانهما لو لم يجعلاه مانعا لما جوزا بيعها والصحيح ان هذا اجماع عند اصحابنا الثلاثة لان الدليل على ان اجماع الامة حجة لا يفصل بينهما سبق فيه الخلاف عن السلف او لم يسبق فيه الخلاف وانما نفذ قضاء القاضي بجواز بيعها عنده خلافا لمحمد لان هذا اجماع مجتهد فيه فيكون فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضل والقضاء اذا صادف محلا مجتهدا فيه نفذ (قوله) وخلاف الواحد مانع (اي من انعقاد الاجماع عند

عليه السلام يدالله مع الجماعة فمن شذ في النار ولو لم ينعقد الاجماع باجماع الاكثر لما استحق المخالف الوعيد ولنا ان لفظ الامة في قوله عليه السلام لا يتجمع امتي على الضلالة يتناول الكل ولان كل مجتهد يحتمل الصواب والخطأ فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف والمراد من قوله شذ شذ بعد ان كان موافقا للجماعة حتى تحقق الاجماع ذهب قوم الى اشتراط عدد التواتر في الاجماع لئلا يتصور تواطؤهم على الخطأ وذهب الجمهور الى عدم اشتراطه لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص بعدد دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة كما قال الله تعالى ان ابراهيم كان امة فانه يدخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطأ وقيل اقل ما ينعقد به ثلاثة واليه مال السرخسي لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجماع لا يتحقق بدون ذلك (وحكمه في الاصل ان

الجمهور وذهب احمد بن حنبل في احدي الروايتين ومحمد بن جرير الطبري وابوبكر الرازي من اصحابنا الى انه غير مانع بل اتفاق الاكثر كاف في الانعقاد فان قلت قد تفرد بعض الصحابة باشيء واثبت الاجماع مع خلافهم كخلاف ابي طلحة في اكل المبرد حيث قال لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس في ربوا الفضل قلنا بان خلاف الواحد انما يعتد به اذا لم يكن مخالفا للنص اما اذا كان فلا يعتد به وخلاف ابي طلحة مخالف لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ولا يتحقق ذلك مع اكل المبرد وكذا خلاف ابن عباس مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث ولهذا انكرت الصحابة عليه ورجع اليهم (قوله ولنا ان لفظ الامة في قوله عليه السلام لا يتجمع امتي على الضلالة الخ) ان قيل هذا خير واحد فكيف يدل على حجة كل امة قطعا واجيب بان الروايات التي تطافت عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعصمة هذه الامة عن الخطأ انما دلت على حجة اجماع الكل والقدر المشترك بينهما متواتر ومشهور ثم لا يخفى ان ادلة حجة الاجماع من الكل بطريق الحقيقة وعلى حجة اجماع الاكثر بطريق المجاز والاصل هو الحقيقة ثم العام وان لم يدخل في الخاص لكنه اذا وجدت القرينة يراد منه مجازا فبه لذلك وقيل اقل ما ينعقد به الاجماع ثلاثة لان الاجماع مشتق من الجماعة واقل الجمع الصحيح ثلاثة واليه يشير عبارة شمس الائمة حيث قال والاصح عندنا انهم كانوا جماعة واتفقوا على قول مع سكوت الباقي فانه ينعقد الاجماع وان لم يبلغوا حد التواتر فتأمل (قوله وحكمه في الاصل) المراد بالاصل ما كان اجماعا واما اجماع اهل الاجتهاد من الصحابة

(قوله وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد الخ) الظاهر ان تعريف الاجماع باتفاق مجتهدي امة محمد الخ كما سبق غير مقبول عند ذلك القائل (قوله يدخل تحت النصوص الدالة الخ) الظاهر ان قوله عليه الصلاة والسلام لا يتجمع امتي على الضلالة ليس بداخل فيها لان الاجتماع يأتي عن الصدق على الواحد

(قوله لانه اقل الجماعة) ممنوع بل اقلها اثنان (قوله لان الاجماع لا يتحقق بدون ذلك) اي لان الاجماع يشتمر بالاجتماع والاجتماع لا يتحقق بدون ذلك والقول الاخير اظهر لهذا ولان الامة لا تطلق على الواحد الا مجازا ولا يلزم من ارتكاب المجاز في حق ابراهيم عليه السلام للتعظيم ارتكابه في حق غيره

(قوله اي بالاجماع) زعم بعض الناظرين في كلامه انه قيد للمسئلة بمعنى ان ذلك مجمع عليه حتى قال ان نقل الخلاف بعد ذلك عن المعتزلة ينافيه قوله هذا وهو سهو ظاهر فانه تعيين لمرجع الضمير المجرور لا غير (قوله كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت الآخرين) يخالف ما سينقله من التلويح من ان الاجماع السكوتي

من الادلة القطعية بمنزلة العام نعم قال في الكشف نقلا عن صدر الاسلام ابي اليسر انه دون القواطع من وجوه الاجماع لكنه مع هذا مقدم على القياس والمفهوم منه ان لا يكون هو من الادلة القطعية (قوله وانما قيد بالحكم الشرعي)

التقييد به انما هو في كلام فخر الاسلام وليس في كلام المصنف اذ الشرعية فيه ليست صفة للحكم بل قيد للثبوت اللهم الا ان يكون مراده ان الثبوت شرعا انما يكون فيما يكون الحكم شرعيا (قوله فانهم اذا اجمعوا على الحرب في موضع معين) قيل لا ينعقد اجماعا قال في الكشف قال بعضهم يكون الاجماع فيه حجة وقال بعضهم لا يكون حجة وذكر في الميزان ان على قول من جعل الاجماع حجة فيه هل يجب العمل به في العصر الثاني كما في الاجماع في امور الدين فان لم يتغير الحال يجب وان تغير لا يجب

يثبت المراد به) اي بالاجماع (شرعا على سبيل اليقين) والقطع كرامة لهذه الامة قيد بالاصل لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت الآخرين وانما قيد الحكم بالشرعي لانه هو محل الانعقاد لامر الدنيا كما مر الحرب وغيره فانهم اذا اجمعوا على الحرب في موضع معين قيل لا ينعقد اجماعا وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فلا يكون قول الجميع صوابا البته ولنا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين اراد بهم الصادقين في كل الامور الذي يجب متابعتهم وهم مجموع الامة لا بعضهم لاننا لانعرف بعضا باعيانهم فنتبعهم

فانه بمنزلة الخبر المتواتر وقيل المراد به اجماع ثبت باتفاق الخاصة والعامه لانه الداخل تحت ادلة الاجماع بلا شبهة (قوله لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض) كلاجماع السكوتي والمنقول بطريق الاحاد فانه لا يوجب اليقين حتى لا يكفر جاحده واما انكار الاجماع القطعي فان كان الحكم المجمع عليه مما يشترك فيه الخاصة والعامه مثل اعداد الركعات وفرض الحج والصوم وتحريم الزنا وشرب الخمر والسرقة يكفر منكره لانه منكر لامور الدين قطعا ولعله هو المراد بقوله في الاصل وان كان مما ينفرد به الخاصة كتحرим تزوج المرأة على عمتها وخالتها وفساد الحج بالوطئ قبل الوقوف وتوريث الجدة السدس لم يكفر منكره ولكنه يحكم بضلاله وخطاه لانه وان كان قطعيا الا ان منكره متاؤل والتاويل يمنع الاكفار فانهم (قوله وانما قيد الحكم بالشرعي الخ) حاصله ان التقيد بالشرعي يدخل ما يتعلق بالاصول كسني الشريك ورؤية الباري لافي جهة وما يتعلق بالفروع كوجوب الصلاة ويخرج ما يتوقف عليه صحة الاجماع كوجود الباري وصحة الرسالة لئلا يلزم الدور وما يتعلق بامور الدنيا كتجهيز الجيش وعمارة الارض فانه مختلف فيه قال بعضهم يكون حجة وقال بعضهم لا يكون حجة (قوله وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة الخ) حكم الاجماع في الاصل ان يكون حجة شرعية قطعية عند عامة المسلمين وذهب الحوارج والنظام والقاشاني من المعتزلة واكثر الروافض الى انه ليس بحجة ثم لا يخفى ان هذا الخلاف يناهني قوله اولا اي بالاجماع فتأمل (قوله ولنا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين)

انتهى فينبغي ان يجعل لفظ اجماعا في كلام الشارح تمييزا ويكون مراده بالاجماع الاجماع المعتد به وهو ما يكون حجة فليتدبر (قوله اراد بهم الصادقين في كل الامور) والالزم منه موافقة الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور (قوله لاننا لانعرف بعضا باعيانهم فنتبعهم) يعني ان التكليف بالاتباع يستلزم القدرة عليه ولا قدرة الا بمر فعاينهم

وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
والله تعالى وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل فيكون اجماعهم حجة فان
قلت لا ينزى من قبول شهادتهم صدقهم حقيقة فان الشاهدين منهم يقل شهادتهما
مع ان صدقهما مضمون قلت الله تعالى لم يحكم لهما باعيانهما بالعدالة ولو حكم
لجزمنا بصدقهما وحكم للامة فلا يد من صدقهم (والداعي) اى مستند
الاجماع (وقد يكون من اخبار الاحاد) كاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام
قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله عليه السلام لا تبعوا الطعام قبل القبض

وجه التمسك به انه تعالى امرنا بالكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو
الصادق في كل الامور اذ لو كان المراد الصادق في بعض الامور للزم منه الامر
بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان
يكون الامر امرا بالمتابعة في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الاية فيلزم
منه الاجمال والتعطيل ثم يقول ذلك الصادق في كل الامور التي تجب متابعتها
في كل الامور اما مجموع الامة اذ لا يجوز ان يراد بعضهم والثاني باطل لان التكليف
بالكون منهم يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة عليه الا بمعرفة اعيانهم
وقد يعلم بالضرورة انا لانعام واحدا بعينه فقطع فيه بانه من الصادقين فيثبت
ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الامة (قوله) فان قلت لا يلزم
من قبول شهادتهم (الح) فيه بحث فان المراد بشهادتهم في الآخرة على الامم
بان الانبياء عليهم السلام باغت اليهم الرسالة لا فيما اجمعوا ان يكونوا عدولا
في الآخرة لان عدالة الشهود تعتبر حالة الاداء سلمنا ذلك لكن المراد من كان
في زمان نزول الاية وسلمنا ان العبرة لعموم اللفظ لكنه معارض لانه يجعل
اهل الكتاب شهداء بقوله تعالى واتم شهداء وليس اجماعهم حجة فكذا هذه الامة
واجيب بان الله تعالى ذكر الشهادة مطلقة فتناول الدنيا والآخرة ومن شهادتهم
حكمهم فيما اجمعوا عليه فلو كان المراد صيرورتهم عدولا في الآخرة لم تكن في
تخصيصهم فائدة لان جميع الامم عدل واجماع اهل الكتاب يحتمل انه كان حجة
حين كان متمسكين بالكتاب شهداء به ولم يبق اليوم حجة للكفرهم على تأويل واتم
شهداء بما فيه من نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم (قوله) والداعي قد يكون
الح) اعلم ان سبب الاجماع نوعان داع وناقل فالداعي هو المدعى الذي يدعوهم
الى الاجماع ويحملهم عليه والناقل هو الخبر الذي ينقل الاجماع اليه والفرق
بينهما ان السبب الداعي الاعتقاد والناقل الاظهار * واعلم ان الجمهور على انه
لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطأ

(قوله وقد يكون من الكتاب الخ) ٧٤٥ لا يذهب عليك ما في قول المصنف قد يكون من اخبار الآحاد

من الاماحة الى تقرير ذلك وكذا الى تقرير كونه من السنة المتواترة او المشهور (قوله وقال بعضهم لا ينعقد الا بدليل قطعي) وهم داود الظاهري واتباعه والشيعة ومحمد بن جرير والقاشاني من المعتزلة فقالوا لا ينعقد بخبر الواحد والقياس كذا في الميزان واصول شمس الائمة ويدل عليه ما في اصول فخر الاسلام ايضا والمذكور في عامة الكتب انهم وافقونا في انعقاد الاجماع عن خبر الواحد وانما اختلفوا في انعقاده عن القياس كذا في الكشف لكن المذكور في شرح المصنف هو ان عدم انعقاده بهما مذهب ابن جرير (٢) والقاشاني وعدم انعقاده من القياس فقط مذهب ارباب الظواهر انتهى واعلم وجهه ان ارباب الظواهر منكرون للقياس كما سيجيء (قوله لان غيره لا يوجب القطع) يعني والاجماع قطعي فلا يثبتى الاعلى قطعي وجوابه مذكور في الكتب المبسوطة

(او القياس) كاجماعهم على جريان الربا في الارز وسببه القياس وقد يكون من الكتاب كاجماعهم على حرمة الامهات والبنات لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم قال بعضهم لا ينعقد الاجماع الا عن خبر الواحد او القياس اذ عند وجود الكتاب والسنة المتواترة لا يحتاج الى الاجماع وقال بعضهم لا ينعقد الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب القطع وقيل ينعقد لاعن دليل بل بالهام وتوفيق بن يخاق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقههم لاختيار الصواب كبيع التعاطى واجرة الحمام ولكننا نقول ذلك فاسد لان العدول لا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله جزافا بل بناء على حديث او معنى من النصوص رآوه مؤثرا وما ذكرنا من بيع التعاطى واجرة الحمام فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار (واذا انتقل الينا اجماع السلف) اي الصحابة (بالاجماع كل عصر على نقله كان كتنقل الحديث المتواتر) فانه موجب العلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله تعالى وفرضية الصلاة وغيرها (واذا انتقل الينا بالافراد) بان روى ثقة

اذ الحكم في الدين بلاسند يستلزم خطأ ويمتنع اجماع الامة على الخطأ وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث عن الدليل وحرمة المخالفة وضرورة كون الحكم قطعيا (قوله وقال بعضهم لا ينعقد الاجماع الا عن خبر الواحد او القياس اذ عند وجود الكتاب والسنة المتواترة لا يحتاج الى الاجماع) لان الحكم اذا يكون ثابتا بهما لابه وجوابه ان ادلة ثبوته لا تفصيل فيها بين قطعي وظني وقد تقدم فائدة الاجماع بعد وجود السند وكذا بعد كونه قطعيا (قوله وقال بعضهم لا ينعقد الا بدليل قطعي) لانه قطعي فلا يثبتى الاعلى قطعي وجوابه ان كونه حجة ليس مبنيا على سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الاية والدليل على بطلان هذا المذهب انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضى ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد به انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما في شئ من الصور اذ التأكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو مفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو مفيد التأكيد كما في النصوص القطعية على حكم فلا يكون لغوا (قوله واذا انتقل الينا بالافراد) بفتح الهمزة جمع فرد وهو الواحد وبكسرهما مصدر افرده بمعنى صيره فردا بروايته له دون غيره يرجح الاول بمقابلته للمتواتر والحاقة باللفظ الاحاد ليكون المعنى ان نقله اما بطريق المتواتر او بطريق الاحاد ويرجح الثاني بمقابلته بالاجماع ليكون

(٢) اقول ان ما في شرح المصنف هو ابن حزم بدل ابن جرير ط

ان الصحابة اجمعوا على كذا (كان كمنقل السنة بالاحاد) فانه يوجب العمل دون العلم كخبر الواحد كقول عبيدة السلماني اجتمعت الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله الاجماع المنقول بالاحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي وقول الواحد لا يوجب القطع قلنا الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع الظني (ثم هو على مراتب) لما ذكر مراتب الاجماع باعتبار النقل من كونه متواترا او غيره ذكر مراتبه باعتبار المجموعين وكيفية اتفاقهم (فالاقوى اجماع الصحابة نصا) اي تصريحها من الكل لاخلاف في حجته (فانه مثل الآية والخبر المتواتر) حتى يكفر جاحده (ثم الذي) يعني ثم بعد هذا الاجماع الذي (نص البعض) اي بعض الصحابة

المعنى ان نقله اما بطريق الاجماع والشركة في نقله واما بطريق الافراد يعني الانفراد به والاختصاص بنقله بحيث لم ينقله عدد يباغون عدد التواتر (قوله) وقال بعض اصحاب الشافعي الخ) وهو قول بعض اصحابنا ايضا (قوله لان الاجماع قطعي) ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به القطع وتقرير الجواب انا لا يثبت بنقل الواحد اجماعا قطعيا موجبا للعلم ليمتنع ثبوته به بل يثبت به اجماعا ظنيا موجبا للعمل وثبوته بنقل الواحد غير متمنع كخبر الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قاطعة وهي اجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم ودلالة النصوص ولم يوجد ههنا دليل قاطع يدل على وجوب العمل به فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا يدخل للقياس في اثبات اصول الشريعة لانه نصب شرع بالرأي واجيب بان وجوب العمل به ثبت بطريق الدلالة بان يقال نقل الواحد بالدليل الظني موجب للعمل قطعا كالخبر الذي تحللت واسطة بين ناقله والرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فنقل الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع الذي لا يتحتمل بينه وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتمالته في مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب العمل به في هذه الصورة يثبت فيما اذا تحللت في نقله وسائط لعدم القائل بالفصل هذا والقائل ان يقول خبر الواحد انما صار ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والافهوا في الاصل حجة قطعية املة قطعية كلاجماع بل اولى اذلا شبهة لاحد في ان المسموع من النبي عليه السلام حجة قطعا (قوله حتى يكفر جاحده) والنسخ في هذا الاجماع جائز بمثله فيجوز ان يجمع الصحابة رضي الله عنهم على حكمهم ثم يجمعوا على خلافه بعد مدة ولو اجمعوا اهل القرن الثاني على خلافهم لا يجوز لانه لا يصلح ناسخا لكونه دون الاول

(قوله كقول عبيدة السلماني) بفتح العين وكسر الباء وفتح السين وسكون اللام منسوب الى سلمان حى من مراد واصحاب الحديث يفتحوا اللام وهو من اصحاب علي وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم اسلم قبل وفاة النبي عليه الصلاة والسلام بستين ولم يره مات سنة اثنتين او ثلاث وسبعين من الهجرة (قوله وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة) هو مثال آخر ذكره فخر الاسلام وليس مما رواه عبيدة بل المذكور في روايته بدله هو الاسفار بالفجر (قوله بل الاجماع الظني) والذي يظهر من كلام ذلك القائل هو التزام كون كل اجماع قطعيا او ظني انه كذلك عندنا ويحتمل ان يكون مبناه بناء الكلام على ماهو الاصل في الاجماع وهو القطعي كما ذكره المصنف

(قوله ولقائل ان يقول السكوت في الدلالة الخ) كذا في شرح المغنى للقآنى ولعل جوابه ظاهر فان اداء الصحابة اقوى من اداء غيرهم ٧٤٧ لا محالة لمشاهدتهم آثار الوحي ومعرفة اسباب التنزيل

مع اختصاصهم ببركة صحبة النبي عليه الصلاة والسلام وان سكوتهم كالتنصيص لاحتمالهم في امر الدين وعدم اهتمامهم بالتقصير فيه اصلا (قوله لمكان الاختلاف فيه) حيث قال بعضهم ان اهل الاجماع ليس الا الصحابة كما مر

(قوله ولقائل ان يقول السكوت في الدلالة دون النص الخ) قلنا انما كان هذا الاجماع السكوتي اعلى لكونه اجماع الصحابة وكون اجماهم لم يعتبر خلاف منكره واجماع ماسواه ضعف خلاف منكره فنزل عن القطعية الى قربها من الطمأنينة قال ابن الهمام ومثله يجب في السكوتي على الاوجه فيضلل قاله بعد ان نقل عن فخر الاسلام القول بقطعية اجماع الصحابة نصوصا مع السكوت وباكفار من انكره وبما نقل عنه جزم صاحب البديع وشارحه واعلم ان مرادهم

(وسكت الباقون) لان السكوت في الدلالة على الاتفاق دون النص وفي التلويح لا يكفر جاحد الاجماع السكوتي وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص (ثم اجماع من بعدهم) اي اجماع اهل كل عصر بعد الصحابة رضى الله عنهم (على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم) فانه بمنزلة الخبر المشهور ظاهر كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابة منحط الدرجة عن الاجماع السكوتي من الصحابة ولقائل ان يقول السكوت في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتي اعلى درجة من التنصيص لا يقال انما انحطت درجته عن الاجماع السكوتي لمكان الاختلاف فيه لانا نقول المخالف للاجماع السكوتي اكثر كاشافى والباقلانى وابن ابان وبعض المعتزلة (ثم اجماهم على قول سبقهم فيه مخالف) فانه بمنزلة اخبار الاحاد يوجب العمل دون العلم ويكون مقوما على القياس كخبر الواحد (والامة) في عصر من الاعصار (اذا اختلفوا) في مسألة (على اقوال كان اجماها منهم على ان ماعداها) اي ماعدا تلك الاقوال (باطل) ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر مثله جارية اشتراها رجل ووطئها ثم وجد بها عيبا فقبل ان الوطء يمنع الرد وقيل لا يمنع وله الرد

ولو اجمع القرن الثاني على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز * والحاصل ان القطعي ينسخ بالقطعي لا بالظني والظني ينسخ بهما كذا في شرح البردوي ولا ينافي هذا ما تقدم في النسخ لانه محمول على اجماع غيره من قرنين قبله (قوله لا يكفر جاحد الاجماع السكوتي) وان كان من الادلة القطعية يعني لما فيه من توهم الشبهة كما قدمناه ولا ينافي هذا جملة قبل هذا من الادلة الظنية نظرا الى هذه الشبهة (قوله فانه بمنزلة الخبر المشهور) حتى لا يكفر جاحده لشبهة الاختلاف ويجوز به الزيادة على الكتاب (قوله ولقائل ان يقول السكوت في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتي اعلى درجة من التنصيص) والجواب ان الصحابة لما اختلفت باوصاف لم تكن لغيرهم كان سكوتهم ارفع من تصريح غيرهم (قوله ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر) عند الجمهور واجازة الظاهرية محتجين بان الممنوع منه انما هو مخالفة الاجماع ولا اجماع مع مخالفة هذا الخلاف كيف وقد احدث ابن سيرين قولاً ثالثاً بعد اجتماع الصحابة على قولين في زوج وابوين وامرأة وابوين من حيث جعل اللام في الاولى الثلث مما بقى بعد فرض الزوج كما هو قول عامة الصحابة وفي الثانية ثلث جميع المال كما هو قول ابن عباس وكذا مسروق احدث قولاً سابعا في قول الرجل لامرأته انت على حرام بعد اجماهم على ستة اقوال

من كون جاحد الاجماع كافرا او ضالا كون جاحد حكمه كذلك ولا خلاف في ان جاحد الظني منه ليس بكافر واما القطعي منه فجاحده كافر عند الحنفية فيما نقله عنهم ابن الهمام غير كافر عند آخرين

مع الارش فالرد مجازاً يأتون خارجاً عن هذين القولين فلا يجوز (وقيل هذ
في الصحابة خاصة) اي ذهب بعضهم الى ان كون الاختلاف على قولين اجماً
على بيان ما عداها مخصوص بالصحابة والحق ان هذا غير مخصوص بهم بل
هو مساق يجري في اختلاف كل عصر هكذا قيل

﴿ باب القياس ﴾

(القياس في اللغة التقدير وفي الشرع تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعلّة)

وهو انه لا يتعلق بهذا الكلام حكم ولنا ان الصحابة اذا اختلفوا على قولين
مثلاً فزيد اتفقوا في المعنى على المنع من احدث قول ثالث لان الحق لا يبدو اقاويلهم
ولا يجوز ان يظن الجهل به فلو جاز احداه لحدثوا به وقد منعوا منه الا يرى
نهم منعوا في الجسد مع الاخوة من احدث قول ثالث يقتضى بكل المسال
الاخوة دون الجد وايضا احدث القول الثالث يستلزم بطلان القولين الاولين
المستلزم اجماعهم على الخطأ هكذا قالوا ولقائل ان يقول على الاول انما منعوا
منه بشرط ان لا يؤدي اليه الاجتهاد لامطلقاً ومسئلة الجد انما لم يجوزوا فيها
احداث القول بجعل المال كله للاخوة دون الجد لانه مخالف لاجماعهم على عدم
حرمان الجد وعلى الثاني بان كان واحداً لم يلزم من تجويز القول الثالث حقيقة
اذ الخطأ قد يعمل به وان كان متعدداً لم يلزم الثالث وان استلزم رفع ما جمعوا عليه
لم يحز جعل المال كله للاخوة دون الجد لانه مخالف لاجماعهم على عدم حرمان
الجد وان لم يستلزم ذلك جاز جعل النية شرطاً في بعض الطهارات لانه لا يستلزم رفع
اجماعهم في ذلك على قولين احدهما ان النية شرط في الطهارات كلها كما هو قول
لبعض والثاني انها ليس بشرط في شيء منها كما هو قول الباقيين والله اعلم

باب القياس

﴿ باب القياس ﴾

﴿ قول له القياس في اللغة التقدير ﴾ قال قسست الارض التسمية واثوب بالزرع اذا قدرتهما
بهما وقاس الطيب الجرح اذا سيره بالمسار ليعرف مقدار عمقه ويستعمل في المساواة
مجازاً والعلاقة الملازمة لان تقدير الشيء بالشيء مستلزم للمساواة بينهما يقال
قيس العمل بالعمل اي سواها بصاحبها ثم صالة القياس في اللغة هي البناء الا ان كلمة
على جملة صاته في الشرع فقيل قاس عليه تضمن معنى البناء ليدل على ان القياس
الشرعي للبناء لا للاثبات ابتداء ﴿ قول له وفي شرع الخ ﴾ القياس في اصطلاح اهل
الشرع قسمان عقلي وشرعي فالعقلي ما استعمل في اصول الديانات وقيل هو رد
غائب الى شاهد يستدل به عليه والشرعي ما عرفه المصنف رحمه الله ﴿ قول له

(قوله لان المعدوم ليس بشيء) لان الشيء عند المتكلمين عبارة عن الذات المقررة لكن تعليل عدم الصحة بذلك مما يلوح عليه عدم الصحة فان مبناه ان يكون لفظ الشيء مأخوذا في التعريف السابق والمتأخر ولا ضرورة اليه وما ذكر من عدم الصحة غير موقوف عليه فالاصوب اسقاطه قال جلال الدين التبراني في شرحه قد اعترض على هذا التعريف الذي اختاره المصنف بانه ليس بجامع لانه يخرج عنه القياس بين المعدومين لان الاصل اسم شيء ياتي عليه غيره والفرع اسم حيز ٧٤٩ يخرج عن القياس بين المعدومين ليس بشيء ولان الاصل

سابق والفرع لاحق ووصف المعدوم بالسبق والتأخر لا يصح انتهى فقد عرفت ان في تقرير الاعتراض المذكور طريقين وقد خاطب الشارح رحمه الله احدهما بالآخر فوقع فيما وقع فتدبر (قوله فانه الامر ان يكونا

(قوله لاسم جريان القياس بين المعدومين) ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم خروجه عن هذا التعريف بناء على ما ذكرنا لجواز ان يكون للمعدومين سبق وتأخر في الوجود الذهني واما ما ذكرنا من ان المعدوم ليس بشيء فان اردت به انه ليس بذات مقررة فسلم انك لا تجد في منع صحة وصف المعدوم بالسبق والتأخر ما ذكرنا وان اردت به

اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع اذ يخرج عنه القياس بين المعدومين كقياس عدم العقل بسبب الجنون على عدم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بالجنون عن فهم الخطاب لان الاصل سبق والفرع لاحق ووصف المعدوم بالسبق والتأخر لا يصح لان المعدوم ليس بشيء ولما قيل ان يكون لاسم جريان القياس بين المعدومين وما ذكرنا من ان المثل غير مستقيم لانه قياس الجنون على الصغر في سقوط الخطاب بعمارة الجنون عن فهم الخطاب غاية الامر ان يكونا

واعترض على هذا التعريف بانه غير جامع اذ يخرج عنه القياس بين المعدومين كقياس عدم العقل بسبب الجنون على عدم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بعمارة الجنون عن فهم قوله قياس ولم يشمله تعريف لان ذكر الاصل والفرع في المعدوم فاسد لان الاصل اسم شيء ياتي عليه غيره والفرع اسم شيء ياتي على غيره والمعدوم ليس بشيء ولا قابل الاتصاف بالسبقية واللاحوقية ولا يستقيم منع القياس بين المعدومين ودعوى ان المثال المذكور اتمامه قياس المعدومين للمعدومين وان الشيء لا يصح ان يعلم ويخبر عنه لعدم تحقق الفرق بين العدم والمعدوم في الصدق وان تحقق في المفهوم اذ لا معنى لما نسب الى العدم في الخارج الا ما قام به العدم فيه والشيء وان اطلق مجازا او حقيقة لغوية او اصطلاحا اعتزاليا على ما ذكرنا لكن لا يطلق على المعدوم في اصطلاح اهل السنة والتعريف الاصطلاحي اعم فلا يليق الاتيان بما لا يليق اصطلاحهم واورده ايضا على عكسه قياس الدلالة وقياس العكس فانهما قياسان وان لم يصدق التعريف عليهما لان الاول مساواة فرع لاصل في وصف جامع لا يكون علة للحكم دلالة كقياس النبيذ على الخمر في التحريم بجامع الرائحة الدالة على الشدة المنطرية والتقدير في العمارة لا يشمل التقدير في دليل مساو لهما فلا ينعكس والثاني اثبات نقيض حكم الاصل كقولنا في اشتراط الصوم في الاعتكاف المطلق لما وجب الصوم في الاعتكاف بالنذر بالاتفاق وجب في الاعتكاف بغير نذر بدليل عكسه في الصلاة فانها للملحج

انه لا يطلق عليه اسم الشيء فمنوع لا طلاقه عليه لغة بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه على ما نقل عن سيدييه على انه لا يجديك نفعا في ذلك ايضا لجواز ان يكون للمعدومين سبق وتأخر في الوجود الذهني وان كانا بحيث لا يطلق اسم الشيء على واحد منهما ويمكن ان يقرر الاعتراض بوجه آخر سوى ما ذكره الشارح فيقال هذا التعريف غير جامع لخروج القياس بين المعدومين عنه بناء على انه اخذ فيه الاصل والفرع وها لا يصدقان عليهما اذها عبارة عما ياتي عليه غيره وما ياتي على غيره شيان شأنهما ذلك والمعدوم ليس بشيء وجوابه ان معارضة عما

عدميين) فيه اشارة الى انه يمكن منع ذلك ايضا بان لا يوجد في تفسيرها مفهوم العدم على انه لا يلزم من اتصاف شيء بالعدمى ان يكون هو ايضا عدميا كالعمى والاعمى (قوله والشئ ٧٥٠ ما يصح ان يعلم ويخبر عنه) كما فسره

عدميين ولا يلزم منه ان يكونا معدومين والشئ ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسره سيويه والشئ بهذا المعنى يطلق على المعدوم والحد الصحيح ما ذكره صاحب الميزان وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر اختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر لامثبات لان المثبت هو الله تعالى وانما قال مثل حكم لانه لو قال ابانة حكم لقليل لزم منه انتقال العرض وهو

في الاعتكاف بالنذر بالاجماع فلم تجب بغير نذر والاصل في هذا القياس هو الصلاة والفرع هو الصوم والحكم في الاصل وهو الصلاة عدم وجوبها في الاعتكاف وعدم كونها شرطا فيه والحكم في الفرع وهو الصوم نقضها وهو وجوب الصوم وكونه شرطا في الاعتكاف والتقدير في العلة المقتضى لمساواتهما في العلة لا يشمله لان التحقيق في هذا القياس عدم تقدير الاصل بالفرع في الحكم والعلة وهو نقيض في القياس المعروف وهو تقديرها في الحكم والعلة فلا ينعكس التعريف واجيب بان قوله اظهار الحكم انما يكون بالاستدلال عن دليله مسام لكن قوله الدليل هو القياس ممنوع بل الدليل الذي اظهر حكم الفرع هو ما اوجب الحكم في المقيس عليه والاطهار بهذه الصفة هو القياس وثبوت الحكم في الفرع حكم هذا الاظهار بقى شئ آخر وهو ان تقدير الاصل بالفرع في الحكم والعلة وهو نقيض التحقيق في القياس وهو تقديرها في الحكم والعلة لا يمكن ولا ينعكس به التعريف واجيب بانهما ليسا بمرادين بمطلق القياس لانهما ليسا بقياسين حقيقة وكذا لا يستعملان الا مضافين ويمكن رده بان المراد لا ينفي الايراد (قوله والحد الصحيح) اى الحاصل عن ايراد ما سلف ما ذكره صاحب الميزان والشيخ ابو منصور واختاره المحققون (قوله لان القياس مظهر لامثبات بل المثبت هو الله تعالى) وذلك انه نقول الادلة كلها انما هي امارات وعلامات على ثبوت الاحكام والمثبت انما هو الله تعالى واضافة الاثبات اليها مجاز لا خصوصية لذلك بالقياس واجيب بان القياس لا يسند اليه الاثبات لاحقيقة ولا مجازا بل هو مظهر لكون حكم الفرع داخلا تحت حكم الاصل بدليله والمثبت لحكم الفرع مجازا انما هو دليل الاصل فالقياس مغير حكم الاصل عن الخصوص الى العموم بثبوته في الفرع فكان النص بعمومه يتناول صورة الفرع وقد خفي علينا فاطهر بالقياس (قوله وانما قال مثل الخ) واما ذكر لفظ المذكورين فلاجل ان يعم التعريف الموجودين والمعدومين

سيويه يعنى ان المراد به هنا هو معناه اللغوى وقد تبهنا بما نقلنا عن شرح التبانى ان ذلك جواب عن الاعتراض المذكور على ان يكون تقريره بان يقال ان الاصل اسم لشيء يبنى عليه غيره والفرع اسم لشيء يبنى على غيره والمعدوم ليس بشئ ثم ان هذا جوابه التسليمى وقد اجاب عنه المصنف في الشرح بمعنى تفسير الاصل والفرع بذلك كان يقال مثلا الفرع صورة اريد الحاقها بالآخرى في الحكم لوجود العلة الموجبة للحكم فيها والاصل الصورة الملحق بها (قوله والحد الصحيح ما ذكره صاحب الميزان) اسنده صاحب الكشف وغيره الى ابى منصور الماتريدى رحمه الله ثم ان الاولى كان ذكر ذلك عقب الاعتراض قبل ان يجاب عما يرد على تعريف المصنف او يبدل لفظ الصحيح هذا هو التعريف لتعريف المصنف كما لا يخفى (قوله وانما قال مثل حكم الخ) وكذا قوله بمثل علته

هو اعم من الموجود والمعدوم اعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وقال في التلويح اعنى المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن (و) كافر في الشيئية (قوله وانما قال مثل الحكم الخ) وكذا انما قال بمثل علته مثل ما ذكره واختار لفظ المذكورين ليشمل

(قوله احتج من ابطال
القياس بالكتاب الخ)
قد ذكر الشارح
الجواب عن كل منها فيما
سيجيء قبيل قول المصنف
والاصول في الاصل
معلولة (قوله اولاد السبايا)
جمع سبية بمعنى مسبية يعنى
انهم اتخذوا الجوارى
سريات فولدت لهم اولادا
غير نجباء

فاسد احتج من ابطال القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله
تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ اى بيانا لكل امر من امور الشرع
وفيه بيان ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارة او اشارته او دلالة او اقتضائه
فان لم يوجد فلا بقاء على الاصل من وجود او عدم واما السنة فقوله
عليه السلام لم يزل امر نبي اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد
السبايا فقايسوا ما لم يكن بما كان فضلوا واصلوا واما المعقول فهو ان
في القياس شبهة في اصله لان الوصف الذى هو علة غير منصوص عليه
ولا وجه لاثبات ما هو حق الله تعالى بطريق فيه شبهة ولا يلزم على هذا
اخبار الا حاد فان اصله قول الرسول وهو موجب للعلم قطعا وانما تمكن الشبهة
في طريق الانتقال (وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا
يا اولى الابصار) لان الاعتبار رد الشئ الى نظيره

القياس بين الموجودين
والمعدومين كما نبه عليه
القائى وسر هذا الشمول
ان المذكورين بمعنى
المعلومين بناء على ان العلم
صفة تجلى بها المذكور
لمن قام به ولقائل ان يقول
لا حاجة الى ذكر المثل
في هذا التعريف لانه
اذا ترك فيه كان مفهوما
منه انه ابانه مثل حكم
احد المذكورين فى الآخر
بمثل علة احدهما كما يفهم
من قولهم ضربته ضرب
زيد غلامه ان المراد منه
ضربته مثل ضربه غلامه
ولذا لم يذكره صاحب
المغنى فى عبارته المشعرة
بتعريفه حيث قال والفقهاء

وقد وقع فى عبارة القوم انه تعدية حكم الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض
عليه بانه لامعنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم
عدم بقاء الحكم فى الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت فى الفرع لا يكون
حكم الاصل بل مثله لان تعدية الاوصاف بتعدد المحال واجيب عنه بان المراد
من التعدية اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع من الجواز والفساد والحل والحرمة
ونحوها لان التعدية فى هذا الموضع لا يتصور الا بهذا الطريق وهذا مفهوم
من هذا الكتاب من غير قرينة قطعية كقولك ضربته ضرب زيد غلامه يفهم منه ان
المراد منه ضربته مثل ضربه لاستحالة ان يكون ضربه ضرب زيد فكذا هنا فتأمل
(قوله ان فى القياس شبهة) فلا يجوز اثباته بالقياس لما فى اصله من الشبهة وتعالى الله
عن العجز عن اثبات حقه بدليل لا شبهة فيه (قوله نقلا وعقلا) نصبهما اما على
التمييز او الظرفية او المصدرية او بنزع الحافض بمعنى انه حجة بالنقل والعقل
(قوله اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار) فان المطلوب يثبت
بإشارته لان الاعتبار رد الشئ الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه وهذا يشمل
الاتعاض والقياس بنوعيه اى القياس العقلى والقياس الشرعى فيكونان ثابتين
بمنطوق الآية غير انها مسوقة للاعتبار بمعنى الاتعاض لانه باعتبار القياس فيكون
بالمعنى الاول ثابتا بعبارة النص وبالمعنى الثانى ثابتا بإشارته سلمنا ان الاعتبار
هو الاتعاض لا غير ولكننا ثبت القياس به بطريق الدلالة المسماة بنحوى الخطاب
وطريقها ان الله تعالى ذكر فى النص هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم
بالشوكة والقوة ثم امرنا بالاعتبار لتكف عن مثل ذلك السبب اثلا يحصل لنا

اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل سموه ذلك قياسا لتقريرهم الفرع بالاصل فى الحكم والعملة

(قوله قلت قول الرسول صلى الله عليه وسلم دل الخ) وايضا التمايز ان ٧٥٢ لو قال فان لم يكن فاما اذا قال فان لم تجد

فلا كذا في شرح المصنف وغيره (قوله فيكذلك وجود مثل معنى الحكم) اي عاته ثم ان لفظ الحكم يوجد في عامة النسخ معرفا باللام والصواب تجريده عنها و اضافته الى ما بعده ليصح ارجاع ضمير غيره في الموضوعين الى المنصوص لان هذين الضميرين يجب ان يكونا عبارة عن اصل القياس فاذا كان لفظ المنصوص صفة للحكم لا يكون في الكلام ما يصح مرجعاهما بخلافه لو جرد فتدبر

(قوله وهذا هو القياس) ان اراد هو القياس الشرعي فهو باطل لانه اعم من القياس الشرعي ومن الاعتبار بمن قبلنا من المثالات وغيره ولعمومه هنا كانت الآية دالة بعبارتها على حجية القياس على ما يأتي وسيأتي ان في الآية احتمال ان المراد بالاعتبار فيها الاعتبار بمن قبلنا في المثالات فحسب وعليه بنى المصنف الاستدلال عقلا بالوجه الاول (قوله فكما ان مباشرة اسباب تلك المثالات توجب المثالات)

كذا قاله ثعلب من كبار ائمة اللغة وهذا هو القياس (و حديث معاذ معروف) وهو ما روى ان النبي عليه السلام حين بعث معاذ الى اليمن قال عليه السلام بم تقضى قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأى فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله تعالى فان قلت لانسان صحة الحديث لان قوله فان لم تجد في كتاب الله يناقض قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء ولانه عليه السلام سئل عما به يقضى بعد ان نصبه للقضاء وذلك لايحوز لان جواز نصبه مشروط بصلاحيه القضاء قلت قول الرسول دل على ان القياس حجة والكتاب دل على وجوب اتباع قوله عليه السلام فكان كتاب الله دالا على الاحكام الثابتة بالقياس فلا يكون في كتاب الله تعالى تفريط والمراد من قوله بعث معاذ عزم ان يبعث (واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب) بقوله تعالى فاعتبروا (وهو التأمل فيما اصاب من قبلنا من المثالات) اي العقوبات جمع مثلة بفتح الميم وضم التاء فسر الاعتبار بالتأمل وان كان المراد منه الله اعلم رداً لفسادنا الى انفسهم في استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق بالتأمل في احوالهم ولما كان التأمل هو المؤدى الى هذا الرد جعل التأمل نفس الرد اقامة للسبب مقام المسبب وجعله دليلاً معقولاً (باسباب نقلت عنهم لتكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء) فالتأمل يكون في الحكم والسبب والقياس نظيره لان النظر فيه ايضا في الحكم والعللة والشرع كما جعل المثالات متعلقة باسباب قصها كذلك جعل الاحكام الشرعية متعلقة بمعان اشار اليها فكما ان مباشرة اسباب تلك المثالات توجب المثالات فكذلك وجود مثل معنى الحكم المنصوص في غيره يوجب مثل الحكم المنصوص عليه في غيره فدل الاعتبار

مثل ذلك الجزاء وحاصله ان العلم بالعللة يوجب العلم بالحكم وهو كذلك في الاحكام الشرعية من غير فرق وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لاقياسا فلا يلزم منه اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة بلا خلاف وانما الخلاف في القياس الذي تعرف فيه العلة بالاستثناء (فقوله كذا قاله ثعلب) قلت وقال غيره الاعتبار الاتعاض بل هو السابق الى الفهم هنا للزومه على ما سبق والجواب على تقدير التسليم المطلوب حاصل بالدلالة لان المتعاض منتقل من العلم بحال كثره الى العلم بحال نفسه على ان المأمور مطلق الاعتبار الذي هو القياس الشرعي احد جهاته وهو يكفي في المطلوب (فقوله) وحديث معاذ معروف الخ لقائل ان يقول حديث معاذ ظني لانه آحاد والمسئلة اصولية

الملايم للعبارة الآتية ان يقال فكما ان مباشرة مثل اسباب تلك المثالات توجب مثل المثالات (فلا يحوز)

(قوله قلت ان اريد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها فهو دليل الخ) لما تقرر ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب (قوله اي غير الفاظ الحقائق) فيه اشارة الى ان المراد بالحقائق ههنا هو المعاني واطلاق الحقيقة على المعنى تجوزا واقع صحيح كما صرح به العلامة التفتازاني في التلويح اي لاستعارة غير الفاظ الحقائق لتلك الحقائق وعبارة فخر الاسلام لاستعارة غيرها لها وفسره صاحب الكشف على هذا الوجه ثم ان ضمير غيرها يجب ان يكون عبارة عن الالفاظ فاما ان يرجع الى ٧٥٣ اللغة فاما عبارة عن الالفاظ الموضوع للمعاني كما صرح به العلامة التفتازاني

في بعض تصانيفه او الى الحقائق بطريق الاستخذاء والظاهر من كلام صاحب الكشف هو الاول حيث فسر حقائق اللغة بمعاني الالفاظ كالتأمل في الانسان معنى الشجاع ويجوز اعمال المصدر المحلى باللام وان كان قليلا ثم ان الموافق لتفسير كلام المصنف بما فسره ان يقول ههنا كالتأمل في معنى الشجاع وهو الانسان الموصوف بالشجاعة لاستعارة لفظه وهو الاسد كما في الكشف (قوله قلت لاناسم ان هذا قياس الخ) وايضا هذا قياس عقلي والكلام في القياس الشرعي فلا يلزم اثبات الشيء بنفسه كالاخفى

المذكور على صحة القياس ومن هذا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته كأنه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلا معقولا لان الوقوف يحصل بالتأمل لا بظاهر النص فان قلت الاعتبار المأمور به انما هو فيما ذكر من المثلات خاصة فلا يكون له دلالة على كون القياس الشرعي حجة مأمورا به قلت ان اريد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها فهو دليل بعبارته على ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار في المثلات فحسب فهو ايضا دليل على ان القياس حجة بدلالته (وكذلك التأمل) هذا استدلال ثان بالمعقول ووجهه ان التأمل (في حقائق اللغة لاستعارة غيرها) اي غير الفاظ الحقائق (لها سائغ) اي جائز كالتأمل في الانسان معنى الشجاع لاستعارة اسم الاسد له (والقياس نظيره) اي نظير كل واحد من هذين التأملين من حيث انه تأمل في معاني النص لاثبات حكم في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه فان قيل هذا اثبات الشيء بنفسه لانه قاس جواز القياس على جواز الاستعارة على الوجه الذي ذكر قلت لاناسم ان هذا قياس بل هو اثبات لجواز القياس بدلالة الاجماع على جواز الاستعارة بحكم العقل فان العقل يحكم انه اذا جازت الاستعارة مع كونها غير ضرورية كان القياس الذي هو ضروري جائزا بالطريق الاولى فان قلت هذا يدل على جوازه والمقصود وجوب متابعتها وهذا لا يفيد

فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن فالاولى الاقتصار على الدليل القطعي (قوله ومن هذا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص) قد علمت ان الاول انما هو استدلال باشارة الآية وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لانها مسوقة للاعتبار بمعنى الاتعاظ لانه باعتبار القياس ولكنها يشمل الاتعاظ والقياس كما بيناه فتأمل (قوله وهذا استدلال بدلالته) على تقدير تخصيص الاعتبار بالمثلات وعلى تقدير عموم الاعتبار في المثلات وغيرها فهو صريح في الاستدلال بعبارة النص

العقل والنقل (قوله (٤٨) (شرح المنار) وكذلك التأمل الخ) اعلم ان فيما ذكره المصنف ههنا احتمالين احدهما ان يراد بالحقائق الالفاظ الحقائق وهي التي استعملت فيما وضعت له معانيها وبالتأمل فيها التأمل في معانيها باصطلاح به التخاطب لينتقل من معانيها الى امر يصلح ان يكون علاقة بين معانيها ومعاني الفاظ اخر ليستعار لمعانيها الالفاظ الاخر والثاني ان يراد بها حقائق الالفاظ ومفهوماتها وبالتأمل فيها التأمل فيها لينتقل منها الى امر يصلح ان يكون علاقة بينها وبين معاني اخر لالفاظ اخر فيستعار الالفاظ الاخر وهي غير الفاظها المعبر

قلت اذا جاز وجب العمل به والا يلزم العمل بما ليس بدليل اذ ليس بعد القياس دليل آخر او اهمال الحادثة وكلاهما منتفیان (وبيانه) اي بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور والاستعارة من حيث ان النظر في كل واحد منهما نظر في الحكم والسبب ثابت (في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة) بالنصب (اي بيعوا الحنطة بالحنطة) بدلالة الباء فانها تقتضى فعلا يلتصق بواسطتها بما دخلت فيه وههنا ذكرت في المبادلة فاسب تقدير بيعوا وجاز الرفع ايضا تقديره بيع الحنطة بالحنطة على حذف المضاف (والحنطة مكيل) اي الحنطة شئ من شأنه الكيل عند ارادة معرفة مقداره (قوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال لما سبق) يعني بيعوا الحنطة بحنطة اخرى متمثلين (والاحوال شروط) اي بيعوا بهذا الوصف وهو التسوية بين البديلين (والامر للايجاب والبيع مباح فيصرف

﴿قوله في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة﴾ مثل بمثل يروى برفع مثل وقضيته متفق عليه من حديث عبادة بن الصامت رفعه الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلفت هذه الاوصاف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد لمسلم من حديث سعيد الذهب بالذهب ومنه مثلا بمثل يدا بيد فمن زاد او استزاد فقد اربى الاخذ والمعطى فيه سواء (قوله بدلالة الباء) يعني انما قدر المحذوف من مادة البيع لانه وارد في المبادلة والباء فيها للالصاق فاستدعت ملصقا به وهو المناسب له فيما نحن فيه (قوله تقديره بيع الحنطة بالحنطة) ويجوز ان يقدر فعل مجهول نحو تباع الحنطة بالحنطة وكلا التقديرين على صيغة الخبر بمعنى الامر ﴿قوله والحنطة مكيل﴾ اي اسم على المكيل معلوم موضوع لنوع من الطعام الذي يصح ان يكال فليس المراد تحقيقه بالمكيل فان ترك كيله لا يخرج عن كونه كيليا ﴿قوله قوبل بجنسه﴾ يعني في الحديث حيث قال بالحنطة ﴿قوله والاحوال شروط﴾ لكونها صفات والصفات مقيدة كالشروط الا ان الطلاق يتعلق بالركوب كما يتعلق بالدخول في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق قال في التقريب وفيه نظر اذ لانسلم انه الوصف بمعنى الشرط ﴿قوله والامر للايجاب﴾ الظاهر ان الاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكن ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منقيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة واجبة ولا يبعد ان يكون الشئ مباحا ويجب رعاية شرطه عند الاقدام

(قوله وجاء الرفع ايضا تقديره بيع الخ) وقد يجعل الرفع على ان يكون قائما مقام الفاعل للفعل المجهول المقدر وهو بيع ثم انه يتأتى جميع ماسياتي من المصنف على هذه الرواية ايضا لما ان الاخبار عن الشارح جار مجرى الامر (قوله اي الحنطة شئ من شأنه الكيل الخ) كما يقال الماء مرووان لم يكن القطرة منه مروية ولكن لها الارواء عند انضمام القطرات اليها

عنه بغيرها لها والى هذا الوجه ينظر كلام الشارح ولا بد فيه من ارتكاب تقدير مضاف قبل ضمير غيرها كما انه لا بد على الوجه الاول من ارتكاب تقديره قبل كلمة حقائق (قوله وبيانه اي بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور) وهو بعيد جدا لايان ان القياس نظير الاعتبار المذكور والاستعارة جميعا لتبوع عبارة المصنف الآتية عن ذلك كما لا يخفى (قوله فانها تقتضى فعلا) هي نفسها لا تقتضى فعلا

بل متعلقا اعم من فعل او غيره لكن لما نصبت الحنطة قدر الفعل الصالح لتبويبها وتعلق الباء به (عليه)

(قوله دون غيره) الضمير
المقدر (قوله ولا في حفنة
الح) بفتح الحاء وسكون
الفاء ملء الكف (قوله
اذا لم يبلغ نصف صاع)
هو ادنى ما يجرى فيه الربا
من الاشياء المكيلة (قوله
لان الربا اسم لكل زيادة
في احد البديلين) يعني وهي
حرام ولو قال اسم لزيادة
هي حرام كما في شرح
المصنف لكان اوضح

(قوله والوزن في الموزون)
كان الاولى تركه لان كلام
المصنف في المثل الذي
في قوله الحنطة بالحنطة
مثلا بمثل ليس الاعلى
وجه يعرف حال غيره
بالمقايسة ولذا قال بدليل
ما ذكر في حديث آخر
كيلا بكيل وقد صرف
الشارح المثل في قوله
واراد بالمثل القدر الى
المثل المذكور في الحديث
مع المكيل نارة والموزون
اخرى فاحتاج الى ان زاد
على قول المصنف كيلا بكيل
(قوله ووزنا بوزن)
فيخرج باشارة الامر
انما جعلها ثابتة بها مع
ثبوتها بعبارة قوله
والفضل ربا ورجحان

الامر الى الحال التي هي شرط واراد بالمثل القدر) وهو الكيل في المكيل
والوزن في الموزون دون غيره (بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا بكيل)
ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل (واراد بالفضل) في قوله عليه السلام
والفضل ربا (الفضل على القدر) اي القدر الشرعي الذي ذكرناه حتى
لا يجرى الربا في بيع ذرة من الذهب بذرتين ولا في حفنة بحفنتين ولا في بيع
خمس حفنات بست حفنات اذا لم يبلغ نصف صاع (فصار حكم النص وجوب
التسوية بينهما) اي بين البديلين (في القدر ثم الحرمة) اي حرمة الفضل
تثبت (بناء على فوات حكم الامر) وهو وجوب التسوية فيكون الحرمة
ثابتة باشارة الامر عرف ذلك بالتأمل في صيغة النص بقوله عليه السلام الفضل
ربا لان الربا اسم لكل زيادة في احد البديلين (هذا) اي الذي ذكرناه وهو

عليه كالتكاح فانه مباح ويجب فيه شرطه وهو الاشهاد عند الاقدام عليه
وكاخذ الرهن فانه جائز والقبض فيه واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه
فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المأمور به واجب وهذا لا يستقيم
فما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف
القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه
قيل اذا بعت الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا (قوله واراد
بالمثل) يعني القدر لقيام الاجماع على عدم اعتبار المماثلة من جميع الحيثيات
(قوله اي القدر الشرعي) وادناه في المكيلات نصف صاع وفي الموزونات
قيراط من الذهب ودرهم من الفضة وهذا لان الفضل لا يتصور الا بناء على
المماثلة وهي انما تكون بالقدر والفضل لا يتصور الا على القدر من الجانبين
وذكر في الفوائد البدرية لشيخ الاسلام ان الفضل على القدر يكون قدرا
وادناه نصف صاع فالواجب ان يكون الزائد حراما اذا كان الفضل كذلك
واما مادون ذلك فلا يحرم وهو مخالف لرواية عامة الكتب اذا لم يبلغ ذلك
نصف صاع من احد الجانبين فاذا باع ذلك كما اذا باع حفنة بقتير حرم
الفضل لان مادون نصف صاع في حكم الحفنة وكذا تضمن الحفنة والحفنتان
عندنا بالقيمة ولو وضعت مكييل اصغر من نصف صاع كربع قدح وثمان قدح
كما في ديارنا فلا شك ان يكون فيه الربا وكون الشرع لم يقدر بعض المقدرات الشرعية
في الواجبات المالية باقل منه لا يستلزم اهدار التفاوت المتيقن وفي الاسرار مادون
الحبة من الذهب والفضة لا قيمة له (قوله لان الربا اسم لكل زيادة في احد
البديلين) وقيل هو فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال وقيل هو

العبارة على الاشارة لتقدم تلك الاشارة على هذه العبارة في العبارة و عدم جزمها في الدلالة قبل مجيء هذه العبارة

(قوله والى الجنس اشار الخ) المناسب لقوله والى الصورة ان يقول ﴿٧٥٦﴾ ههنا والى المعنى (قوله فيكون

وجوب التسوية وحرمة الفضل (حكم النص والداعى اليه) اى العلة الداعية الى وجوب التسوية (لقدر والجنس لان احباب التسوية) فى اقدر (بين هذه الاموال) اذا بيعت بجنسها (يقضى ان تكون امثالا متساوية ولن تكون كذلك) اى ان تكون امثالا متساوية (الا بالقدر والجنس) لانه لو لم يوجد الجنس كالحطة مع الشعير لا يتحقق التساوى وكذا ان لم يوجد القدر كفى لعدديات لا يحصل المساواة فى المقدار على سبيل الحقيقة (لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى) وذلك بالقدر والجنس والى الجنس اشار عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والى الصورة اشار بقوله مثلا بمثل فيكون القدر والجنس علة العلة والحكم يضاف الى علة العلة ايضا (وسقطت قيمة الجودة) فى الربويات هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لانسلم ان المماثلة حقيقة ثبت بما ذكرتم فان التفاوت بينهما قد يبقى فى الوصف مع استوائهما قدرا وجنسا فان المالمية تزداد بالجودة فان من باع ثوبا جيدا بثوب ردى ودرهم فى مقابلة الجودة بجوز ولو باع قفيرا جيدا بقفيز ردى ودرهم لا يجوز (بالنص) وهو

فضل خال عن عوض شرط لاحد المتعاقدين فى المعاوضة ولا يخفى ان كلا من هذه التعاريف غير منمكس فان بيع الدرهم بالدرهم نسيئة ربا وليس فيه فضل مال لا يقابله عوض وفى مجمع العلوم الربا عبارة عن عقد فاسد وان لم يكن فيه زيادة وهذا التعريف اولى لشموله جميع الافراد اللهم الا ان يقال المراد بالفضل اعم من الحقيقى والتقديرى لكنه مجاز وفى الاستيعابى اتفقوا على انه لو انكر ربا النسيئة يكفر ولو انكر ربا الفضل اختلفوا فيه فان ابن عباس رضى الله تعالى عنهما لا يراى ﴿قوله لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى﴾ لان كل موجود من المحدثات موجود بصورة ومعناه ﴿قوله وذلك بالقدر والجنس﴾ اى المذكور من قيام المماثلة بالصورة والمعنى انما يكون بالقدر والجنس لان القدر عبارة عن التساوى فى الميار وبه يحصل المماثلة المعنوية واليه اشار صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله الحنطة بالحنطة * ولقائل ان يقول المماثلة الصورية كما تحصل بالوزن والكيل تحصل بالعد ايضا فانه يجعل العدديات امثالا متساوية كالكيل فى الكيلات بدليل انهما يضمنان بالمثل فى ضمان العدوان والجواب انا لانسلم ان العد يجعلاها متساوية وانما جعلت امثالا فى ضمان العدوان مع قيام التفاوت للضرورة الا ان الائلاف قد تحقق والخروج عن العدوان واجب والتفاوت فى القيمة اكثر فلو لم تحمل هذا التفاوت لوقعتا فى تفاوت اكثر منه

القدر والجنس علة العلة) وذلك لان العلة الداعية الى وجوب التسوية هى كونها امثالا متساوية وكونها امثالا متساوية ثابت بالقدر والجنس فيضاف وجوب التسوية الى القدر والجنس بهذه الواسطة فهو وجه قول المصنف والداعى اليه القدر والجنس (قوله فان التفاوت بينهما قد يبقى فى الوصف الخ) يعنى واذا لم تثبت المماثلة لا يظهر الفضل فكان ينبغي ان لا يجرى بينهما الربا مع انه جار حيث لم يجز بيع قفيز جيد بقفيز ردى ودرهم وبهذا عرفت ان قول الشارح ولو باع متعاق بقوله فان التفاوت بينهما قد يبقى والواو حالية واما قوله فان من باع ثوبا فهو تعليل بقوله فان المالمية تزداد بالجودة

(قوله الى وجوب التسوية) اى وحرمة الفضل لينطبق على ما فسر به كلمة هذا من قوله هذا حكم النص مع ان الحق انها اشارة الى ما ذكر اخرى من حرمة الفضل

لانها هى الحكم الذى تجرى فيه التعدية

(وهو)

(قوله وهو قوله عليه الصلاة والسلام جيدها ورد بها سواء) فلا يجوز مسألة القفيز لوجود الفضل الخالي عن العوض بناء على سقوط قيمة الجودة والا لا يمكن جعل الفلاس في مقابلة الجودة تصحيحا للمقداد الاعتياض عن الجودة صحيح اذا كانت مع الاصل كما اذا اختلف الجنس وكما اذا لم يكن البدلان او احدهما من اموال الربا كذا في الكشف (قوله اي كون الداعي الى وجوب التسوية القدر الخ) وفي الشرح الاكمل اي هذا الذي ذكرناه من الامور الثلاثة وهو وجوب التسوية والحرمة عند فواتها والداعي حكم النص وفيه ما فيه لان قول المصنف اولا هذا حكم النص اشارة الى وجوب التسوية لاحتمال كاصرح به الشيخ اكل الدين نفسه ايضا فيؤدى تقريره المذكور ٧٥٧ الى التكرار كما لا يخفى وهو كون العقد خاليا عن العوض كذا

في عامة النسخ والصواب كون الفضل وقد رأيت في نسخة

(قوله هذا حكم) اي هذا امر حكم به النص باشارته لا بمجرد الرأي والاشارة بهذا الى حكم النص الذي بين علمه وهو حرمة الفضل ويجوز ان يريد هذا حكم النص الذي ثبت به الا ان الشارح اعتمد على ما قدمنا كيلا يكون قوله هذا حكم النص مكررا لفظا ومعنى ويمكن ان يقال وانما قال المصنف اولا هذا حكم النص توطئة لذكر الداعي اليه وقال ثانيا هذا حكم النص وان ساواه لفظا

قوله عليه السلام جيدها ورد بها سواء (هذا حكم النص) اي كون الداعي الى وجوب التسوية القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الرأي (ووجدنا الارز) هذا شروع في بيان ما لم يوجد فيه نص يعني وجدنا مقادير الارز (وغيره) كالخس والدخن (امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمننا اثباته) اي اثبات حكم النص وهو كون الفضل خاليا عن العوض وكونه حراما (على طريق الاعتبار) المأمور به (وهو) اي القياس المتنازع فيه بيننا وبين نفاة (نظير المثالات) اي العقوبات النازلة بالائم السالفة فيكون كل واحد

وهو القيمة (قوله وهو قوله عليه السلام جيدها ورد بها سواء) وهو وان لم يوجد في كتب الستة هذا اللفظ ولكنه مأخوذ من اطلاق ما قدمناه من حديث ابي سعيد هذا * ولقائل ان يقول لو سقطت الجودة عند المقابلة بالجنس لجاز بيع الاب والوصى مال الصغير بثله رديا ولكن بيع المريض في مرض الموت حنطة جيدة بردية معتبرا من جميع المال لامن الثلث واللازم باطل والملزوم مثله واجب بان الجودة ساقطة في غير المقابل بالجنس لاحتمال وعدم الجواز والاعتبار من الثلث باعتبار ان يصرف هؤلاء متقصر على الوجه الاظهر وما في تعريف يقضى الى سقوط الجودة فليتأمل ﴿ قوله هذا حكم النص ﴾ اي هذا الذي ذكر من الامور الثلاثة وهو وجوب التسوية والحرمة عند فواته والداعي حكم النص اما الاول فلان النص سبق له فكان ثابتا بعبارة واما

ومعنى توطئة لذكر تعديته الى الارز وغيره ولكنه بعد ما صرح بان حكم النص هو حرمة الفضل على ما ذكرنا انه الحق لم ينقح العبارة في ذكر تعديته الى ذلك بل ذكر ما يقتضى تعدية الفضل وكون الفضل هو حكم النص مع ان الفضل لا يعدى وانما تعدى حرمة وما كفى ذلك حتى قال فلزمننا اثباته يعني اثبات الفضل وتوجيه عبارته ان يقال اراد بقوله مثل حكم النص مثل ما حكم به النص من كون الفضل في الحنطة فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع واعاد ضمير اثباته الى حكم النص في قوله ثانيا هذا حكم النص على ما ذكرنا انه الحق من الاشارة الى حرمة الفضل واما انه اعاده الى الفضل فلا فان قلت ما معنى اثبات حكم الاصل في الفرع وتعديته اليه قلت اثبات مثله وتعدية مثله وقد وقع في التنقيح تعريف القياس بتعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة وفي التوضيح تفسير تلك التعدية باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع لعل ذلك وسيجيء نظيرها في المتن والشرح (قوله وهو اي القياس المتنازع فيه) الملايم لسوق العبارة عود هو الى ما عاد اليه

(قوله بان لا يكونوا عليه) يعني قاصدين لمضرة (تراه فمكر المنافقون اليهم) الظاهر ان تعديته مكر بالي بتضمين معنى الانهاء (قوله فاني عليهم) يعني النبي عليه الصلاة والسلام والجللاء ٧٥٨ بفتح الجيم الخروج من البلدة

(قوله اي وقت اول الحشر) كما في قوله تعالى قدمت لحيوتى (قوله وهو حشرهم الى الشام) كان الاولي ان يقول الى الشام او لا لان حشرهم الثاني ايضا الى الشام كما سيأتي (قوله فاتيهم امر الله) اشارة الى ان في قوله تعالى فاتيهم الله تقدير مضاف (قوله ومعنى تحريب بيوتهم) يعني بايديهم ثم انه لو قال ليسدوا افواه الازقة كما في الكشف لكان اوضح

منهما ثابتا بالنص في محل معللا بعلته اشهر اليها فيه فيكون الاعتبار بالتأمل في الحكم الشرعي وهو قياس غير المنصوص على المنصوص كالاختبار فيما ذكرنا (فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر) ما ظنتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فاعتبروا يا اولى الابصار الآية نزلت في يهود بني النضير حيث صالحوا رسول الله عليه السلام حين قدم المدينة بان لا يكونوا عليه فنقضوا العهد في وقعة احد ثم خرج النبي عليه السلام وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام فمكر المنافقون اليهم ان لا يخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فحين معكم وان خرجتم لنخرجن معكم فلما ايسوا من نصرهم طلبوا الصلح فاني عليهم الا للجللاء لاول الحشر متعلق باخرج اي وقت اول الحشر وهو حشرهم الى الشام وظن الناس ان لا يخرجوا من ديارهم لعزمهم وظن بنو النضير ان حصونهم مانعتهم من الله فاتيهم امر الله ومعنى تحريب بيوتهم انهم خربوها لحاجتهم الى الحطب والحجارة فسدوا افواه الازقة وان لا يبقى للمسلمين بعد جلائهم مساكن ومعنى تحريبهم بايدي المؤمنين تسبيهم في ذلك فانهم امرهم وكلفوهم عليه (والاخراج من الديار عقوبة كالقتل) لقوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم اي على بني اسرائيل ان يقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم جعل الخروج عديل قتل النفس فامر بنو اسرائيل القتل على الخروج (والكفر يصلح داعيا اليه) اي الى الاخراج كما يصلح للقتل فيكون الذين كفروا بيانا للجناية وقوله من اهل الكتاب بيانا لغاظة الجناية وقوله من ديارهم بيانا لغاظة العقوبة (واول الحشر يدل على

ضمير اثباته على الوجه الذي اخترناه على ان القياس المتنازع فيه لا يصلح نظيرا للمثلات وانما يصلح نظيرا لاعتبار انفسنا بانفسهم فيها عند مباشرة اسبابها (قوله وهو حشرهم الى الشام) ليس هذا على ما ذهب اليه القتيبي من ان الحشر هو الاجلاء والاخراج لان بني النضير هم اول من اخرجوا عن ديارهم واجلوا عنها ولا على ما ذهب اليه الازهرى من اول الحشر

الثاني فلانه وان لم يسبق له النص ولكنه ثابت بالنظم لغة بقوله والفضل ربا فكانت الجودة ثابتة باشارته واما الثالث فقد ثبت ضرورة للاول فكان ثابتا باقتضائه فبين ان الكل حكم النص ثم بعد ما تأملنا هذا ووقفنا على هذه المعاني لم يبق لنا الا الاعتبار وقد وجدنا الارز وغيره كالدخن والجص وسائر المكيلات والموزونات امثالا متساوية وهي المنصوص عليه في العلة المذكورة فكان الفضل الزائد على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت لاحدهما على الآخر في الحكم فلزمنا اثباته فيه على طريق الاعتبار والحق غير المنصوص به في الحكم بالعلمة الجامعة

هو حشرهم الى الشام ثم يكون حشر الناس اليها يوم القيامة لان كلا منهما لا يقتضى ما عليه (قوله) الشارح من دلالة اول الحشر على تكرار هذه العقوبة لبني النضير لاقتضاء الاول حصولها لغيرهم من بعدهم وان اول الحشر هو حشرهم بالنسبة الى حشر من بعدهم لاول حشرهم بالنسبة الى ثانيه واقتضاء

(قوله اما عن الآية فالقرآن ﴿ ٧٥٩ ﴾ نزل تبيانا لكل شيء والقياس شيء من تلك الاشياء المبينة الخ)

فانبت بالقياس يكون مبينا بالكتاب بالواسطة كما قال فيما سبق عند التكلم على حديث معاذ وقد اجيب عنه في الكشف بما حاصله ان الكتاب تبيان لكل شيء بظاهره ومعناه اذ لا يمكن ان يقال كل شيء في القرآن باسمه الموضوع له لغة فقد يكون ذلك المعنى جليا كما في الاحكام الثابتة بدلالة النص ويكون خفيا كما في الاحكام الثابتة بالقياس و آخر كلام الشارح ربما يلايم هذا الجواب (قوله واما عن السنة فالمراد به الرأي الفاسد الخ) قال في شرح المصنف المنهى عنه هو قياس ما لم يكن في التورية بما كان فيها ونحن نقيس ما كان بما كان لاننا نبين ان حكم النص لمعنى هو ثابت في الفرع انتهى يعني انهم يقيسون في نصب الشرائع واما القياس الذي نحن بصدده فانه في التحقيق اظهار ما قد كان ورد مشروع الى نظائره وبهذا عرفت ان تعليل الشارح بقوله لانه لا مماثلة بينهما تعليل مفسد

تكرار تلك العقوبة) لان الاول من الامور الاضافية يدل على الحشر الثاني بعده وهو اجلاء عمر رضى الله تعالى عنه اياهم من خير الى الشام (ثم دعانا) اى الله تعالى بقوله فاعتبروا (الى الاعتبار بالتأمل فى معنائى النص للعمل به) اى بما وضع لنا من المعنى (فيما لانص فيه) فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم (فكذلك ههنا) اى فكذلك الحكم فى الشرعيات لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع لتعمل به فيما لانص فيه والجواب عن نفاة القياس اما عن الآية فالقرآن نزل تبيانا لكل شيء والقياس شيء من تلك الاشياء المبينة فى الكتاب وكل شيء فى الكتاب لا يكون باسمه الموضوع له لغة فيكون تبيانا بمعناه واما عن السنة فالمراد به رأى الفاسد بدليل قوله عليه السلام قاسوا ما لم يكن بما قد كان فان قياس المعدوم بالموجود

(قوله الحشر الثانى بعده وهو اجلاء عمر رضى الله تعالى عنه اياهم من خير الى الشام) وقيل الحشر الثانى يوم القيامة لان الحشر يكون بالشام وعن ابن عباس رضى الله عنهما من شك ان المحشر يكون بالشام فليقرأ هذه الآية وقيل الاول لا يدل على التكرار بدليل ما لو قال اول عبد اشتريته فهو حر فاشترى عبدا يعتق من غير توقف الى شراء عبد آخر وهذا ضعيف لان الاول يدل على ثان لغة وان لم يتوقف على وجوده ﴿ قوله فيما لانص فيه ﴾ من الاقوال والافعال والاعتقادات (قوله والجواب عن نفاة القياس الخ) اما تقرير الجواب عن الآية فان كون القياس حجة لا ينافى كون الكتاب كافيا لان حججه ثابتة بالكتاب فلا يكون خارجا عنه ولا عن بيانه او نقول ليس فى الكتاب بيان كل شيء صريحا بالاتفاق الا ترى الى قوله تعالى ولا تقل لهما اولى من غيرهما فانه صريح النهى عن الضرب والشتم فلما لم يكن فيه بيان كل شيء صريحا دل ان المراد بالتبيان المعانى المودعة فيه والمعانى يوقف عليها تارة صريحا وتارة دلالة وتارة اشارة او اقتضاء ولا يحصل ذلك الا باجتهاد الرأى فيكون ما تمسكوا به حجة لنا عليهم بعد ان زعموا انه لهم علينا واما عن السنة فان قياس بنى اسرائيل لم يكن كقياسنا فانهم كانوا يقيسون فى نصب الشرائع ما لم يكن فى التوراة بما كان فيها ونحن نرد مشروعا الى نظائره وايضا كان قياس بنى اسرائيل باعتبار الصورة دون المعنى كما يفعله اصحاب الطرد فى يومنا هذا على ان هذا الحديث ليس بحجة لانه خبر واحد وهو لا يوجب الا العمل وحججة القياس من باب العلم والاعتقاد ولا يقال رد عليكم مثل هذا فيما تمسكتم به من اخبار الآحاد لانا نقول انما يرد علينا اذا لم تكن مشهورة يتاقى الصحابة اياها بالقبول والتأنيث بالاجماع فكان

الثانى ان اول الحشر هو حشرهم بالنسبة الى باقى حشر الناس اليها يوم القيامة وهذا لا يقتضى تكرار عقوبتهم ايضا

(قوله واليه اشار بقوله الخ) كما صرح بالاول بقوله والاصول في الاصل معلوله (قوله اي قبل التعليل) وفي شرح المصنف اي قبل دلالة التمييز (قوله اي ان النص معلول في حال القياس) وليس بمقتصر على مورد بل تعدى حكمه الى غيره كالحكم الثابت بالخارج من السبيلين تعدى الى مثقوب السرة بالاجماع فيجوز تعامله بعد بوصف قام الدليل على كونه علة

(قوله من الكتاب والسنة واجماع الامة) بيان للنصوص على ٧٦٠ التعليل والافالاجماع ليس بنص

فاسد لانه لا مماثلة بينهما على ان اسناد الحديث ضعيف ضعفه البخاري والنسائي وعن المعقول فهو ان تعلق الحكم بمعنى من معاني النصوص وان ثبت بدليل فيه شبهة لكن وضع الشرع الاسباب على وجه يكون فيه شبهة لاجل العمل كالايات المؤولة والعام الذي خص منه البعض فكذا هذا (والاصول في الاصل معلولة) اي الاصل في النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة ان تكون ذات علة وهي وصف يكون الحكم متعلقا به هذه ثلاثة احكام الاول ان الاصل في النصوص ان تكون معلولة والثاني انها معلولة باحد اوصافها لا بكلها ولا بكل واحد منها واليه اشار بقوله (الا انه لا بد في ذلك من دلالة التمييز) اي دليل يميز ماهو العلة عن غيرها والثالث قوله (ولا بد قبل ذلك) اي قبل التعليل (من قيام الدليل على انه للحال شاهد) اي ان النص معلول في حال القياس

ما تمسكنا به مشهورا وهو يوجب العلم والعمل وعن المعقول فانه تعالى اطلق لنا العمل بالرأى في جهة القبلة وهو محض حق الله تعالى لانه لاداء حقه تعالى ولم يكن في ذلك منافاة لكمال قدرته * والفرق بين القياس وخبر الواحد ساقط لان علة القياس موجبة عندنا للعلم كاصل الخبر لان الوصف كالخبر والتعليل كالرواية فكما تشمل الرواية الغلط يحتمل التعليل الغلط من غير فرق **قوله** والاصول في الاصل معلولة الخ استقبح لفظ المعلول لان العلة التي هي المصدر لازم والنعمة منه عليل * فالصواب ان يقال هذا النص معلل او غير معلل * والجواب بانه قد جاء فهو معلول قال في المغرب يقال رجل عليل ومعلول اي ذو علة اذا عرفت هذا فنقول قد اختلف العلماء في تعليل النصوص على ثلث مذاهب * احدها ان الاصل فيها عدم التعليل حتى يقوم دليل بالتعليل * الثاني ان الاصل يوصف بكل وصف ولكن لا بد من دليل يميزه من بين سائر الاوصاف وينسب هذا المذهب الى الشافعي ولكن المشهور فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام التعبد دون التعليل * الثالث وهو مذهبنا ان الاصل التعليل الا لما منع وانه لا بد في ذلك من تمييز الوصف الذي هو علة من غيره من الاوصاف ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من قيام الدليل على ان ذلك النص الذي اريد استخراج علة معلول

ولذا يقابل النص بالاجماع كما وقع للشارح فيما يأتي (قوله ماهو العلة) اي العلة الكاملة فلا ترد القاصرة (قوله اي قبل التعليل) اعلم ان القوم اعتبروا في قيام الدليل على ان النص شاهد للحال ان يكون قبل التعليل والتمييز وكان يكفيهم ان يعتبروه قبل التمييز لانه اذا كان قبله كان قبل التعليل اذ رتبته قبل رتبة التعليل والمصنف اكتفى فاعتبره قبل التمييز حيث ذكر التمييز ثم عقبه بقوله ولا بد قبل ذلك الخ مشير بذلك اليه الا ان الشارح صرف عبارته عن ظاهرها (قوله اي ان النص معلول) طعن اهل اللغة في اطلاق الفقهاء لفظ المعلول على النص فقالوا العلة التي هي المصدر لازم والنعمة منه عليل فالصواب ان يقال هذا النص معلل فكذا

واجيب عنه بانه قد جاء عل وهو معلول اي ذو علة الحكم نص عليه في المغرب كذا في فتح (في)

الجنبي وقد وقع في عبارة كثير من اهل الحديث تسمية الحديث الذي شملته علة من علة الحديث بالمعلول ولكن قال العراقي الاجود في التسمية المعلل ثم نقل عن بعض العلماء انه قال است من لفظه معلول على ثقة ولا تلج لان المعروف انما هو اعلة الله فهو معلل اللهم الا ان يكون على ما ذهب اليه سيبويه من قولهم مجنون ومسؤول

واللام تكون بمعنى في كقولهم كتبته لخمس بقين من رجب اي في خمس ولا يكون
كون الاصل في النصوص التعليل عبر عن المعلول بالشاهد لان اشتمال النص
على العلة الجامعة بين محل المنصوص عليه والفرع شهادة منه على حكم الفرع
فيكون شاهدا على ثبوت الحكم في الفرع (ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا
وشرط وركن وحكم ودفع) وهذه الامور الخمسة يجب معرفتها في القياس
(فشرطه ان لا يكون الاصل)

(قوله ولا يكون كونه
الاصل في النصوص
التعليل) لانه ثابت من
طريق الظاهر وقد وجدنا
من النصوص ما هو غير
معلول بالاتفاق واحتمل
ان يكون هذا النص المعين
من تلك الجملة فلا يصح
التمسك بذلك الاصل
والالزام به على الغير مع
هذا الاحتمال لان الظاهر
يصلح حجة للدفع لالزام
كافي في استصحاب الحال
لكن هذا الاصل وهو
كون التعليل اصلا في
النصوص لم يسقط بالاحتمال
ايضا حتى جاز التعليل
للمعمل به قبل قيام الدليل
على كونه معلولا وان
لم يصح الالزام به على الغير
كذا في الكشف

من انهما جاآ على جنته
وسلته وان لم يستعملا
في الكلام

في الجملة وليس حكمه مقتضرا على مورد له لان الاصل في النصوص وان كان هو التعليل
الا انه انما ثبت بطريق الظاهر الاجماعي على ان بعض النصوص غير معلول لان الظاهر
انما يصلح حجة للدفع دون الالزام كاستصحاب ويظهر ثمرة هذا الخلاف في لذهب
والفضة فان لربا ثابت فيهما بالنص وهو معلول عندنا لعله الوزن والجنس وغير معلول
بذلك عند الشافعي فلا يصح مثلا يستدل عليه بان الاصل في النصوص التعليل
وانما علينا اقامة الدليل فكان النص معلول في الحال (قوله عبر عن المعلول
بالشاهد) يعني كان يقول انه في الحال معلول وقد يقال كون اللام بمعنى في
مجازا ان سلم هذا الاستعمال المشتهد به والعدول عن الحقيقة الى المجاز
لا بد له من دليل ونكته ولفظ معلول صريح في المقصود من لفظ شاهد ويجاب
بان النكته كون اللام اخصر من في وانما عبر بالشاهد للنكته التي ذكرها الشارح
حاصله ان النصوص شهود الله على احكامه وقد جعل بعض الشراح عبارة المتن في هذا
المقام بخلاف ملا ذكره الشارح وهذه عبارته قبل ذلك المذكور من التعليل
والتمييز من قيام الدليل على انه اي ذلك النص الذي اريد تعليله للحال وحاصله
وقت القياس معلول في الجملة بعله ليستدل بها على ان ذلك الوصف شاهد على
ان حكم النص متعمد بها الى غير مورد لا قاصر عليه فابقيت اللام على حقيقتها
وكذا الشاهد ولم يجعله معبرا به عن معلول ولا يخفى ما فيه من التكلف لكن
ترجيع اسم الاشارة الى المذكور الشامل للتعليل والتمييز اولى بما فعله الشارح
والله اعلم **قوله** ثم للقياس تفسير لغة وشرعا الخ اعلم ان باب القياس
يشمل على بيان نفس القياس اي مفهومه لغة واصطلاحا وشرطه وركنه
وحكمه ودفعه ولا بد من معرفة هذا المجموع لان الشارع في شئ لا بد ان
يتصور اولا ليكون على بصيرة في طلبه او زيادة بصيرة ولا يوجد الشئ الا عند
وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولم يشرع الا بحكمه لان الشئ انما لا يخرج
عن العيب الا بكونه مقيدا وذلك انما يتحقق بالحكم وبعد تحقيق ذلك بقي للسائل
ولاية الدفع فيحتاج الى جواب يتخلص به عنه **قوله** فشرطه الخ شرط

(قوله هو النص الدال) لو قال هو الدليل الدال كافي الكشف لكان قوله من نص او اجماع ابعده عن شبهة تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره (قوله والفرع هو قبج بيع الارز) يعنى الحكم الثابت بالقياس (قوله ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين) اما بالمعنى الاول فظاهر ، واما بالمعنى الثانى فلافتقار الحكم ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله وقيل الاشبه هو الثانى لان الذى يبتنى على الغير هو الحكم دون المحل وفيه ما فيه لان هذا ترجيح لكون الفرع عبارة عن الحكم كما ان ما ذكر بقوله والاشبه هو الاول ترجيح نكون الاصل عبارة عن المحل فلا يتواتر القولان على محل واحد كما هو الظاهر من كلامه اللهم الا ان يقال اذا تحقق كون الفرع عبارة عن الحكم يلزم ان يكون الاصل هو الدليل الدال على الحكم لان الفرع ما يبتنى على غيره والحكم انما يبتنى على الدليل فتدبر ثم انه قال فى التحقيق ٧٦٢ ❦ واما الفرع فهو المحل المشبه

عند الاكثر كالارز فى المثال المذكور وعند الباقيين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحرير البيع بجنسه متفاضلا وهذا أولى لانه الذى يبتنى على الغير ويفتقر اليه دون المحل الا انهم لما سموا المحل المشبه به اصلا سموا المحل الآخر فرعا (قوله اى منفردا مع حكمه بذلك المحل) فيكون المختص به غير مذكور على هذا الوجه (قوله والفرق بين استعمال الباء الخ) هذا الفرق ليس بمعهود عند اهل العربية كيف والباء بمعنى مع هى

وهو محل الحكم المنصوص عليه عند اكثر الفقهاء كما بر اذا قيس عليه الارز والفرع هو الارز وعند المتكلمين هو النص الدال على الحكم فى المقيس عليه من نص او اجماع والفرع هو قبج بيع الارز متفاضلا والاشبه هو الاول لان الاصل يطاق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين وقيل الاشبه هو الثانى لان الذى يبتنى على الغير هو الحكم دون المحل واذا عرف هذا فنقول ان كان المراد من الاصل النص فمعناه شرطه ان لا يكون النص مثبت للحكم (مخصوصا بحكمه) اى منفردا مع حكمه بذلك المحل الباء بمعنى مع وضميره راجع الى الاصل والفرق بين استعمال الباء بمعنى مع وبين مع ان مع لا ابتداء المصاحبة والباء لاستدامتها (بنص آخر) الباء للاستعانة كما فى قولك كتبت بالقلم اى بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين

الحسبى ثلاثة انواع وقدم شروط حكم الاصل وشروط حكم الفرع اما شروط حكم الاصل فتسعة عند المصنف اربعة شروط وضمن الشرط الثالث ستة وانما جعل مجموع الستة شرطا واحدا لان الكل راجع الى تحقق التعدى فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشروط الثلاثة (قوله وهو محل الحكم المنصوص عليه) اختلف العلماء فى تعيين الاصل والفرع فى هذا الباب فالاصل عند اكثر الفقهاء واهل الفكر هو محل الحكم المنصوص كما اذا قيس الارز على الخنطة مثلا

التي للمصاحبة كما صرح به الرضى واشترط الاستدامة فيها لم يقل به احد ولا يساعده تتبع (فى) موارد الاستعمال (قوله اى بسبب نص آخر) انما يلائم هذا التفسير قول ابن مالك حيث ادرج باء الاستعانة فى السببية والا عرف ان يكون مقابلة لهما كما فى معنى اللبيب ولذا قال بعض الشراح الباء فى قوله بنص للاستعانة ويجوز ان يكون للسببية (قوله وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين) يعنى فى شهادة خزيمة ويكون ذكره ههنا على طريق التمثيل وكان الظاهر تأخير عن قول المصنف كشهادة خزيمة كما لا يخفى

(قوله وعند المتكلمين الخ) ذهب آخرون الى ان الاصل قبج بيع الخنطة متفاضلا والفرع قبج بيع الارز متفاضلا فصار الاصل عند اكثر الفقهاء محل الحكم المشبه به وعند المتكلمين دليله وعند الآخريين حكم المحل المذكور واما الفرع فهو المحل المشبه عند اكثر الفقهاء وحكمه عند الفريقين الآخريين اما عند الآخريين

(قوله وان كان المراد من ﴿٧٦٣﴾ الاصل محل الحكم) هذا مع كونه موافقا لمذهب الجمهور

اتم افادة لكون المختص به
مذكورا في الكلام

وان كان المراد من الاصل محل الحكم فالباء في بحكمه تكون صلة

منهم فظاهر واما عند
الاولين فلانه اذا صح
تفريع الحكم عن الحكم
صح تفريعه عن دليله
لاستناد الحكم اليه وقد
قطع الجلال المحلى بان كلا
من هذه الاقوال التي
في التسمية لا يخرج عما
في اللغة من ان الاصل ما يبتنى
عليه غيره والفرع ما يبتنى
على غيره مع قطعه بان
الاول منها فيهما اقرب
وبهذا يظهر ضعف ما ذكره
الشارح من تعميل ان
الاشبه هو الاول وما نقله
من تعميل ان الاشبه هو
الثاني اما الاول فلاستقامة
اطلاق الاصل على الدليل
بالمعنى الاول كما بالمعنى الثاني
واما الثاني فلصدق الذي يبتنى
على الغير على المحل المشبه كما
صدق على حكمه ومعنى كون
المحل المشبه به والمحل المشبه
اصلا وفرعا عند اكثر
الفقهاء انهما اصل وفرع
من حيث بناء الثاني على
الاول في الحكم وان رجع
هذا الى بناء حكم الثاني
على الاول على ان مذهب

في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا كان الاصل هو الخنطة عندهم لان الاصل ما كان
حكم الفرع معينا منه ومردود اليه وذلك هو البر في هذا المثال وعند المتكلمين
هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه
السلام الخنطة بالخنطة مثلا يمثل وذهب طائفة على ان الاصل هو الحكم في
المحل المنصوص عليه لان الاصل ما يبتنى عليه غيره وكان العلم به موصلا الى
العلم او الظن بغيره وهذه الخاصة موجودة في الحكم دون المحل والدليل
وهذا النزاع لفظي لا يمكن اطلاق الاصل على كل واحد منهما لبناء حكم الفرع
على الحكم في المحل المنصوص عليه وعلى المحل والنص لان كل واحد اصله
واصل الاصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور
لان الاصل ما يطاق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم
اطلاقه على المحل بالمعنيين من غير عكس قيل وفيه نظر لاستقامة اطلاقه على
المتأخرين بالمعنيين نعم اذا كان اشبه بمتابعة الجمهور فهو وان كان تقليدا لكن
بعلة صحيحة وانما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز وسائر الربوات
وعند البعض هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحرير البيع بجنسه متفاضلا وهذا
اولى لانه هو الذي يبتنى على الغير ويفتقر اليه الا انهم لما سموا المحل المشبه
به اصلا سموا المحل المشبه فرعا للمشاكلة اذا تقرر هذا فنقول ان كان
المراد من الاصل هنا النص المثبت للحكم كان الخصوص بمعنى الانفراد والباء
الاولى بمعنى مع وفي بنص السببية والضمير راجع الى الاصل والمختص به غير
مذكور فينحل الى ان الشرط ان لا يكون النص المثبت للحكم في المحل منفردا
مع حكمه بذلك المحل بحيث لا يشاركه فيه غيره بسبب نص آخر يقتضي اختصاصه
بذلك المحل كقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من شهد له خزيمة وحده فحسبه
فانه يختص مع حكمه وهو قبول شهادة خزيمة وحده بمحله وهو خزيمة بسبب
قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين فانه لما اوجب على جميع المتكلمين مراعاة العدد
لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت في موضع بدليل كان مختصا به ولا
يعدوه النص النافي في غيره وان كان المراد منه محل الحكم كان الخصوص
بمعنى التفرد والباء الاولى صلة والثانية للسببية فينحل الى ان الشرط ان لا
يكون محل الحكم مختصا بحكمه بسبب نص آخر يمثل خزيمة فانه متفرد بقبول
شهادته وحده بحيث لا يشاركه فيه غيره وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى

المتكلمين فيما نحن فيه ضعيف عند القائلين لانه لو علم الحكم في البر بالعقل امكن تفريع حكم الذرة عليه

(قوله وهي حتى تدخل على المقصور كثيرا فيحمل على القلب) ٧٦٤ لما ان استعمال الباء في المقصور

للخصوص وهي تدخل على المقصور كثيرا فيحمل على القلب (كشهادة خزيمة) اي قبول شهادته هذا هو الحكم خصت شهادته من عموم سائر الشهادات المشروطة بالعدد ليس المراد من الخصوص المنفى للخصوص من صيغة عامة فانه

واستشهدوا شهيدين (قوله وهي تدخل على المقصور كثيرا الخ) اعلم ان الاستعمال في اصطلاح العرف على ان المقصور هو المذكور بعد الباء يقال خصت زيدا بالذكر وفي الكشف اياك نعيد نخصك بالعبادة لانعيد غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم ما زيد الا قائم لانه تخصيص زيد بالقيام وقول بعض الفقهاء يختص القسم بزوجات لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرة حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب ولذا غير بعض المحققين عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به ليدخلها على المقصور عليه وان كان حقها دخولها على المقصور مشيا على المتبادر والمتعارف تقريبا على الافهام اذا علمت ذلك تبين لك ان قول الشارح فيحمل على القلب ليس بظاهر لان المصنف رحمه الله هو المقصور مشيا على الاصطلاح فلا قلب في العبارة اللهم الا ان يقال المراد القلب بالنسبة الى المتبادر الى الوهم اي كان حق العبارة ان يقول كما ذكره بعض المحققين ولا يخفى ان عبارة الشارح في هذا المقام فيها ايجاز محل يحتاج الى تكميل فكان حقها ان يقول وهي تدخل على المقصور كثيرا واما دخولها على المقصور عليه فقليل لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا فيحمل على القلب بالنسبة الى ذلك (قوله وليس المراد من الخصوص المنفى للخصوص من صيغة عامة) اي لا يطلق الخصوص عليه وباء بنص سببية والنص الاخر الدليل التخصيص والخصوصية نسبة غير مذكور يعني بشرط ان لا يكون محل الحكم مخصوصا بحكمه عن قاعدة بسبب نص آخر يخصه ولئن اريد به ذلك كان المراد بالخصوص الخصوص بطريق الكرامة مثل خزيمة فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده لما روينا من العمومات الموجبة للعدد فان الخصوص اذا كان بطريق الكرامة منع الحاق الغيرية قياسا وان كان ذلك الغير مثل الخصوص في الفضيلة او فوقه لانه متى تعدى الحكم الى غيره ادى الى ابطال الخصوصية الثابت بخلاف مطلق الخصوص فانه لا يمنع القياس بالنص كرامة والباء الثانية صلة والنص الاخر دليل الخصوص والمخصوص منه غير مذكور والمبنى عليه ان لا يكون محل الحكم مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه بنص آخر وفيه نظر فان الخصوص المصطلح لا ينقسم الى ما هو بطريق الكرامة وغيره ولو سلم لكن لا نسلم جوازه لان شرطه المقارنة

عليه هو الذي يتبادر اليه الوهم كثيرا كذاني التلويح لكنه قال في شرحه للمفتاح عند قول المصنف واما الحالة التي تقتضي الفصل فهي اذا كان مراد المتكلم تخصيصه للمسند اليه بالمسند ان الباء داخلة على المقصور عايه وهذه عبارة عرفية والعرف انه يدخل الباء في المقصور ولا يخفى ما بين كلاميه من التدافع لان حمل العبارة العربية على القاب بمجرد تبادر خلافه الى ما لا يكاد يصح ثم ان كلام الشريف في شرح المفتاح على انه يتضمن معنى التمييز والافراد (قوله خصت شهادته الخ) حاصله الاستثناء من القاعدة العامة مع ان النصوص الخ متعلق بقوله فجعل شهادته كشهادة رجلين

(قوله فيحمل على القلب) انما نحمله عليه من تبادر وهمه كثيرا الى ان الباء دخلت على المقصور عايه كما يدل على ذلك قول صاحب التلويح واما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم في ما زيد الا قائم انه تخصيص

زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب (و)

(قوله لانامتي عدينا الى الحكم الى غيره ابطالنا الخصوصية الثابتة بالنص) كذا في تامة الكتب لكن القاتني قال في شرح
المعنى قلت وفي جعل اختصاص خزيمية من هذا القبيل نظر اذ لم يرد فيه نص آخر يدل على خصوصيته الحكم بحزب

(قوله قصته ماروي ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة) وقال الجلال المحلى قصته شهادة خزيمية رواها
ابوداود وابن خزيمية وحاصلها ان النبي صلى الله عليه وسلم ابتاع فرسا من اعرابي فجدد البيع وقال هلم شهيدا
يشهد على فشهد عليه خزيمية بن ثابت اي دون غيره فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ما حملك على هذا ولم تكن
حاضرا معنا فقال صدقتك ٧٦٥ ﴿﴾ فيما جئت به وعلمت انك لا تقول الا حقا فقال عليه السلام

من شهد له خزيمية او شهد
عليه فحسبه هذا لفظ ابن
خزيمية ولفظ ابن دارد
فجعل النبي صلى الله عليه
وسلم شهادته شهادة رجلين
(قوله فلا يجوز تعليقه
لانا متي عدينا الحكم
الى غيره ابطالنا الخصوصية)
قلت وفي جعل اختصاص
خزيمية من هذا القبيل
نظر يعرف بالتأمل على
ان منع الحاق غيره قياسا
لا ينافي الحاقه دلالة كفاي
صلاة الخوف عند من
يجوزها في زماننا الا يرى
انه تقبل شهادة النبي صلى الله
عليه وسلم وحده اجاها قاله
القاتني بعد ان ذكر امرين
احدهما انه خص بقبول
الشهادة وحده عن قاعدة
طامة هي لزوم العدد
في الشهادة بعموم الآيات

غير مانع من القياس الا يرى ان اهل الذمة لما خصوا من آية القتال الحق بهم
الشيوخ والصبيان بالقياس قصته ماروي ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة من
اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاستيفاء وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام
من يشهد لي فقال خزيمية انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة
فقال عليه السلام كيف تشهد لي ولم تحضرننا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما
تأيناه من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمنها فقال عليه السلام
من يشهد له خزيمية فحسبه جعل شهادته كشهادة رجلين كرامة له وتفضيلا على
غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره وان كان فوقه في الفضيلة كالخلفاء
الراشدين مع ان النصوص او حجت اشتراط العدد في حق العامة فلا يجوز
تعليقه لانامتي عدينا الحكم الى غيره ابطالنا الخصوصية الثابتة بالنص وانما خص
بهذه الكرامة من بين سائر الحاضرين لفهم جواز الشهادة لرسول الله صلى الله
عليه وسلم ببناء على اخباره كجواز الشهادة لغيره ببناء على العيان فان قوله
عليه السلام في افادة العلم كالعيان (وان لا يكون معدولا به) الباء فيه للتعدية

ولو سلم فالعموم والخصوص من اوصاف النظم فجعل العام المخصوص من القاعدة
العامة لا يكاد يصح (قوله بناء على اخباره) متعلق بجواز الشهادة للرسول
والضمير راجع اليه لان التعليق لا يعارض النص فيكون باطلا (قوله بناء
على العيان) متعلق بجواز الشهادة لغيره والمعنى ان خزيمية فهم الشهادة للرسول
عليه السلام ببناء على اخباره كما تجوز لغيره من آحاد الامة ببناء على العيان
والمشاهدة فان قوله عليه السلام في افادة العلم كالعيان والشرع قد جعل التسامع
في بعض الاحكام بمنزلة العيان فكان قوله عليه السلام بذلك اولى (قوله
الباء فيه للتعدية اي لان معدولا من العدول وهو لازم فلا يثبت المحمول منه

لقوله عليه السلام من شهد له خزيمية فحسبه والثاني انه صلى الله عليه وسلم خصه بذلك وسماه ذا الشهادتين
كرامة له وتشريف او امل توجيه نظره ان يقال لاناسم ان اختصاص خزيمية بقبول الشهادة وحده عن تلك القاعدة
العامة من قبيل اختصاص لا يجري فيه القياس في المختص وهو ما ورد فيه نص آخر على خصوصية الحكم به لما في بعض
الحواشي المعزوة اليه من انه لم يرد به نص آخر على خصوصية الحكم به واما قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من شهد له
خزيمية فهو حسبه فانما ذكره بعد سؤاله اياه بقوله ما حملك على هذا ولم تكن حاضرا معنا وبيان خزيمية للعلة بقوله
صدقتك الخ فيحتمل ان يكون نصه صلى الله عليه وسلم معللا على وجه لا يختص كفاية شهادة الواحد لرسول الله

لان العدول لازم فلا يتأتى المجهول منه الا بالصلة والضمير راجع الى الاصل
يعنى ان لا يكون الاصل عادلا (عن) سنن (القياس) اى مائلا

الا بالصلة ولا يبعد انه يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا لكن
الايان بالباء يعين انه من العدول (قوله يعنى ان لا يكون الاصل) اى حكمه
(عادلا عن سنن القياس) اى مائلا عنه يعنى لا يكون على خلافه لان حاجتها الى
اثبات الحكم فى الفرع بالقياس على الاصل موافقا للنص فاذا جاء النص فى محل
مخالفا للقياس لم يمكن اثبات الحكم فى الفرع بالقياس اذ القياس يرد هذا
الحكم ويقضى عدمه فلا يستقيم اثباته كالنص اذا ورد فى الحكم لا يستقيم اثباته
به لانه لا يصير نفيا ومثباتا لشيء واحد فى زمان واحد ولذلك اعترض بانه
لا حاجة الى تقدير الحكم لان الحكم كما يصدق عليه انه معدول به عن القياس
يصدق على المحل اذ قياس المحل ان لا يكون محكوما عليه بهذا الحكم فاذا حكم
عليه به كان معدولا به عن القياس لان كون هذا المحل متصفا بهذا الحكم
لا يقبل * واجيب بان الحاجة اليه ضرورة لان المحل لا يكون معدولا به عن
القياس الا يصدق على المحل انه معدول عن القياس حقيقة والتقدير الذى
ذكره مجاز متكلف بعيد عن الفهم فكان الاضمار الذى دل عليه الظاهر اولى
اعلم ان الخارج عن سنن القياس على اربعة انواع الاول ما خص عن قاعدة
عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص بخزيمة والثانى ما شرع ابتداء ولم يعقل معناه
فلا يقاس عليه غيره كاعداد الركعات ومقادير الزكاة والحدود والكفارات
وتسمية هذا القسم معدولا به عن القياس فيه تجوز اذ لم يسبق له عموم وقياس
حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس بعد دخوله فيه بل معناه انه ليس
منقاسا لعدم تعقل علة * والثالث القواعد المتبدأة العديدة النظير لا يقاس عليها
غيرها وان عقل معناها لعدم وجود نظير خارج عما يتناولها فلا يتأتى فيه
الالحاق وتسمية هذا خارجا من القياس فيه تجوز ايضا كرخص السفر والمسح
على الخفين فاننا نعلم ان المسح على الخفين انما جوز لعسر النزع ومسيس
الحاجة الى استحبابه ولكن لا تقاس عليه العمامة والقفازين وما يستتر جميع
القدم لانها لا تساوى الخف فى الحاجة وعسر النزع وعموم الوقوع فهذه
الاقسام لا يجرى فيها القياس بالاتفاق * والرابع ما استثنى عن قاعدة سابقة فطرق
الى استثناءه معنى فيجوز ان يقاس عليه كل مسألة مشارك المستثنى فى علة الاستثناء
عند عامة الاصولين خلافا لبعض اصحابنا على ما يأتى بيانه ان شاء الله تعالى
فتبين بهذا ان المراد من العدول عن القياس ههنا ما لا يعقل معناه اصلا

(قوله يعنى ان لا يكون
الاصل عادلا الخ) لانك
اذا قلت زيد ذهب به يكون
زيد بحسب المعنى ذاهبا وهذا
هو مراد صاحب التحقيق
حيث قال ويكون معناه
مع الباء معنى الفاعل ثم
ان ما قيل ولا يبعد ان
يجعل من العدل وهو
الصرف فيكون متعديا
سهو ظاهرا لما كان لفظ به
وانما ذكره صاحب التلويح
على لفظ صاحب التوضيح
وليس فيه لفظ به

عليه الصلاة والسلام
بخزيمة بل يكون شهادة
غيره ممن تكون حاله مثل
حاله له صلى الله عليه وسلم
شهادة صحيحة ايضا واما
تسميته بذى الشهادتين
فيحتمل ان يكون لكونه
اول من شهد وحده
قبلت شهادته لالكونه
مخصوصا بالشهادة وحده
(قوله يعنى ان لا يكون
الاصل عادلا عن سنن
القياس) اذا كان الاصل
معدولا به عنه كان عادلا
عنه لان العادل يعدل
بالشيء ويميله فيكون الشيء
عادلا ومائلا

(كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا) ثبت هذا بالنص وهو قوله عليه السلام
تم صومك فانما اطعمك الله وسقاك فانه مخالف للقياس فلا يجوز قياس المخطى
عليه (وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره
ولانص فيه) هذا شرط ثالث للقياس تسمية ولكنه في الحقيقة ستة شروط
وانما جعل الكل شرطا واحدا لان الكل راجع الى تحقق التعمد فانه لا يتم
الا بالجمع بخلاف الشرطين الاولين لانهما ليسا من التعمد بل من شروطه
الشرط الاول كون وصف الاصل متعمدا وهو احتراز عن التعليل بالعملة
القاصرة وهو لا يجوز عندنا خلافا للشافعي رحمه الله كما سنبين ذكره ان شاء الله

(قوله وهو قوله عليه الصلاة
والسلام تم صومك) بكسر
التاء وفتح الميم المشددة
على صيغة الامر قال في
المغرب تم على امره امضاه
واتمه وتم الى مقصود
وتم على امرك اي امضه
ومنه تم على صومك ثم
انه لا يوجد في نسخ الشرح
لفظة على والصواب
وجودها رواية ودراية
كما في الكشف بل في عامة
الكتب (قوله فانما اطعمك
الله وسقاك) اي هو الذي
التي عليك النسيان حتى
اكلت وشربت (قوله فانه
مخالف للقياس) لان
القياس يوجب النسيان
صومه وان كان ناسيا لان
الشيء لا يبقى مع منافيه
(قوله خلافا للشافعي)
لكنه لا يكون مقايسة

ويخالف القياس من كل وجه اما ما كان موافقا له من وجه يجوز القياس عليه
كالمتحسرات هذا والتحقيق ان الشرط الثاني مغل عن الاول لكونه من اقسامه
كما ذكره الامد في الاحكام **(قوله كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا)**
فان القياس يقتضي انه يفسد صومه لان الاكل مناف للصوم عمدا كان او نسيانا
الا ان الحكم الناسي ثبت على خلاف القياس بالنص وهو قوله عليه السلام
للاعرابي تم صومك فانما اطعمك الله وسقاك وليس ثبوته باعتبار كونه
مخصوصا بالنص عن عموم نص آخر وهو قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل
وقوله عليه السلام الفطر مما يدخل حتى يصح تعاليه واخراج المخطى والمكروه الثابت
اذا صب الماء في حلقه بالقياس عليه كما فعله الشافعي وبعض اصحابنا بعملة عدم
القصد لان التخصيص انما يتحقق فيما هو داخل في العام ثم يخرج بالتخصيص
والاكل ناسيا غير داخل في العام لانه ليس بفعله وانما هو فعل الله تعالى لقوله
عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك لا يقال هذا خبر واحد فلا يزد به على
النص لانا نقول هو حديث مشهور فيجوز به الزيادة وفيه نظر لان ما لم يكن
لم يعمل به ولا يقال لو كان بقاء الصوم بعد الاكل ناسيا معدولا به عن القياس
لما ثبت حكمه في المواقع ناسيا بالقياس عليه لانا لانسام ان ثبوت بقاء الصوم
في المواقع ناسيا في القياس بل ثبوته بدلالة النص لا بالقياس لان الاكل والجماع
متساويان في افساد الصوم بخطاب واحد فكان النص الوارد في احدهما واردا
في الآخر لان الحكم اذا ثبت لاحد المتساويين ثبت للآخر والا لما كانا متساويين
مع كونهما متساويين هذا خاف ونوقض بان اتحاد الخطاب لا يقتضي التساوي
في الاركان كما في اركان الصلاة واجيب بمنع اتحاد الخطاب فان كل ركن منها ثابت بخطاب
(قوله وهو احتراز عن التعليل بالعملة القاصرة) المراد بها المستنبطة وفي صحة التعليل
بها خلاف عندنا كما يأتي واختار عدم الصحة واما التعليل بالقاصرة المنصوصة او المجمع

تعالى اعترض هنا بان تعدي الحكم وهو انتقاله من محل الى آخر محل لانه عرض لا يقبل الانتقال وبان التعدي حكم القياس فلا يجوز ان يكون شرطا له واجيب عنه بان المراد من تعدي الحكم تعدي مثل حكم الاصل في الفرع مجازا وعن الثاني بان المراد ان تصور وقوعه شرط له لانفسه ولا بد في ان يكون

عليها فتفق على صحته فتنبه (قوله لانه عرض لا يقبل الانتقال) وذلك لان مقتضى تشخيص العرض محله وحينئذ يفترق في تشخيصه الى الموضوع فيكون الموضوع من جملة المشخصات فلا يصح الانتقال عنه وهذا بخلاف الجسم لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى وضع مشخص لان الموضوع المبهم لا يكون من حيث هو مبهم موجود في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد تشخيص ما هو حال فيه فالعرض اذن لا يتحقق وجوده الا بموضع بعينه فلا يصح عنه الانتقال وهذا بخلاف الجسم فان الجسم غير محتاج في وجوده وتشخيصه الى الحيز بل محتاج في تحيزه الى حيز غير معين فلا يمنع ان ينتقل من حيز الى حيز آخر من حيث انه موجود مشخص لامن حيث انه متحيز لان كونه متحيزا حاصل له باعتبار الحيز وايضا الشيء اذا انتقل من محل الى محل يكون الاول خاليا عنه لاحالة وهما المنصوص لا يخلو عن حكمه بعد التعدي (قوله واجيب بان المراد من تعدي الحكم تعدي مثل حكم الاصل) هذا لا يدفع ما في العبارة من التسامح والعناية بتقدير المضاف لا يجدي نفعا لان قوله بعينه ياباه ويمكن ان يجاب عنه باننا لانسلم استحالة الانتقال فان ذلك على تقدير كون الحكم عرضا واحكام الشرع لها حكم الجواهر وان سلمنا فلا نسلم ان تقدير المضاف لا يجدي نفعا لما ذكرنا ان المعول عليه في تعريف القياس * قال الشيخ ابو منصور وقد اخذ المثل فيه ولا منافاة بينه وبين قوله بعينه اذ ليس المراد التعيين الذي هو الشخص بل المقصود ان يكون المعدي مثل ذات المنصوص عليه اى متحدا معه في ذاته دون عوارضه اعراضا عما يقال ان الحكم المنصوص عليه قد يكون قطعا بخلاف المعدي فان ذلك من العوارض وهي لا تدخل في المعاملة فانهم والاولى ان يقال ان الناسي دخل في قوله تعالى ثم تموا الصيام لي لليل باق لان الشارع اخرج فعله عن حيز المنافي بالحديث ولقائل ان يقول قولكم حكم الناسي معدول عن القياس لا مخصوص من النص دعوى بلا دليل وما ذكرتم منه انه باق على كونه متناول العمام عين النزاع ويمكن ان يجاب بان المخصص او شرطه المقارنة ولم يوجد فلا يكون مخصصا على ان المخصص عند الشافعي بطريق المعارضة بالاخراج والاخراج من الاتمام ليس باتمام وقد امر الشارع بالاتمام فدل انه باق على الكف لا يخرج عنه (قوله وعن الثاني بان المراد ان تصور وقوعه) اى وقوع التعدي بالتعليل هو شرط صحة القياس لانفس التعدي فان ذلك

(قوله فلا يجوز ان يكون شرطا له) لان حكم الشيء هو الامر الثابت فلا يكون الامتأخرا وسان الشرط التقديم (قوله مجازا) يعنى في الاسناد ولو حمل على التساهل بعلة كان اولى

(قوله لانا رأينا الخ) اقول ﴿ ٧٦٩ ﴾ لم يستدل من قبل ابى بكر الباقلانى كما يدعى اذ حصل ما ذكره ان

اسم الخمر دار مع الشدة المطربة عدما وهي حاصلة في النبيذ فيسمى خمرًا وهذا فاسد اذ من كشيء يدور مع آخر عدما ولا يدور معه وجودا كالصلوة مع الطهارة فلا يلزم من اثبات دوران اسم الخمر مع الشدة المطربة عدما في الصورتين المذكورتين في الشرح ثبوت دورانه معها وجودا اللهم الا ان يقال انه طوى ذكر دورانه معها وجودا لكونه مشهورا مركزا في الازهان فكأنه مذكور فالاصوب تقرير دليله بما قبل من ان اسم الخمر دار مع الشدة المطربة وجودا وعدما لان عصير العنب اذا حصلت فيه الشدة المطربة يسمى خمرًا وقبل حصولها وبعد زوالها لا يسمى خمرًا ودوران الشيء مع الشيء وجودا وعدما دليل على علية المدار فعلة التسمية خمرًا هي الشدة المطربة وهي حاصلة في النبيذ فيصدق عليه انه خمر والخمر حرام فيكون النبيذ حراما ويلزم الحد بشرب قليله وكثيره كما في المتخذ من

تصور وقوعه متقدما ووجوده متأخرا والثاني ان يكون المتعدى حكما شرعيا لان القياس لا يجري في اللغة لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها لا يقال الآية تدل على ان الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف والخلاف في الكل لان المراد من الاسماء الكلمات وقال ابو بكر الباقلانى القياس يجري في الاسماء ايضا لانا رأينا ان عصير العنب لا يسمى خمرًا قبل اشتداده واذا زالت الشدة

حكاه وهذا التصور سابق عليه فيصالح شرطا ولا بعد في ان يكون تصور الوقوع متقدما ووجوده متأخرا واجيب ايضا بان تعدى حكم نفس القياس وهو ايضا شرط الحكم بصحته على ان الحكم بصحته يتوقف على وجود التعدى والحكم بصحته غير نفسه ويجوز ان يكون التعدى حكما لشيء وشرطا لشيء آخر فتأمل (قوله والثاني) سماه ثانيا بالنسبة الى ما تضمنه الشرط الثالث من الشروط الستة والافهوه في الحقيقة شرط رابع من شروط القياس (قوله ان يكون المتعدى حكما شرعيا) وهو احتراز عن اللغوى والعقلى وذلك لان الغرض من القياس الشرعى انما هو تعريف الحكم الشرعى في الفرع واثباته فيه للمساواة في علمته نفيًا كان او اثباتا فاذا لم يكن الحكم في الاصل شرعيا بل كان لغويا او عقليا لا يكون التعدى بالقياس الى الفرع حكما شرعيا فلا يكون الغرض من القياس الشرعى حاصلًا فيكون الاشتغال به اشتغالا بما لا يعينه وهو غير جائز وهذا مبنى على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقلية من الصفات والافعال وهو مذهب جمهور الفقهاء وانما لم يثبت اللغة بالقياس لان الاسماء اللغوية يراد بها ما وضعت له من مسماياتها فحسب ولا يقاس عليها غيرها لوجود مثل وصف الموضوع في غيره ائلا يبطل غرض الواضع فلا يقال ان زيدا من الزيادة فيقع اسم زيد على كل ما فيه زيادة كالقبر والابل والشجر وعمرو من العمر وهو البقاء فيقع اسم عمرو على كل ما فيه بقاء كالخمر والمدر وكذا يقال ان الشعب بكسر الشين وهو الطريق في الجبل ويقسمها القبيلة انما سميا بذلك لوجود الاشعاب فيهما فيقاس كل ما يشعب بالشعب والشعب كقرن البقر الوحشى (قوله لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها) اى الالفاظ الشاملة للافعال والحروف لان كلا منهما في اللغة علامة على مسماه والتخصيص عرف طارىء ثم ظاهر هذه الآية يدل على ان الالفاظ باسمها توقيفية فيمتنع ان يثبت شيء منها بالقياس * واعترض بان علم جاء بمعنى العلم كقوله تعالى وعلمناه صنعه لبوس لكم او علمه لغة من سبقه من الجن او غيرهم وايضا الاسم عين المسمى فجاز ان يكون اللغات توقيفية والقياس يظهر ما خفي كما في القياس الشرعى * واجيب بان هذا كله خلاف الاصل وعدول عن ظاهر اللفظ وعمما اجمع المفسرون في تفسير هذه الآية على اناسام

زال الاسم كما لو تخلى والدوران يفيد غلبة الظن والشدة حاصله في النبيذ
فيسمى خمرًا فيكون حرامًا الأثرى ان كتب نحو والصرف مملوءة بالاقيسة
قلنا الدوران لا يقبل التعليل عندنا وإنما المعتبر هو الأثر فلا يكون حجة علينا
ولانسلم ان الاسم اللغوي يثبت قياسا لوجود معنى الشيء في الشيء الآخر بلا
وجود صورته الأثرى ان الياقوت قائم بالذات والحزف ايضا قائم بالذات ومع
هذا لا يسمى الحزف ياقوتا وما ذكرنا من الاقيسة في الكتب ثابت بالتوقيف
والشرط الثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنص اذ لو كان فرعا لاخر لا يجوز

ان علم بمعنى الهم في الآية ولئن سلم فالالهام من الله تعالى عام خصوصا في حق
الانبياء والقياس ليس مظهرا لكل شيء بل لما قد ثبت بمعنى شرعي وخفي علينا
واللغات ليست كذلك اعلموا ان اللغات بتريد الالفاظ مع قرينة الاشارة وغيرها وقيل
غير ذلك والمختار عند المحققين هو الاول ان كان النزاع في الظهور لظهور دليله والوقف
ان كان النزاع في القطع لاحتمال التعليم الهمام الوضع نحو وعلمناه صنعة لبوس
لكم او تعليمه ماسبق وضعه من خالق آخر واعلم انهم قد اختلفوا في تعيين واضع
اللغة فذهب الشيخ ابو الحسن الأشعري انه تعالى علمها بالوحي وقيل واضعها
البشر واحد او جماعة ثم حصل التعريف بالاشارة والتكرار في الاطفال
(قوله والدوران) اي دوران الشيء وجودا وعندما ما يفيد غلبة ظن عليه
المدار للدائر (قوله قلنا الخ) تقرير الجواب ان الدوران انما يفيد غلبة ظن
العلية فيما يحتمل التعليل وههنا لا يحتمل لان تعليل الاسماء غير جائز لانتفاء
المناسبة بين الالفاظ والمعاني واذا لم يصح التعليل لم يصح القياس لعدم شرطه
ولئن سلمنا ان الدوران يفيد غلبة ظن العلية مطلقا لكن انما يجعله العبد
علة لا يترتب عليه الحكم الأثرى انه لو قال اعتقت غلامى لسواده وله عبد آخر
اسود لا يعتق فكذلك ههنا (قوله) ولانسلم ان الاسم اللغوي يثبت قياسا لوجود
معنى الشيء في الشيء الآخر) فان قلت انما يثبت بالقياس الاسامي الشرعية لا اللغوية
لان كل اسم بنى عليه حكم شرعي فهو اسم شرعي وحينئذ يثبت اسم الحمر
لنبيذ شرعا لوجود المعنى فيه ويترتب عليه الحد بالنص * قلنا الاسماء الشرعية
كاللغوية فلا يجوز اثبات الاسم بالقياس على اي وجه كان (قوله والشرط
الثالث) سماء ثالثا بالنسبة الى ما تضمنه الشرط الثاني والافهه بالنسبة الى
شروط القياس شرط خامس (قوله ان يكون الحكم) اي حكم الاصل (ثابتا
بالنص) اي لا بالقياس لانه انما يتوصل الى حكم الاصل القريب بالعلة الموجودة
في البعيد فان وجدت في الفرع امكن رده اليه فيكون توسط القريب لغوا وان

(قوله قلنا الدوران لا يقبل التعليل) كذا في النسخ والصواب لا يصح للتعليل كما لا يخفى (قوله وما ذكرنا من الاقيسة في الكتب ثابت بالتوقيف) اذا عرفونا مثلا ان كل مصدر له فاعل فاذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس

الغيب (قوله الدوران لا يقبل التعليل عندنا وإنما المعتبر هو الأثر) يريد بذلك انه ليس من مسالك العلة وطرقها عندنا وان المعتبر عندنا انما هو العلة المؤثرة والدوران ان لا يفيدها اصلا لتحقق انتفائها مع وجوده كالحرمة الدائرة مع رائحة المسكر وجودا وكذا عندما بان صار خلا وليست رائحته علة مؤثرة لها وليس قوله الدوران لا يقبل التعليل على منوال قولهم هذا نص لا يقبل التعليل كما يتوهم منه

(قوله قاس السفرجل على التفاح في كونه ربويا لعملة الطعم ثم قاس الخ) الظاهر بعدم قاس كالايجني (قوله والرابع ان يكون المتعمد بعينه من غير تغيير) اي بزيادة او اسقاط ثم ان اسم يكون ضمير راجع الى الحكم (قوله والخامس كون الفرع نظير الاصل **٧٧١** في العملة والحكم) لا يذهب عليك ان كون الفرع نظير الاصل في الحكم

هو الشرط الرابع بعينه فالصواب في عملة الحكم وهو الموافق لما في الشرح الاكمل ايضا (قوله والشرط السادس ان لا يكون في الفرع نص الخ) هذا مذهب عامة اصحابنا واختاره القاضي ابو زيد ومن تابعه

لكن مشايخ سمرقند مختارهم جواز التعليل على موافقة النص تأكيدا على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل

(قوله من غير تغيير)

اي لا يغير في الفرع حكم الاصل من اطلاقه او تقييده

او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار

المحل وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع قاله في التلويح

(قوله والخامس كون الفرع نظير الاصل

في العملة والحكم) لافائدة في ذكر الحكم المتعمد

بعينه من غير تغيير وهذا هو الشرط الرابع بعينه

ولذا اعتبر القآني ان يكون

القياس عليه كما فعل بعض الشافعية قاس السفرجل على التفاح في كونه ربويا بعملة الطعم ثم قاس التفاح على البر بعملة الطعم ايضا فانه يمكن قياس السفرجل على البر بعملة الطعم فلا يحتاج الى القياس الاخر والرابع ان يكون المتعمد بعينه من غير تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع لا يكون الثابت في الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس والخامس كون الفرع نظير الاصل في العملة والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم في الفرع بالرأى من غير الحاق بالاصل وهو باطل والشرط السادس ان لا يكون في الفرع نص

لم يوجد امتنع تعليل الحكم في القريب بالموجودة في الفرع لكونه عملا بالموجودة في البعيد وحاصل هذا ما ذكره بعض المحققين انه لا يجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العملة التي اعتبرها فذكر الواسطة ضائع وان لم يتحد بطل احد القياسين لا يتناه على غير العملة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربا بعملة الكيل والجنس ثم اريد قياس شئ آخر على الذرة فان وجدت فيه العملة اعنى الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء عملة الحكم هذا وفي بعض الحواشي انما اشترط ثبوت حكم الاصل بالنص لا بالرأى لانه جاز ان يكون خطأ فلا يصلح ان يكون اصلا فافهم (قوله فلا يحتاج الى القياس الاخر) يعنى القياس الاول وهو قياس السفرجل على التفاح (قوله من غير تغيير) له في الاصل فهو حكم الفرع من اطلاق او تقييد بزيادة وصف او سقوطه او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم ائلا يفوت بذلك نفس المساواة المعتبرة بين الاصل والفرع على ان التعمد مع التغيير يكون اثبات حكم آخر في الفرع غير حكم الاصل وهو لا يجوز لكونه اثبات حكم في الفرع بالرأى ابتداء (قوله والشرط السادس) سماه شرطا سادسا بالنسبة الى ما تضمنه الشرط الثالث والا فهو شرط من شروط القياس ايضا (قوله ان لا يكون في الفرع نص) يعنى يشترط ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه وهذا عند عامة مشايخنا واختار مشايخ سمرقند ان القياس ان كان موافقا لنفس الفرع جاز قال في التحقيق وهو الاشبه لان فيه تأكيدا للنص ولا يطابق

التعمد الى فرع هو نظيره في الوصف الذي تعلق الحكم به بان يوجد مثل ذلك في الفرع من غير تفاوت لافي كل وصف ثم قال وانما اشترط ذلك لانه لو لم يكن الفرع مثلا له في العملة لما صح تسويته مع الاصل في الحكم (قوله والشرط السادس) وافق المصنف على هذا الشرط صاحب التوضيح والمختار ما اختاره القآني واقره عليه صاحب

التحرير من ان القياس الذي وافق موجب حكم نص الفرع ان لم يثبت زيادة فهو صحيح وان اثبت فلا اما الثاني فلان فيه رفع الاطلاق وهو نسخ واما الاول فلان ترادف الادلة على المولود الواحد جائز عقلا وشرعا فقد ورد آيات واحاديث متعددة في حكم واحد وقد امتلا كتب السلف رضى الله عنهم بقولهم هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول من غير تكبر ﴿٧٧٢﴾ فكان اجماعا منهم على صحته وتوضيحه

ان الحديث الغريب يجب قبوله ان كان موافقا للكتاب بقوله صلى الله عليه وسلم فما وافق فاقبلوه مع انه لا فائدة في قبوله الا تأكيد دائل الكتاب فكذلك التعليل على موافقة النص يجوز لهذه الفائدة فان قلت ان معاذ رضى الله عنه انما عدل الى الاجتهاد بعد فقدان النص فدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده قلت اجاب القائل بان حديثه يدل على ان التمسك بالقياس عند فقدانه جائز فاما عند وجوده فلا دليل على جوازه ولا على بطلانه فان قلت المعول عاينه ان القياس ابانة مخصوصة على ماسر فلوقيس الفرع وفيه نص للزم ابانة ما بان وفساده امر بان واما جمع السلف بين النص والمعقول في كتبهم فيكون النص حجة على ما يراه

اذ لو كان فيه نص فان كان حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان مخالفا كان باطلا لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص وقال الشافعي رحمه الله ان كان حكمه موافقا لحكم القياس كان القياس صحيحا وكان مؤكدا لاص

السلف على الاستدلال بالنص والمعقول في حكم واحد * ولقائل ان يقول ان كان المراد من المعقول هو التعدية الى ما فيه نص فهو مع كونه عين النزاع لا دليل عليه لان الظاهر من المعقول القياس العقلي لا الشرعي وان كان غير ذلك فلا يكون حجة * فان قلت ان معاذ انما عد الاجتهاد بعد فقدان النص فدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده * قلنا حديث معاذ يدل على ان التمسك بالقياس عند فقدان النص جائز فاما عند وجود النص فليس فيه دليل على جوازه ولا بطلانه وان لم يكن كذلك لا يجوز سواء خالفه او اثبت زيادة لم يثبتها اما الاول فلان فيه ابطال حكم النص بالتعليل وهو لا يجوز اما الثاني فلان فيه رفع الاطلاق وهو نسخ والصحيح ما ذهب اليه العامة لان تعدى الحكم الى ما يثبت بالنص اثبات الثابت والتأكيد ممنوع **(قوله)** اذ لو كان فيه نص فانه كان حكم القياس الخ) هذا استدلال لما ذهب اليه العامة وقيل اذا كان حكم الفرع منصوصا يكون كل من الاصل والفرع ثابتا بالنص فليس جعل الاصل والفرع فرعا اولي من العكس * قلت ربما يناقش بانه يجوز ان يكون احدهما موافقا للقياس والاخر مخالفا فيكون جعل الموافق اصلا اولي **(قوله)** لم يكن للقياس فائدة) للاستغناء عنه بالنص اذا الاضافة الى الاقوى متعينة وفيه نظر لانا لانسلم عدم الفائدة بل يكون مؤكدا بدون تعيينه ورد بمنع التوكيد لان تعدى الحكم لما كان شرطا للتعليل فكيف يجوز التعليل بدونه حتى يتأكد به النص واجيب بان وجود النص في الفرع لا يمنع التعدى بتأكيد النص بالقياس ولك ان تقول ما فائدة التأكيد اذا عبرة في الترجيح بكثرة الادلة ويمكن ان يجاب بان النص يكون حجة على من يراه حجة والمعقول حجة على من لا يراه

والمعقول حجة على من لا يراه قلت القياس ابانة تغاير ابانة النص وان كان المبان واحدا كما لا يخفى ولا ينكر **(من)** احد حجية النص دون القياس وغير المسلم كما ينكر النص ينكر القياس هذا واما ما احتج به الشارح للمصنف فيه نظر لجواز ان يكون التعليل مؤكدا للنص على ما فهمت على معنى انه لو لا النص لكان الحكم ثابتا به بخلاف التعليل بعله قاصرة حيث لا يجوز للتأكد لعدمه فيه بهذا المعنى

(فلا يستقيم التعليل) لما بين المصنف رحمه الله الشروط فرع عليها احكامها وهذا متفرع على الشرط الثاني من الشروط الستة يعني لا يجوز التعليل (لاثبات اسم الزنا للواطئة) بان يقال الزنا سفح ماء محرم في محل محرم وهذا المعنى موجود في اللواطئة فيكون اللواطئة زنا فيجري عليها حكم الزنا (لانه ليس بحكم شرعي) بل لغوي ولاصححة ظهار الذمي لكونه (اي لكون التعليل) تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع عن الغاية) هذا متفرع على الشرط الرابع بيانه ان ظهار الذمي لا يصح عندنا حتى انه لا يحرم الوطء وعند الشافعي رحمه الله يصح ظهاره فيحرمه وعلل بان حكمه حرمة الوطء والكافر اهل لها فيصح ظهاره كما يصح طلاقه قياسا على المسلم قلنا هذا تغيير لحكم الاصل وهو ظهار المسلم في الفرع وهو ظهار الذمي وانما قلنا انه تغيير لان حكم الاصل ثبوت الحرمة الموجبة للكفارة متناهية بها وحكم الفرع ثبوت الحرمة مؤيدة غير

(قوله وهذا متفرع على الشرط الثاني من الشروط الستة الخ) الصواب تأخير هذا الكلام من قول المصنف لاثبات اسم الزنا للواطئة فان مجرد قوله فلا يستقيم التعليل ليس بخصوص بالشرط الثاني (قوله وعند الشافعي يصح ظهاره فيحرمه) كذا في النسخ فهو من التفعيل والضمير المرفوع للظهار والمنصوب للواطئة

من يراه (قوله وهذا متفرع على الشرط الثاني من الشروط الستة) التي ضمنها المصنف للشرط الثالث فالواطئة يجري عليها حكم الزنا ويجوز ان يكون الفاء للتعليل ويكون المعنى ولاجل ان الحكم يجب ان يكون شرعيا لا يستقيم الحاق اللواطئة بالزنا لانه ليس بحكم شرعي وانما هو عقلي او لغوي فتأمل (قوله لان حكم الاصل ثبوت الحرمة الموجبة للكفارة متناهية بها الخ) فلو صح ظهار الذمي لثبت به حرمة مطلقة بعد ان كانت مقيدة في الاصل وهذا باطل لرفعه مساواة الفرع للاصل الواجب اعتبارها في القياس * فان قلت الاطلاق والتقييد من اوصاف الحكم والمساواة فيها غير معتبرة بين الاصل والفرع حتى جاز ان يكون الحكم قطعيا في الاصل وظنيا في الفرع * قلت لانسام عدم اعتبار المساواة فيها واما فوات صفة القطع من الفرع فليس يغير الحكم في الاصل بل هو ^{مصحح} للقياس لان من شأن الفرع ان يكون ادنى حالا من الاصل مع ان مثل هذا التغيير امر ضروري لاستحالة صفة القطع بامر محتمل وهو التعليل والضرورة تتعدى بقدرها وللخصم ان يقول لانسام ان الذمي ليس باهل الكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وكونه ليس اهلا للصوم لا يمنع ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح سلمنا انه ليس باهل للكفارة فهو اهل للحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة ايلاء الذمي في حق الطلاق وان لم يعتبر ايجاب الكفارة ويجاب بان القياس على العبد قياس مع الفارق فان الذمي ليس باهل للصوم اصلا بخلاف العبد فانه اهل للتكفير بالمال الا انه عاجز عن ذلك لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو اعتق واصاب مالا كانت كفارته

(قوله والواجب على المظاهر الخ) هذا بيان للتغير بوجه آخر وكذا قوله والواجب بالنص وان اقتصر المصنف في المتن على المذكور اولا (قوله هذا متفرع على الشرط الخامس الخ) قد سبق آنفا ان بقضاء الصوم بالاكل ناسيا معدول به عن القياس فهذا يكون جوابا تسليميا من قياس الشافعي (قوله وليس بنظيره في اثبات الكرامة) لان الحرام سبب المقت والخزلان لاسبب الاكرام والاحسان والمصاهرة ثابتة بطريق الكرامة من حيث ان فيها الحاق الاجنبيات بالمحارم ولهذا من الله تعالى عليها بقوله وهو الذي خاق من الماء بشرا فجعله نسا وصورا والحكيم لا يمنن الا بما هو نعمة (قوله قلت الاصل في ثبوت الحرمة هو الولد الخ) اي الاصل في ثبوت حرمة المصاهرة الولد الذي هو المقصود بالنكاح فانه لما استحق سائر كرامات البشر ﴿٧٧٤﴾ من الولاية والملك ونحوها

استحق هذه الكرامة وهي حرمة المحارم فيحرم عليه امهات امه وبناتها ان كان ذكرا وآباء ابيه وابنائوه ان كان اثنى ثم يتعدى ذلك الى ابويه كأنهما صار اشخصا واحدا قال فيخر الاسلام فصار آباؤه وابنائوه كأبائها وابنائها وامهاتها وبناتها مثل امهاته وبناته وبيان ذلك انما المائين لما امتزجا بحيث لا يمكن تمييز احدهما عن الآخر وخلق منهما الولد ونسب الى كل واحد منهما بكماله له صار ما هو جزء الام منه مضافا الى الاب بالبعضية وما هو جزء الاب منه مضافا الى الام

متناهية بالكفارة لان الكافر ليس اهلا لها لان فيها معنى العبادة والواجب على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق هو الصوم والصوم لا يصح من الكافر والواجب بالنص تحريم يخلفه الصوم والكافر ليس باهله وان كان للتحريم المطلق اهلا (ولا تعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخطاى) هذا متفرع على الشرط الخامس قال الشافعي لما صار الناسي معذورا مع انه عامد في نفس الفعل فلان يعذر المكره والخطاى وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى اما الخطاى فظاهر واما المكره فلان فعله منتقل الى المكره فلا يبقى للمكره فعل اصلا (لان عذرهما دون عذره) اي عذر الناسي لان النسيان يقع في الانسان بلا اختيار منه فيكون منسوبا الى صاحب الحق لانه هو الذي اوجده الا يرى الى قوله عليه السلام فانما اطعمه الله وسقاه بخلاف الفرع وهو فعل الخطاى والمكره لانه وجد ممن عليه الحق من وجه لانه حصل بكسبه وان كان هو بخلق الله تعالى ايضا على مذهب اهل السنة فلم يجعل ساقطا لوجوده بكسب العبد فتعدية عدم الفطر من الناسي الى الخطاى والمكره تكون فاسدة لعدم المماثلة بين الفرع والاصل لان عذرهما ليس من قبل من له الحق ولهذا اوجب الشرع الكفارة على الخطاى فان قلت انتم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظيره في اثبات الكرامة قلت الاصل في ثبوت الحرمة هو الولد المستحق لكرامات البشر ثم يتعدى ذلك الى ابويه كأنهما صارا شخصا واحدا ثم اقيم ما هو سببه وهو الوطء مقامه

بالمال ايضا كالفقير اذا استغنى وكذا القياس على الايلاء فان الايلاء طلاق

بالبعضية فيثبت بينهما بواسطة نوع بعضية واتحاد وهو معنى قوله كأنهما صارا شخصا واحدا (مؤجل)

يعنى في حصول ما هو المقصود بالنكاح كزوجي باب وزوجي خف هما باب واحد وخف واحد باعتبار تعلق المقصود بهما جميعا كذا في الكشف (قوله ثم اقيم ما هو سببه الخ) لان حقيقة العلق امر باطن لا يمكن الوقوف عليه فلا يدري ان الولد يخلق من مائة او من مائة غيره فاقيم ما هو سبب مفض اليه مقامه كما اقيمت الخلوة مقام

(قوله فيكون منسوبا الى صاحب الحق) فان قلت قوله تعالى وما انسانيه الا الشيطان يدل على انه قد يكون من قبل غير من له الحق قلت الشيطان لا يقدر على خلق النسيان في العبد وانما يوسوس فيكون وسوسه سببا للغفلة التي يخلق الله النسيان بها قاله القاتنى (قوله فانما اطعمه الله وسقاه) المذكور في كثير من كتب اصحابنا

الدخول في تكميل المهر وإيجاب العدة (قوله ويستوى في ذلك الوطء الحلال والحرام) فحاصل الجواب ان ذلك ليس بطريق التعديّة وإنما صرح به ليمتاز عن الشروط المتضمنة في ضمن الشرط الثالث فيه تأمل ثم ان لفظ المتضمنة على صيغة المفعول (قوله لانه قبل التعليل خاص وبعده يعم) هذا بحسب الظاهر والا فالحكم في الحقيقة عام والقياس مظهر لعمومه

تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك وبه عبر الشارح فيما يأتي (قوله هذا فرع على الشرط السادس) اقول ينبغي ان يكون فرعا على ﴿ ٧٧٥ ﴾ الرابع وعليه جميعا فان قلت قد ذكر فرع الرابع بقوله ولا صحة

ظهار الذي قلت نعم ولكن لا تكرار حقيقة اذا كان فرعاً لان التعليل في الاول تغيير من التقييد الى الاطلاق وفي الثاني بالعكس مع انه لو اعتبر الثاني فرعا للسادس فقط لاقتصر على قوله لانه تعديّة الى شيء فيه نص (قوله ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله) عبر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله فيكون مراد المصنف بذلك يبقى حكم نص الاصل في الاصل بعد التعليل على ما كان قبله وبهذا يمتاز هذا الشرط الرابع من الشروط الاربعة عن الشرط الرابع الذي في ضمن ثالثها لان حاصله

ويستوى في ذلك الوطء الحلال والحرام (ولا لشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار) هذا فرع على الشرط السادس اشترط الشافعي الايمان في كفارة اليمين والظهار للجواز وعلى وقال هو تحرير في تكفير فيشترط فيه الايمان كما يشترط في كفارة القتل وانما لم يحجز هذا التعليل عندنا (لانه تعديّة الى ما فيه نص بتغييره) وذلك الشيء هو كفارة اليمين والظهار فان النص الوارد فيهما مطابق وبهذا التعليل صار مقيدا وتقييد المطلق تغييره (والشرط الرابع) اي الشرط الرابع للقياس من الشروط الاربعة وانما صرح به ليمتاز عن الشروط المتضمنة في ضمن الشرط الثالث (ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله) فان قلت لا يصح القياس الا بتغيير حكم النص لانه قبل التعليل خاص وبعده يعم

مؤجل والذي من اهل الطلاق لان الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا موقوفة بالكفارة بخلاف الظهار فان الحرمة فيه موقوفة بها وقد يقال من جهة الخصم ايضا كلامنا في العبد حال كونه عبدا والذي اذا اسلم يصح منه الصوم ايضا والتحقيق ان الخلاف في هذه المسئلة مبنى على اصل مختلف فيه وهو ان معنى العقوبة يترجم في الكفارة عند الخصم وان كان فيها معنى العبادة فكان الكافر اهلا لوجوبها (قوله وتقييد المطلق تغييره) لان النص المطلق يقتضى الخروج عن العهدة باعناق الرقبة الكافرة وتقييده بالقياس لا يقتضى ذلك فيكون تغييرا لموجبه بالرأى وهو غير جائز لما بينا ان تقييد المطلق نسخ عندنا ونسخ النص بالتعليل باطل (قوله والشرط الرابع الح) وهو الشرط التاسع من شرط حكم الاصل فيما اعتبره الشارح (قوله فان قلت الح) تقرير السؤال ان القياس لا بد وان يغير حكم النص من الخصوص الى العموم فلو كان عدم التغيير شرطا يلزم بطلان القياس وتقرير الجواب ان المراد من التغيير تغيير

ان يبقى حكم نص الاصل في الفروع بعد التعليل على ما كان في الاصل قبله بمقتضى ما قلناه آنفا من عبارة التلويح والى هذا الامتياز يشير قول الشارح بعيد هذا لانه يجوز التعليل الح فان قلت يعتبر حكم نص الفرع في الفرع فما وجهه قلت لما كان الشرط الرابع وهو بقاء حكم نص الاصل في الاصل مشروطا لان يعتبر حكم النص في نفسه بالرأى لا من حيث ان هنالك يعتبر حكم نص الفرع فيه وان كان النص المذكور نص فرع في نفس الامر بالنظر الى قول الشافعي بفرعية الاطعام وفي التوضيح كلام ظاهر في ان الشرط الرابع هو ان لا يغير

(قوله قلت معناه لا يتغير ما هو المفهوم من النص قبل التعليل به) فيه تأمل لان الخصوص ايضا كذلك فلا بد لاجراجه من قيد آخر (قوله فانه علل الاطعام بالتملك الخ) قال في شرح المصنف وذلك مثل اشتراط التملك في الاطعام في الكفارات فانه تغيير لحكم النص لان الاطعام اسم لفعل يسمى لازمه طعما وهو الاكل فكان متعديه جعل الغير آكلا وذا تحقق بالاباحة فكان اشتراط التملك **٧٧٦** قياسا على الكسوة تغييرا لحكم

النص انتهى فقد عرفت منه ان في كلام الشارح ههنا حزازة اى خرازة وان كان مأخوذا من الشرح الاكلى بعينه وذلك لان الفرع هو الاطعام والاصل هو الكسوة والحكم المتعدى هو اشتراط التملك واما تعليله فليس بذكر في هذا السياق لعدم تعلق غرض علمي بخصوصه ههنا فقوله فانه عال الاطعام بالتملك غير صحيح من وجهين احدهما جعل الاطعام معالا والمعلل انما هو حكم الاصل المنصوص عليه والثاني جعل التملك علة وليس كذلك على ما نهت عليه ولقد صادف الحق في قوله فلما علاه بالتملك قياسا على الكسوة من وجه دون وجه (قوله فلان لا يجوز على وجه يتغير حكم النص في عين المنصوص

فكيف صح اشتراطه قلت معناه لا يتغير ما هو المفهوم من النص قبل التعليل به كتعليل الشافعي رحمه الله في قوله تعالى فكفارتها اطعام عشرة مساكين فانه علل الاطعام بالتملك والاطعام لغة جعل الغير طاعما وكان هذا مفهوم النص قبل التعليل وهذا قد يحصل بالاباحة فلما علله بالتملك قياسا على الكسوة تغير بعد التعليل ما هو المفهوم من النص قبله حيث لا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة بالاباحة وهو باطل لانه لا يجوز التعليل على وجه يتغير حكم الاصل في الفرع كما ذكرنا في ظهار الذي فلان لا يجوز ان يتغير حكم النص في عين المنصوص عليه اولى (وانما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لا تبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء حال التساوى دل على عموم

المعنى المفهوم من النص لغة دون التغير من الخصوص الى العموم فان ذلك من ضرورة التعليل اذ لا فائدة له الا تعميم حكم النص كما ستعلم من عدم جواز التعليل بالعلة القاصرة على ان التخصيص على حكم الشيء لا ينافي عمومته ولكن ينافي خلافه وانما شرط هذا الشرط لان تغير حكم النص بالرأى في نفسه باطل سواء كان في الاصل او في الفرع لان القياس لا يعارض النص قيل والاولى ان يجعل هذا الشرط من شروط التعليل لان شروط حكم الاصل لان التعليل قد يقع مغيرا لحكم النص وقد لا يقع اما حكم الاصل فلا انقسام له في نفسه الى المغير وغيره وانما التغير امر عارض له باعتبار التعليل فالقول بان شرط التعليل ان لا يكون مغيرا لحكم النص اولى من القول بان شرط حكم الاصل ان لا يتغير* قلت الظاهر ان هذا الشرط مستدرك لان هذا مفهوم من قوله بعينه لان الضمير عائد الى الحكم فتأمل (قوله لانه لا يجوز التعليل الخ) هكذا وجد في نسخ هذا الشرع وثوابه لانه لما ثبت انه لا يجوز التعليل الخ وكأنه سقط من النسخ (قوله فلان لا يجوز ان يتغير حكم النص في عين المنصوص عليه اولى) المراد من تغير المنصوص عليه هو الاصل الذي هو محل الحكم وانما كان عدم جواز التغير في الاصل اولى لان الحكم في الاصل اقوى

عليه اولى) الظاهر انه اراد بالمنصوص عليه ما يعم الاصل والفرع وان كان المتبادر هو الاول لان (لثبوت)

ان قياس حكم النص وان المراد يعتبر حكمه في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل او غيره لان اشتراط عدم النص في الفرع يعنى عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه كما نص عليه صاحب التلويح وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء

صدره في الاحوال) هذا جواب نقض يرد على ما ذكرنا وهو انتم غيرتم حكم النص في الربا بالتعليل لان قوله عليه السلام لا تتبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء يعم القليل والكثير فخصصتم القليل الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل تقرير الجواب انه عليه السلام استثنى الحال بقوله عليه السلام الا سواء بسواء اذ المراد منه حال التساوي في الكيل والمذكور في صدر الكلام وهو الطعام عين واستثناء

لثبوته بالنص بخلاف الحكم الذي في الفرع فانه ضعيف لثبوته بالرأى فاذا لم يحز تغيير الحكم في الفرع فلان لا يجوز تغييره في الاصل من باب اولى لقوته وايضا التغيير في الاصل يتضمن معارضة النص على ما لا يخفى بخلاف التغيير في الفرع فاذا بطل التغيير في الفرع مع عدم تضمنه معارضة النص فلان يبطل في الاصل مع تضمنه المعارضة بالطريق الاولى (قوله هذا جواب نقض يرد) اي من قبل الشافعي (قوله تقرير الجواب الخ) يعني انما خصصنا القليل وهو ما لا يبلغ نصف صاع من المكيلات ولا حبة من الموزونات كالخفنة والحفتين والذرة والذرتين لقوله عليه السلام لا تتبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء بدلالة الاستثناء لا بالتعليل وذلك لما عرف ان المستثنى منه في النفي اذا لم يكن مذكورا قدر على وفق المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه لا يصح الا في الجنس من حيث الحقيقة وكذا قال محمد في قول من قال ان كان في الدار الا زيدا فعبدته حر ان المستثنى منه بنو آدم حتى لو كان فيها صبي او امرأة يحنت ولو كان ثوب او دابة لم يحنت ولو قال الاحمارا كان المستثنى منه حيوانا حتى لو كان فيها حيوان غير حمار حنت ولو كان فيها ثوب لم يحنت وفيما نحن فيه بصدد استثناء الحال بقوله الا سواء بسواء اذ المراد حال تساويهما في الكيل واستثناء الحال من العين وهو الطعام لا يصح الا بطريق المجاز بان يجعل منقطعا يعني لكن وهو خلاف الاصل فقد دل الاستثناء على عموم صدر الكلام وان العموم لم يقع فيما يتناوله اللفظ ظاهرا بل فيما تضمنه من الاحوال المتعلقة بالبيع عملا بالاصل واحوال الطعام التي تعاقبها العموم هي التساوي والتفاضل والمجازفة لا غير ولن تثبت هذه الاحوال المختلفة الا في الكثير البالغ مبلغ الكيل فصار تقدير الحديث على هذا لا تتبعوا الطعام البالغ مبلغ الكيل الا بطعام مساو له فيه فلا يكون صدر الكلام متساولا للتقليل بدليل مقارن للنص موافقا للتعليل لا بالتعليل (قوله اذ المراد منه) اي من التساوي التساوي في الكيل شرعا بالاجماع والتفاضل هو فضل احد المتساويين والمجازفة عدم العلم بالمساواة والتفاضل مع احتمال كل واحد منهما* ولقائل ان يقول كون سواء بمعنى متساويا مجاز والاستثناء المنقطع مجاز

مانحن فيه انما هو من قيل
الثاني الا يرى الى قول
صاحب التوضيح فلا
يصح شرطية التملك في
اطعام الكفارة قياسا على
الكسوة لانها تغير قوله
تعالى فاطعام عشر مساكين
(قوله يع القليل والكثير)
فكان ينبغي ان يوجب
الحرمة في القليل الذي
لا يكال كما يوجبها في الكثير
الذي يكال (قوله فخصصتم
القليل الخ) حيث جعلتم
العلة الكيل والجنس
فجوزتم بيع القليل بالقليل
مع عدم التساوي

(قوله لان المراد منه التساوى فى الكيل الخ) الاقتصار على ذكر التساوى وههنا بناء على ان ذلك فى قول المصنف وان ثبت ذلك اشارة اليه فقط وفيه ما فيه قال المصنف فى الشرح وان ثبت هذه الاحوال الا فى الكثير لان التساوى انما يعتبر بالكيل بالاجماع وبالنص على ماسم والتفاضل انما يكون عند وجود الفضل على احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة كيلا والسكك لايتأتى الا فى الكثير انتهى والمفهوم منه ان يكون الاشارة الى الاحوال وامر تذكير اسم الاشارة سهل (قوله حال من النص) ويجوز ان يكون خبر صار اى صار التغيير الحاصل بالنص مصاحبا او يكون خبرا بعد خبر كذا قال صاحب التحقيق ثم انه فسر مصاحبا بموافقا

(قوله وان ثبت ذلك الخ) جعل النارج الاشارة الى التساوى بناء على ان مراد المصنف نفي ثبوته

الا فى الكثير ليلزم من ذلك نفي عموم المصدر فى الاحوال الا فى الكثير نظرا الى لزوم كون المستثنى استثناء مفرغا من جنس ما استثنى منه والى ان التساوى هو التساوى الشرعى الذى يكون بالكيل لامطابقه فيكون الاحوال هى الاحوال الشرعية لا مطلقا كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين فان معناه لا تقتل حيوانا من شأنه ان يقتل بها الا بها حتى لا يكون قتل حيوان من شأنه ان لا يقتل بها داخل تحت النهى والاقترب

الحال من العين لا يستقيم اذ الاصل فى الاستثناء الاتصال فعلم انه مستثنى من احوال البيع وهو حال التساوى والتفاضل والمجازفة (وان ثبت ذلك) اى التساوى (الا فى الكثير) لان المراد منه التساوى فى الكيل بالاجماع فكان آخر الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول التليل (فصار التغيير بالنص) اى بدلالته (مصاحبا) حال من النص (للتعليق لابه) اى لا بالتعليق (وانما سقط حق الفقير فى الصورة) هذا جواب عن نقض آخر وهو ان الله تعالى اوجب الزكاة وفسرها النبي عليه السلام فى الابل بقوله فى خمس من الابل شاة فصار حق الفقير فى صورة الشاة ومعناها وانتم ابطتم بالتعليق بالمالية صورة

فاوجه ترجيح احد المجازين على الآخر على انه يجوز ان يكون مستثنى منه الطعام وتقديره لا يبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما متساويا بطعام فلا يحتاج الى تقدير المصدر ويكون الاستثناء من الجنس ويمكن ان يجاب عن الاول بان جعل سواء بمعنى متساويا اكثر استعمالا من المنقطع وفيه شىء والحق ان جعل سواء بمعنى متساويا متفق عليه والاستثناء المفرغ اكثر واولى من المنقطع وعن الثانى بان ذلك يستلزم الجواز وكثرة التقدير والشركاء له **قوله** فصار التغيير بالنص (اى حاصله به اى حصل تغيير الكلام عن العموم الى الخصوص بالنص اى بدلالته مصاحبا للتعليق اى موافق له وهو منتصب على الحال من الجورر ويجوز انه يكون مصاحبا خبر صار اى صار

ان تكون الاشارة الى عموم صدره فى الاحوال فيصير تقدير الحديث لا تبيعوا الطعام البالغ (التغيير) مبلغ الكيل الا بطعام يساويه فيه لان الكثير هو البالغ مبلغ الكيل فلا يكون صدر الكلام متناولا للتليل ايضا ويصير عدم تناوله اياه بدليل مقارن للنص لا بالتعليق الا انه لما كان التغيير بالدليل المقارن للنص كان كأنه بالنص وامان جعله بدلالة النص كالشارح فانه لم يردها بمعناها المصطاح ولكن بمعناها اللغوى كما صرح به القاتنى هذا وانما لم يكن عموم صدره فى الاحوال الا فى الكثير البالغ مبلغ الكيل بناء على ان الشرع اعتبر الكيل معيارا يعرف به التساوى والمفاضلة فى الكميات واسقط به اعتبار التساوى والمفاضلة فى الذات وعدد الحبات فلم يكن المراد بهما فى كلام الشارع الا التساوى والمفاضلة الشرعيين وكذا لم يكن المراد بالمجازفة فيه الا المجازفة الشرعية وهى التى يكون فيها احتمال المفاضلة الشرعية فيحرم لذلك الاحتمال وصار تقدير الحديث ما ذكرناه آنفا

الشاة حيث قلتم بجواز قيمتها وهذا تغير لحكم النص وقد وقعتم فيما ابيتم
وتقرير الجواب ان حق الفقير في الصورة سقط (بالنص) اي باذنه الثابت
بالنص وهو قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها (لا بالتعليل

التغيير الحاصل بالنص . مصاحبا او يكون خيرا بعد خبر (قوله) وتقرير
الجواب) حاصله ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النص الواردة
في ضمان ارزاق العباد واجباب الزكاة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء
وذكر الشاة لكونها ايسر على من وجب عليه الزكاة لان الاتيان من
جنس النصاب اسهل ولكونها معيار المقدار الواجب اذها يعرف تعريف القيمة
فان قلت اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص و جواز الاستبدال بدلالته
فما معنى التعليل بالحاجة اذ فائدة التعليل تقوية الحكم الى محل لانص فيه ولم
يوجد ههنا والجواب ان هذا التعليل انما وقع لحكم آخر اي لاطهار كون
الشاة صالحة للصرف الى الفقير وليس بحكم ثابت باصل الحاجة حتى يمنع
تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة والحاصل ان ههنا
ثلاثة احكام وجوب الشاة وجواز الاستبدال وصلاحيه الشاة للصرف
الى الفقير والتعليل انما وقع في الحكم الثالث وليس في هذا الحكم تغيير بل
تغير وجوب النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص وهذا التغيير مقارن
للتعليل في حكم آخر وهو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه تغيير النص اصلا
اذلا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع
التعليل لابه والمتنع هو التغيير بالتعليل لامعه* فان قلت كما ان النص الدال على
وجوب الشاة دل على صلاحيتها للصرف وتقرير الجواب ان حق الفقير سقط
في الصورة بالنص باعتبار دوام يده على الشاة لان حق الفقير سقط في صورة
الشاة باذن الشرع الثابت بدلالة النص لا بالتعليل و ذكر الشاة لكونها
ايسر لان الاتيان من جنس النصاب اسهل وانما يلزم اسقاط حقه في الصورة
بالتعليل لو كانت الزكاة ملكه وليس كذلك والامسا حل وطيء الجارية
المشتركة للتجارة بعد الحول قبل اداء الزكاة كما لا يحل وطيء الجارية المشتركة
واللازم باطل فكذلك الملزوم وهذا لان الزكاة من الله تعالى على الخصوص
فلا يكون في التعليل تغيير حكم النص باسقاط حق الفقير عن صورة الشاة
كما قرره الخصم* فان قلت سلمنا ان الزكاة حق الله تعالى على الخصوص ولكن
لا يجوز اسقاط حق الله تعالى أيضا عن الصورة بالتعليل كما لا يجوز اسقاط
حق العباد والجامع تغيير النص بالتعليل في اسقاط الحق عن الصورة * قلنا سقط

(قوله اي باذنه الثابت)

الضمير اليه سبحانه وتعالى

(قوله وهو قوله تعالى

وما من دابة في الارض الا

على الله رزقها) لا يخفى ان

الاذن لم يثبت بهذا النص و

انما ثبت بالامر بانجاز المواعيد

المختلفة من مال مسعى مع

انها لا تحصل من عينه

لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء) لى وعده الله للفقراء ارزاقهم (ثم اوجب
 مالا مسمى على الاغنياء لنفسه) كالشاة والبقر ونحوها (ثم امر)
 للاغنياء (بانجاز المواعيد) اى بقضاء ما وعده الله للفقراء بقوله انما الصدقات
 للفقراء (من ذلك المسمى) وهو عين الشاة والبقر او عين النقدين (وذلك
 لا يحتمله) اى ذلك المسمى لا يحتمل انجاز ما وعده الله للفقراء من عينه (مع

حق الله تعالى فى صورة الشاة باذنه الثابت بدلالة النص * فان قلت فكيف
 اطلق المصنف على الزكاة حق الفقير مع انكم قلتم انها حق الله تعالى على
 الخصوص لان العبادات كلها حق الله تعالى * قلت انما اطلق عليها ذلك باعتبار
 دوام يده عليها بعد وقوعها ابتداء فى كف الرحمن واورد بانه اذا ثبت وجوب
 الشاة بالعبارة وجواز الاستبدال بالدلالة فما معنى التعليل بالحاجة اذ فائدة
 التعليل تعدية الحكم الى ما لا نص فيه ولم يوجد ههنا وايضا ليس جميع
 مواعيد الفقراء على الاغنياء وايضا انجاز المواعيد لم تقتصر على مال الزكاة
 بل اوجب لهم صرف الخمس والكفارة والعشر وصدقة الفطر فصار كأنه
 قال ادوا بعض حوائجهم من مال الزكاة فلا يلزم منه الاستبدال واجيب عن
 الاول بان جميع مواعيد الفقراء على الاغنياء تقديرا فان الفقير من لاشئ له
 او من له ادنى شئ وقد وعد الله تعالى بدفع حوائجه فان الرزق جميع ما يتوقف
 عليه المعاش وعن الثانى بان التعليل لحكم آخر وهو صلاحية الشاة للدفع
 الى الفقير لانا نقول لا معنى لجواز الاستبدال الاسقوط اعتبار اسم الشاة
 وهذا لا يدل على صلاحية القيمة للصرف بعدما كانت باطلة فى الامم السالفة
 فلا بد من اثبات كون القيمة سالحة للصرف وذلك بالتعليل وعن الثالث بان
 تلك امور عارضة فرما يحصل بها انجاز المواعيد اما الزكاة فامر اصلى
 لا يخلو بلدة من الاغنياء فيصلح محلا لانجاز المواعيد وفيه نظر لجواز خلو بلد
 من الاغنياء والحاصل ان الصدقة تقع على الله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من
 ثبوتها حقا لله تعالى اولا وفى صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا فى الشاة يثبت
 كلا الامرين بالنص وفى القيمة يثبت الاول بدلالة النص والثانى بالتعليل بقى
 شئ آخر وهو ان الموعود ان كان هو الرزق فايفاءؤه من عين الشاة ممكن فلا
 حاجة الى التعليل وان كان اعم فلا دلالة للاية عليه لانها اخص من المدعى
 والجواب ان الموعود هو الرزق وغيره لما كان مثله فى الاحتياج اليه الحق به
 دلالة (قوله اى وعده الله للفقراء ارزاقهم) انما حول عبارة المصنف لما فيها من ايها
 القلب والمجاز على مالا يخفى وكان المناسب ان يقول وعده الفقراء بارزاقهم
 * قوله وذلك * اى والحال ان ذلك المسمى من عين الشاة والبقره والناقة

(قوله بقوله انما الصدقات
 للفقراء) الباء متعلق
 بقول المصنف امر (قوله
 من عينه) الضمير للمسمى
 يعنى لا يحتمل ذلك فلو قال
 من جهة عينه لكان اوضح

(قوله لكثرة حاجاتهم) الملائم ان يقال لاختلاف حاجاتهم اذ المواعيد انما اختلفت باختلافها وكون البعض محتاجا الى الطعام والبعض الى اللباس والبعض الى المسكن الى غير ذلك فان قلت قد استدلوا بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها على ان الله تعالى وعد عباده بالارزاق المختلفة فما وجهه قلت وجهه ان المراد بالدابة كل ما يدب على الارض وان الرزق على ما في المقاصد وشرحه هو ما ساقه الله سبحانه الى الحيوان مما ينتفع به فان هذا ﴿ ٧٨١ ﴾ يشمل مع الماء كمول الملبوس وغيره (قوله لان ركن الشيء ما يقوم به

ذلك الشيء) اراد يقوم من القيام بقرينة قوله ولا قيام للقياس الابه وذلك مستلزم لقيام القياس بذلك الوصف قيام الموصوف بالصفة وهذا باطل بالانفاق فالحق ما ذكره القاتني من ان ركن الشيء ما تقوبه من التقويم اذ قوام الشيء بركنه وبهذا يكون العلة ركننا للقياس ايضا اذ لا قوام له الابه ثم المفهوم من صريح لفظ المصنف كصاحب المعنى انحصار ركنه فيها وقد اورد عليه انه كما لا يقوم له بدونها فكذا لا تقوم بدون الاصل وحكمه والفرع فاركانه اربعة كما صرح به بعض الاصوليين الاصل وحكمه والفرع والعلة واما حكم الفرع فنصرة القياس فيكون خارجا عنه ويكون

اختلاف المواعيد) لكثرة حاجاتهم فلا يكون حقهم متعلقا بعين المتصووص بل بمطلق المال (فكان) الامر بانجاز المواعيد (اذنا بالاستبدال) ليقضى حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد فثبت ان استبدال المسمى بالنص المصاحب للتعديل لا بمجرد التعديل (وركنه) اي ركن القياس (ما جعل علما) اي وصف جعل علامة وانما قال ركنه هذا لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولا قيام للقياس الابه لانه ما لم يكن اشترك الاصل والفرع في الوصف لا يثبت

والمقدر من التقدير وغيرها لا يمتثل ولا تفي عينه بجميع تلك المقاصد من مأكول وملبوس ومنكوح ومركوب ومسكون وغيرها ﴿ قوله وركنه الملح ﴾ اي ركن القياس مجموع اربعة اشياء الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع لان حقيقة القياس لا يتم الا بهذه الاربعة وكما لا يتم حقيقة الشيء لا بد من اجزائه فهو ركن له واما حكم الفرع فنصرة القياس لما كان بحصول الجامع تحصل الثلاثة الباقية اما لكونه اخر الاوصاف والحكم يضاف الى الوصف الاخير كما في القدح المسكر اول كونها هي المؤثرة في الحكم دون غيرها اول كون الابحاث الآتية مثبتية عليها فجعل كأنه هو الركن ادعاء ﴿ قوله لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ﴾ من التقويم لانه القيام اي لا وجود لذلك الشيء الابه كالقيام والركوع والسجود للصلاة واورد عليه القياس والعلة والشرط فانه لا وجود للقياس الا بالقياس ولا للممول الا بالعلة ولا للمشروط الا بالشرط مع انها ليست اركانها فلا يكون التعريف مانعا واجيب بان المراد من الوجود الوجود باعتبار الذات لا باعتبار الغير وحينئذ لا يلزم عليه ما ذكر وذلك لان لوجود المحذات اعتبارين احدها تحققه في نفسه بتكوين اجزائه الذاتية وهو بهذا الاعتبار وجود حقيقي كامل والثاني تحققه باعتبار غيره وهو ما يتوقف عليه من العلة والسبب والمحل ونحوها وهو بهذا الاعتبار

العلة ركننا من اركانها لان ركنه يكون منحصر فيها قال القاتني ولو اجيب عنه باننا سلمنا ان ركن القياس اربعة لكن المصنف انما اعتبر العلة ركن القياس لانها آخر الاوصاف اذ لا يتصور وجوده الا بعد وجود الاصل وحكمه والفرع والحكم يضاف الى الوصف الاخير كالقدح المسكر اولانها هي المؤثرة في الحكم دون مساواها فجعل كأنها هو الركن ادعاء غير بعيد عن الصواب

الاشترك بينهما في الحكم فلا يثبت القياس وانما جعل علامة لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام لاموجبات لذاتها لان الموجب هو الله تعالى ثم الحكم في المنصوص ان كان مضافا الى النص في الاصل والى العلة في الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك علما على وجود حكم النص في الفرع

قاصر لتتمكن شبهة العدم فيه بهذا الاعتبار وقد عرف ان المطابق محمول على الكامل فيكون المراد من قولهم لا وجود له الابه لان الوجود بالاعتبار الاول دون الثاني كانه قيل لا وجود له باعتبار ذاته الابه فلا يرد ما ذكرتم ولا يخفى ان التعريف المذكور تعريف بالمفرد فمن جوزه لم يحتج الى اعتذار ومن لم يجوزه فله ان يقول الشيء المطلوب تصوره لان علل الشرع امارات على الاحكام لاموجبات لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى واعتراض بانه قد عرف في بيان الاسباب انه تعالى موجب للاحكام على تقدير اسبابها لا مطلقا فتكون الاسباب موجبة وذلك لا ينافي كونه تعالى موجبا واجيب بانه لو اراد بقوله انه تعالى موجب للاحكام على تقدير اسبابها ان الاسباب يضاف اليه بواسطة جعل الاسباب موجبة حقيقة فذلك ممنوع لانه قد ثبت بالدليل انه تعالى هو الموجب على سبيل الحقيقة اذ وجود الحوادث كلها تضاف اليه عند اهل السنة وان اراد انه موجب حقيقة وكذا الاسباب فللمنع اظهر لاستحالة ثبوت اثر المؤثرين فثبت ان اضافة الاسباب الى الاسباب مجاز لارادة الاحكام عليها تيسيرا على العباد وهي في الحقيقة علامات فكذلك العامل الشرعية ليست موجبة انما الموجب للحكم هو الله تعالى وانما وضعت تيسيرا على العباد وهي في حق صاحب الشرع اعلام خالصة فتبين ان تسمية العالم بعلامات صحيحة وقوله والحكم في الاصل غير مضاف الى العلة غير مسام على اطلاقه فان الحكم بالنسبة الى نفس الاصل من غير نظر الى الفرع فهو مضاف الى العلة بالاتفاق اذ لو لم يكن كذلك لما امكن القياس وكلامنا في ركن القياس فلا بد من ان يكون الحكم في الاصل مضافا الى العلة فثبت انه انما سماه علما بالنسبة الى صاحب الشرع لا بالنظر الى ما زعمه الطاعن قال بعض المحققين قولهم ان مثبت الحكم هو الله تعالى غير واف بانقصود لانه ينبغي على هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان يرجع الكل الى الكلام النفسى والاوجه ان حكم النص ثبت بالنص والاجماع الوارد في الاصل والثاني بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا اوضح (قوله) ثم الحكم في المنصوص ان كان مضاف الى النص في

(قوله كما هو مذهب مشايخ العراق) وعليه القاضي الامام ابو زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهم

وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا

الاصل والى العلة في الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص الخ واعتراض بان كون الحكم مضافا الى النص في الاصل المنصوص عليه لا يمنع كون المعنى علما على حكم النص في الاصل لانه قد يتعدد ما يعرف به الشيء وقد يكون لشيء علامات والمصنف لحسن رعايته عدل عن تسمية ذلك المعنى علة الى تسميته علما اشارة الى ان حكم النص غير مضاف اليه لكونه اشارة عليه والشارح ما نظر الى رعاية المصنف وجعل المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع مع ان حكم النص في الفرع غير موجود وانما الموجود مثله الا ترى الى ما قالوا في حد القياس المعول عليه هو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علقته في الاخر فلو كان المعنى علما على حكم النص في الفرع لزم تحقق الملزوم بدون اللازم * فان قلت فبتقدير مثل مضاف الى الحكم يرتفع الفساد * قلت يستلزم تقدير المضاف لرفع الفساد فسادا آخر وهو تقدير المحذوف بلا ضرورة واجب بان ليس المراد من قولهم ان العال امارات واعلام انها اعلام لجميع الاعتبارات بل هي اعلام بالنسبة الى صاحب الشرع لكنها موجبات بالنظر الى العباد واذا كان كذلك لا يتصور تعدد مثل هذه العلامة لعدم تصور تعدد الموجب في وجود واجب واحد فتبين بذلك ان الحكم في المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص يمنع ذلك كون المعنى علما لان العلمية والموجبة في المعنى متلازمان ولا يصلح المعنى موجبا بعد ثبوت الايجاب بالنص فينبغي العلمية ضرورة * فان قلت يصلح ان يكون المعنى علما لهذا المعنى ايضا لان الحكم في الاصل مضاف الى المعنى بالنسبة الى الفرع * قلت ذلك امر اعتباري ضروري فلا يظهر اثره في صحة اطلاق العلم عليه لان المطلق ينصرف الى ما هو ثابت من كل وجه وقوله والمصنف لحسن رعايته الخ وهم لما ذكرنا ان العلامة والموجبة متلازمان فلا يتصور كونه بدون لازمه وقوله مع ان حكم النص في الفرع غير موجود الخ فاسد اذ لم يشتهر على احد ان المراد من وجود حكم النص في الفرع وجود مثله الا ترى ان المصنف وجميع المتأخرين قالوا حكم القياس تعدية حكم النص الى ما لانص فيه وقالوا من شرائطه ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص الى فرع هو نظيره ولا شك ان حقيقة التعدى غير متصورة فتبين ان المراد ثبوت المثل في الفرع وصار المعنى حقيقة عرفية في مثل هذا الكلام بحيث لا يتبادر الفهم الى غيره وقوله لو كان المعنى علما لزم

(قوله كما هو مذهب بعض مشايخنا) وهم مشايخ سمرقند وهو مذهب جمهور الاصوليين (قوله ولا تماثلة بينهما لان
علة الفرع مؤثرة الخ) قد حصل الجواب عنه من تقرير ٧٨٤ ❦ مشايخ العراق كما لا يخفى (قوله ويمكن

كاهو مذهب بعض مشايخنا يكون ذلك الوصف علما فيهما وجه قول مشايخ العراق
ان النص دليل قطعي والعلة دليل فيه شبهة واحالة الحكم الى القطعي اولى من احالته
الى المظنون واضيف الحكم في الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها فان قلت
اذا لم يثبت الحكم في الاصل بالعلة فن اين يتأتى التعدية الى الفرع قلت المعنى
في الاصل صار لاضافة الحكم اليه مؤثرا لكن لم يظهر اثره في المنصوص لكون
النص اقوى منه وانعدم النص في الفرع فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره
في الفرع لانه لا دليل فيه اقوى منه وجه قول بعض مشايخنا ان العلة اذا لم
يكن لها اثر في حكم الاصل ولا نص في الفرع لا يثبت الحكم في الفرع لان
القياس لا يكون الا بآبانه حكم الاصل في الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا تماثلة
بينهما لان علة الفرع مؤثرة وعلة الاصل غير مؤثرة ويمكن ان يقال في هذا
المقام المراد من قوله ما جعل علما على حكم النص انما كان اعم من ان يكون

ان يقال في هذا المقام المراد
من قوله ما جعل علما على
حكم النص انما كان الخ
كذا في النسخ ولعل الخبر
عن المبتدأ اعنى قوله المراد
هو قوله ما جعل علما الخ
وليس بمقول القول ولو
قال المراد من قوله ما جعل
علما على حكم النص ما
جعل علما على حكم انما
كان لكان اوضح فيرفع
الخلاف كان الظاهر ان
يقول فينتظم المذهبين

كذا فاسد لان اللازم وهو ابانة المثل موجود وكذا دعوى استلزام فساد
تقدير المحذوف فاسد لان التقدير ضروري على ما بينا على انا لانسام التقدير
بل نقول معناه كذا (قوله كما هو مذهب بعض مشايخنا) وهم مشايخ سمرقند
وما وراء النهر وهو الصحيح وذهب جمهور اهل الاصول ان المراد من العلة
هو الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة سالحة لان تكون
مقصودة للشارع من شرع الحكم لاجمعى مجرد العلامة والا لم يبق بين العلة
والعلامة فرق وهو ثابت اجماعا وذكر صاحب التحقيق ان الحكم في الاصل
من غير نظر الى الفرع مضاف الى العلة بالاتفاق اذ لو لم يكن كذلك لما امكن
القياس فلا بد ان يكون العلة مؤثرة في الاصل لئلا يلزم الغناء القياس انتهى
وكون النص قطعيا لا يمنع اضافة الحكم الى العلة لان النص اماراة على وجود
الحكم كالعلة وقوله لان النص ايضا اماراة على ثبوت الحكم كالعلة وذلك لان
المثبت للحكم هو الله تعالى ووروده انما هو لمعرفة الحكم فان كان معقولا يكون
المقصود في اثبات الحكم ذلك المعنى فيكون المؤثر في حكم الاصل هو المعنى لا النص *
فان قلت فعلى هذا يلزم ان يثبت الحكم قبل ورود النص لوجود العلة قبله * قلت
لا يلزم ذلك لانا ندعى ان العلة علة لذاتها بل هي علة يجعل الشرع اياها علة فلا يكون
لها حكم قبل ورود النص لان كلامنا في العلة الشرعية (قوله) وجه مشايخ
العراق الخ) المناسب ان يقول وجه قولهم وكأنه كذلك فسقط من الكتاب
(قوله ولا تماثلة بينهما الخ) فكما انتفى الحكم في الفرع ولزم منه ابطال

(قوله المعنى في الاصل صار
لاضافة الحكم اليه. مؤثر لكن
الخ) اقول هذا جواب من
قبل مشايخ العراق عن
ذلك السؤال الوارد من
قبل بعض مشايخنا ومحصله
انا نقول بتأثير المعنى
في الاصل كما تقولون فيتأتى
التعدية حينئذ لكن وجد
النص الاقوى في الاصل
فاضيف الحكم اليه وانعدم
في الفرع فلم يضاف اليه
لكن قول الشارح في
تقرير الجواب لاضافة
الحكم اليه مما ينافي مذهب
الحبيب القائل بعدم اضافة
الحكم اليه الى المعنى الذي

في الاصل الا ان يقال ان مراده ان المعنى في الاصل صار مؤثرا لاجل ان يضاف اليه الحكم لاجل انه (القياس)
قد اضيف اليه الحكم وذلك لا ينافي القول بعدم اضافته اليه لوجود النص الذي هو الاولى لكونه الاقوى بان يضاف هو اليه

(قوله فيرتفع الخلاف) كان الظاهر ان يقول فينتظم المذهبين (قوله اي ثبت حكمه به) تفسير لقول المصنف ما حل علما على حكم النص (قوله عدى بعلى لتضمنه ٧٨٥) معنى البناء) فيه ما فيه قال في القاموس اشتمل عليه الامر احاط به والمراد

اشتمال النص على الاوصاف كاشتمال المحيط للمحيط والمراد الدلالة اجمالا كما في قول النجاة بدل الاشتمال (قوله الا ان ذلك المعنى الخ) الظاهر انه استدراك من عموم قوله او بغير صيغته فيكون التعرض في سياق هذا الكلام لما ثبت بالنص صيغة استطراديا (قوله اي للاصل) تعيين لمرجع الضمير في له والاصل في حكم المذكور لدلالة السياق عليه والمفهوم من الشرح الا كملى انه للنص لانه بمعنى المنصوص ويحتمل ان يكون كلام الشارح بيانا للحاصل فتدبر (قوله احترز بهذا عن العلة القاصرة) سواء كانت مستنبطة او ثابتة بنص او اجماع والقسم الثاني وان كان صحيحا بالاتفاق لكنه ليس بركن للقياس والكلام فيه فلا وجه لقول من قال اي التي هي مستنبطة وانما الثابت بنص او اجماع فالتعميل بها صحيح (قوله فيرتفع الخلاف) اقول الخلاف لا يرتفع

في الاصل او الفرع وهو الظاهر فيرتفع الخلاف (على حكم النص مما) اي من الاوصاف التي (اشتمل عليه النص) اي ثبت حكمه به عدى بعلى لتضمنه معنى البناء اما بصيغته كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الأبق على العجز عن التسليم الا ان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص لا بد ان يكون ثابتا بصيغة او ضرورة اقتضائه والا لم يكن متعلقا بالنص فلا يمكن جعله علما على حكمه (وجعل الفرع نظيرا له في حكمه) اي للنص في حكم النص احترز بهذا عن العلة القاصرة

القياس قلنا انها مؤثرة في الاصل (قوله فيرتفع الخلاف) اقول الخلاف ثابت على كل مراد لان هذا الخلاف ثابت بين المشايخ فكيف يرتفع الخلاف اذا كان المراد ما ذكر بل غاية ما فيه ان المصنف حينئذ يكون مختارا لمذهب جمهور الاصوليين اللهم الا ان يقال مراده يرتفع الخلاف في عبارة المصنف من حيث انها لا يختص بقول احد الفريقين بل هي شاملة لهما لصدقها بالاصل والفرع معا او الفرع فقط وان كان الظاهر الاول فتأمل (قوله مما اشتمل عليه النص) يعني ينبغي ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف الواردة في الاصل التي اشتمل عليها النص الصالحة للعلة اما بصيغته او بغير صيغته الخ (قوله اي ثبت حكمه به لاحاجة الى هذا الحمل بل هو مستدرك (قوله عدى) يعني الاشتمال (بعلى الخ) لاحاجة الى ما ذكره من قضية التضمن لان صلة الاشتمال على كلام المصنف في غاية الحسن (قوله كما اشتمال نص النهي عن بيع الأبق على العجز عن التسليم) وذلك لان البيع يقتضى بائعا والعجز صفة لاصفة العقد لان البائع يعجز عن تسليم بيع الأبق فكان العجز ثابتا بمقتضى النهي لا بعينه (قوله وجعل) بالبناء للمفعول والفرع مرفوع على النيابة عن الفاعل (قوله اي للنص في حكم النص) رجع الضميران الى النص وهو الظاهر ويجوز ان يرجعا الى الاصل المقدر لدلالة الكلام عليه والمعنى وجعل الفرع نظيرا للاصل في حكم الاصل والضمير في وجوده الاتي راجع الى الموصول كما فعله الشارح رحمه الله ويجوز ان يكون راجعا الى الاصل المقدر لدلالة الكلام عليه والمعنى وجعل الفرع ممثلا للنص اي المنصوص عليه اي الاصل في حكمه من الجواز والفساد والحل والحرمه بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع (قوله احترز بهذا عن العلة القاصرة) المراد المستنبطة اما الثابتة بنص

بذلك وانما ذلك موجب (٥٠) (شرح المنار) لان يكون مذهب المصنف مذهب بعض مشايخنا القائلين بكون العلة علما انما كانت في الاصل والفرع وهو المذهب الذي صححه القآني ونسبه الى جمهور الاصوليين

اذ ليست بركن للقياس (بوجوده فيه) اي بوجود ذلك الوصف في الفرع والباء فيه للسببية وهذا اشارة الى ان اركان القياس اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمره القياس ونتيجته ولا يجوز ان يكون ركناله وموقوفا عليه كذا قاله ابن الحاجب وكلام المصنف وان لم يكن صحيحا في كون الثلاثة اركان للقياس لكنه يستفاد منه توقفه عليها لانه موقوف على المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف على الثلاثة الباقية و(هو) اي ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص (جائز ان يكون وصفا لازما) للمخصوص عليه كالثنية فانها لازمة للذهب والفضة عللنا بها في وجوب الزكاة في حلي النساء وقلنا يجب الزكاة في المصوغ منهما كما يجب في غير المصوغ بعلة الثنية باصل الخاتمة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا والحصم علل بها في باب الربا وهو مردود عندنا لانه تعليل بالعلة القاصرة بخلاف تعليلنا بالثنية في باب الزكاة لانها متعدية الى الحلي والمراد بالثنية ان يكون الذهب والفضة بحال يقدر بهامالية الاشياء لا يقال الزكاة تتعلق بحال التجارة لا بالثنية لان التجارة تكون بالاثمان وبالثنية تصير نصا (وعارضا) كالانفجار في قوله عليه السلام فانها دم عرق الفجر والتعليل به يدل على اعتبار صفة الخروج وهو عارض لان الدم الذي في العرق ليس بمنفجر (واسما) اي جائز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم في قوله عليه السلام للمستحاضة توضع وصلى وان قطر الدم على الحصى فانها دم عرق الفجر فان الدم اسم عام اي موضوع غير مشتق من

او اجماع فتفق على التعليل بها كما تقدم (قوله) وقلنا يجب الزكاة في المصوغ سواء صيغ صياغة مباحة او غير مباحة (قوله) لانه تعليل بالعلة القاصرة لقصوره عن غير المصوغ منهما (قوله) وعارضا اي يجوز ان يكون ذلك المعنى وصفا عارضا منفكا عنه كالكيل فانه وصف غير لازم في الكميات لاختلافه باختلاف عادات الناس في الاماكن والاوقات لجواز ان يباع كيلا في قنطر ووزنا في آخر ووزنا في وقت وكيلا في آخر ولومثل الشارح بهذا لكان اولى في تعدد الامثلة فافهم (قوله) كالدم في قوله عليه السلام في حديث المستحاضة توضع وصلى وان قطر الدم على الحصى فانها دم عرق الفجر الخ) فانه عليه السلام علل انتفاض الطهارة بان دم الاستحاضة دم عرق الفجر والدم اسم جنس غير صفة والانفجار وصف عارض للدم وهذه العلة وان كانت مركبة من اسم يدل على اعتبار صفة النجاسة وهو الدم ومن صفة تدل على اعتبار صفة الخروج وهو الانفجار وبمجموع الامرين يتعلق الانتفاض ولكن لا يظن وجوب اجتماع الوصفين الاسم والعارض لصحة التعليل بكل منهما اول صحة

لا يكون قياسا كما سيحى (قوله) وكلام المصنف وان لم يكن صحيحا في كون الثلاثة الخ) يعني غير الوصف الجامع وهو المراد بالمعنى المذكور (قوله) بعلة الثنية باصل الخاتمة) لان لفضة والذهب خلقا جوهرى الاثمان لا يفارقهما هذا الوصف بحال (قوله) لانه تعليل بالعلة القاصرة) اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا كذا في التوضيح وذلك ان المصوغ في باب الزكاة من الفضة والذهب المضروب بخلاف المصوغ في باب الربا ان ذكر هذا الرد استطرادى والمقصود بالبيان هو ان يكون العلة وصفا لازما جائزا عندنا وعند الحصم كالانفجار وهو السيلان الدائم (قوله) فان الدم اسم علم اي موضوع) يعني انه ليس مراد القوم باسم العلم ههنا ما هو مصطاح اهل العربية (قوله) فان الدم اسم علم) هذا مسلم لان المراد بالاسم العلم على ما ذكره الشارح في مسألة التخصيص على الشيء باسمه العلم ما يدل على الذات لا على الصفة

سواء كان اسم جنس او اسم علم لكنه توهم ان المراد بالاسم في المتن ما كان علما ولو كان غير (التعليل)

اسم جنس غير صفة ثم المراد بكون العلة اسم جنس ان يتعاقق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لان يتعاقق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات كذا في التلويح وبه يندفع ما قيل كيف يكون العلة اسم جنس والمعنى لا يكون لفظا وتبين ان ما ذكره فعلى سبيل المسامحة (قوله والتعليل به يدل على اعتبار صفة النجاسة) اقول هم يقولون **٧٨٧** ان الدم مادام في العروق فليس نجس حتى يخرج الى موضع

يلحقة حكم التطهير فيكون نجسا وقد سبق ان التعليل بالا انفجار يدل على اعتبار خروج الدم فيكون دالا ايضا على اعتبار صفة النجاسة فيه والافيم مجرد كون الشيء دما لا يستلزم كونه نجسا لا يقال الانفجار لا يدل على اعتبار الخروج فقد ينفجر العرق ويبدو منه الدم من غير خروج لانا نقول حينئذ يكون منشقا لانفجارا وان يكون منفجرا والا والدم خارج منه يظهر ذلك من قواهم ان التقدير في قوله تعالى فقاما لضرب بعصاك الحجر فانفجرت فضرب فانشق فانفجرت بتقدير متعاطفين هذا والحق ان الخبر عنه بانه دم انما هو ما كان خرج منها الى موضع يلحقة حكم التطهير بقريته قوله وان قطر الدم على الحصى وان النجاسة مستفادة قبل ذكر وصف

معنى والتعليل به يدل على اعتبار صفة النجاسة فان قلت ما الفرق بين جواز التعليل باسم الدم وعدم جوازه باسم الحجر اجيب بان التعليل هناك لتعدية اسم الحجر الى النيذ ثم ترتب الحرمية على الاسم فيكون قياسا في اللغة فام يجز وههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا بالاسم فيكون تعليلا بالوصف حقيقة فيصح (وجليا) بحيث لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف في الهرة في قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم (وخفيا)

التعليل بالوصف العارض ان مثل به للوصف العارض لان التعليل بكل منهما على الانفراد صحيح فهو مثال صحيح لكون ذلك المعنى اسما ووصفا عارضا ثم المراد من كونه اسما تعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لاتعاققه بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات فلا يرد عدم صحة التعليل باسم الحجر لانه تعدية اسم الحجر الى النيذ اولاهم ترتب الحرمية عليه فيكون قياسا في اللغة وهو ممنوع بخلاف ما نحن فيه فانه تعدية بمعنى الاسم لا بالاسم فيؤول الى التعليل بالوصف في الحقيقة فلا يمتنع هذا ولك ان تقول لانسلام ان تعاليله عليه السلام لانتقاض الطهارة بل لثني وجوب الاغتسال اولثني سقوط الصلاة اذا اشكال واقع فيهما لاني وجوب الوضوء فانه يجب بالبول الذي هو ادنى منه وثني الاغتسال وسقوط الصلاة يتعاقق بدم الرحم لا بدم العرق والجواب ان وجوب الوضوء اشكل على المجتهد وهو مالك فان الاستحاضة عنده ليس يحدث فكيف لايشكل على امرأة حديثة عهد بالاسلام فيكون تعليله لانتقاض الطهارة على انه يجوز ان يجعل هذا التعليل علة لما يصلح له من المنطوق والمفهوم فيكون بالنص علة وجوب الوضوء والحال دليلا على الاغتسال والسقوط المتعاقبان بدم الرحم لا بعرق **قوله** وجليا اي ويجوز ذلك المعنى وصفا جليا **قوله** وخفيا اي ويجوز ذلك المعنى وصفا خفيا لا ينال الا بالنظر والتأمل فان قيل التعليل بالوصف الخفي كتعليل ثبوت البيع برضى العاقدين لا يجوز لان الوصف المعلل به معرف للحكم الشرعي الذي خفي فلا بد ان يكون جليا لان الخفي لا يعرف الخفي فالجواب انه وان كان خفيا

الانفجار لان ما خرج منها اليه نجس اذا كان دما وقد ثبت ان كل دم خارج اليه فهو نجس فكان ما خرج منها اليه نجسا واما تقييد الدم باضافته الى العرق فليستفاد انه ليس بدم رحم ليكون حيضا ونفاسا فيفهم عند ذلك ان التوضا والصلاة من المستحاضة لا ينافيانه واما وصف العرق بالانفجار فالتقرير ما فهم من قبل من كونه دما نجسا لكونه خارجا عن العرق وبهذا يظهر ان الانفجار مما ادخله في اصل التعليل وان ذكره صاحب التلويح في عبارته السالفة لاستغنائه

(قوله والاقبيات والادخار عند مالك) أي بشرط الجنسية وكذا الجنسية شرط عند الشافعي كما ذكر في الهداية واقبيات
الجبوب أخذها قوتنا يقال قاته فاقنات نحو رزقه فارتزق (قوله بالدينية ٧٨٨) الثابتة في الذمة) فيه تسامح لان

مثل علة الربا وهي القدر والجنس عندنا والطعم في المظموحات والثنية في الذهب
والفضة عند الشافعي رحمه الله والاقبيات والادخار عند مالك رحمه الله (وحكما)
أي يجوز أن يكون ذلك الوصف حكما شرعيا كالتعليل بالدينية الثابتة في الذمة
في جواز أداء الدين عن الميت قال النبي عليه السلام للمرأة التي سألته عن الحج
عن أبيها أرايت لو كان علي إبيك دين فقضيته أما كان يجزيك فقالت نعم فقال
دين الله أحق لان قوله عليه السلام دين عبارة عن وصف ثابت في الذمة
وذلك بالوجوب وأنه حكم (وفردا) كعلة تحريم النساء وهو الجنس وحده
أو الكيل وحده أو الوزن وحده (وعدا) مثل القدر مع الجنس في علة

لكن بدلالة الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الإيجاب والقبول على الرضى صار من الأوصاف
الظاهرة فيجوز التعليل بهذا وقد يراد بالجنس المعنى القياسي وبالجنس المعنى الاستحسانى
(قوله لان قوله عليه السلام دين الحج) يعنى قوله دين حكم شرعى لانه عبارة عن
وصف ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وهو حكم شرعى فالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم
جعل حكما شرعيا علة ووسيلة لحكم شرعى وهو القبول وهذا حجة على من منع
من الأصوليين صحة التعليل بالحكم الشرعى محتجا بان الحكم الذى فرض اما
متقدم بالزمان على حكم ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متأخر فيلزم
تقدم المعلول او معه فيلزم التحكم لانه نص فى المطلوب ولا يقابل بالتعليل العقلى
لان الدين وصف فى الذمة وهو حكم شرعى لا جنسى على ان العلة الشرعية
ليست بمعنى الإيجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم والتأخر ولئن سلم فيجوز
ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية دون الآخر او يكون الثابت بالدليل
احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم (قوله وعددا) أي يجوز ان يكون ذلك
المعنى عددا مركبا من عدة اوصاف يكون كل واحد منهما جزء العلة اذ يمتنع
ان يقوم الدليل على علية الهيئة الاجماعية من تأثير او مناسبة او احالة او غيرها
كما قام على علية مجموع الجنس والقدر كريا الفضل وقال بعض الأصوليين
ان التعليل بالوصف المركب باطل محتجين بان العلية صفة زائدة على المجموع
لانا نعقل المجموع مع الذهول عن كونه علة وحينئذ ان قامت العلية بكل جزء
من الجملة لزم ان يكون كل جزء علة ويلزمه قيام العرض الواحد بمحال متكررة
وهو محال وان قام كل جزء من العلة بكل جزء من الجملة لزم انقسام العلة وان
يكون لها نصف وثالث ورابع وبطلانه لا يخفى والجواب عنه ان معنى كون مجموع
الأوصاف علة هو ان الشارع قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه

الثابت في الذمة هو الدين
نفسه لا الدينية (قوله في
جواز أداء الدين) الظاهر
انه يريد به دين الله تعالى
(قوله كعلة تحريم النساء)
بالمد لا غير يقال بعته بنساء
ونسي ونسيمة كذا فى المغرب

عنه اذ اصل التعليل انما
حصل بكون الخارج دم
عرق لكونه مؤذنا بخجاسة
الخارج وعدم كونه حيا
او نفاسا وهذا القدر يفهم
ان التوضا والصلاة منها
لا يضافانه وهو المطلوب
بيانه بالحديث هذا ما ظهر
لى وبالله التوفيق (قوله
في جواز أداء الدين) اراد
مطلق الدين وهذا اشارة
الى الحكم الذى عدى من
الاصل وهو دين العبد
الذى على الميت الى الفرع
وهو دين الله سبحانه وتعالى
الذى عليه كالحج مثلا
وقال فى التوضيح قاس
النبي صلى الله عليه وسلم
اجزاء الحج عن الاب على
اجزاء قضاء دين العباد
عن الاب والعلة كونهما
دينا وفيه بحث لانها سات
عن الحج عن أبيها أي جزئها

أبلا ولذا قال لها اما كان يجزيك وفي رواية القاتى اما كان يجزيه فيكون الحكم المسئول عنه (الأوصاف)
هو اجزاء الحج عن الاب فلا بد وان يكون المقيس غيره وكأنه سلك مسلك من لم يجعل الاصل والفرع عبارة عن

(قوله كقوله عليه الصلاة والسلام انها من الطوافين الخ) واعلم انه اما ان يكون معنى كلام المصنف انه يجوز ان يكون ذلك المعنى مذكورا في النص ويجوز ان لا يكون ثابتا بصريح النص واما ان يكون يجوز ان يكون ذلك المعنى ثابتا في المنصوص عليه ﴿٧٨٩﴾ ويجوز ان لا يكون ثابتا فيه بل في غيره ولكن من ضروراته

كما في الكشف وبعض عبارات الشارح ينتظم للاحتمالين دون بعضها (قوله كتعليق جواز السلم الخ) وهذا التعليق يصح على مذهب الشافعي حتى يعده من المؤجل الى الحال وعندنا لا يجوز ثبوته بخلاف القياس كذا في شرح المصنف ولذا قال بعض الافاضل المراد انه لو علل لعلل بذلك لكنه علة قاصرة ثم ان نظيره المتفق عليه تعليق النهي عن بيع الآبق بالعجز عن التسليم كما مر آنفا (قوله وذلك ليس في النص لانه معنى في العاقد) اي دون السلم وفيه تأمل لان ذلك لا يقتضي عدم كونه مذكورا في النص الا ان يكون تمشى هذا الكلام على الاحتمال الثاني ويكون النص بمعنى المنصوص عليه (قوله) اي الفقر صفة ذلك العاقد محل الحكم المشبه به والمشبه بل عن حكميهما (قوله

تحريم التفاضل (ويجوز) ان يكون الوصف الذي جعل علة (في النص) كقوله عليه السلام انها من الطوافين وقوله عليه السلام كيلا بكيل (وغيره اذا كان ثابتا) اي بالنص كتعليق جواز السلم بفقر العاقد وذلك ليس في النص لانه معنى في العاقد لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه بما روى انه عليه السلام نهى عن بيع ماليس عند الانسان ورخص في السلم يقتضي عاقدا والاعدام صفة فيكون ثابتا باقتضاءه فيكون كالثابت بعينه (ودلالة) اي دليل اطلق المصدر على الفاعل (كون الوصف علة) لما

الاصناف من الحكمة وليست العلة بهذا المعنى صفة لجملة الاوصاف فضلا عن كونها صفة زائدة لها فلان السلم فيها صفة وجودية فلا يستقيم التقسيم المذكور **﴿قوله ويجوز ان يكون الوصف الذي جعل علة في النص﴾** اي مذكورا فيه كالانفجار كالطرق والكيل **﴿قوله وغيره﴾** اي يجوز ان يكون ذلك المعنى ثابتا في غير المنصوص عليه اذا كان ذلك الغير من ضرورات النص كفقير العاقد بالنسبة الى رخصة السلم لان الرخص في السلم ثابت بما روى انه عليه السلام نهى عن بيع ماليس عند الانسان ورخص في السلم بعلة فقر العاقد واحتياجه وهذه العلة ليست بمذكورة في النص ولكنها قائمة بما هو من ضرورات العقد وهو العاقد او السلم يقتضي عاقدا والفقر صفة فكان ثابتا باقتضاء النص وهذا المثال وان لم يصح على مذهبنا لكون السلم واردا عندنا على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره لكنه صحيح على مذهب الشافعي حتى عدى به الجواز من السلم المؤجل الى السلم الحال وبه يحصل المقصود اذ لا مناقشة في المثال هذا وذهب مشايخ العراق الى ان التعليق بالوصف الذي في غير النص لا يجوز لان من شرط الوصف ان يكون قائما بمحل الحكم كما هو شأن العلة العقلية والجواب ان علة الشرع امارات على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط كالعالم فانه دليل على وجود الصانع وليس قائما به وكذا صيغ العقود كالبيع والنكاح والفاظ الطلاق والعناق علة لثبوت الاحكام في الحال مع قيامها بمن يتكلم بها **﴿قوله والاعدام صفة﴾** اي الفقر صفة العاقد **﴿قوله ودلالة كون الوصف علة الخ﴾** اعلم انهم اجمعوا على ان جميع الاوصاف لا يصلح علة

يقتضي عاقدا والاعدام صفة) اقول اي يقتضي عاقدا والحال ان الفقر صفة على ان الواو حالية او يكون الفقر صفة على انها لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف على رأي الزمخشري ليكون بائنا ماليس عنده ومرخصه في ذلك بمقتضى قوله ورخص في السلم فيكون العاقد الذي صفة ثابتا باقتضاء النص فيكون كالثابت بالنص فيكون فقرا المعلن به كالثابت به ايضا وهو

ذكر ان ركن القياس هو الوصف اشار الى الدليل الذي يعام به كون الوصف
علة (صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم المعمل به) قبل القياس كما ان
شهادة الشاهدين بعد صلاحهما للشهادة بان يكون حرا عاقلا بالغيا مسلما
لا تقبل مالم يثبت عدالته والمؤثر باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين
الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تأثير عين ذلك الوصف في عين
ذلك الحكم وهو المقطوع الذي لا ينكره احد والثاني ان يظهر اثر عين الوصف

وعلى انه لا يجوز ان كل واحد منها علة وعلى ان ليس للمعمل ان يجعل اى
وصف شاء من الاوصاف علة بلا دليل وعلى ان العلة تثبت بالنص صريحا
او ايماء وبالاجماع واختلفوا فيما ثبت به كون الوصف علة بما ليس بنص
والاجماع على قوانين قول جمهور الفقهاء من الحنف والسلف وقول اهل
الطرد وسيأتي بيانهما **قوله** صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم
المعمل به بان يكون لجنس الوصف تأثير في جنس الحكم في موضع آخر نصا
او اجماعا كذا ذكره فخر الاسلام وجمهور العلماء على ان الوصف لا يصير
علة الا بان يكون صالحا للحكم ثم لا يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار
صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب
عن محظورات الدين فكذا الوصف اذا جعل علة لا بد من صلاحه بوجود
الملائمة ومن عدالته بوجود التأثير فلا يقبل التعليل بالوصف مالم يعام الدليل
على كونه ملائما وبعد الملائمة لا يمكن العمل به الا بعد كون مؤثرا عندنا فللملائمة
شرط لجواز العمل بالعلة والتأثير شرط لوجوب العمل ومعنى قولنا يجوز
العمل بالوصف قبل ظهور التأثير انه لو عمل بها عامل بعد العمل بها ولم ينسخ
كالشاهد المستور الحال يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته حتى لو قضى
القاضى بشهادته ينفذ وبعد ظهور العدالة يجب العمل بشهادته فكذا الوصف
يجوز العمل به اذا كان ملائما لكن لا يجب الا بعد العدالة لان الوصف مع
كونه ملائما يجوز ان يكون غير علة لانه لا يكون علة لذاته بل يجعل الشارع اياه
علة فيحتمل الرد مع الملائمة فلا بد من العدالة **قوله** الاول ان يظهر تأثير عين
ذلك الوصف (اى تأثيره في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل
كالتعليل بالصغر في اثبات الولاية كما يأتي والمراد بالعين هو المثل لانه الغرض
من الوصف **قوله** الثاني ان يظهر اثر عين الوصف في جنس ذلك الحكم)
قيد في بعض الشروح بالجنس القريب لكن التمثيل بالاخوة لا يطابقه لانه متى
قبل ظهور اثرها بقى ولاية الانكاح فكان عين ذلك الوصف اعنى الاخوة

(مؤثرة)

(قوله كما ان شهادة
الشاهدين الخ) ضمن
كلامه الاشارة الى ان
عطف العدالة على الصلاح
ليس تفسيريا بل هي امر
آخر (قوله لا تقبل
مالم يثبت عدالته) اى لا
يجب قبوله والا فلا كلام
في الجواز وكذا يجوز العمل
بالوصف بعد الملائمة ولكن
لا يجب العمل به الا بعد
العدالة بظهور التأثير
كذا في الكشف وغيره
(قوله الى عين العلة
وجنسها) المراد من العين
ههنا النوع ومن الجنس
الجنس القريب كذا في
شرح المغنى للقائى

المطابوب الا ان المصنف
اعتبره ثابتا به لا كالثابت به
لانه ثابت اقتضاء وفي شرح
القائى فان قلت التمثيل بالسلم
هنا باطل لان السلم لا يعمل
عندنا لتعددية قلت لا مناقشة
في المثال فيكون ممثلا به
على مذهب الشافعى فانه
يعمله لتعددية حكمه الى السلم
الحال (قوله الى عين العلة
وجنسها) المراد من
العين ههنا النوع ومن
الجنس الجنس القريب
قاله القائى

في جنس ذلك الحكم وهو المذكور في الكتاب كتأثير الاخوة لاب وام
في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية غير الميراث لكن
بينهما مجانسة في الحقيقة والثالث ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم
كاسقاط قضاء الصلوات المتكثرة بعذر الاغماء فان تأثير جنسه وهو عذر الجنون
والحيض ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس
ذلك الحكم كاسقاط الصلاة عن الحائض فانه ظهر تأثير جنسه وهو مشقة
السفر في جنس ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام حجة (ونعني
بصلاح الوصف ملائمته وهو) اي الملائمة تذكير الضمير باعتبار كونها
مصدرا (ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم وعن السلف) اي الصحابة والتابعين بان لا يكون نائيا عن طريقتهم
في التعايل لان الكلام في العلة الشرعية والمقصود بها اثبات الحكم الشرعي
فلا يصح العمل بها الا ان تكون موافقة لما نقل عن الذين بيانهم عرف احكام
الشرع قال الغزالي المراد بالتناسب انه اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا
حرمت الخمر لانها تزيل العقل لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وقولنا
اذ اسلم احد الزوجين اصبفت الفرقة الى ابيه الاخر لانه يناسبه لاني الاسلام
لانه عرف عاصما لا قاطعا للمحقق .

(قوله تذكير الضمير باعتبار
كونها مصدرا) وباعتبار
الخبر (قوله بان لا يكون
نائيا عن طريقتهم) نأ
الشيء عنه تجافي وتباعد
كذا في الراموز (قوله قال
الغزالي المراد بالتناسب
الخ) يعني ما عبر عنه
المصنف بالملائمة

(قوله كاسقاط الصلاة
عن الحائض) اي
بالمشقة (قوله وهو مشقة
السفر) انما كانت مشقة

السفر جنسا للمشقة الحائض
لانها ليست عينها وكذا
انما كان اسقاط الركعتين
الزائدتين جنسا لاسقاط
الصلاة عن الحائض لان
هذا اسقاط اصل الصلاة
وذلك اسقاط البعض
ولكنه من جنسه القريب
باعتبار انه تحقيق في الصلاة
كذا في فتح المجنى

مؤثرة في جنس الحكم وهو الميراث ولا وجه للتقييد بالقريب فان الولاية
والميراث ان كانا متجانسين فتجانسهما في مطلق الحكم المتعلق بما بعد الموت
فالاولى على هذا اطلاق الجنس ليتناول المثالين جميعا ثم هذا القسم وما بعده
من القسمين يسمى الملائم لكونه موافقا لما اعتبره الشارح والاولى (قوله
والثالث ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم) وهو الذي خصوه بالملائم
وخصوا اسم المؤثر بما ظهر تأثير عينه وتقييد الجنس بالقريب مطابق للمثال
فان عذر الاغماء وعذر الجنون والحيض متجانسان في العوارض السماوية فيكون
تجانسهما اقرب من تجانس الاغماء والسفر مثلا لكونه من العوارض الكسبية
فاما ان وجد مثال آخر لم يكن كذلك فالاولى الاطلاق وقيل المعتبر في الملائم
هو الجنس البعيد او القريب والمعتبر في المؤثر القريب (قوله والرابع ما ظهر
اثر جنسه في جنس ذلك الحكم) ولم يقيد بالقريب لان مشقة السفر غير مشقة
الحيض لكنهما متجانسان في كونهما من العوارض في جنس هذا الحكم وهو
سقوط الركعتين فانه ليس غير الاسقاط من الحائض بل شطره واذا ظهر عمل
الجنس تارة قريبا وتارة بعيدا فالاولى الاطلاق تعميما للاعتبار والزاما للاقسام

(قوله جمع منكح بفتح الميم بمعنى النكاح) ويجيء المصدر ٧٩٢ من الثلاثي المجرد على مفعل

(كتعليقنا بالصغر في ولاية المناكح) جمع منكح بفتح الميم بمعنى النكاح ولقائل ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع وما قيل انه جمع منكوحة ففيه شذوذان احدهما حذف الياء بعد الكاف والثاني جمع المفعول على مفاعيل مقصور على السماع وقولهم ملاعين ومكاسير شاذ كذا في الشافية (لما يتصل به من العجز) اللام متعلق بالتعليق والضمير في به راجع الى الصغر اعلم ان ولاية نكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقا وكذا في نكاح الصغار معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبراءة عند الشافعي رحمه الله وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا زوج الاب البكر البالغة من

(قوله) كتعليقنا بالصغر الخ إشارة الى مثال النوع الاول وتقريره ما قاله علماؤنا في الثيب الصغيرة انها صغيرة فثبت الولاية على نفسها في الانكاح قياسا على الثيب الصغير والبكر الصغيرة بجماع الصغر فقد ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الصغر في عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على النفس ولو قلنا هذه صغيرة فثبت الولاية على نفسها قياسا على ثبوت الولاية على مالها كان من النوع الثاني لان الولاية على النفس جنس الولاية على المال لا عينه (قوله جمع منكح بفتح الميم) اي وقع الكاف مصدر بمعنى النكاح والمصدر من الثلاثي على مفعل بفتح الميم والعين قيلس مطرد كذا في الشافية وشرحها وفي بعض الشروح منسأح جمع منكح مصدر من الانكاح ويجيء المصدر على وزن المفعول قياسا في المزيد فيه وفي بعض شروح المنار انه جمع منكح بمعنى المصدر من النكاح والمصدر في المزيد يجيء على وزن المفعول قياسا وفيه نظر ويجوز ان يكون منكح اسم زمان ومكان من النكاح ويكون المعنى كالصغر الذي عللنا به ولاية الاجبار وقت النكاح اوفي مكانه (قوله) ولقائل ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع ويمكن ان يقال جمع باعتبار افراد المنكوحة على غير قياس (قوله) وما قيل انه جمع منكوحة ففيه شذوذان) قال الميداني المناكح جمع منكوحة والقياس المناكح فحذف الياء تخفيفا (قوله) معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبراءة عند الشافعي) وما قلناه اولى فان الصغر وصف ملائم لان ولاية الانكاح انما شرعت نظرا للولي عليها اجزها عن مباشرة النكاح بنفسها مع حاجتها اليه كالنفقة تجب حقا على الولي العاجز عنها والصغر مؤثر للعجز فكان التعليق به لاثبات الولاية تعليلا بوصف ملائم مؤثر بخلاف ما عمل به الشافعي من البراءة لظهور اثر الصغر في ولاية المال اجماعا دون البراءة والبراءة اذ ليس لهما اثر في ذلك ولا شاهد لتأثيرها من السنة بخلاف الصغر فانه مؤثر تأثير الطواف (قوله) وفائدة الخلاف تظهر الخ) الحاصل ان البكر الصغيرة تجبر اتفاقا لكن التخريج مختلف

بفتح الميم والعين قياسا مطردا صرح به في الشافية قال في الكشف المناكح جمع منكح اسم المكان او الزمان من النكاح اي ولاية يثبت وقت النكاح اوفي مكان النكاح او جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح ويجيء المصدر على وزن المفعول قياسا في المزيد انتهى ولعل ما اختاره الشارح اهون (قوله) ولقائل ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع الخ) يمكن ان يقال انه متنوع بحسب القرابة فنكاح البنت مثلا نوع ونكاح بنت الاخ نوع آخر (قوله) وما قيل انه جمع منكوحة) قيل قائله الميداني وذكر ان القياس المناكح فحذف الياء تخفيفا (قوله) والثاني جمع المفعول على مفاعيل مقصور على السماع) يريد بالمفعول ما يعم المذكر والمؤنث والا فلا يتم التقريب ثم ان المقصور على السماع هو جمع المفعول على غير الصحيح مطلقا لا على مفاعيل بخصوصه كما ذكر في الشافية حتى

عالمشأن ايضا من الشواذ (قوله) فيما اذا زوج الاب البالغة من (فعدنا)

غير رضاها الخ) كان من الواجب تقييد البالغة بالبكارة والا لا يكون صورة الخلاف فانه في الثيب البالغة لا ينفذ بالاتفاق ثم ان قوله من غير كفو حشو مفسد لان المسئلة بحالها في صورة الكفو ايضا (قوله في اثبات الولاية في مال الصغير) الظاهر كما في مال الصغير ٧٩٣ (قوله لانه مثل الطواف الذي عالى به الخ)

فان العلة وان كانت في احدى الصورتين العجز وفي الاخرى الطواف لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفتان لكنهما مندرجتان تحت جنس وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالخاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة كذا في التوضيح (قوله فانه اذا وجد شغل القلب بشيء او غضب يحل له القضاء احتج اهل الطرد بان العامل الشرعية امارات على الاحكام لا موحية لان الموجب هو الله تعالى فاذا اطرده الحكم مع الوصف وجد كون الوصف امارا للحكم فلا حاجة بعد ذلك الى معنى يعقل لان امارة الشيء ما يكون علامة على وجود ذلك الشيء والجواب

غير كفو من غير رضاها لا ينفذ عندنا خلافا له وفيما ان الاب يملك اجبار الثيب الصغيرة عندنا خلافا له (قانه) اي الصغير (مؤثر) في اثبات الولاية في مال الصغير فان الصيا مظنة العجز دون البكارة (تأثير الطواف) مفعول مطلق (لما يتصل به من الضرورة) يعنى التعليل بالصغر موافق للعلة المنقولة لانه مثل الطواف الذي عالى به النبي عليه السلام سقوط النجاسة عن الهرة في قوله الهرة ليست بنجسة فانه من الطوافين فالطواف منشأ للضرورة وهي تعذر صون الاواني عن الهرة والضرورة مؤثرة في اسقاط النجاسة وكذا الصغر منشأ للعجز والعجز مؤثر في اثبات الولاية فكان التعليل بالصغر موافقا لتعليل رسول الله عليه السلام (دون الاطراد) يعنى الدليل الدال على علية الوصف صلاحه وعدالته لا الاطراد (وجودا او وجودا وعدمه) يعنى وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدمه كقوله عليه السلام لا يقضى القاضى وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب وجودا وعدمه فانه اذا وجد شغل القلب بشيء او غضب لم يحل له القضاء واذا لم يوجد شغل القلب بشيء او غضب يحل له القضاء احتج اهل الطرد بان العامل الشرعية امارات على الاحكام لا موحية لان الموجب هو الله تعالى فاذا اطرده الحكم مع الوصف وجد كون الوصف امارا للحكم فلا حاجة بعد ذلك الى معنى يعقل لان امارة الشيء ما يكون علامة على وجود ذلك الشيء والجواب

فمنعنا للصغر وعنده للبكارة والثيب الكبيرة لا يجبر اتفاقا لكن التخريج مختلف ايضا فمنعنا لفوات وصف الصغر وعنده لفوات البكارة والبيكر الكبيرة تجبر عنده لوجود البكارة ولا تجبر عندنا لفوات الصغر والثيب الصغيرة تجبر عندنا لوجود وصف الصغر (قوله وجودا او وجودا وعدمه) هذا كله متن جعله شرحا لانه مكتوب في نسخ الشرح بالاسود فكان نسخة الشارح التي شرح عليها لم يقع فيها ذلك ويحتمل ان ذلك موجود فيها وكتابه بالاسود سبق قلم من النسخ (قوله كقوله عليه السلام) لا يقضى القاضى وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب لا بالغضب حتى حل له ان يقضى وهو غضبان ان بعد فراغ قلبه ولم يحل له اذا كان مشغول القلب وهو خال من الغضب واجيب

فخر الاسلام لانه يحل له القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ثم ان فخر الاسلام قال في رد ذلك ان الغضب

(قوله لا الاطراد وجودا او وجودا وعدمه) لم يجعل القسم الثانى اطرادا وانعكاسا فكان ذلك على خلاف ما افاده في التلويح حيث قال احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اي ترتيبه عليه

عندهم ان قولهم العال امارات مسام في حق الله تعالى جعلها امارات لا يجابه القديم واما في حقنا فليست كذلك بل هي موجبة لانا مبتلون بنسبة الاحكام الى العال فاذا وجدت العلة الشرعية وجد حكمها بها لا محالة كما نسبت الاجزئة الى افعالنا ونسب حل البضع الى النكاح والقصاص الى القتل وان كان المقتول ميتا باجله واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز (لان الوجود قديكون اتفاقا) ومجرد الاطراد لا يميز بين الشرط والعلة الا يرى ان من قال اعبدته انت حران كملت زيدا دار وجود العلق مع الكلام كما دار مع انت حر وهو علة فلا بد من ان يكون مؤثرا (ومن جنسه) اي من جنس الاطراد (التعليل بالنفي) من حيث ان كلا منهما لا يصلح دليلا (لان استقصاء العدم) اي عدم العلة

بان شغل القلب يلازم الغضب فالحكم ثابت بالنص لا بالنفي فتأمل (قوله) لان الوجود قديكون اتفاقا (هذا رد على القائل بان الدليل على كون الوصف علة هو الاطراد وحاصله ان مجرد الاطراد لا يدل على العلية لان الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقا كوجود ناطقية الانسان عند وجود ناهقية الحمار كما ان العدم عند العدم فيكون باعتبار ان معلق بعدمه العدم شرط لاعلة لان المعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط فكيف يصلح وجود الحكم عند وجود الوصف دليلا على صحة علية الوصف مع هذا الاحتمال (قوله) ومجرد الاطراد لا يميز بين الشرط والعلة لان الحكم كما يدور مع العلة يدور مع الشرط فلا يصلح دليلا على العلية مع احتمال الدوران مع الشرط وان كان الاصل دوران الحكم مع العلة لانسلم دوران الحكم مع الشرط عدما لان عدم الحكم عند عدم الشرط بناء على عدمه الاصل عندنا لالعدم الشرط لان الاطراد العدم مع العدم او عنده لاله ولا يقال الدوران دليل العلية في العقلية اتفاقا فكذا في الشرعيات لان المثبت في الحقيقة فيهما هو الله تعالى لانا نقول الحقائق العقلية لا تختلف باختلاف الزمان والمكان فيجوز ان يكون الطرد دليلا على العلية فاما الشرعية فبنية على مصالح العباد فيجوز ان يختلف باختلاف الزمان واحوال الناس فلا يصلح الدوران دليلا عليها بقي شئ وهو ان مجرد الاحتمال لا ينافي ظن العلية وجواز العمل به لان الظن كاف (قوله) التعليل بالنفي (اي لاثبات علية الوصف) (قوله) من حيث ان كلا منهما لا يصلح دليلا) يعنى على العلية بل هذا ابعد من الاطراد في عدم صحة الاحتجاج به لان استقصاء عدم الوصف وتبعه من غير اطلاع على وجود علة اخرى لا يمنع الوجود من وجه لجواز وجود وصف آخر غيره فيثبت الحكم به لان عدم الاطلاع

معلول بشغل القلب وقط لا يوجد غضب بلا شغل فلا يحل اقضاء الا بعد سكونه (قوله) ومجرد الاطراد لا يميز الخ (هذا دليل آخر لردهم غير ما ذكر المصنف كما لا يخفى ثم ان المصنف قال في الشرح فان قالوا سلمنا ان الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقا لكن لما عدم عند عدمه علم ان الوجود عنده ما كان اتفاقا فكان دليلا على انه علة فلنا العدم عند الابدل على العلية لانه يزاحمه الشرط انتهى فيجوز حمل كلام الشارح ايضا على دفع ذلك فتدبر

وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس (قوله) لم يكن بد من التمييز) اي بين العلة وغيرها كما يشار كها في المدارية (قوله) التعليل بالنفي) المشهور من كلام القوم انه عبارة عن تعليل عدم الحكم بعدم علة وجدت له فهذا لا يصح الا ان يكون العلة متحدة وهي التي سماها المصنف سببا معينيا

فيثبت يكون انتفاءؤها علة لانفاء معلولها وهو الحكم

(قوله وكونه غير مال ❦ ٧٩٥ ❦ لا يمنع الخ) وقد قال الشافعي انه ليس بمال كالحود فكذا

لا ينعقد الحود بالنساء
فكذلك النكاح (قوله لانه
لم يوجب عليه المسلمون)
اي لم يعملوا خيلهم وركابهم
في تحصيله من وجف
الفرس او البعير عداو جيفا
واوجفه صاحبه ايجافا كذا
في المغرب (قوله لان قعر
الماء يمنع الخ) كذا في النسخ
والصواب قهر الماء كما في
سائر الكتب (قوله هو
الحكم بالثبوت الخ) اي
ثبوت امر واللام عوض
عنه والضمير في انه عائد عليه
(قوله وفي هذا التعريف
بحث الخ) فيه ما فيه لان
كلام القوم على انه فعل
المستدل الا يرى ان صاحب
الكشف رحمه الله اورد
له اربعة حدود كما على
ذلك وفي المصباح المنير
يقال استصحبت الحمال
اذا تمسك بما كان تابنا
وغاية مقاله صحة اطلاقه
على الدليل ايضا ولعله على
ان يراد به الحاصل بالمصدر

(قوله يعني طلب
العملة فانتهى الى عدوها)
اراد الطلب لعملة الحكم
عند تعليل عدمه والانتهاه
الى عدم عملة الحكم ليكون
عدمها عملة لعدمه (قوله

واضافة الاستقصاء الى العدم بادنى ملابسة يعني طلب العملة فانتهى الى عدوها
(لا يمنع الوجود) اي وجود عملة اخرى (من وجه آخر) لان العدم لا يكون
اعلى حالا من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف آخر يثبت الحكم
به لما ثبت ان الحكم قد يثبت بعامل شتى فكيف يمنع العدم والتعليل بالنفي
(كقول الشافعي رحمه الله في النكاح) اي في انه لا يثبت (بشهادة النساء مع
الرجال انه ليس بمال) وكونه غير مال لا يمنع قيام وصف آخر له اثر في اثباته
بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات
لانه لا يبطل برجوع الشهود بعد القضاء ولو كان مما يسقط بالشبهة ابطل كما في
الحدود ويثبت بالهزل والا كراه فكون النكاح اسهل ثبوتا من المال فلما ثبت
النكاح بما لم يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت به المال اولى (الا ان يكون
السبب معينا) استثناء من اعم الاحوال تقديره ومن جنس الاطراد التعليل
بالتفي في جميع الاحوال الا في حال كون سبب الحكم المتنازع فيه معينا لا يكون
له سبب آخر غيره فيصح الاستدلال وهو في الحقيقة جواب عما يقال انتم قد علمتم
بالتفي في مواضع (كقول محمد في ولد الغصب انه لم يضمن لانه لم يغصب) بيانه
ان سبب وجوب الضمان هو الغصب فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم
وجوب الضمان لان ضمان الغصب لا يكون بلا غصب ومنها قول محمد ايضا
في المستخرج من الحجر كما مؤثرو والغنم انه لا خمس في ذلك لانه لم يوجب عليه
المسلمون يعني انما يجب الخمس فيما اذا كان في ايدي الكفار وانتقل الى
المسلمين بايجاف الخيل والمستخرج من قعر الحجر لم يكن في ايدي الكفار لان
قعر الماء يمنع ايديهم فلا يكون من الغنيمه فلا يكون فيه الخمس (والاحتجاج)
اي من جنس الاطراد الاحتجاج (باستصحاب الحال) وقيل هو الحكم بالثبوت
في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وفي هذا التعريف بحث

لا يدل على عدم الوجود لجواز القصور على ان العدم ليس بشئ يصلح
عملة الاكرام ❦ قوله والاحتجاج باستصحاب الحال ❦ وهو ابعد من التعليل بالتفي
في عدم صحة الاحتجاج به اذ التعليل بالتفي قد يصلح حجة وذلك فيما اتحدت العملة
بخلاف الاستصحاب فانه لا يكون دليلا لاثبات الحكم اصلا فانما يكون دليلا
للدفع وابقاء لما كان على ما كان (قوله وفي هذا التعريف بحث الخ) حاصله ان هذا
التعريف فيه تسامح حيث اطلق العملة واراد المعلول وهذا وان كان مجازا
وهو لا يدخل التعريفات محتمل لوجود القرينة وهي العرف والاصطلاح
على ان هذا ليس بتعريف حقيقي بل تعريف اصطلاحى واستعمال المجاز

لانه لم يوجب عليه المسلمون) قال في المغرب وقوله وما اوجب عليه اي عملوا خيلهم وركابهم في تحصيله

(قوله وقيل هو ابقاء ما كان الخ) يرد عليه ايضا ما اورده على ٧٩٦ التعريف الاول وقد عرفت حاله

(قوله لان المستدل الخ) يناقض ما تقدم من ان الاستصحاب ليس بفعل المجتهد وكذا قوله فيما سيجيء عند قول المصنف كاستصحاب حال البقاء على ذلك ثم ان قوله يجعل الحكم الخ اشارة الى انه يتعدى الى اثنين قال في الكشف الاستصحاب طلب الصحة ويقال استصحابه الكتاب وغيره (قوله وهو ليس بحجة عندنا) يعني حجة ملزمة كما سيظهر (قوله كما ثبتت الشرائع لو قال كما بقيت كما في الشرح الاكمل لكان اولي

(قوله فاضافته الى الحال اضافة المصدر الى المفعول) اقول يقال استصحب الكتاب وغيره وكل شيء لازم شيئا فقد استصحبه كذا نقل والمستدل ان جعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال جاز ان يقال ان الحكم استصحب الحال بمعنى جعل الحال مصاحبا له فيكون اضافة الاستصحاب الى الحال

لان الحكم بالثبوت في الزمان الثاني هو فعل المجتهد وهو علة توجب الاستصحاب لانفس الاستصحاب لان الدليل الذي يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان وانما سمي هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم فاضافته الى الحال اضافة المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا استدل الشافعي رحمه الله على حجتيه بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت له ما يعارضه قطعاً يبقى الحكم بذلك الدليل كما ثبتت الشرائع بعد وفاته عليه السلام اجاب المصنف عنه بقوله (لان المثبت ليس بمبني) يعني ان الدليل الموجب لوجود حكم في الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض مفتقر الى علة اخرى ولو كان البقاء

في التعريفات الاصطلاحيات غير مضر لان السلف لم يلتزموا لبيان الحقائق في التعريفات لعدم احتياجهم الى ذلك وانما التزموا بيان الضوابط التي يحتاج اليها في الفقه فلذلك لم يبالوا بذلك بخلاف اهل المنطق فانهم التزموا في التعريفات بيان الحقائق فيكون المجاز في التعريف مضرًا عندهم فافهم (قوله وهو ليس بحجة عندنا فافهم) اعلم ان العلماء اتفقوا على وجوب العمل باستصحاب حكم عقلي ووجوبه وامتناعه او حسنه او قبحه بالعقل كوجوب الايمان وحسنه وحرمة الكفر وقبحه او باستصحاب حكم بالعقل ثبت تأييده او توقيته نصا او ثبت مطلقا وبقي بعد وفاة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واتفقوا ايضا على ان استصحاب حكم لدليل مطلق غير متعرض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل بذل الجهد في طلب الدليل المزيل لان الجهل بالدليل المزيل بالتقصير في الطلب ليس بحجة وانما الخلاف في الاستصحاب اذ بذل المجتهد جهده في طلب الدليل على بقاء حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في عدم ذلك الحكم وزواله لعدم وجدان الدليل المزيل له بعد استفراغ الوسع في طلبه واحتمال قيام دليل من حيث لا يشعر به فقال بعض اصحاب الشافعي كالمزني والسيرافي وابن شريح والغزالي وغيرهم والشيخ ابو منصور من اصحابنا ومن تابعه من مشايخ سمرقند انه حجة ملزمة في الشرعيات ونقل ذلك عن الشافعي وقال كثير من اصحابنا وبعض الشافعية وجماعة من المتكلمين انه ليس بحجة لاثبات امر لم يكن ولا لبقاء ما كان على ما كان وقال القاضي ابوزيد والسبحال وصادر الاسلام ومن تابعهم انه ليس بحجة لاثبات حكم مبتدأ والالزام فيجب العمل به في حق نفسه ولا يصح الاحتجاج به على غيره (قوله يعني ان الدليل الموجب) لوجود الحكم شرعا ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض فيفتقر الى علة لان بقاء الشيء معنى موجود في نفسه

(زائد)

على الاول اضافة الى الفاعل وعلى الثاني اضافة الى المفعول

(قوله لتقرر الأدلة الموجبة
ينبغي ان يقال الموجب
بدون تاء صفة لتقرر الأدلة
(قوله اعلم انه لا خلاف
الح) قال الوانوغى ثم
لا خلاف ان استصحاب
حكم عقلى وهو كل حكم
عرف وجوبه او امتناعه
وحسنه او قبحه بمجرد
العقل او استصحاب حكم
شرعى ثبت تأييده او توقيته
نصا او ثبت مطلقا وبقى
بعد وفاة النبي صلى الله
عليه وسلم واجب العمل به
لقيام دليل البقاء
وعدم الدليل المزيل ولا
خلاف فى ان استصحاب
حكم ثبت بدليل مطلق
غير متعرض للزوال
والبقاء ليس بحجة قبل
الاجتهاد فى طلب الدليل
المزيل لا فى حق غيره
ولا فى حق نفسه اذا كان
متمكنا عن الطلب واراد
بعدم كونه غير ملزم
وبعدم كونه حجة فى حق
نفسه كونه غير واقع ثم
نبه على ان محل الخلاف
ما اذا كان ثابتا بدليل مطلق
وقد طالب المجتهد الدليل
المزيل بقدر وسعه فلم

عين الوجود لما انفك البقاء عنه والجواب عن الشرائع ان البقاء فيما بعد
الرسول عليه السلام لتقرر الأدلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها
لكونه عليه السلام خاتم النبيين بنص القرآن (وذلك) اى الاستدلال
بالاستصحاب انما يتحقق (فى كل حكم عرف وجوبه) اى ثبوته (بدليله ثم وقع
الشك فى زواله) اى زوال الحكم لعدم وجدان المزيل اعلم انه لا خلاف
فى عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل التأمل والاجتهاد فى المزيل وانما الخلاف
فى استصحاب حكم الحال لعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد (فكان
استصحاب المستدل) اى جملة (حال البقاء على ذلك) اى على الثبوت مصاحبا
للحكم (موجبا) اى دليلا ملزما (عند الشافعى وعندنا لا يكون حجة موجبة)
اى ملزمة على الخصم (ولكنها حجة دافعة) لانزام الخصم عليه وفائدة الخلاف
تظهر فى مسائل منها ما ذكر المصنف بقوله (حتى قلنا فى الشقص اذا بيع
من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فيما) اى فى
السهم الذى (فى يده) وقال ليس لك فيه ملك وانما هو فى يدك بالاغارة (ان
القول قوله) يعنى القول للمشتري (ولا يجب) اى لا يثبت للشفيع (الشفعة
الا بينة) اى باقامة البينة على ملك ما فى يده لان الشفيع يمسك بالاصل وان
اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر للدفع لا للالزام (وقال الشافعى رحمه الله

زائد على وجود ذلك الشئ لان الشئ فى اول الحالة يوصف بالوجود ولا يوصف
بالبقاء فانه يصح ان يقال وجدت لم يبق فلو كان بقاءه عين وجوده لما انفك
عن البقاء فى الزمان الاول واذا ثبت ان البقاء معنى آخر وراء الوجود لقيام
له بنفسه صار كسائر الصفات فكان بمنزلة الاعراض التى تحدث فى الشئ بعد
وجوده كالبياض والسواد من غير انضمام دليل آخر عليه علة لوجود غيره
من الاعراض التى تقوم به فلا يصلح ان يكون نفس وجود الحكم علة لبقائه
فالدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه فيفتقر الى علة اخرى هذا ما قالوه والحق
ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله اى ليس معنى زائدا على وجود الشئ
حقيقيا بل اعتباريا هو استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثانى اعنى كون
الشئ مستمر الوجود فيه ومعنى قولهم وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر
وجوده ولم يكن ثابتا فى الزمان الثانى (قوله) والجواب عن الشرائع ان البقاء
فيها بعد الرسول عليه السلام لتقرر الأدلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال
النسخ فيها) فالبقاء فيها بدليل يوجب البقاء بخلاف الشرائع فى حياته فانه
يجوز نسخها (قوله) وان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر للدفع لا للالزام

يظهر (قوله ولكنها حجة دافعة لانزام الخصم) ليس قوله لانزام الخصم صفة لحجة لان المفروض

تجب بغير بينة) لانه يصلح للدفع والالزام عنده وضع الشيخ المسئلة في بيع الشقص ليحقق خلاف الشافعي رحمه الله في استحباب الحال لانه لا يقول بالشفعة في الجوار ومنها رجل قال لعبد ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا فالقول قول المولى عندنا ولا يعتمق العبد لان العبد متمسك باستحباب الحال لان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى وعند الشافعي القول قول العبد لانه يصلح للالزام فان قات اذا طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به يحصل غلبة الظن بالاجتهاد والدليل الظني حجة تصلح للالزام قلت لانسلم ان كل ظن معتبر وانما المعتبر ما قام الدليل القطعي على اعتباره ولم يوجد هنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحري (والاحتجاج بتعارض الاشياء) وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق به المتنازع فيه (كقول زفر رحمه الله في) غسل (المرافق) انه ليس بفرض (ان من الغايات ما يدخل في الغيا) كقولهم حفظت القرآن من اوله الى آخره (ومنها ما لا يدخل) كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة (فلا تدخل) المرافق في وجوب الغسل (بالشك وهذا عمل بغير دليل) يعني هذا الاحتجاج فاسد لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث بين العلم والجهل فباي دليل يثبت هذا الحادث فان

(قوله ثم اختلفا) بان قال المولى دخلت الدار اليوم وقال العبد لم ادخل (قوله وانما المعتبر ما قام الدليل القطعي على اعتباره) كالقياس وخبر الواحد ثم الظاهر ما قام الدليل القطعي او الظني ليلتئم مع قوله ولم يوجد هنا دليل قطعي ولا ظني الا ان يكون مبنى قوله ولا ظني مجرد قصد المبالغة

لقائل ان يقول كلامنا في الاستحباب لا في الظاهر اي ظاهر كان فليس لهذه المسئلة اتصال بالمبحث الا بمشابهة كون الاستحباب ظاهرا وذلك بعيد ويمكن ان يجاب بان الاستحباب على ما فسره المصنف بقوله وذلك في كل حكم الخ يحتمل معنيين احدهما كل حكم عرف وجوده في الماضي ثم وقع الشك في زواله في الحال وهذا المعنى لا اتصال للمسئلة بما نحن فيه والثاني كل حكم عرف وجوبه بدليل في الحال ووقع الشك في زواله في الماضي وعلى هذا له اتصال بالمبحث **فقوله** فلا تدخل المرافق في وجوب الغسل بالشك (اذ ليس احد الشيتين باولى من الاخر ولك ان تقول ينبغي ان يرجح شبه ما يدخل للخروج عن العهدة بيقين او تقول اذا تعارض الشبهان تساقطا وبقى العمل به لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ادارا الماء على مرافقه اوتقى محملا فينه بفعله وسيأتي الجواب عنه **فقوله** لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث الخ) لك ان تقول دليل الشك تعارض الاشتباه ودليل التعارض دخول بعض بعضها وعدم دخول البعض فثبت دليل الشك فيكون دليلا على عدم الدخول كما قال زفر والوجه ان يقال الاحتجاج بتعارض الاشتباه عمل بلا دليل لان الشك امر

انها ليست بحجة ملزمة له وانما لانه داخلة على مفعول دافعة لتقوية مثاها في هند دافعة لضرر دعد (قوله كالظن الحاصل بالتحري) بخلاف الظن الحاصل بالقياس او خبر الواحد

(قوله ومن شرط التعارض اتحاد المحل) فلا يكون الدخول في محل وعدم الدخول في محل آخر تعارضا فيه فلا يصح سببا للشك (قوله ٧٩٩ ❦) بخلاف سؤر الحمار لان تعارض الدليلين ثبت في نفس

السؤر) احدهما يوجب نجاسته والآخر يوجب طهارته فيصلح للشك عند تعارض الترجيح وليس كذلك ههنا (قوله) ولان غاية ما في الباب ان تعارض الاشياء الخ) هذا دليل آخر لكون الاحتجاج المذكور فاسدا وليس من النظر كما يتبادر

(قوله وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل) اقول لا يخفى على من له دراية في اساليب الكلام ان قوله لا اعلم انما وقع جوابا لاهل تعلم ان المتنازع فيه من اى قبيل فيكون حاصله لا اعلم ان المتنازع فيه من اى قبيل وحاصل هذا لا اعلم اهو من هذا القبيل او من ذلك القبيل وهذا من قائله اقرار بالشك الذي مر انه حادث بين العلم والجهل فكيف يكون اقرارا بالجهل الا ان يقال لان سلم انه من قائله اقرار بالشك لان محصله لا اعلم واحدا منهما وهذا

قال دليله تعارض الاشياء قلنا هو امر حادث ايضا فلا بد له من مثبت فان قال هو دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا هل تعلم ان المتنازع فيه من اى قبيل فان قال اعلم نفي الشك لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وعدم الدليل معه وفي بعض الشروح ما دخل دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون تعارضا في المرافق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول فيه ومن شرط التعارض اتحاد المحل كما في سؤر الحمار لان تعارض الدليلين ثبت في نفس السؤر وفيه نظر لان المراد من التعارض ليس هو التعارض المصطلح ولان غاية ما في الباب ان تعارض الاشياء يحدث الشك لكن اثره في التوقف لافي الميل الى احدها بلا ترجيح ولقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا ميل الى احدها لان وجوب الغسل قطعا مع وجود الشك لا يتصور

حادث بعد المعلول وما هو كذلك لا يصلح علة بالشك وليس بعلة فلا يثبت عدم الدخول بدون علة اما كون الحادث بعد المعلول لا يكون علة له فبالضرورة واما بيان الصغرى فلان المعلول فيما نحن فيه عدم دخول الغاية والشك انما يحدث من دخول البعض وعدمه فالمعلول اذا بعض علة الشك فلا يصلح الشك صلة له ائلا يلزم تقدم المعلول على علة (قوله وفي بعض الشروح) لفظه هكذا الشك امر حادث لا بد له من سبب وما قاله زفر لا يصلح سببا لان ما دخل دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون ذلك تعارضا في المرافق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول فيه ومن شرط التعارض اتحاد المحل فلا يكون الدخول وعدمه تعارضا فلا يصلح سببا للشك والمراد من التعارض هنا ليس التعارض المصطلح وهو تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما مع اتحاد المحل لاختلاف المحل هنا (قوله) ولقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا ميل الى احدها (اى احد الشبهين وهو عدم الدخول ائلا يلزم الترجيح بلا مرجح الخ) ولك ان تقول العمل بالاصل وهو البراءة الاصلية لا يخلو اما ان يكون بعد قطع النظر عن الاصل لتعارضهما وتساقطهما اولا فان كان الاول فينبغي ان يقول زفر بالدخول لثبوت ذلك بفعله عليه الصلاة والسلام كما قال به علمونا وان كان الثاني فان ترجح شبه عدم الدخول بالبراءة الاصلية فينبغي ان يرجح شبه الدخول للخروج عن العهدة

اقرار بالجهل قطعا نعم وقال انا اشك في انه من هذا القبيل او من ذلك القبيل او قال هو من هذا القبيل او من ذلك القبيل لكان اقرارا بالشك بغير شك (قوله) ولان غاية ما في الباب الخ) دليلان على فساد الاحتجاج الذي جعله المصنف عملا بلا دليل ووضح مما سيورد قريبا على هذا الدليل ان يقال انه عمل بالاصل لا ميل الى احدها

(قوله لأنه ان جعل نفس المس مقبسا عليه لزم قياس المس على المس) اي مس الذكر على مس الذكر فيكون فيمن شئ على نفسه وينعدم الاصل الذي يلحق به الفرع (قوله وان جعل مع وصف آخر وهو قوله يبول لا يوجد ذلك في الفرع) وانت خير بان مؤدى هذا الشق ليس كون ذلك قياسا ﴿٨٠٠﴾ بالامقيس عليه فكان ينبغي ان التقصير

في تعليقه على الشق الاول ويتعرض لابطال هذا الشق بوجه آخر كافي الكشف فتدبر

فينتفى وجوب الغسل قطعا (والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف) اي من جنس الاطراد الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى الضمان وصف آخر اليه (يقع به) اي بذلك الوصف (الفرق بين الاصل والفرع) يعني لا يوجد ذلك الوصف في الفرع (كقولهم) اي قول بعض اصحاب الشافعي (في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول) وهذا فاسد لانه قياسه بالامقيس عليه لانه ان جعل نفس المس مقبسا عليه لزم قياس المس على المس وان جعل مع وصف آخر وهو قوله يبول لا يوجد ذلك في الفرع (والاحتجاج بالوصف المختلف فيه) وهو ان تقيس صورة على اخرى وتجعل الجامع وصفا مختلفا في كونه علة للحكم (كقولهم في الكتابة

بلا ترجيح لانه اذا وقع الشك بين الدخول وعدمه ووجوب الغسل وعدمه فالاصل عدمهما (قوله والاحتجاج بما لا يستقل الخ) اقول من احتج به فاما احتج به بزعم انه مستقل تقع به التسوية بين الاصل والفرع اذ لو علم انه لا يستقل الا مع الوصف الامر الذي في الاصل لم يعمل به لما في الاصل مع الوصف الامر الذي يقع به الفرع فتفتوت به التسوية المطلوبة بينهما فان قلت كيف تمثيل المصنف لذلك بما ذكره ومن المعلوم ان مس الفرج لا يستقل بدون البول ولا به اما الاول فلان مسه مس بعضه بصنعه منه واما الثاني فلان البول كاف في اسناد ثبوت الحكم اليه ومس الفرج غير صالح لما عرفت

بيقين فحصل التعارض وقد يقال ان البراءة الاصلية عمل بالاصل بعد اهدار الاصلين وفعله عليه السلام لا يدل على الفرضية لاحتمال ان يكون فعله عليه السلام ذلك من باب اصالة التحجيل المنسوب اليه ولا اجمال في الآية لانه لا ينطبق عليها حد المجرى بقى هنا شئ وهو ان هذا مخالف لقول العلماء ان زفر انما قال بعدم دخول المرافق في الغسل قياسا على شبه عدم دخول الغاية تحت المغا فتأمله ﴿قوله﴾ والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف اعلم ان زفر لا يقول بعدم دخول الغاية دائما بل الغاية المذكورة هنا لا تدخل واستدلوا لهم له في الفروع بان الغاية لا تدخل ليس مطلقا كما يفهم منه لان اللام للمهد الذكرى وقوله كالليل في الصوم تنظير لاقياس اعدم الجامع فتنبه والاولى ان يعكس هذه الترجمة ويقال الاحتجاج بوصف قارن بين المقيس والمقيس عليه مستقل في اثبات الحكم اذا ضم الى وصف آخر لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم وهو المتنازع فيه وجعل المجموع علة لان الاحتجاج في الحقيقة انما هو بالوصف المستقل لا بغيره وان ضم اليه ذلك الغير ﴿قوله﴾ كما اذا مسه وهو يبول استدل بقوله وهو يبول بضمه الى مسه وهو لا يستقل بالعلية فهذا القياس لا يتم الا بزيادة وصف في الاصل يقع به الفرق بين الاصل والفرع وبه يثبت الحكم في الاصل لوجوده فيه واستقلاله بالعلية وهو غير متحقق في الفرع فلا يكون الوصف المؤثر مشتركا بين الاصل والفرع فيبطل القياس ﴿قوله﴾ والاحتجاج بالوصف المختلف فيه بين الخصمين بان يدعى احدهما علة للحكم

قلت تمثله بما ذكر على تقدير تسليم ان مس الفرج يستقل مع البول في اثباته فنحن نقول اذا (المتنازع)

احتج علينا بما ذكر في التمثيل ان جعل نفس المس مقبسا عليه لزم قياس المس على المس وان جعل مع البول مقبسا عليه فلان سلم ان معه مستقل في اثبات الحكم وان سلمنا ذلك فالبول المنضم اليه غير موجود في الفرع

(قوله لان الكتابة لا تمتع جواز الاعتاق من التكفير عندنا) ما لم يؤد شيئاً من بدل الكتابة (قوله اذ لا اثر للنقصان)
من السبعة الخ) وعدم جواز ﴿ ٨٠١ ﴾ الصلاة بما دون الآية لانه لا ينطلق عليه اسم القرآن

(قوله متفرقة او متوالية)

لفظ الملخص على ما نقله
صاحب الكشف متوالية
فان لم يحسن فتفرقة ولا
يذهب عليك ان في عبارة
الشارح تغييرا مفسداً لما فيها
لا تفيد ما افاده (قوله
وقال بعضهم) الضمير ليس
الى اصحاب الظواهر
كما يتبادر الى الوهم وقد عبر
صاحب الكشف عن
هؤلاء القائلين باهل العلم
(قوله لا في الاثبات و
لا في النفي) صورة الاثبات
ليست بداخلة فيما هو محل
النزاع وانما ذكره
استطراداً واشارة الى ان
حكمهما واحد من غير
فرق وفيه من التأكيد
ما لا يخفى

(قوله والاحتجاج بلا

دليل) المفهوم من سياق

عبارات القوم ان

المراد به الاحتجاج

بقولهم لا دليل بحذف

خبر لا وطريقهم

في الاحتجاج به قولهم

لا دليل على ثبوته فيجب

نفيه وليس الاحتجاج به

فاسداً على الاطلاق وانما (٥١) (شرح المنار) فسادها اذا كان من غير الشارح لان اثبات الحكم لا يجوز

الا بدليل فكذا نفيه وما نحن فيه لا يصلح ان يكون دليلاً غايته عدم وجدان الشخص الدليل وهو لا يصلح دليلاً على

الحالة) في انها باطلة (انه عقد لا يمنع من التكفير) اي من جواز التكفير بالاعتاق
(فكان فاسداً كالكتابة بالحجر) وهذا فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه
اختلافاً ظاهراً لان الكتابة لا تمتع جواز الاعتاق من التكفير عندنا حالة كانت
او مؤجلة فلم يكن عدم المنع من التكفير دليلاً على فساد الكتابة فيلزم عليه
اقامة الدليل على ان الصحيح منها مانع من جواز الاعتاق ليصح الاستدلال
بجواز الاعتاق على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل كان فاسداً (والاحتجاج
بما لا يشك في فساده) بحيث لا يخفى على احد من اهل الفطنة (كقولهم)
اي كقول بعض الشافعي رحمه الله في منع جواز الصلاة بثلاث آيات (الثلاث
ناقص العدد عن سبعة) يريد بها الفاتحة (فلا يتأدى به الصلاة كما دون الآية)
اي كما لا يجوز بما دون الآية وهذا ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان من السبعة
في عدم جواز الصلاة ذكر في الملخص ان قراءة الفاتحة ركن حتى ان من عجز
عنها يقرأ سبع آيات من القرآن متفرقة او متوالية فان عجز عنها يسج ويهلل
بقدر الفاتحة قال صاحب القواطع مثل هذه التعليلات ضلال وزلة في الدين
ومنع عن سبيل الرشاد للمستندين وهذا غير منقول من السلف بل احدث
من كان من طريق الفقهاء بعيدين (والاحتجاج بلا دليل) لا خلاف في انه يطلب
الدليل ممن قال حكم الله في هذه الحادثة كذا ولا يطلب ممن قال لا اعلم حكم الله
في هذه الحادثة واما النافي للحكم ممن قال ليس على الصبي والمجنون زكاة فهل
عليه دليل ام لا قال اصحاب الظواهر لا دليل على معتقد النفي بل يكفي التمسك
بلا دليل وهو المراد من قوله والاحتجاج بلا دليل وقال بعضهم يجب على النافي
في العقليات فقط وعند الجمهور ليس بحجة اصلاً لا في الاثبات ولا في النفي تمسك
اصحاب الظواهر بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرماً الاية فانه تعالى
علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل واحتج من خصص العقليات

المتنازع فيه وينكرها الآخر (قوله بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى
محرماً الاية) العادة انه اذا كان الاستدلال على المطلوب يتوقف على تمام التعليل
السمعي وهو محفوظ معروف يذكر اوله ويقال الاية او الحديث او البيت
اختصاراً بالنصب على اضممار امر وهو الوجه الظاهر لتبادره ويجوز رفعه
بتقدير مبتدأ او خبر اي المتلو او جره على تقدير الى آخر الآية (قوله فانه
تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل) لانتفاء الحرمة عن غير الاشياء

فاسداً على الاطلاق وانما (٥١) (شرح المنار) فسادها اذا كان من غير الشارح لان اثبات الحكم لا يجوز
الا بدليل فكذا نفيه وما نحن فيه لا يصلح ان يكون دليلاً غايته عدم وجدان الشخص الدليل وهو لا يصلح دليلاً على

(قوله واما في الشرعيات فمدعى الاثبات كوجوب شيء ٨٠٢ ونسبه مدعى حكما) يعني فيطالب

بان مدعى النفي والاثبات في العقليات يدعى حقيقة الوجود والعدم كقوله زيد في الدار زيد ليس في الدار واما في الشرعيات فمدعى الاثبات كوجوب شيء ونسبه مدعى حكما شرعيا واما النافي فينكر وجود الوجوب ويدعى انتفاءه وذلك ليس بحكم شرعي فكيف يطالب بالدليل واحتج الجمهور بقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانتهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي عليه السلام بطلب الحججة والبرهان على النفي والاثبات جميعا فان قلت لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاءؤه دليلا على النفي ضرورة اذلا واسطة بين الاثبات والنفي قلت قوله لا دليل انما يكون دليلا على النفي اذا كان

المذكورة في الآية (قوله بان مدعى النفي والاثبات في العقليات) المقام مقام الاضمار (قوله يدعى حقيقة الوجود والعدم) اي فيطالب بالدليل (قوله) امر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بطلب الحججة والبرهان على النفي والاثبات جميعا) يعني ان الله تعالى اخبر عن اليهود والنصارى الذين نفوا دخول المسلمين الجنة واثبتوا دخولهم ثم امر نبيه ان يطلب البرهان على ذلك * ولقائل ان يقول فيه بحث لان النفي الذي لا يحتاج فيه الى دليل عند من قال به هو نفي حكم الله تعالى في الحادثة بان يدعى نفي الحكم مذهبها ويدعو غيره اليه لا النفي الذي هو حكم سلبى كعدم الجواز وعدم الدخول وليس النفي في الآية من ذلك بل من الثاني فلا يكون الدليل مطابقا للمدعى على انه يجوز ان يكون طلب البرهان على الثبوت وحده لاعليه وعلى النفي لا يقال معنى لن يدخل الجنة لن يحكم الله بدخول الجنة الا لمن كان هودا لان ذلك عدول عن الظاهر في مقام الاستدلال فتأمله (قوله قلت قوله لا دليل الخ) غاية عدم وجدان الدليل على الحكم وهو لا يصلح دليلا على عدم الدليل في نفس الامر اذلا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود في نفس الامر لجواز وجوده فيه * فان قلت لو لم يكن الدليل حجة لما استعمل الشارع بقوله قل لا احد فيما اوحى الى محرما الاية كما مر * قلت انما صح ذلك من الشارع لكونه هو العالم بكل شيء فيكون ذلك منه بانتفاء الدليل لاجهلا به بخلاف البشر فان ذلك يكون منه جهلا بالدليل لاعلمسا بانتفائه لجزئه وتصوره عن الاحاطة بجميع الاشياء لقوله تعالى وما او تيم من العام الا قليلا قيل التحقيق فيه ان يقال للنافي كقولك لا دليل عن علم اولا فان كان الاول فبالضرورة والاستدلال فان كان الاول شاركة جميع الناس لعدم اختصاص الضرورى باحد وان كان الثاني فقد ظهر انه نفي للحكم بدليل فلا بد من بيانه وان كان لا عن علم فقد نهى عن ذلك بقوله تعالى وان تقولوا على الله

بالدليل (قوله وذلك ليس بحكم شرعي الخ) هو ممنوع لان الحكم الشرعي نوعان اثبات ونفي الا يرى الى قوله عليه الصلاة والسلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول وقوله لا زكاة في الابل الملوثة كذا في شرح المصنف (قوله على النفي والاثبات جميعا) يعني نفي دخول المسلمين الجنة واثبات دخول اليهود والنصارى فيها (قوله قلت قوله لا دليل انما يكون) دليلا على النفي اذا كان النافي عالما بجميع الادلة ولهذا صح هذا النوع من الاحتجاج من صاحب الشرع بقوله

على عدم الدليل في نفس الامر لاحتمال عدم اطلاعه عليه بخلاف الشارع وهو النبي عليه الصلاة والسلام فانه منه حجة لانه هو الشارع للاحكام الواضح للدليل فان اخبر بعدم الدليل دل اخباره على عدمه في نفس الامر لوجوب عصمته عن الخطأ ووجوب اطلاعه على جميع الادلة بخلاف غيره وبهذا يظهر

الجواب عما تمسك به اصحاب الظواهر من الآية الاتي سوقها في الشرح لان احتجاجه صلى الله عليه (ما) وسلم لا دليل صحيح وقياس غيره عليه في صحة الاحتجاج به غير صحيح لما عرفت من الفرق بينه صلى الله عليه وسلم وبين غيره

قل لا اجد فيما وحي الى محرما لانه هو الشارع فشهاده بعدم الدليل الموجب دليل قاطع على عدم الحرمة كذا في شرح المصنف وفيه تلميح **٨٠٣** الى الجواب عن استدلال اصحاب الظواهر بالآية المذكورة كما سبق

(قوله قلت وما بال الخ)
 اقول كاني بك تظن ان
 اباحنية رضى الله عنه قاس
 العنبر على المسك قياسا
 فاسدا كما قاس بعض الشافعية
 السفرجل على التفاح
 لفوات ما اشترط في القياس
 من كون الحكم المعدى
 ثابتا بالنص لا بالقياس
 وهذا ظن فاسدان بعض
 الشافعية بعد ما قاس
 السفرجل على التفاح في
 حكم لم يثبت فيه بالنص
 قاس التفاح على الخنطة
 في حكم ثبت فيها بالنص
 فكان قياسه الاول فاسدا
 لفوات ذلك واما ابو حنيفة
 رضى الله عنه فانه قاس
 العنبر على المسك قياسا
 صحيحا لما مر من انه لم يوجب
 عليه المسلمون ولو قاسه
 على الماء بتلك العلة لصح
 لاستوائهما فيها لکنه
 اقتصر على السمك اقتصارا
 منه على احد الاصلين ثم
 لما كانت في الاصل الذي
 اقتصر عليه منزلة الفرع
 والاخر منزلة اصله فقاسه

النافى علما بجميع الادلة فاما من لا علم له بذلك فهو جهل بالدليل لاعلم
 بانتفاء الدليل فان قلت قد قال ابو حنيفة لاجس في العنبر لانه لم يرد به الاثر
 وهذا احتجاج بلا دليل قلت لم يكتب بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك
 حيث قال محمد حاكيا عن ابى حنيفة لاجس في العنبر فان قلت لم قال لانه بمنزلة
 السمك قلت وما بال السمك لا يجب فيه الجس قال لانه بمنزلة الماء ولا جس
 في الماء هذا اشارة الى معنى مؤثر يعنى القياس ان لا يجب الجس فيه لانه انما
 يجب فيما كان اصله في يد العدو وحوته ايدينا قهرا وغلبة وانما يجب في بعض
 الاموال بالاثر ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس فترك على اصل القياس وهو عدم
 وجوب الجس (وجملة ما يعلى له) اى جميع ما يقع التعليل لاجله (اربعة)
 اقسام لما فرغ من بيان شرط القياس وركنه شرع في بيان حكمه الاول
 (اثبات الموجب) بكسر الجيم اى العلة (او وصفه و) الثاني (اثبات الشرط)
 اى شرط الحكم (او وصفه و) الثالث (اثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة
 النساء) هذا مثال لاثبات الموجب يعنى الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للبيع

ما لا تعلمون (قوله فان قلت قال ابو حنيفة لاجس في العنبر لانه لم يرد به الاثر)
 ولا شك ان هذا هو عين الاحتجاج بلا دليل وحاصله انه نقض اجمالى فانه
 لما قال لا دليل نفي الدليل فكيف يكون دليلا ورد عليه قول ابى حنيفة في العنبر انه
 لاجس فيه لانه لم يرد فيه اثر وتقرير الجواب انه لم يقتصر على الاستدلال بالنفي
 على ما ذكر انه بمنزلة الشركة ومعناه ان عدم الجس فيه ليس لعدم الاثر لان
 القياس يقتضى العدم ولم يرد اثر يترك به القياس فيجب العمل بالقياس وهو
 انه لم يشرع الجس الا في الغنيمة ولم يوجد (قوله قلت وما بال الخ) هذا
 سؤال محمد لابي حنيفة ايضا وقوله قال هو قول ابى حنيفة جوابا عن سؤال محمد
 (قوله قال) هذا قول ابى حنيفة جوابا لسؤال محمد (قوله هذا) اى قول
 محمد لابي حنيفة يعنى قال محمد له لم لم يكن في العنبر الجس (قوله انما يجب
 فيما كان اصله في يد العدو وحوته ايدينا قهرا وغلبة) والمستخرج من البحر
 لم يكن في يد العدو قط لان قهر الماء يمنع قهر غيره على ذلك الموضوع
 ولذا تمسكت به الظاهرية ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس اى يعمل به ويترك
 القياس فوجب العمل بالقياس بهذا (قوله وجملة ما يعلى له الخ) كان الاولى
 في الربط ان يقول لما فرغ من بيان شرط القياس وركنه وما يعلى له من صحيح
 وفاسد شرع في بيان حكمه وما يقع به التعليل لاجله اما حكمه فسياتي واما

عليه لاعلى انهما فرع واصل حقيقيان بخلاف بعض الشافعية فانه لما قاس التفاح على الخنطة قاسه عليها على
 انهما فرع واصل حقيقيان لاعلى انهما اعلان للسفرجل نزل احدهما من صاحبه منزلة الفرع من اصله

(قوله يحرم النسب بأشارة النص) في اصول فخر الاسلام ٨٠٤ بدلالة النص (قوله لأن

النقد خير من النسب)
وتم يسقط اعتباره لكونه
حاصلا بصنع العباد بخلاف
الجودة لكونها خلقية
كذا في شرح المصنف
(قوله لأن الشبهة
كالحقيقة في هذا الباب) أي
باب الربا لما روى أن
النبي عليه الصلاة والسلام
أنهى عن الربا والريبة
أي عن الفضل الخالي عن
العوض وشبهته (قوله
وهو قوله عليه الصلاة
والسلام في خمس من
الابل السائمة شاة) كذا في
الكشف وذكر القاضي
بدر الدين ابن سماوه في
تسهيله أن الاستدلال به
مبنى على المفهوم وليس
بمذهبا وقال الزياي في
شرح الكنتز عند سوق
الدليل عن طرف مالك
ولا يجوز حمل المطلق من
المصوص على المقيد في
قوله عليه الصلاة والسلام
في خمس من الابل السائمة
(قوله فعمد العامة شرط)
أقول إذا كانت شرطا عندنا
فالمثال المذكور يصح لاثبات
الشرط أيضا فلا حاجة إلى
مابعده من المثال إلا أن
يقال التمثيل بشهود النكاح

نسب أم لا فعندنا يحرم وعند الشافعي لا يحرم وهذا اختلاف وقع في موجب
الحكم فلم يصح اثباته بالرأي وإنما يجب على المدعي الدليل من نص أو دلالة
أو اشارة أو اقتضائه لأن الثابت بها ثابت بالنص فقلنا الجنس بانفراده يحرم
النسب بأشارة النص لأن علة الربا القدر والجنس على ما مر ووجدنا في النسب
شبهة الفضل وهي الحلول في أحد الجانبين لأن النقد خير من النسب فالجنس
من حيث أنه بعض العلة أخذ شبهة العلة فائتبا به شبهة الربا لأن الشبهة كالحقيقة
في هذا الباب حتى فسد البيع مجازفة لشبهة الربا (وصفة السوم في زكاة الانعام)
هذا مثال لاثبات وصف الموجب وهذه الصفة هل هي شرط للزكاة أم لا فعند
العامة شرط وعند مالك لا وهذا نظير الأول لا يجوز التكلم فيه بالرأي بل
بالنص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وله اطلاق قوله
تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم من غير اشتراط السوم (والشهود في

حكم ما يعلل به من جملة المقاصد فهي اربعة الاول الخ وحينئذ لا يخفى ما في حل
الشارح من الحزارة والاهتمام (قوله وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم)
أي في السبب الموجب للحكم وهو الحرمة (قوله فلم يصح اثباته بالرأي) أي
لا يصح اثبات كون الجنس سببا موجبا للحكم ولا نفيه بالرأي بل بالنص أما
بعبارة أو بدلالته أو اشارة أو اقتضائه وإنما لم يذكر الشارح العبارة لظهوره
اولا لأنه لما جاز بالدلالة في العبارة أولى أما عدم جواز الاثبات بالرأي فلان القياس
لا يحد أصلا يقيسه عليه وأما عدم جواز النفي فلان النافي إنما يتمسك بالعدم
الذي هو الأصل فعليه ابطال دليل خصمه لأنه متى ثبت أن ما ادعاه الخصم صحيح لم يبق
له حق التمسك به بعد الدليل وابطال الدليل الخصم بالرأي غير ممكن لأن دليله
شرعي فلا يمكن ابطاله بمجرد الرأي (قوله فائتبا به شبهة الربا) أي اثبتنا
بشبهة العلة شبهة الربا احتياطا بل اثبتنا بكون الجنس سببا بانفراده بدلالة
النص ويثبت حرمة النساء عند وجود الجنس بالدلالة أيضا كذا ذكره بعض
المحققين وعورض بالثبوت بطريق الشبهة بأن حقيقة الفضل لما لم تحرم عند
وجود أحد الوصفين فلان تحريم شبهته بالطريق الأولى واجب بان ما ذكرتم
يدل على الحل وما ذكرنا يدل على الحرمة والترجيح للمحرم (قوله حتى فسد
البيع مجازفة لشبهة الربا) لأنهم اتفقوا على أنه لو باع صبرة حنطة بصبرة حنطة
وغالب رأيهما التساوي لا يجوز لاحتمال الفضل ولو لم يكن الشبهة ملحقه بالحقيقة
لجاز (قوله فعمد العامة شرط الخ) فلا تجب عندهم في العلوقة وأوجبها مالك
فيها فالذي يستدل على اشتراطها يستدل بقوله عليه السلام ليس في العوامل
صدقة في خمس من الابل السائمة شاة والذي يستدل على نفيه يستدل بقوله

لا يثبت الشرط وبصفة السوم من حيث أنها وصف الموجب لأن حيث أنها شرط (عليه)

الصدقة لانه تقييد في السبب وفيه لا يحمل المطلق عليه لاسيما اذا اخرج مخرج العادة فانه متفق عليه فيكون كل واحد منهما سببا على ما عرف في موضعه انتهى ثم قال في الجواب من طرفنا قلنا لم نحمل المطلق على المقيد وانما قلنا الزكاة عن العلوقة والعوامل بما روينا من النصوص انتهى وفيه ان كتب الفقه مشحونة بالاستدلال به وقال صاحب العناية لم نحمل المطلق على المقيد وانما جعلنا المقيد متأخرا لئلا يلزم النسخ مرتين فان الاصل هو الاطلاق لكونه عدما فلو ﴿٨٠٥﴾ قدمنا المقيد نسخ الاطلاق ثم المطلق ينسخه فعكسناه دفعا

لذلك وفيه ما فيه لان هذا امر يمكن اعتباره في كل مطلق ومقيد وردا على شيء واحد فيضيع ما فيه من الخلاف ويختل ما يترتب عليه من الاحكام ولا يبعد ان يقال ان الشافعية موافقة لنا في اشتراط السوم فاستدلوا بهذا الحديث لما انهم قائلون بالمفهوم ثم خلط بعض المصنفين ادلتهم بادلتنا تسامحا للاتفاق في المدلول وايضا الخالف هو مالك رحمه الله وهو ممن يقول بالمفهوم فيجوز ان يكون سوق هذا الدليل الزاميا لتحقيقنا ثم انه قد سبق في مباحث المفهوم ان من شرائطه عند القائلين به ان لا يكون المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكاة في السائمة فقال بناء على

النكاح) هذا مثال لاثبات الشرط للحكم اختلف في اشتراط الشهود في النكاح وهي شرط عندنا خلافا لمالك فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام لانكاح الا بشهود وهو يتمسك بقوله عليه السلام اعلنوا في النكاح (وشرط العدالة والذكورة فيها) اي في الشهود هذا مثال لاثبات صفة الشرط والاختلاف فيها وهو ان الشهود شرط لانعقاد النكاح باتفاق بيننا وبين الشافعي ولكن اختلف في صفة الشهود وهي الذكورة والعدالة فعندنا لا يشترط ذلك لقوله عليه السلام لانكاح الا بشهود من غير شرط العدالة والذكورة وهو يتمسك بقوله عليه السلام لانكاح الا بولي وشاهدي عدل قلنا لم يصح قوله وشاهدي عدل في كتب الحديث وانما الرواية لانكاح الا بولي (والبتراء) تصغير بتراء وهي تأنيث ابتر كما ان حميراء تصغير حمراء وهي تأنيث احمر هذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة هل هي صلاة مشروعة ام لا فعندنا ليست بصلاة خلافا للشافعي رحمه الله هو يتمسك بما روى ان النبي عليه السلام قال اذا خشى احدكم الصبح فليوتر بركعة ولنا ما روى انه عليه السلام نهى عن البتراء اي عن الركعة الواحدة (وصفة الوتر) هذا مثال لاثبات صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر وهي واجبة عند ابي حنيفة لقوله عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلاة الا وهي الوتر والمزيد لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه والشافعي سنة لقوله عليه السلام لا حين سأل

عليه السلام في خمس من الابل شاة في اربعين شاة شاة (قوله) وعند صاحبيه والشافعي سنة لقوله عليه السلام) للاعرابي خمس صلوات كتبهن الله عليك قال هل على غيرها قال لا الا ان تطوع وقوله عليه السلام ثلاث كتبتن على وهي عليكم سنة الوتر والضحى والاضحى وهذا اولى في الاستدلال من الاول الذي ذكره الشارح لان نفي الكتابة لا يستلزم نفي الوجوب المصطلح فتأمل

السؤال ان في الابل السائمة زكاة فوصفها بالسوم ههنا لا يدل على اشتراط السوم عند القائلين به انتهى والظاهر ان مبناه مجرد الفرض لان حديث السوم وقع كذلك ويؤيده تغيير العبارة فتدبر (قوله) خلافا لمالك) والشرط عنده الاعلان (قوله) خلافا للشافعي) حتى يجوز الوتر بركعة (قوله نهى عن البتراء) تصغير البتراء تأنيث الابتر وهو الاصل المقطوع الذنب ثم جعل عبارة عن الناقص كذا في المغرب (قوله) والمزيد لا بد ان يكون من جنس المزيد (عليه) وقضيته ان يكون فرضية الا انها امتعت الفرضية بشبهة الدليل فيثبت الوجوب لامكان اثباته بمثله كذا في الكفاية

(قوله لانه اعتبر العلة
المستنبطة بالعلة المنصوص
عليها) لان التعليل بالعلة
القاصرة المنصوص عليها
بنص او اجماع صحيح بالاجماع

(قوله فيكون بين
القياس والتعليل مساواة)
اقول اراد المساواة في
اللزوم وما ذكره فهو
نتيجة لمجموع ما مر من
ان التعدية لازمة للتعليل
وما اشتهر من ان التعليل
لازم للتعدية حتى يبطل
التعدية عند عدمه والا
بمجرد ما مر لا يكفي في ثبوت
المساواة بينهما في اللزوم
لان لزوم شيء لاخر لا
يستلزم لزوم الآخر له
ثم لزوم التعدية للتعليل
انما هو لزوم للتعليل بالعلة
المستنبطة والا فالتعدية
غير لازمة لمطلق التعليل
عندنا لجواز ان يكون
تعليلاً بالمنصوصة القاصرة
كما جاز ان يكون تعليلاً
بلمنصوصة والمستنبطة
المتعديتين قال في التنقيح
وشرحه ولا يجوز التعليل
بالعلة القاصرة عندنا
والخلاف فيما اذا كانت
العلة مستنبطة اما اذا كانت
منصوصة يجوز عليها اتفاقاً

الاعرابي بقوله هل على غيرهن (والرابع تعدية حكم النص الى ما) اي الى محل
(لانص فيه ليثبت فيه) اي حكم النص فيما لانص فيه (بغالب الرأي فالتعدية
حكم لازم) للتعليل (عندنا) حتى يبطل التعليل عند عدمها فيكون بين
القياس والتعليل مساواة عندنا (جائز عند الشافعي رحمه الله لانه يجوز التعليل
بالعلة القاصرة) فعنده التعليل اعم من القياس لانه يوجد التعليل بدون
القياس في العلة القاصرة (كالتعليل بالثنية) لانه اعتبر العلة المستنبطة بالعلة
المنصوص عليها وكما ان الحكم لا يتعلق بالعلة في النص فيكون العلة صحيحة بدون
التعدية فكذا هذا ولان صحة تعدية العلة موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت

قوله والرابع تعدية حكم النص الى ما لانص فيه * زاد القاضي ابو زيد ولا اجماع
ولا دليل فوق الرأي فيه ليثبت حكم النص فيما لانص فيه بغالب الرأي وهو
الظن الغالب عن احتمال الخطأ فيه بالرأي الغالب لان القياس لا يفيد العلم
اذ القياس من الادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب العمل به بطريق
القطع واحتمال الخطأ لان المجتهد يخطئ ويصيب كما هو رأي الجمهور * فان
قلت كيف اوقع التعدية حكماً للقياس بعد ان جعلها شرطاً له فيما سلف بقوله
وان يتعدى الحكم الخ وبينهما بون اذ الحكم من شأنه التأخير والشرط من شأن
التقديم وهما لا يجتمعان من حيثية واحدة * قلت اوقعها حكماً على ان مراده
فيما سبق ان من شرط القياس ان يكون التعدية حكماً له فهي حكم في المحلين
والشرط هو له لكون الاختصاص ولو قيل بان المراد من كون التعدية شرطاً
كونها شرطاً للعلم بصحة القياس لانتفس القياس لم يتعد ثم لا يخفى ما في حمل
التعدية على الحكم من التسامح لان حكم الشيء اثره الثابت به فيكون غيره
والتعدية نفس القياس فلا تكون حكمه هذا وانما افرد المصنف هذا القسم
لان التعليل مختص به عندنا **قوله** فالتعدية حكم لازم للتعليل) وانما قال
حكم لازم للتعليل ولم يقل للقياس اذ لا خلاف ان حكم القياس التعدية وانما
الخلاف في التعليل كما عرفت والحاصل ان اهل الاصول اتفقوا على ان تعدية
العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص او اجماع واختلفوا
في صحة القاصرة المستنبطة كتعليل حرمة الربا في التقديين بعلة الثنية فذهب
ابو الحسن الكرخي من اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين الى فسادها وهو
قول بعض اصحاب الشافعي وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور
الفقهاء والمتكلمين مثل الشافعي وعامة اصحابه واحمد بن حنبل والقاضي الباقلاني
والقاضي عبد الجبار وابي الحسن البصري الى صحتها وهو مذهب مشايخ

صححتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل ولنا ان دليل
الشرع لا بد وان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم بالاتفاق
ولا عمله في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل فلا
يصح قطع الحكم عن النص فام يبق للتعليل حكم سوى التعدية فان قلت
التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص حكم النص به قلت انه يحصل بترك
التعليل لان غيره انما يلحق به بالتعليل واذا لم يعمل يحصل هذه الفائدة على ان
التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون معلولا
بعلمتين وهذا لان العلة الشرعية امارات فلا يمتنع نصب علامتين على شئ
واحد قيل هذا الخلاف فرع اصل آخر وهو ان الحكم في المقيس عليه

سمرقند من اصحابنا (قوله ولنا ان دليل الشرع الخ) اورد عليه انه منقوض
بالعلة القاصرة المنصوصة او المجمع عليها فهذا الدليل يجري فيها مع جواز
التعليل بها اتفاقا ولا نسلم عدم اضافة الحكم الى العلة لانا لانفي ان صحة
الحكم ثابت بها بل هي دليل على حكم الاصل والنص دليل على كونها دليلا
على انه منقوض بخبر الواحد الموافق للنص فان الحكم يضاف اليه مع وجود
النص واجيب عن الاول بان القاصرة المنصوصة او المجمع عليها يفيد العلم
بثبوت الحكم وعدم جواز التعليل باخرى والقاصرة المستنبطة لا تفيد شيئا
من ذلك وعن الثاني ان العلة لا تصلح دليلا على الحكم لان العلم بها بعد العلم
بالحكم لكونها مستنبطة فيه فلا يمكن كونها دليلا عليه لئلا يلزم الدور وعن
الثالث بان الحكم اذا اضيف الى الخبر يضاف الى النص ايضا لانه يقطع
عن النص والكلام في هذا (قوله فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية)
في الفرع والعلة القاصرة بمنزل عن ذلك الحكم فيكون اقرب (قوله فان قلت
التعليل بالعلة القاصرة الخ) تقرير السؤال لانسلم حصر فائدة التعليل في
التعدية حتى انتفى التعليل بالقاصرة اولاً نسلم حصر دليل الشرع في العلم
والعمل بها ذكر لان التعليل بالعلة القاصرة يفيد فائدة اخرى وهي اختصاص
حكم النص بالمنصوص عليه وحاصل الجواب انا لانسلم ان التعليل بها يفيد
الاختصاص لحصوله بترك التعليل لان النص انما يدل على ثبوت الحكم في
المنصوص عليه وبالتعليل يحصل عموم به يتعدى الى الفرع فاذا ترك التعليل
حصل الاختصاص (قوله لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية) فيجوز اجتماع وصفين
يتعدى احدهما دون الاخر فيجب التعليل بالمتعدى لانه اقرب الى الاعتبار
فلم يفد التعليل بالقاصرة الاختصاص وانما يفيد ان لومنع العلة المتعدية ولم يمنع
(قوله فلا يمتنع نصب علامتين على شئ) واحد انما يمتنع ذلك في العلة

(قوله واذا لم يعمل تحصل
هذه الفائدة) غاية ما في
الباب انه لا يدري لاي
علة قاصرة كانت تلك
الفائدة

يضاف الى النص عندنا فلا فائدة في العلة القاصرة وعند الشافعي رحمه الله الحكم مضاف الى العلة في الاصل والفرع وهو قول بعض مشايخنا فيجوز التعليل بعلة قاصرة وهذا ليس بشيء فان اضافة الحكم الى العلة في محل النص ابطال عمل النص بالتعليل او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بلا تعدية والجواب عن الدور انا نقول لم لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فينقطع الدور على انه وقف معية فلا يضر انما الممتنع اذا كان باشرط سبق كل

العقلية لان شرطها الاطراد والانعكاس فلا يشتغل المجتهد بالتعليل بعلة الا للتعدية * فان قلت سلمنا ان التعليل بالقاصرة لا يفيد علما ولا عملا ولا اختصاصا لحكم النص بمحله لكنه يفيد فائدة اخرى وهي معرفة الحكمة المميلة للقلوب الى الطمأنينة والقبول فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر التحكم ومرارة التعبد فيصح التعليل بالقاصرة * قلت الكلام في القاصرة المستنبطة وهي لا يفيد العلم بالحكمة وانما يفيد الظن بها ولا اعتبار للظن في الحكمة لانه من قبيل الاعتقادات وهي انما يثبت بالعلم دون الظن وهذا بخلاف المنصوصة قيل هذا يقتضى عدم جواز التعليل بالمستنبطة التعدية وهو باطل واجيب بالمنع لجواز ان يكون التعليل بها لاضافة الحكم اليها في الفرع ولا فرع في القاصرة ليصار اليها * فان قلت سلمنا ان التعليل في القاصرة لم يفيد شيئا لكن لم قلتم ان الحكم في المنصوص ثابت بالنص لا بالعلة واذا لم يكن ثابتا بالعلة لا يكون للتعدية وجود وهذا ظاهر * قلت انما لم يثبت بها لعدم صلاحيتها ولا يحلل فيها بل لما منع عن اضافة الحكم اليها وهو وجود دليل فوقها والدليل المانع مفقود في الفرع فاضيف الحكم فيه اليها وفيه نظر من وجه **(قوله)** فان اضافة الحكم الى العلة في محل النص ابطال عمل النص بالتعليل لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف معه التعليل الى العلة كان التعليل مبطلا للنص لان النص دليل العلة القاصرة وهي دليل على الحكم ودليل الدليل دليل والجواب ان البحث في المستنبطة لافي المنصوصة والنص ليس دليلا على المستنبطة **(قوله)** او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى تقدم انه يجوز الاضافة والاسناد بمعنى الامارة لان القطعي ايضا امارة اذ المثبت هو الله تعالى وفيه شيء لان الحكم قد عرف بالنص فيلزم تعريف المعرف **(قوله)** والجواب عن الدور الخ) تقرير الجواب بالمنع والتسليم بان يقال لانسلم لزوم الدور لان صحة العلة في نفسها انما هي موقوفة على وجود التعدية في غير الاصل

(قوله وهذا ليس بشيء)
الاشارة الى ما ذهب اليه
الشافعي لا الى ما قيل وان
كان المتبادر ذلك وذلك
لان مؤدى تعليله انما هو
تزييف المبني دون البناء
ولا يلزم من بطلان الاول
بطلان الثاني وفي شرح
المصنف وقيل معنى قول
الشافعية حكم الاصل
ثابت بالعلة انها الباعثة
على حكم الاصل وقول
الحنفية يثبت بالنص فلا
يثبت بالعلة ان النص عرف
الحكم فلا خلاف في المعنى

واحد منهما على الآخر (والتعليل للاقسام الثلاثة الاولى ونفيها باطل) لاخلاف في ان اثبات سبب علة او شرط او حكم ابتداء بالرأى لا بطريق التعدية باطل لان التعليل شرع لادراك احكام الشرع وفي اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع وليس للعبد ولاية ذلك وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم وهذا نسخ لانه لو لم يكن شرطا لوجد الحكم بدونه وبعدهما صار شرطا لا يوجد بدونه فكان رفعا للحكم وليس للعبد ذلك ولاخلاف ايضا في ان اثبات الحكم بطريق التعدية جائز وانما الخلاف في اثباتهما بطريق التعدية من اصل بان

(قوله لاخلاف في ان اثبات سبب علة او شرط الخ) وكذا في اثبات اوصاف تلك الامور كما يظهر من التعليل (قوله وانما الخلاف في اثباتهما) اي السبب والشرط

لاعلى صحة التعدية فاذا لادور لاختلاف الجهة ولو سلم انه دور فهو غير مضر لكونه دور معية وانما المضر دور التقدم والسبق (قوله لاخلاف في ان اثبات سبب علة او شرط او حكم ابتداء بالرأى) من غير ان يكون له اصل يرد اليه باطل اجماعا وكذا استعمال الرأى في اثبات نفيها او نفي صفاتها ابتداء من غير ان يكون للرأى المثبت له اصل من نص او اجماع يرجع اليه باطل لان الرأى والقياس ليس بحجة في نصب الشرع انما هو مظهر في الفرع ما هو ثابت في الاصل بدليله ولا مثبت له واوصاف الشيء معتبرة به فيجرب فيها مايجرب فيه من صحة وبطلان ولا وجه لتخصيص الثلاثة الاول بهذا الحكم فان الرابع ايضا وهو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم لايجوز ابتداء بالرأى بدون ان يكون له اصل في الشرع مستنبط منه فلا حاجة الى هذا التفصيل وكان يكفي ان يقول التعليل بالرأى ابتداء من غير ان يكون له اصل يستنبط منه باطل (قوله وفي اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع) اما في اثبات الموجب فظاهر لان وضع السبب الموجب لحكم شرعي نصب شرع ابتداء واما في اثبات صفته فلان الموجب لما لم يعمل بدونها كان اثباتها بالتعليل ابتداء بمنزلة اثبات اصلها فكان نصب شرع بالرأى (قوله فكان رفعا للحكم وليس للعبد ذلك) وخاصله ان الحكم قبل الشرط كان ثابتا مطلقا وبعد ماشرط له شرط صار معلقا به ومعدوما قبل وجوده فكان اثباته ابتداء رفعا ونسخا للحكم وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط لانه بمنزلة الشرط لانه مفيد للحكم وكما ليس للعبد ولاية نصب الاسباب والشروط فليس له ولاية نصب الاحكام وكما بطل التعليل للاثبات بطل لاني لان النافي يدعى انه غير مشروع وماهو كذلك لا يمكن اثباته بدليل شرعي (قوله ولا خلاف ايضا في ان اثبات الحكم بطريق التعدية) من اصل الى فرع بالشروط المعروفة صحيح انما الخلاف في اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية والقياس فقال بعض

(قوله وهذا نسخ) اي نسخ لذلك الحكم الشرعي بالرأى وتمة ما ذكره الشارح ان يقال وفي اثبات الحكم وصفته نصب احكام الشرع بالرأى (قوله وانما الخلاف في اثباتهما بطريق التعدية من اصل) قال في التلويح بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان تجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلاة قياسا على نية التيمم

يثبت سبب او شرط لحكم بنص او اجماع فيعمل ويعدى الى محل آخر فقال
 عامة اصحابنا لا يجوز وقال اكثر الاصوليين يجوز وهو اختيار صاحب الميزان
 وفخر الاسلام احتج المنكرون بانه لا بد للقياس من معنى جامع فاذا قسنا اللوامة
 على الزنا مثلا في كونه سببا للحد لا بد من ان نقول ان الزنا سبب للحد بوصف
 مشترك بينه وبين اللوامة ليتمكن جعل اللوامة سببا له ايضا وحينئذ يكون
 الموجب للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين له لان
 الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحتم مع ذلك استناده الى خصوصية كل
 واحد منهما فيلزم منه بطلان القياس لان شرطه بقاء حكم الاصل ولم يبق
 في الزنا الذي هو الاصل حكمه وهو ان يكون سببا للحد واحتج المجوزون بان
 القياس رد الشيء الى نظيره وذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق
 في الاحكام ولا معنى لقولهم فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد
 لان الوصف الذي يوجب سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا من ان
 يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب للحد بسببية الزنا فالمراد من قول
 المصنف رحمه الله والتعليل للاقسام الثلاثة باطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدي
 ان تابع فخر الاسلام والا فالمراد منه التعليل مطلقا (فلم يبق الا الرابع) اى

المحققين من الشافعية لا يجوز اذا ثبت سبب او شرط لحكم بنص او اجماع ان
 يتعدى السببية والشرطية من ذلك السبب او الشرط الى شئ آخر بمعنى
 جامع ليصير ذلك الشيء الآخر سببا او شرطا لذلك الحكم قال صاحب
 الكشف واطنه مذهبنا لعامة اصحابنا اقول وظنه مختار المصنف فانه اطلق
 البطلان عن قيد الابتداء وان كان مختصرا الكلام فخر الاسلام وهو ممن يقول
 بجوازه وقال بعض الاصوليين بجوازه واختاره بعض اصحابنا كصاحب الميزان
 وفخر الاسلام ومشي عليه صاحب البديع وغيره (قوله) لان شرطه بقاء
 الاصل (اى بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب والشروط ينافى بقاء حكم
 الاصل بخلاف القياس في الاحكام لان الحكم في الاصل لا ينافى كونه معللا
 بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع (قوله) فالمراد من قول المصنف والتعليل
 للاقسام الثلاثة باطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدي الخ) هذا متفرع على قوله
 لاختلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء لا يجوز وانما اختلفوا الخ
 وحاصل كلام الشارح انه يقول ان كان المصنف تابع فخر الاسلام فالمراد
 من قوله باطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدي لان فخر الاسلام يجوز اثباتها
 بطريق التعدي كما تقدم وان تابع عامة اصحابنا فالمراد من قوله باطل اثباتها مطلقا

(قوله فالمراد من قول
 المصنف والتعليل للاقسام
 الثلاثة باطل اثباتها ابتداء
 لا بطريق التعدي الخ) وهو
 الظاهر من لفظ الاثبات
 لان مؤدى التعدي انما هو
 الاظهار لما مر غير مرة
 ان القياس مظهر لا مثبت
 على انه لو عمم لما يكون
 بطريق التعدي ايضا يلزم
 ان يناقض آخر كلامه اوله
 لان الحكم احد الثلاثة
 بقي هنا بحث وهو ان
 حاصل ما ذهب اليه المصنف
 على هذا ان السبب
 والشرط والحكم سواء
 في ان اثبات كل واحد منها
 غير صحيح ابتداء ويصح
 بطريق التعدي فلا وجه
 لتخصيص الحكم بالذكر
 في قوله والرابع تعدي
 حكم النص الخ لان تعدي
 السبب والشرط ايضا
 صحيح كما لا يخفى اللهم الا
 ان يقال اراد بالحكم ما يم
 التكليفي والوضعي فيدخل
 فيه السبب والشرط فتدبر

(قوله لكنه ليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثار) وكذا الثابت بالاجماع والضرورة وقد يقال يريد صاحب هذا الحد تعريف الاستحسان المتنازع فيه كما سيتضح وقد قال في التلويح لفظ الاستحسان غلب في اصطلاح الاصولي على القياس الخفي خاصة واماني الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما مقابلة القياس ٨١١ الجلي شائع (قوله فانه يقابل القياس الخفي) الظاهر يعارض كما هو

عبارة الحد ثم ان الضمير في انه للقياس الذي ترك به الاستحسان دون الجلي فان القياس الجلي هو هذا القياس بعينه

(قوله اذ لم يدخل فيه

الاستحسان الثابت بالاثار)

اقول ولا الثابت بالاجماع

ولا بالضرورة لان شيئا

من ذلك ليس بعدول الى

قياس فضلا عن ان يكون

عدولا الى قياس ليس

باقوى منه لو ارتكب العدول

عنه اليه مع انه استحسان لكن

يمكن ان لا يقدر خروج

في جميع التعريف بجعله

تعريف الاستحسان الاغاب

فان قلت من اين لك انه

استحسان والعدول اليه

غير اقوى قلت من تسميتهم

العدول اليه استحسانا

وان لم يكن اقوى وقولهم

ان الاستحسان اسم لدليل

من الادلة الاربعة يعارض

فلم يبق استعمال القياس الا في القسم الرابع وهو تعدية حكم النص الى مالا نص فيه (ولما كان الرابع على وجهين بان يكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة الباطنة وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان قيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه لكنه ليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثار والاولى ما ذكره المصنف رحمه الله في شرحه وهو دليل يقابل اي يعارض القياس الجلي فقوله دليل يشمل انواع الاستحسان وقوله يقابل القياس الجلي يخرج القياس الذي ترك به الاستحسان فانه يقابل القياس الخفي

سواء كان ابتداء او بطريق التعدية لان مذهب عامة اصحابنا كذلك كما ذكرنا ونحن قد قدمنا لك قريبا ان ظاهر عبارة المصنف يدل على انه اختار مذهب عامة اصحابنا بقريئة اطلاق البطلان عن قيد الابتداء (قوله فلم يبق استعمال القياس الا في القسم الرابع) ذكر في الميزان انه لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في الفصل الاخير دون الفصول الاخر لانه ان اراد به ان معرفة علة الحكم بالرأي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد به ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الفصل الاخير فممنوع بل يتصور في الجميع وان اراد ان القياس ليس حينئذ بمثبت فمسلم والجميع سواء في انه لا يثبت شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم فذلك مسلم (قوله قيل هو العدول الخ) لان استحسان في اللغة استعمل من الحسن وهو عد الشيء حسنا يقابله الاستقباح ومعناه طلب احسن الاتباع الذي هو مأمور به وفي الاصطلاح قيل هو الدليل الذي يكون معارضا للقياس الظاهر الذي يسبق الاوهام اليه قبل التأمل وقيل هو ترك القياس الجلي بدليل اقوى وقيل هو دليل يقدر في نفس المجتهد عليه التعبير عنه وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل هو العدول الى خلاف الظن بدليل اقوى وقيل هو تخصيص القياس بدليل اقوى منه وقيل هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى وقيل هو

القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى منه وقول القاتني سموه بذلك لانه في الاغلب يكون اقوى من القياس الجلي وقال في غاية التحرير الجامع الاعتبار في التسمية انما هو اظهر الجامع وخفائه لا بماضم اليه يعني لا بماضم اليه من قوة اثره وضعفه فان قلت كيف سمو ذلك العدول استحسانا وغيرهم جعله اسما لذلك الدليل والعدول غير الدليل قلت المعروف بذلك العدول هو الاستحسان بمعناه المصدري (قوله يخرج القياس الذي ترك به الاستحسان) اقول ويخرج ايضا القياس الذي ترك بالاستحسان فان القياس اما راجح عليه او مرجوح بالنسبة اليه على ما يأتي

دون الجلى فلا يدخل تحت الاستحسان (والاستحسان) انواع (يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الحنفى كالسلام) فان القياس يأبى جوازه لعدم

ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو فى حكم الظاهر ولكن الذى استقرت عليه الاراء انه اسم لدليل متفق عليه نسا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع فى مقابلة قياس سبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة **قوله** والاستحسان انواع المح **الح** اعلم ان القياس يطلق على معنى اعم وهو مساواة فرع الاصل فى علة حكمه ويقسم باعتبار اشتغاله على المؤثر الى جلى وخفى باعتبار ظهور ذلك المعنى وخفائه وقد يطلق القياس على معنى اخص من ذلك وهو قسم منه وهو القياس الجلى المذكور فى مقابلة الاستحسان فى المسائل التى فيها قياس واستحسان فلفظ القياس على هذا مشترك بين مفهوم الاعم ومفهوم الاخص وهو الجلى منه كلفظ الاسم عند النحاة فانه مشترك بين احد اقسام الكلمة وبين قسم منه وهو العلم وكذا الاستحسان يطلق على معنى اعم من القياس وهو ترك القياس الجلى بدليل اقوى وهو بهذا الاعتبار يكون اربعة اقسام وهى التى ذكرها المصنف ويطلق على معنى اخص منه وهو قسم منه وهو القياس الحنفى فقد ظهر من هذا ان بين القياس بالمعنى الاعم وبين الاستحسان بالمعنى الاخص عموما وخصوصا من وجه لوجود القياس بدون الاستحسان فى صورة القياس الجلى فى مقابلة الحنفى ووجود الاستحسان بدون القياس فى صورة الاستحسان بالاثر والاجماع او الضرورة ووجودها معا فى القياس الحنفى فى مقابلة الجلى وبين القياس الجلى والاستحسان الحنفى مبانة وبين الاستحسان بالمعنى الاعم وبينه بالمعنى الاخص عموم وخصوص مطلق وكذا بين القياس بالمعنى الاعم والاخص فاذا المراد بالقسم الرابع الذى نحن فيه القياس بالمعنى الاعم لانه هو المنقسم الى القياس والاستحسان بمعناها والمراد بالقياس والاستحسان اللذين هما قسمان له هو القياس الجلى الذى يقابله القياس الحنفى والاستحسان الذى هو بمعنى القياس الحنفى الذى هو فى مقابلة القياس الجلى وهذا ينتفى عن القسمة الزام كون الشئ قسيما له وتقسيم الى نفسه والى غيره **قوله** فان القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه) الذى هو محل العقد والعقد لا ينعقد فى غير محله الا انا تركنا القياس بالاثر الموجب للترخيص وهو ماروى انه عليه السلام نهى عن بيع مالىس عند الانسان ورخص فى السلام وماروى الجماعة من حديث ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان النبي عليه السلام قال من اسلم منكم فليسلم فى كيل معلوم ووزن

(قوله ولم يذكر له اجلا) لانه ٨١٣ اذا ذكر الاجل يكون من باب السلم فيثبت بما ثبت به السلم من النص

لا بالاجماع ولذلك قيد به
والا فلا فرق بين ما ذكر
فيه الاجل وبين غيره
في اركانها ثابتا على
خلاف القياس (قوله
والنص مخصوص قبل
الاجماع بالسلم الخ) قال
الراوي نهى النبي صلى الله
عليه وسلم عن بيع ما ليس
عند الانسان ورخص
في السلم (قوله لانه لا يمكن
صب الماء عليها حتى تطهر)
اي الى ان تطهر وذلك
لانه كلما صب عليه الماء

يتنجس بملاقاة النجس
والنجس لا يفيد الطهارة
وتوضيحه ان الاناء اذا
غسل مرة فقد تنجس
الماء وهو وان اريق
الاناء يبقى في الاناء شيء
من الماء النجس فاذا
غسل ثانياً تنجس الماء
الثاني ايضا وهلم جرا ثم
ان هذا في الاناء الذي لم يكن
في اسفله ثقب ذكره
في الكشف (قوله كسور
سباع البهائم) فانه ايضا
حرام لكون لحمه حراما
وقوله فيما بعد ونجاسة
سورها باعتبار انها يأكل
بلسانها فيختلط لعابها

المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم
منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث (والاستصناع) فيما فيه تعامل الناس مثل
ان يأمر انسانا بان يخرز له خفا بكذا وبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا
والقياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم استحسنا تركه بالاجماع
لتعامل الناس فيه فان قلت الاجماع وقع معارضا بالنص وهو قوله عليه السلام
لاتبع ما ليس عندك واجيب بان النص صار مخصوصا في حق هذا الحكم
بالاجماع وفيه نظر لان القران شرط الخصوص عندنا والاجماع ليس بمقارن
ويمكن ان يجاب عنه بان القران شرط التخصيص الاول والنص مخصوص
قبل الاجماع بالسلم فيجوز بعده بالاجماع (وتطهير الاواني) مثال للضرورة
فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن صب الماء عليها حتى
تطهر وتركوا العمل بالقياس لضرورة عامة الناس (وطهارة سور سباع الطير)
مثال للقياس الخفي فان القياس الظاهر يقتضي نجاسته لان لحمه حرام كسور
سباع البهائم وفي الاستحسان طاهر

معلوم الى اجل معلوم فان قيل هذا من تخصيص العام فلا يترك القياس
بالاستحسان فالجواب سلمنا كونه مخصوصا له لكنه مع ذلك ترك موجب قياس
السلم على سائر البياعات بهذا الاثر (قوله والاستصناع) هو استفعال من
الصناعة وهي حرفة الصانع يقال استصنعه خاتما فيتمدى الى مفعولين ومعناه
طلب منه ان يصنع له خاتما (قوله ويمكن ان يجاب عنه بان القران شرط
التخصيص الخ) هذا الجواب هو التحقيق وما كان ينبغي ايراده بصيغة الامكان
فان الجواب المورد بصيغة الامكان يكون فيه ضعف كما هو المصطلح فافهم
(قوله وتطهير الاواني) وكذا الحيض والابار فان القياس يأتى طهارتها
بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض والبر ليتأتى التطهير ولان
الدلو والماء الطاهرين يتنجسان بملاقاة ماء البر والانية المتنجسين ولا اثر الآن
كذلك ما حصلت الملاقاة فلا يفيدان تطهيرا لان مقارنة النجس باقيا على نجاسته
لا يفيد طهارة لكنهم تركوا العمل بموجب هذا القياس للضرورة فان لها اثرا
في سقوط الخطاب لان فيه حرجا والحرج مدفوع بالنص (قوله وفي الاستحسان
الخ) لان لحمه حرام والسور معتبر باللحم فيكون نجسا كسور سباع البهائم
بجامع السور وهذا المعنى ظاهر الاثر لانها استويا في نجاسة اللحم لكنهم
استحسنوا ان يكون طاهرا مكروها لانها تشرب بمنقارها على سبيل الاخذ
والابتلاع من غير مخالطة لعاب وهو عظم جاف طاهر لارطوبة فيه فلا يتنجس

النجس بالماء يرجع الى ذلك لما ان نجاسة اللعاب مبنية على نجاسة اللحم لكونه متولدا منه

لان سباع البهائم ليست نجس العين ونجاسة سورها باعتبار انها تأكل بلسانها فيحتاج لعابها النجس بالماء وسباع الطير تأخذ بمنقارها وهو عظم وهو ليس نجس من الميت فعظم الحى اولى (ولما صارت العلة) هذا شروع فى بيان ترجيح الاستحسان على القياس بعد بيان انواع الاستحسان (عندنا علة باثرها) خلافا لاهل الطرد كما مر بيانه (قدمنا على القياس الاستحسان الذى هو القياس الحنفى)

الماء بملاقاته فيكون سورها كسور الأدمى وما كول اللحم لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهى الرطوبة النجسة الحاصلة فى آلة الشرب كما فى سباع البهائم فانها تشرب بلسانها وهو رطب بلعابها المتولد من لحمها النجس وما كان متولدا من النجس فهو نجس الا انه يكره كراهة تنزيه لان سباع الطير لا تحتز عن تناول الميتات والنجاسات بمنقارها فيتوهم بقاء شئ من ذلك عليها كالدجاجة المخلاة حتى لو لم تأكلها لا يكره وفى الظهيرية لا يكره سور البازى والباسق وهو الصحيح ولك ان تقول قد جعلتم سور سباع البهائم نجسا للمجاورة وسباع الطير اذا لم تحتز عن الميتات ثبت فى سورها مجاورة للنجاسة فكان الواجب ان يكون نجسا كسور سباع البهائم والجواب انها تدلك بمنقارها بالارض بعد الاكل وهو صلب فيزول بها ما عليه بذلك (قوله لان السبع ليس نجس العين) رد لما وقع فى بعض الشروح ان سباع البهائم نجسة العين كالحنزير ووجه الرد انها لو كانت كذلك لما جاز الانتفاع بها من غير ضرورة واللازم باطل والملزوم مثله بل نجاستها ضرورة اعتبار حرمة لحمها لا الاحترام مع صلاحية الغذاء والنجاسة المجاورة للعاب ثبتت على هذا التقدير فلا حاجة لنا فى اثبات نجاسة عينها (قوله) ولما صارت العلة عندنا علة باثرها خلافا لاهل الطرد وغيرهم سمينا ماضعفا اثره قياسا وما قوى اثره استحسانا بمعنى انه قياس مستحسن وتميز الاقوى عن الاضعف ثم القياس اذا قابله الاستحسان بالمعنى الحنفى ينقسم كل منهما باعتبار قوة الاثر وضعفه الى قسمين فيكون الاقسام اربعة اما قسمها القياس فاحدها ما كان ضعيفا الاثر بالنسبة الى قوة استحسان يقابله والثانى ما كان ظاهر الفساد والضعف بالنسبة الى ما يقابله من الاستحسان لالكونه فاسدا فى ذاته فى الواقع واما قسم الاستحسان فالاول ما كان قوى الاثر بالنسبة الى ضعف اثر ما يقابله من القياس وان كان خفيا والثانى ما ظهر اثره ورجحانه على مقابله الحلى وخفى فساده ومرجوحيته بالنسبة الى مقابله (قوله) قدمنا على القياس الاستحسان الخ اى قدمنا القسم الاول من قسمى الاستحسان الذى هو القياس الحنفى لقوة اثره على القسم الاول من القياس وان كان جليا

(قوله هذا شروع فى بيان ترجيح الاستحسان على القياس) فيه ان الاقتصار على ذكره ليس كما ينبغي لان عكس ذلك ايضا مذكور فى هذا المبحث كما سيظهر

(قوله فى بيان ترجيح الاستحسان على القياس) اقول وفى بيان عكسه لانهم ذكروا القياس الحنفى قسمين ما قوى اثره وما ظهر صحته وخفى فساده وللقياس الجلى قسمين ماضعفا اثره وما ظهر فساده وخفى صحته والمصنف اشار الى ان اول ذلك راجع على اول هذا المفهوم وضعف اثره من اشتراط قوة اثره مقابله ويأبى هذا المفهوم فساد اثره الظاهر من التعايل بصحة اثره الباطن على ثانى ذلك ومعنى الترجيح ههنا تعيين العمل لاجمله لولى كما قيل

وفيه رد على من طعن على ابي حنيفة واصحابه بان حجج الشرع اربعة والاستحسان قسم
خامس تفرد به ابو حنيفة وهذا قول بالتشهي لانهم انكروا هذه التسمية فلامشاحة
في الاصطلاحات وانكروا من حيث المعنى جدا فباطل ايضا لاننا نفي به دليلا من الادلة
المتفق عليها في مقابلة القياس الحلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس ونقل عن
الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع يريد ان من اثبت حكما بأنه مستحسن
عنده من غير دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك الحكم (اذاقوى اثره) مثاله

(قوله وهذا قول بالتشهي)

هو ايضا من كلام الطاعن

وقوله لانهم تعليل للرد

(قوله لاننا نفي به دليلا من

الادلة المتفق عليها) من

الكتاب والسنة والاجماع

والقياس وان كان

المتنازع فيه هو الاستحسان

بالرأى فقط فان ترك

القياس بغيره من هذه

الدلائل مستحسن بالاتفاق

كما ذكره صاحب الكشف

(قوله يريد ان من اثبت

حكما الخ) توجيه لكلام

الشافعي تصدى له العلامة

التفتازاني في التلويح توفيقاً

بين كلامي الفريقين

(قوله اذاقوى اثره) اي

تأثيره لان العبرة عندنا

بتأثير العلة دون ظهورها

(٢) قوله الاصل هو

كتاب الامام محمد لمصححه

ط

لضعف اثره اذا ذكر الاستحسان يراد به القياس المنطقي على القسم الاول
من القياس وان كان جليسا لضعف اثره وذلك كثير في الاحكام كما مر منه
من طهارة سؤر سباع الطير الى ما مر * واعلم ان الاستحسان اعم من القياس الحلي
مطلقا فكل قياس حلي استحسان ولا عكس بالمعنى اللغوي لان الاستحسان
قد يطلق على ما ثبت بالنص والاجماع والضرورة كما بينه لكن الغالب في كتب
اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان يراد به القياس الحلي (قوله وفيه رد على
من طعن على ابي حنيفة) يعني في قول المصنف الذي هو القياس الحلي رد الخ
وحاصل الرد ان الاستحسان احد نوعي القياس سمي به ليكون العمل بالدليل
الحلي مستحسنا لقوة اثره فعلى هذا لا يقال هو قسم من القياس فكيف استقام
جعلها قسيما له لانا نقول هما جنس واحد من حيث ان كلا منهما مبني على الراى
مستنبط بالعملة ونوعان من حيث الحكم فان احدهما يثبت ما ينفيه الآخر فينتفي
ان يكون قسم الشيء قسيما له وقد تقدم ذلك * فان قلت يرد عليكم ما اذا تعارض
القياس والاستحسان واخذ بالقياس دون الاستحسان لانكم قلتم انما سمينا المعنى
الحلي استحسانا لكون العمل به مستحسنا ولا عمل به هنا * قلت ترك الاستحسان
والعمل بالقياس نادر لم يأت منه غير احد عشر مسألة كذا نقل الحصر عن
الناطقي ولكن لما عدت اثني عشر مسألة واعل ذلك سهو من الناسخ ولتوردها
مجردة عن التعليل احدها مسألة التلاوة الاتي ذكرها في المتن والثانية اذا اقام
رجلان كل واحد منهما البيعة على ثالث حتى بانه ارتهن هذه العين التي في يده
واقبضها له ولم يذكر تاريخها ففي الاستحسان يقضى بان العين رهن عندها
ويجعل كأنهما ارتهنها معا وفي القياس تهاتر البيعات ولا يثبت الرهن وبه
نأخذ امالو اقامها كذلك على ميت ففي الاستحسان يكون في يد كل واحد منهما
نصفها رهنا وبه قال ابو حنيفة ومحمد وفي القياس لا يثبت الرهن كالاول وبه قال
ابو يوسف والثالثة ذكرها في كتاب بيوع الاصل (٢) وهي ما اذا وقع الخلاف
بين المسلم اليه ورب المسلم في درعين المسلم فيه ففي القياس يتخالفان ويتفاسخان

سؤر سباع الطير فانه نجس بالقياس على سؤر سباع البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر وفي الاستحسان ظاهر لان نجاسة السبع ليست لعينه بدليل جواز الانتفاع بجملده وهذا الاستحسان قوى اثره الباطن فرجع على القياس لان الاعتبار للاثر الا يرى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة فرجع العقبي لقوة اثرها من

وبه نأخذ وفي الاستحسان القول قول المسلم اليه والرابعة ذكرها في كتاب رهن الاصل وهي ما اذا دفع الرجل لامرأته رهنا بمهر المثل ثم طلقها قبل الدخول ففي الاستحسان ان يكون رهنا بالمتعة وهو قول محمد حتى لو هلك الرهن عندها ملك بالمتعة وفي القياس لا يكون حتى لو هلك عندها لا يذهب بالمتعة ولها مطالبة الزوج بها وهو قول ابي يوسف وبه اخذ والخامسة ما اذا غصب العقار فانه يكون مضمونا في الاستحسان وهو قول محمد ولا يكون مضمونا في القياس وهو قول ابي يوسف وبه يؤخذ والسادسة مالو شهد اربعة على رجل بالزنا وشهد عليه رجلان بالاحصان فامر القاضى برجه فوجد الامام شاهدي الاحصان عبيد بن اورجما عن الشهادة ولم يمت المرجوم بعد الا انه اصيب بجراحات ففي الاستحسان يدرى عنه الحد ويسقط عنه ما بقى منه وفي القياس يحد البكر مائة جلدة وبه قال ابو يوسف ومحمد وبه يؤخذ والسابعة ما اذا شهد اربعة على رجل بالزنا فقضى القاضى عليه بالحد مائة جلدة ثم شهد عليه شاهدان بانه محصن والجلد بعد لم يكمل ففي الاستحسان لا يرجم وفي القياس يرجم وبه قال ابو يوسف ومحمد وبه اخذ والثامنة ما اذا وكل المستامن مستامنا آخر بالخصومة ثم لحق الموكل بدار الحرب دون الوكيل ففي الاستحسان لا ينزل الوكيل بذلك وفي القياس ينزل وبه اخذ والتاسعة ما اذا كان للرجل ابن معتوه وللمعتوه ابن بالنكاح من امة الغير فاشترى الاب تلك الامة لابنه المذكور ففي الاستحسان يقع الشراء للابن لا للاب وفي القياس على العكس وبه اخذ والعاشرة ما اذا وقع رجل في بئر حفرت في طريق فتعاقب باخر وتعلق الاخر باخر فوقعوا جميعا فماتوا ووجد بعضهم فوق بعض في البئر ففي قول ابي ذريرة الاول تجعل اثنان ثلثها على الحافر وثلثها على الاوسط وثلثها هدر ودية الثاني نصفان نصفها على الاول ونصفها هدر ودية الثالث كلها على الثاني وفي القياس تجعل دية الاول على الحافر ودية الثاني على الاول ودية الثالث على الثاني ويكون ذلك على عواقلهم وبه اخذ هذا ان علم انهم ماتوا كذلك وان لم يعلم بطل نصف ذلك كله واخذ بالنصف ونقل عن الكرخي ان القياس في ذلك قول محمد وان القول الاخر قول ابي يوسف وهو الاستحسان والحادية عشر ما في

(قوله بدليل جواز الانتفاع بجملده) وكذا بعظمه وبدليل جواز اصطياده وبيعه تجارة ولو كان نجس العين لما جاز كالتزير

حيث الدوام والصفاء على الدنيا الضعف اثرها من حيث الكدورة والفساد
(وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي
فساده كما اذا تلا آية السجدة في صلاته فانه يركع بها) ان شاء ان كانت الآية
في آخر السورة وان شاء سجد الا ان الركوع يحتاج الى النية دون السجدة

(قوله ان شاء الخ) قيل
معناه ان شاء ركع ركوعاً
على حدة للتلاوة
وان شاء سجد لها وقيل
معناه ان شاء اقام ركوع
الصلاة مقام سجدة
التلاوة واليه مال اكثر
المحققين كذا في التحقيق
والقول الثاني هو ما عراه
الشارح الى الناطق

(قوله فانه يركع بها ان شاء)
تخييره بين الركوع والسجود
لها لا ينافي القول بترجيح
القياس هنا بمعنى تعيين
العمل به لان الركوع متردد
بين ان يجزيه قياسا وان
لا يجزيه استحسانا لكن
العمل بالاول متعين
بالنسبة الى الثاني وان كان
له ان يسجد لها ايضا

نكاح الاصل رجل قال لعبد هـذا ابني اولامته هذه ابنتي وقع العتق في
هذا بالقياس وترك الاستحسان والثانية عشر مافي طلاق الاصل اذا قال
لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق وقالت قد ولدت وكذبها الزوج ففي
القياس لا يصدق ولا يقع عليها الطلاق وفي الاستحسان بالعكس آخذ فيها القياس
وادع الاستحسان ولو قال لها اذا حضت فانت طالق فقالت قد حضت يقع
الطلاق استحسان محمد رحمه الله في هذا لانه لا يعلم الحيض الا من حيضتها
بخلاف الولادة والله تعالى اعلم ﴿قوله﴾ وقدمنا القياس الخ اي قدمنا
القسم الثاني من قسمي القياس وهو ما ظهر فساد وضعفه بالنسبة الى ما يقابله
لذاته لصحة اثره الباطن على القسم الثاني من الاستحسان وهو الذي ظهر صحته وخفي
فساده لان العبرة والترجيح لقوة الاثر دون الجلاء والحفاء ثم المراد بظهور الصحة
في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساد الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة الى
ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاءها بانه ينضم الى
وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحاننا على وجه الاستحسان ثم الصحيح
ان معنى الرجحان ههنا تعيين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر
كلام فخر الاسلام الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح وان كان ظاهرا بالنسبة اليه
﴿قوله﴾ فانه يركع بها ﴿ركوعا غير ركوع الصلاة ثم يعود الى محض القيام وقيل
ركوع الصلاة واليه مال اكثر المحققين هذا اذا كانت الآية آخر السورة
او متصلة به باقل من ثلاث آيات او كانت غير متصلة باخر ولم يتخلل بين التلاوة
والركوع فصل بمقدار ثلاث آيات على ما فيه من الخلاف سنذكره * فان قلت
لم لا ينوب مطلق الركوع لانه المستفاد بالنص لخصوص ركوع هو عبادة * قلت
دعوى استفادة المطلق من النص ممنوعة بل انما وقع بركوع هو عبادة فتأمله
(قوله وان شاء سجد) يعني سجود الصلاة ﴿قوله﴾ الا ان الركوع يحتاج
الى النية دون السجود اعلم انهم اجمعوا على ان سجدة التلاوة تتأدى بسجدة
الصلاة وان لم ينو واختلفوا في الركوع قال شيخ الاسلام لا بد للركوع من النية
حتى ينوب عن سجدة التلاوة نص عليه محمد رحمه الله كذا ذكر الشراح وذكر
في البدائع اذا ركع قبل ان يطول القراءة هل يشترط النية لقيام الركوع مقام

وان كان في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقى فان ركع في موضع السجدة اجزأه فان ختم السورة ثم ركع لم يجزه نواها او لم ينوها لانها صارت ديناً في الذمة فلا تتأدى بالركوع ولا بالسجدة الصلوية كذا في الذخيرة وذكر الناطفي شارح القدوري في الاجناس ولو ركع في وسط السورة ينوي السجدة عن التلاوة والركوع جميعاً جاز عنهما في القياس وبه نأخذ (قياساً) يعني يقيم الركوع مقام سجدة التلاوة فانه يجزئها في القياس لان الركوع

سجدة التلاوة فقياس ما ذكرنا انه لا يحتاج لان الحاجة الى تحصيل التعظيم في هذه الحالة وقد وجد نوى او لم ينو كمن دخل المسجد اذا اشتغل بالفرض يقوم مقام تحية المسجد ومن مشايخنا من قال يحتاج الى النية ويدعى ان محمداً رحمه الله اشار اليه وصرح ايضاً في البدائع بوجوب النية في ايقاع سجدة الصلاة عن التلاوة فيما اذا لم يطل القراءة وحينئذ لم يصح ما تقدم من نقل الاجماع على عدم اشتراطها هذا كله اذا ركع وسجد على الفور فان لم يفعل حتى طال القراءة ثم ركع نوبها او لم ينوها في الركوع ونواها في السجود لم يجز لانها صارت ديناً في ذمته لفواتها عن محلها* فان قلت ما حد الطول القاطع للفور* قلت قال شيخ الاسلام ان قرأ بعد السجدة ثلاث آيات ينقطع الفور ولا ينوب الركوع ولا السجدة الصلوية عن سجدة التلاوة لانها صارت ديناً عليه لفوات وقتها فلا يتأدى في ضمن الغير وقال الحلواني لا ينقطع الفور ما لم يقرأ اكثر من ثلاث آيات وهو الرواية هذا ثم نص عن ابي حنيفة ان السجود بها افضل هكذا ذكره مطلقاً في البدائع ووجهه انه اذا سجد ثم قام وركع حصل قربتين بخلاف ما اذا ركع وهو خلاف ما في بعض المواضع من انها اذا كانت آخر السورة فالأفضل ان يركع بها ثم اذا سجد لها وقام فركع كما رفع رأسه دون قراءة كرمه ذلك سواء كانت الآية في وسط السورة او ختمها او بقي الى الحتم اثنان او اكثر لانه يصير ثانياً الركوع على السجود فينبغي ان يقرأ ثم يركع فان كان في وسط السورة فينبغي ان يختمها اذا رفع ثم يركع وان كان ختمها فينبغي ان يقرأ آيات من سورة اخرى ثم يركع وان كان قد بقي منها اثنان او ثلاثة كسورة بنى اسرائيل والانشقاق كان له ان يركع بها في الايتين بلاخلاف وفي الثلاث اختلفوا قيل لا يجوز الركوع بها لانقطاع الفور بالثلاث وقيل لا ينقطع وهو الاحق وفي البدائع الاوجه ان يفوز الى رأى المجتهد او يعتبر ما بعد طويلاً على ان جعل الثلاث قاطعة للفور خلاف الرواية عن محمد (قوله) يعني يقيم الركوع مقام سجدة التلاوة) فان قلت قد قال محمد بن سلمة ان الصلوية هي التي تقوم

(قوله يعني يقيم الركوع الخ) اي بان اراد ان يركع ركوعاً على حدة لاجل سجدة التلاوة على الفور غير ركوع الصلاة او اراد ان يقيم ركوع الصلاة مقام سجدة التلاوة على الفور كذا في التحقيق

والسجود متشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا مجازا فان الخرور وهو السقوط موجود في السجود دون الركوع فهذا قياس ظاهر (وفي الاستحسان لا يجزيه) لانا امرنا بالسجود والركوع غيره حقيقة الا يرى ان الركوع في الصلاة لا ينوب عن السجدة فيها فلان لا ينوب عن سجدة التلاوة كان اولى وهذا اثره الظاهر لان المأمور به لا يتأدى

مقام سجدة التلاوة لا الركوع فكان القياس على قوله ان تقوم الصلاة وفي الاستحسان لا يجوز لان هذه السجدة قائمة مقام نفسها فلا تقوم مقام غيرها كصوم يوم من رمضان لا يقوم عن نفسه وعن قضاء يوم آخر فصح ان القياس وهو الاثر الظاهر هنا مقدم على الاستحسان بخلاف قيام الركوع مقامها فان القياس يأبي جوازه لانه الظاهر وفي الاستحسان يجوز وهو الخفي فكان من تقديم الاستحسان لا القياس قلت عامة المشايخ على ان الركوع هو القائم مقامها كذا ذكره محمد رحمه الله فان قلت فان اراد ان يركع بالسجدة هل يجزئه ذلك قلت اما في القياس فالركعة في ذلك والسجدة سواء لان كل ذلك صلاة واما في الاستحسان فينبني له ان يسجد وبالقياس تأخذ هذا لفظ محمد رحمه الله ومن هنا اشتبه على صدر الشريعة (قوله والركوع غيره الخ) ولك ان تقول الكلام في تقديم القياس الجلي على المستحسن بالقياس الخفي ووجوب السجود وعدم نيابة الركوع عنه من قبيل المستحسن بالنص فلا يستقيم التمثيل به على انا لانسلم ان وجه الاستحسان اخفي من وجه القياس بل الامر بالعكس لان وجه الاستحسان يتوقف على تصور ان النص ورد بالسجود والركوع غيره ووجه القياس يتوقف على هذا وعلى ان الركوع اطاق على السجود في النص مجازا والمجاز يقتضى العلاقة وعلى ان تلك العلاقة في الخضوع وانها تصلح مناطا للامر بالسجود وان المناط ثابت في الركوع فيصلح ان يقوم مقام السجود ولاشك ان ما كان توقفه على مقدمات اقل يكون اجلي عند العقل مما كان توقفه على مقدمات اكثر لانا لانسلم ان القياس قد رجح على الاستحسان بقوة فيه بل لمعنى آخر ان ضم اليه صار بمجموعها راجحا على الاستحسان ويمكن الجواب اما عن الاول فبان التعميل فيما نحن فيه من الاستحسان انما هو على التعليل لاعلى النص وانما ذكر النص لاثبات الجامع لا الاستحسان به وذلك غير مانع من التمثيل به واما عن الثاني فلانا لانسلم ان الظهور والخفاء دائر مع كثرة العلاقات وقتلتها وانما هو دائر مع وضوح العلاقة وخفائها ويجوز ان يكون العلاقات الكثيرة واضحة في نفسها فلا يفيد خفاء وان يكون العلاقات القليلة

(قوله فلان لا ينوب
عن سجدة التلاوة كان
اولى) لان القرب بين
ركوع الصلاة وسجودها
من حيث ان كل واحد
منهما موجب التحريم
اظهر من القرب بينه
وبين سجود التلاوة

بغيره فيفسد به وجه القياس لكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الا يرى ان السجود عند التلاوة لم يشرع قرينة مقصودة ولهذا لم يصح نذره وانما المقصود به التواضع والركوع في الصلاة يعمل ما هو المقصود من السجود لان الركوع فيها عبادة كاسجود فيسقط عنه السجود بخلاف سجود الصلاة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبه والعمل بالمجاز مع امكان الحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود ثم بين المصنف الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة فقال (ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح

(قوله لم يصح نذره)
اي لا يلتزم بالنذر كالا
يلتزم الطهارة وهو فرع
عدم كونه قرينة مقصودة
فلو بدل الواو بالفاء
لكان احسن

خفية في نفسها وضوحا واما عن الثالث فلانك اذا ادعيت وجود معنى زائد لزمه بيانه ليتكلم عليه والا فقد سلمت اذلا ينفعك مجرد التجويز العقلي الناشئ عن غير دليل هذا ولوقيل ابتداء في ترجيح هذا القياس على هذا الاستحسان بان اظهار النص وان ورد بالسجود الا ان مواضع السجدة يدل على ان المقصود مجرد مخالفة المنكرين باظهار التواضع لله تعالى بدليل جريان التداخل فيه والركوع في الصلاة صالح للتواضع لكونه عبادة بخلاف خارج الصلاة وبخلاف اقامته مقام سجود الصلاة لان كلا منهما مقصود بالامر بنفسه بصفة الجمع بينهما على مامر فيقوم مقامه كاداء القيمة في باب الزكاة بل اولى (قوله لان كل واحد منهما مقصود بنفسه) لقوله تعالى اركعوا واسجدوا فلا ينوب احدهما عن الاول وفيه شيء فانهم قالوا القيام والركوع وسيلتان الى السجود فالمقصود بالذات انما هو السجود حتى لو قدر على القيام والركوع دون السجود صلى قاعدا والحاصل انه علم مما ذكر ان للقياس فسادا ظاهرا وهو تغير حكم النص وله اثر ظاهري وهو حصول الخضوع والاستحسان له اثر ظاهري وهو العمل بموجب النص وفساد باطن وهو جعل ما هو غير مقصود مقصودا (قوله والعمل بالمجاز) وهو الركوع (مع امكان الحقيقة) التي هي السجود (قوله وهو جعل غير المقصود) وهو سجود التلاوة (مساويا للمقصود) وهو سجود الصلاة (قوله ثم المستحسن بالقياس الخفي) قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا وههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بغيره في ان الاول يقبل التعدية الى صورة اخرى والثاني لا يقبلها لانه معدول عن القياس ومن شروط صحة التعدية ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن القياس لما مر

(قوله بسبب قوة اثره)
لم يقل بسبب صحة اثره
كما هو الموافق لعبارة
المصنف تنبيهها على تحقق
تقابل القسمين في كل
من الاستحسان والقياس
اذالصحة تقارب قوة
الاثر وكذا الضعف
يقارب الفساد وبهذا
الاعتبار يتحقق ذلك كما
جزم به في التلويح

تعدينه بخلاف الاقسام الاخر) لانها غير معلومة بل هي معدول بها عن القياس فلا تقبل التعدية ثم بين مثالا لما ذكره فقال (الاترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا) لانهما لما اتفقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري لا يدعى شيئا في الظاهر على البائع وانما البائع يدعى زيادة الثمن وكان القياس ان يسلم المبيع الى المشتري ويأخذ منه ما اقربه ويحالف على الباقي كما في سائر الخصومات (ويوجهه) اي يمين البائع كما يجب على المشتري فيتخالفان (استحسانا) لان المشتري يدعى تسليم المبيع عند احضار ما اقربه والبائع ينكره (وهذا) اي وجوب التحالف قبل القبض (حكم تعدى الى الوارثين) اي وارث البائع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف بينهما بعد موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض مجرى التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العباد (والاجارة) اي تعدى وجوب التحالف من البيع الى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان يأخذ القصار في العمل يتخالفان لان التحالف يدفع الضرر لكل واحد منهما

قوله بخلاف الاقسام الاخر وهي المستحسن بالاثرو المستحسن بالاجماع والمستحسن بالضرورة **قوله لانها غير معلومة** اي معقولة لكونها معدولا بها عن سنن القياس **قوله ويحالف على الباقي** اي المشتري لانه هو المنكر وحده لانه لا يدعى شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا **قوله لان المشتري يدعى الخ** هذا التعامل ليس بجيد ان نظرت الى حل الشارح وهو فيتخالفان وكان المناسب ان يقول لان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقربه المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما حكما للانكار او نقول لان المشتري يدعى تسليم المبيع باقل الثمن وهو ينكر لان المدعى يدعى تسليم المبيع باقل الثمن وهو ينكر والبائع يدعى زيادة الثمن على المشتري وهو ينكر فيجري التحالف بينهما وان نظرت الى المتن مجردا عن الحل فتعليل الشارح مناسب **قوله حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان يأخذ القصار في العمل يتخالفان** لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة مما يحتمل الفسخ بالاعذار وفي التحالف ثم الفسخ رفع الضرر عن كل منهما فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والحقى فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس قلت المدعى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الحقى اضيفت التعدية اليه اذ لم يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات

(قوله وعند محمد رحمه الله يجري التحالف ٨٢٢ بين الوارثين) وكذا في الاجارة

بطريق الفسخ ليعود اليه رأس ماله وعقد الاجارة محتمل للفسخ (واما بعد القبض) اي الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع (فلم يجب يمين البائع الا بالاثر) وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا لان المشتري لا يدعى على البائع شيأ اذ المبيع مسلم اليه وكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف فيقتصر على مورد النص فلا يصح تعديته الى الوارثين ولا يتحالف الموجر والمستأجر اذا اختلفا بعد استيفاء العقود عليه وعند محمد رحمه الله يجري التحالف بين الوارثين لان عنده انما يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الآخر وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وجوابه لانسلم ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الآخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن (فلم يصح تعديته وشرط الاجتهاد) لما فرغ من بيان القياس وركنه وشرطه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد للقياس من القائس وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته وهو عند الاصوليين

(قوله لانه لا بد للقياس من القائس) اقول ولانه لما كان بالآخرة في بيان الاستحسان وجوازه عنده اخذ في بيان ما يتعلق بالاجتهاد وليشير بما ص من تجويزه عند الاستحسان وبما في بيان ذلك من نفي جواز تخصيص العلة عنده الى عدم كون الاستحسان من باب تخصيصها والا لم يقل بجوازه رداً منه على الكرخي حيث زعم انه منه واجيب عنه بانه ليس منه والا لكان الحكم في صورة الاستحسان متخلفا عن علة لمانع منه لكنها لم يبق موجودة عند معارضته القياس لانه ان كان نصا فلا اعتبار لعلة القياس في مقابلته اذ من شرط صحة التعليل عدم النص او اجاعا فهو اقوى منها والاضعف في مقابلة الاقوى معدوم حكما او ضرورة فاعتبارها بالاجماع او قياسا خفيا فهو اقوى من القياس الجلي فلا يكون الحكم في صورة الاستحسان

يمين المنكر بهذه الكيفية وهو ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة **قوله** واما بعد القبض لم يجب اي اذا وقع الاختلاف بين المتعاقدين في البديل بعد قبض المبدل فالقياس يقتضى ان لا يكون اليمين على البائع لان المشتري لا يدعى لنفسه شيأ على البائع لان المبيع مسلم اليه ولكن لم يجب يمين البائع الا للاستحسان بالاثر **قوله** وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتعاقدان (٢) والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا) لان لفظ التراد يشير الى انه بعد القبض لان التراد لا يتصور الا بعده وبهذا سقط ما قيل لم لا يجوز ان يحمل هذا الاثر على ما قبل القبض بدليل قوله عليه السلام اليمة للمدعى واليمين على من انكر **قوله** فلا يصح تعديته الى الوارثين) حتى لو مات العاقدان واختلف ورثتهما في المقدار لا يتحالفان ويكون القول لورثة المشتري وكذا لا يتعدى الى حال هلاك حال السلعة ولا الى غير التبايع من العقود كالتواجر لانه معدول به عن القياس فلا يتعدى الى غير المنصوص **قوله** وعند محمد يجري التحالف بين الوارثين) لان التحالف عنده انما يكون باعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا والآخر ينكره اذ المبيع بالف غيره بالفين وهذا المعنى متحقق قبل القبض وبعده فيثبت التحالف في الجميع ويتعدى الى الورثة والاجارة وهو مردود اذ عقد البيع لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن والبيع بالفين قد يصير بالف بحط الثمن **قوله** وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته الخ

متخلفا عن علة لمانع منه بل يكون معدوما لعدمها (٢) وفي رواية المتبايعان ط (الاجتهاد)

بذل المجهود في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية (ان يحوى علم الكتاب
بمعانيه) اى مع معانيه لغة وشرعا (ووجوهه التى قلنا) مثل الخاص والعام

الاجتهاد فى اللغة افتعال من تحمل الجهد بضم الجيم بمعنى الطاقة والمشقة ومنه
استفراغ الوسع فى تحصيل امر مشق وهو معنى قولهم ما به بذل المجهود
فى نيل المقصود ولهذا يقال اجتهد فلان فى حمل حجر عظيم ولا يقال اجتهد
فى حمل حصة وفى اصطلاح الاصوليين هو استفراغ الفقيه وسعه فى طلب
الظن بشئ من الاحكام الشرعية والاستنباط منها ومعنى استفراغ الوسع بذل
تمام الطاقة بحيث لا يحسن فى نفسه المزيد عليه وهو كالجنس وبقيد الفقيه خرج
غيره من اصولى ومتكلم ومفسر وغيرهم والفقيه من قام به الفقه والفقه قد مر
تعريفه فى اول الكتاب وبقيد الوسع خرج غيره من احوال النفس وغيرها
وبقيد طلب الظن خرج طلب العلم والشك والوهم وبقيد الشئ بالاحكام
خرجت الطبائع والعادات والصنائع ونحوها وبقيد الاحكام بالشرعية خرجت
العقاية والحسية وباشلوقة من التبعية خرج اشتراط الاستفراق لان احاطة كل
مجتهد بالاحكام كلها بالنقل ليس بشرط فى صحة الاجتهاد وبه قال البعض وقال
آخرون بعدم جوازها وتظهر ثمرة ذلك فيما لو اجتمع لبعض الناس فى بعض
المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فهل له ان يجتهد فيها
فاجازه من اجازته ومنعه من منعه فلمن اجاز انه لو لم يجز التحرى لزم علم المجتهد
بجميع المأخذ ويلزمه العلم بجميع الاحكام واللازم منتف لثبوت لا ادري
ولمن منع ان العلم بجميع المأخذ لا يوجب العلم بجميع الاحكام لجواز ان يكون
عدم العلم ببعض لتعارض الادلة وللجز الحالى او الزمانى عن المبالغة فى الفحص
اول تشويش الفكر فلا يلزم من ثبوت لا ادري ان لا يجزى الاجتهاد ولا يخرج عن
التعريف اجتهاد النبي عليه السلام على القول بانه متعبد بالاجتهاد وانه يطلق على
علمه بالاجتهاد اسم المقدم دون ما علمه بالوحي فلا يحتمل عكسه اما على قول من لم يقل
بانه متعبد فلا يرد عليه على التعريف * واعلم ان الاجتهاد اعم من القياس وهو
مذهب الجمهور اذ القياس يفتقر الى الاجتهاد دون العكس فان الاجتهاد قد يكون من
النص والاجماع لان معناها قد لا يكون ظاهرا فيحتاج الى الاجتهاد وفى صيغ
العموم والاشارة والمفهوم والاقتضاء والتقييد وحمل المطلق وغير ذلك وقيل
ها مترادفان واليه اشار الشافعى فى كتاب الرسالة ﴿قوله ان يحوى﴾ اى
يجمع علم الكتاب اى القرآن ﴿قوله اى مع معانيه﴾ جعل الباء بمعنى مع
دفعاً لتوهم السببية والمراد بالمعاني مدلولات مفرداته وخواص مركباته من

(قوله ولا يشترط ضبطها) اي الاحكام وكذا لا يشترط **٨٢٤** مداركها وانما لم يشترط ضبط كليهما

وسائر الاقسام ولا يشترط ضبطها بل يكفي ان يكون عالماً بمواقعها ويرجع اليها وقت الحاجة قيل المراد به ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسمائة آية (وعلم السنة بطرقها) والمراد به ايضا ما يتعلق به الاحكام (وان يعرف وجوه القياس) اي طرائقه وشرائطه (وحكمه الاصابة بغالب الرأي حتى قلنا ان

حيث اللغة والشرع فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان الا ان يكون ذلك حاصلاً له بحسب السليقة فلا يحتاج الى تكسيه والى المعاني المؤثرة في الاحكام مثلاً يعرف في قوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي (قوله ولا يشترط ضبطها الخ) يعنى المراد بعلم الكتاب علم قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام لاعام الكتاب بمجموعه ولا حفظ ذلك القدر عن ظهر قلب بل المشروط هو العلم بمواقع ذلك القدر بحيث يتمكن من الرجوع اليه عند طلب الحكم (قوله وعلم السنة بطرقها) بان يعرف متونها واسانيدھا التي اوصلت اليها من تواتر وشهرة وآحاد وجرح وتعديل الى غير ذلك مما تقدم ذكره في بحث السنة (قوله اي طرائقه وشرائطه) واحكامه واقسامه المقبولة والمردودة ليتمكن من الاستنباط الصحيح ولا بد مع ذلك من معرفة الاجماع ومعرفة مواقفه لئلا يخالفه في اجتهاده وقيل لا يشترط عام الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليداً ولا علم الفقه لانه ثمرة الاجتهاد فلا يتقدمه والذي يظهر وجوب اشتراط الكلام لعدم صحة التقليد عند اكثرهم ومذمته عند الجميع وعدم افادته اليقين بالظن المتين وكذا الفقه لان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسته الان فهو طريق اليه * ثم اعلم ان هذه الشرائط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتى بجميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم فقط مثلاً الاجتهاد في حكم يتعلق بالصلاة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق بالسكاح والمختار انه عليه السلام كان متعبداً بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه ولانسلم الاجتهاد ثلثاً وقيل بالجواز مطلقاً وقيل بالمنع مطلقاً وقيل بالجواز في الحروف خاصة وادلة كل من هذه الاقوال مذكورة في المطولات (قوله وحكمه الاصابة بغالب الرأي) اي الاثر الثابت غلبة الظن في الحكم مع احتمال الخطأ فلا يجري الاجتهاد في القطعيات ولا فيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا فيه بناء على اختلافهم في ان الله تبارك وتعالى هل له في كل صورة من الحوادث حكم معين ام الحكم

بالفعل لان ذلك غير داخل تحت وسع البشر لتبوت لا ادري في بعض الامور كما نقل عن مالك رضى الله عنه انه سئل عن اربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منها لا ادري وعن ابي حنيفة رضى الله عنه انه قال في ثمانى مسائل لا ادري لان علمهما كان لله سبحانه وتعالى ان تكلمنا تكلمنا لله وان سكتنا سكتنا لله رب العالمين جل جلاله فلا يضرهما قول لا ادري فيما لا يدريا بل هو نصف العلم وعدم اشتراط ضبط الاحكام قبل الاجتهاد عبارة عن استفراغ الفقيه وسعه في طلب الظن بشئ من الاحكام الشرعية بالنظر في الادلة الشرعية والاستنباط منها فلم يقل في طلب الظن بالاحكام الشرعية وبهذا التعريف يظهر قصور ما نقله الشارح من التعريف انفاً لما فيه من ايهام اشتراط ضبط الاحكام كلها والاخلال بتقييد الاحكام بالشرعية احترافاً عن العقلية والحسية وان كان تقييد الادلة بالشرعية اشارة الى الاحكام المستخرجة منها شرعية وفوائد قيوده مذكورة في شرح غاية التحرير الجامع (ما)

المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف (اى في المسائل الفقهية)
 (واحد باثر ابن مسعود في المفوضة) وهى التى مات عنها زوجها قبل الدخول
 بها ولم يسم لها مهرا قال ابن مسعود فيها اجتهد برأى فان يكن صوابا فمن الله
 وان يكن خطأ فمى ومن الشيطان وشاع هذا بينهم ولم ينكر عليه احد فكان

ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فقال الجمهور بالاول ولكن اختلفوا على اربعة
 اقوال فذهب عامة الفقهاء ان ذلك الحكم غايه دليل ظنى لم يكلف المجتهد
 باصايبه لغموضه فمن ظفر به فهو مصيب وله اجران ومن لم يظفر به فهو
 مخطئ وله اجر واحد ﴿قوله والحق﴾ بالنصب عطف على المجتهد يعنى ان
 الحق في موضع الخلاف واحد بالكتاب والسنة والاجماع وضرب من المعقول
 اما الكتاب فقوله تعالى وداود وسليمان الى قوله ففهمناها سليمان فان الله تعالى
 خصص سليمان بفهم الحق في الواقعة بعد اشتراكهما في الحكم وذلك يدل على
 اصابة سليمان دون داود عليهما السلام والا لما كان لتخصيص سليمان بالفهم
 فائدة وفي هذا النص دليل على اتحاد حكم الله في الحادثة وان المصيب في الاجتهاد
 عند اختلاف المجتهدين في الواقعة الواحدة واحد وان حكمها كان بالاجتهاد
 ثم انهما اختلفا فيه وان رجوع احد المجتهدين الى الآخر صحيح وان الاجتهاد
 الى الانبياء عليهم السلام فيما لم يوح اليهم جائز وان الخطأ يجوز عليهم فيه من
 غير ان يقرؤا عليه وماروى من قول داود لسليمان عليهما السلام القضاء ما قضيت
 ينفي ما عسى ان يرد لنا على هذا الاستدلال واما السنة فما روى من قوله عليه
 السلام ان اصب فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث
 آخر جعل للمصيب اجران وللخطئ اجر واحد واما الاجماع فهو ان الامة
 قد اجتمعت على شرعية المناظرة بين المجتهدين ولو كان كل مجتهد مصيبا فيما
 ادى اليه اجتهاده لم يكن للمناظرة فائدة اذلا فائدة لها الا الاصابة ومعرفة
 الحق وتمييزه عن الخطأ واطهار الصواب وتصويب الجميع ينفي ذلك واما المعقول
 فهو انه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع المتقابلين وهما الصحة والفساد
 والحظر والاباحة ووجود الحكم وعدمه في محل واحد وزمان واحد في حق
 شخص واحد وهو محال بالضرورة والملازمة كاد ان تكون ضرورية فلا حاجة
 الى التطويل بيانها ﴿قوله باثر ابن مسعود رضى الله عنه الخ﴾ وكذا
 اثر على وزيد بن ثابت في تخطئهم ابن عباس في القول وابن عباس في تخطئته
 لهم فيه وقال من باهلى باهلته بان الله تبارك وتعالى لم يجعل في مال نصفان ونصفان
 وثلثا هذان نصفان ذهبا بالمال فاين موضع الثلث

(قوله وهى التى مات عنها
 زوجها الخ) فيه تسامح لان
 موت الزوج ليس بداخل
 في مفهوم المفوضة وقد سبق
 تفسيرها في اوائل الكتب

اجماعاً منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ (وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب) لانه تعالى كلف المجتهد باصابة الحق فيكون كل مجتهد مصيباً والا يلزم من التكليف تكليف ما ليس في الوسع كاستقبال القبلة فانها جهة واحدة وعند الاشتباه يصير الجهات كلها قبلة (والحق في موضع الخلاف متعدد وهذا الخلاف في الشرعيات لافي العقليات) التي هي من اصول الدين والحق فيها واحد بالاجماع والمخيطى فيها كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى والجواب عنهم انهم ما كلفوا باصابة ما عند الله تعالى من الحق بل كلفوا بالاجتهاد للاصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق كمن امر جماعة بطاب فرس ضل فخرج كل الى جانب وكل واحد منهم مصيب في الطلب ولكن من وجد الفرس مصيب ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء ولا نسلم ان المجتهد في امر القبلة مصيب لاحتمال فان اصحاب ابي حنيفة قالوا في قوم متحرين في القبلة مختلفين ان من علم حال امامه فسد صلاته لان امامه مخيطى عند في القبلة

(قوله فسد صلاته)
ولو كان الكل صواباً
والجهات قبلة لما فسدت

قوله وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب * بمعنى انه ليس في الحادثة حكم معين لله تعالى قبل الاجتهاد وان حكم الله تعالى فيها تابع لظن المجتهد وبه قال الاشعري والمزني والغزالي وبعض متكلمي اهل الحديث **قوله** وهذا الخلاف في النقليات لافي العقليات) اي الخلاف بين الفريقين في تصويب المجتهد وتخطئه وتصويبه مطلقاً ووحدة الحق وتعدد انما هو في النقليات الظنية من مسائل الفقه كتقدير مسح الرأس بالربع وجواز التوضي بالنبيذ عند عدم الماء ومنعه باللبن وحرمة البنت من الزنا وحل المثلث العنبي وصحة بيع السرقيين وفساد بيع متروك السمية عمدا الى غير ذلك من مسائل الخلاف لافي العقليات لان المصيب فيها عند اختلاف المجتهدين واحد اتفاقاً لعدم وقوع النقيضين في نفس الامر الا ان المخالف لملة الاسلام كافر ثم مخيطى مطلقاً سواء اجتهد وعجز عن معرفة الحق او لم يجتهد لظهور ملة الاسلام كظهور الشمس وسط النهار مسفرة عن نقاب الاستتار اسفارا لا يسوغ معه الاجتهاد فانه لا يتأتى الا فيما خفي مسلكه عن ظاهر الانظار ولهذا يقال في الاصول مذهبنا حق ومذهب الخصم باطل وفي الفروع مذهبنا صواب يحتمل الخطأ ومذهب الخصم خطأ يحتمل الصواب **قوله** ولا نسلم ان المجتهد في امر القبلة مصيب لاحتمال بل المذهب ان المجتهد مخيطى ويصيب فان اصحاب ابي حنيفة قالوا في قوم متحرين في القبلة مختلفين فيها فمن علم منهم حال امامه وهو مخالف في الجهة فسدت صلاته لاعتقاده ان امامه مخيطى اذ لو كان كل مجتهد مصيباً لصحت صلاة المخالف المذكور لاصابتهما جميعاً في جهة القبلة وهي وجه الله تعالى واما عدم اعادة المخيطى للكعبة فلانها غير مقصودة حتى لو قصد

(بالتوجه)

الا على قول بعضهم (ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطأ ابتداء) اى فى اجتهاده (وانتهاء) اى فيما ادى اليه اجتهاده (عند البعض) واليه مال الشيخ ابو منصور لقوله عليه السلام ان اخطأت فلك حسنة اطاق الخطأ فانصرف الى الكامل وهو ما يكون ابتداء وانتهاء فدل على ان المجتهد اذا اخطأ يكون مخطأ ابتداء وانتهاء (والمختار انه مصيب ابتداء) اى فى نفس اجتهاده بمعنى انه يكون فعلة فعلا شرعيا فيكون مأجورا (ومخطئ انتهاء) اى فى اصابته المطلوب والجواب عنهم ان الخطأ المطلق لا يستوجب الاجر فقوله فلك حسنة يدل على ان خطأه ليس الخطأ الكامل فتعين ان يكون الخطأ فيما هو الحق لافى نفس الاجتهاد

بالتوجه اليه تعظيمها كان كافرا الا ان الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقبحت غلبة ظن اصابته مقام اصابته واستشككت صورة هذه المسئلة لان وضعها فى الليلة المظلمة والصلاة فيها جهرية فحينئذ يعام حال الامام بصوته واجب بكون الصلاة قضاء وبكون الامام ترك الجهر ناسيا وبانهم عرفوا الامام بصوته انه قدامهم لكن لا يميزوا صوته انه الى اى جهة توجه وقيل تصويرها ان كانت نهارية فى العميان وان كانت ليلية فى الصم ﴿قوله اذا اخطأ﴾ اى فى اجتهاد ولم يصادف ما اراد الله تعالى من الحكم الشرعى فى تلك الحادثة ﴿قوله اى فيما ادى اليه اجتهاده﴾ وانتهى اليه سعيه وهو الحكم فى نفس الامر ﴿قوله لقوله عليه السلام ان اخطأت فلك حسنة اطلق الخطأ﴾ والمطلق ينصرف الى الكامل وهو المخطئ ابتداء وانتهاء ولقوله عليه السلام فى اسارى بدر حين نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب مانحى منه الا عمر اذ لو كان هنا اصابة ما كانوا مستحقين لنزول العذاب ﴿قوله والمختار انه مصيب ابتداء﴾ اى فى نفس الاجتهاد وطلبه فى حق العمل به حتى ان عمله يقع صححيا شرعيا حتى كأنه اصاب الحق عند الله تعالى فيكون مأجورا فى ذلك لا مأزورا ﴿قوله ومخطئ انتهاء اى فى اصابة المطلوب﴾ وهو الحق عند الله تعالى الذى غيب عنه وجه اصابته وعليه الائمة الاربعة ونقل عنهم القول ايضا على ما مر ولكن رجع المنقول عن ابى حنيفة بان كل مجتهد مصيب الى هذا القول اذ لا يجوز ان يكون مراد الامام بذلك انه مصيب انتهاء لما هو عند الله تعالى من الحكم الثابت فى الحادثة اذ الحق حينئذ يكون متعددا عند الله تعالى لا واحدا والامام غير قائل به فتعين ان القولين واحد لياتسما بالقول الآخر اذ التوفيق خير من التناقض فيكون المعنى ان كل مجتهد مصيب فى نفس الاجتهاد ابتداء فى حق العمل مع ان الحق واحد يحتمل الخطأ

(قوله وانما سمي هذا المعنى تخصيصاً لان العلة الخ) في كلامه اشارة الى رد قول من ظن ان الخلاف المذكور مبني على القول بعروض العموم للمعاني فمن ٨٢٨ قال به قال بتخصيص العلة ومن

(ولهذا) اي لاجل ان كل مجتهد يخطئ ويصيب (قلنا لا يجوز تخصيص العلة) وهو تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى عليه وانما سمي هذا المعنى تخصيصاً لان العلة باعتبار حلولها في محال متعددة توصف بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا وصفت بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تأثيرها تخصيصاً (لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد خلافاً للبعض) كمشايخ

والصواب وانما كان هذا الوجه هو المختار لانه لا يمنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان تناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط بقدر الوسع ولهذا وصف الله تبارك وتعالى اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه مع كونه خطأً بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان عليه السلام باصابة الحق فلو كان خطأً من كل وجه لما كان حكماً وعلماً بل جهلاً وخطأً والمراد اجتهاده عليه السلام في هذه الحادثة والا لم يكن لذلك الحكم والعلم في هذا المقام فائدة اذ لا يشتهر على احد ان النبي اي نبي كان قد اوتي علماً وحكماً في الجملة هذا فيما لانص فيه اما ما فيه نص وقصر المجتهد في طلبه فانه يكون فيه مخطئاً انما لا يجوز تخصيص العلة اي المؤثرة فان تخصيص الطردية جائز ذكره فخر الاسلام وتجويزه ان الفقهاء اجمعوا على ان تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليه المانع يقدر في العملية واختلّفوا فيما اذا تخلف عنها لمانع فقال مشايخ سمرقند كابي منصور الماتريدي وفخر الاسلام وشمس الائمة ومشايخ ماوراء النهر واكثر اصحاب الشافعي انه لا يجوز وذهب العراقيون من اصحابنا والقاضي ابي زيد وابو الحسن الكرخي وابوبكر الرازي ومالك والحنبلة واكثر المعتزلة الى جواز ومن الناس من قال ان الخلاف مبني على القول بعروض العموم للمعاني فمن قال به جوز تخصيص العلة كما جوز تخصيص العموم ومن لم يقل به لم يجوزه والظاهر ان ذلك بناء على ان التخصيص ابطال للعملية اولا فللمانعون قالوا بذلك والمجوزون منعه وقيل بالجواز في المنصوصة دون المستنبطة وقيل بالعكس وقيل المختار عدم الجواز في المستنبطة الا لمانع او عدم شرط والجواز المنصوصة اذا ثبت العملية بظاهر عام (قوله لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد) لان صحة الاجتهاد انما ثبت بسلامته عن المناقضة وفساده وخطاؤه بانتقاضه فان جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه النقض في عاقبته ان يقول امتنع حكم عاتى ثم لمانع ما وفي تصويب كل مجتهد

لم يقل به لم يقل به لان التخصيص مسبوق بالعموم فما لا عموم فيه لا تخصيص فيه وذلك بيان انه ليس المراد بالعموم والتخصيص ههنا ما هو المصطلح منهما

(قوله وهو تخلف الحكم الخ) اقول كان عليه ان يقول لمانع كما قال غيره اذا القائل بجواز تخصيص العلة معتبر لهذا القيد فمن ذكر القول بعدم جوازه واراد تحرير محل النزاع كان عليه ذكر هذا القيد (قوله لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد) لان صحة الاجتهاد انما ثبت بسلامته عن الانتقاض وفساده بانتقاضه فاذا جاز تخصيص العلة امكن كل مجتهد اذا اورد عليه النقض في عاقبته ان يقول امتنع حكم عاتى ثم لمانع وفي تصويب كل مجتهد قول بالاصح على الله سبحانه اذا الصالح في كل مجتهد ان يكون مصيباً والقول بالاصح باطل فما يؤدي اليه يكون باطلاً قال القاتني والقاتل ان

يقول التخصيص انما يؤدي الى التصويب ان لو قيل منه مجرد قوله امتنع حكم عاتى لمانع اما (من) اذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص على ان لهم ان يقبلوا هذا عليكم بان يقولوا لما كان عدم الحكم عنكم

(قوله لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع) بل الشرط فيها غلبة وجود الحكم عندها كالنعم الرطب امارة للمطر وقد يخاف في بعض الاحايين (قوله قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص العلة المنصوصة جوزة بعض من لم يجوز تخصيص المستنبطة) فيه بحث لان التقييد انما هو في سياق تقرير قول المجوزين دون المانعين نعم لو كان بعض من جوز تخصيص العلة قائلا بجوازه في العلة المستنبطة لا المنصوصة لكان للتقييد وجه لكنه خلاف الواقع كما صرح به صاحب الكشف وغاية ما يمكن ان يقال مراد الشارح بذلك تحرير محل النزاع بين المجوزين وبين جمهور القائلين بعدم الجواز قال صاحب الكشف هذا الاختلاف في العلة المستنبطة فاما في العلة المنصوصة فاتفق القائلون بالجواز في المستنبطة على الجواز فيها ومن لم يجوز التخصيص في المستنبطة فآكثرهم جوزة في المنصوصة وبعضهم منعه في المنصوصة ايضا انتهى ثم ان الاصوب حينئذ ذكر ذلك القيد عند قول المصنف قلنا لا يجوز تخصيص العلة كما لا يخفى

في صورة التخصيص مضافا الى عدم العلة بتغيير ما يمكن حينئذ لكل مجتهد اذا اورد عليه نقض ان يقول عدمت عاتى في صورة النقض فيبقى علمته على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا واثن سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه تصويب كل مجتهد لجواز ابطال علمته بسائر الطرق كالممانعة والمعارضة وفساد الوضع والقلب وغيرها واثن سلمنا انه يلزم تصويب كل مجتهد لكن انما يلزم منه التصويب في حق العمل لا في حق الحكم الثابت عند الله تعالى وهو واحد وذلك لا يؤدي الى ﴿ ٨٢٩ ﴾ القول بالاصح والا لكان هذا الالتزام واردا عليكم ايضا

لانكم قائلون بالتصويب بهذا المعنى واثن سلمنا انه يلزم منه التصويب في حق الحكم ايضا لكن لا يلزم منه القول بوجوب الاصح على الله تعالى بل غايته وقوع الاصح

العرق والكركي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة محتجين بان العلة الشرعية امارة على الحكم يجعل الشارع فجاز ان تجعل امارة في بعض المواضع دون بعض فالتخاف لا يخرجها عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص العلة المنصوصة جوزة بعض من لزوم القول بالاصح على الله تعالى اذ الاصح في حق كل مجتهد ان يكون مصيبا والقول بالاصح والتصويب مطلقا باطل بما قرر في محله

والقول بوجوب الاصح باطل لا بوقوعه منه لاتفاق الفقهاء على ان افعال الله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح العباد كما ينادى به تعاليتهم في شرعية المعاملات والعقوبات والزواج قال صاحب التنقيح القول باشتراط المناسبة في العلة مبنى على ان افعال الله تعالى معللة برعاية مصالح العباد عندنا مع ان الاصح لا يكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة ثم قال وما ابعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء لاهتداء الخلق واظهار المعجزة لتصديقهم فمن انكر التعاليل فقد انكر النبوة وقال الامام فخر الرازي في المحصول احكام الله تعالى مشروعة لاجل مصالح العباد لان ذلك لا يجب عليه بل فعله تعالى على هذا الوجه تفضلا واحسانا علينا غير ان المسئلة مصورة في انه هل يجب على الله تعالى ان يفعل بعباده ما هو الاصح لهم فقال عامة المتكلمين الى انه لا يجب ذلك على الله تعالى وقال ابو القاسم والكعبى ومن تابعه من المعتزلة ان ذلك يجب على الله تعالى في وجوده ولا شك في ان كون العبد مصيبا في اجتهاده ثبت بكسبه ونظره وانظره فعله ولا خلاف انه يجب على المكلف ان يفعل ما هو اصح له في دينه ودنياه اليس ان الاثيان بالواجبات والاجتناب عن المعاصي اصح له وانه واجب عليه اجماعا حتى من انكره يكفر واليس انا في اعتقادنا حقيقة الله تعالى ووحديته وصفات كماله ونموت جلاله مصيبون قطعا ولا شك ان ذلك اصح لنا وان لم يلزم من ذلك القول بوجوب الاصح على الله تعالى لكنتم احق الناس بالقول به حينئذ فلم انكرتم ذلك على خصومكم وان لم يلزم من ذلك القول به لانه غير محل النزاع فحينئذ يظهر الحق

من لم يجوز تخصيص المستنبطة لان الله تعالى جعل السرقة والزنا علتين للحد والقطع وقد يوجد زان وسارق لا يحد ولا يقطع (وذلك) اى بيان التخصيص (ان يقول) المعلن (كانت عاتى توجب ذلك) اى الحكم (لكنه لم يجب) اى لكن الحكم لم يثبت بتلك العلة فى صورة النقص (مع قيامها) اى قيام تلك العلة (لما منع فصار) اى المحل الذى لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها (مخصوصا من العلة) اى مخرجا من كونه محل تأثير العلة (بهذا الدليل) وهو المانع انما ذكر هذا لان مجرد قوله لكنه لم يثبت لا يسمع منه بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص ولقائل ان يقول اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقص على علة مانعا صالحا للمنع (وعندنا عدم الحكم بناء على عدم

(قوله ولقائل ان يقول اذا الخ) هذا وارد من جهة المجوز للتخصيص وتقديره ان يقول الخصم التخصيص انما يودى الى التصويب ان لو قيل انه مجرد امتنع حكم عاتى لمانع اما اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا اذ كان لا يتيسر لكل مجتهد عند ورود النقص عليه بيان مانع صالح للتخصيص واجيب باننا لانسام ان كل مجتهد لا يقدر على بيان مانع صالح بل يقدر لان المانع التامى اما اثر او اجماع او ضرورة او علة صالحة وعن الثانى بان احتمال الخطأ ثابت فى كل مجتهد فلا يلزم من اثبات عدم العلة فى صورة النقص عدم احتمال الخطأ فى الاجتهاد وعن الثالث بان الاصلح فى حق كل مجتهد ان يكون مصيبا ورد الاول بانه منع بلا سند وكون المانع ما ذكر مسلم ولكن ليس يقدر كل مجتهد على ايراد هذا المانع فى موضع النص واحتمال الخطأ لا يجديه نفعا اذ لا يقع به الفرق بين التخصيص وعدم العلة لانه يمكن للمخصص ان يقول النقص وان اندفع عن العلة بايراد هذا المانع لكن لم يقع عنه احتمال الخطأ عند الله تعالى ومستند القول بان التصويب لا ينحصر فى القول بوجوب الاصلح لان القائل بالتصويب له مستندان احدها هذا والثانى امتناع تكليف مالا يطاق والاول للمعتزلة والثانى لاهل السنة على ان لهم ان يقلبوا هذا عليكم بان يقولوا لما كان عدم الحكم عندكم فى صورة التخصيص مضافا الى عدم العلة تعين ما يمكن حينئذ لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول عدمت عاتى فى صورة النقص لزيادة وصف فيها او نقصانها عنها ويتخلص عن النقص فبقى علة على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا وفى ذلك قول بوجوب الاصلح وهو باطل ولئن سلمنا انه يلزم تصويب كل مجتهد لكن فى حق العمل لا فى حق الحكم الثابت عند الله تعالى كما روى عن ابى حنيفة ان

ويتبين اى مسألة التصويب أليست من مسألة الاصلح المختلفة بين المتكلمين فى شىء قال القاتى هذا ما سنجح لي فى تحقيق هذا المقام واستعيذ بالله من الزلل والخطأ فى الكلام (قوله انما ذكر هذا) اقول الظاهر انه جعل الاشارة بهذا الى مجموع قوله لمانع وما بعده على انه من معول قول المعلن اذ بمجرد قوله لمانع لم يظهر منه مانع صالح للتخصيص وانما يظهر منه دعوى وجود مانع ما للحكم مع قيام علة وهى بتقدير ظهورها منه غير مقبولة عند من اعترض بان تخصيص العلة انما يودى الى تصويب كل مجتهد ان لو قيل منه مجرد قوله امتنع حكم عاتى لمانع ما اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا على ما نقلناه آنفا بخلاف مجموع ما ذكر فانه يفيد ان المانع بهذا الدليل

العلة) فان قلت مذهبهم اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد ايضا لان كل مجتهد اذا ورد عليه نقض يمكنه ان يقول قد عدت عاتي في صورة النقض قات التخصيص بالمانع يستلزم التناقض بخلاف الاضافة الى العدم لان كون الوصف علة شرعية يقتضى لزوم الحكم مطلقا لكون العلة الشرعية علة تامة فاستحال تخالف الحكم عنها مع وجودها واذا انتفى جزؤها اوزاد عليه وصف آخر لم يبق تلك العلة علة فتخالف الحكم حينئذ لانتفاء العلة واما التخصيص بالمانع فان العلة فيه موجودة بتمامها وتختلف

(قوله التخصيص بالمانع يستلزم التناقض بخلاف الاضافة الى العدم) اقول حاصل هذا الجواب البناء على الاضافة الى العدم دون التخصيص بالمانع من حيث استلزامه التناقض دونها وهذا لا ينافي ما في السؤال من انها تستلزم تصويب كل مجتهد فلا يكون الجواب جوابا (قوله اوزاد عليه وصف آخر) حقه ان يقول او زاد عليها وصف آخر لان انتفاء العلة يكون بتغيرها اما بنقصان منها او بزيادة عليها

كل مجتهد مصيب وذلك لا يؤدي الى القول بوجوب الاصلح والا لكان هذا الزاما واردا عليكم لانكم قائلون في اهل السنة بالتصويب بهذا المعنى (قوله قلت التخصيص بالمانع يستلزم التناقض الخ) لا يخفى على ذي بصيرة ان هذا الجواب لا يحسم مادة السؤال اذ غاية ما فيه الفرق بين الاضافة الى المانع والاضافة الى عدم العلة وتوضيحه ان عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما يجعل علة بان تكون عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفي بوجوده كالمبيع الغير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة وشرايطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه او شرطه لان المركب ينعدم بانعدام جزئه كالنجس الخارج فانه مع عدم الخرج علة لانتقاض الوضوء فعند وجود الخرج لا يكون علة كافي المستحاضة وحينئذ لا يخفى على المتأمل ان في صورة زيادة الوصف او العلامة وجد المانع فعدمه شرط او شرط فعند وجوده تتقدم العلة لانعدام ركنها او شرطها لا يقال يلزم ان يكون العدم جزءا وهو باطل لانا نقول هذا اذا كان المانع وجوديا اما اذا كان عدما فلا يلزم لان نقضه وجودي على ان كون المانع دائما فوات شئ فلا يلزم كون العدم جزءا العلة فتأمله والحاصل ان العلة تنعدم بزيادة وصف او نقصانه فالجوزون يسمون هذا المغير مانعا مخصصا فيقولون انعدام الحكم بقاء العلة لوجود مانع وذلك تخصيص كالنص العام يلحقه خصوص فيبقى نصا فيما وراء موضع الخصوص ونحن نقول ان عدمت العلة لما ذكرنا فيعدم الحكم لانعدامها وقد مر الجواب قريبا عن لزوم القول بالتصويب على تقدير اصابة الحكم لعدم العلة واما بيان وجه التناقض بوجود العلة وعدمها فليس بظاهر لانهم يقولون بوجودها مع عدم الحكم بل الوجه ان كونها علة تامة يقتضى وجود الحكم في جميع المحال والمانع يقتضى عدمه في البعض فيؤدي ذلك الى القول بوجود الحكم وعدمه في محل واحد وهو باطل ويمكن توجيهه

عنها الحكم فيلزم ان يكون علته غير علته وهو تناقض ظاهر (وبيان ذلك) اي بيان كون عدم الحكم مضافا الى المانع عند الخصم والى عدم العلة عندنا (في الصائم النائم اذا صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه الناسي) فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة (فمن اجازالخصوص) اي تخصيص العلة (قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه للمانع وهو الاثر) وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة (وقلنا امتنع) اي امتنع الحكم في الناسي (لعدم العلة) حكما (لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع) حيث قال انما اطعمك الله وسقاك (فسقط عنه معنى

كلام الشارح بان الحكم لما كان لازما للعلة غير منفك فوجودها يقتضى وجود الحكم وعدمه يقتضى عدمها لاستحالة وجود الملزوم بدون لازمه فيكون علة غير علة قيل العلة اشارة فيجوز جعل الشارح اياها علة في صورة دون اخرى فلا يوجب بالتخلف عدم علتها ولا التناقض واجيب بانا لانسام منع عدمها عند التخلف اذا كانت مستنبطة لفوات ظن العلية لعدم ترتب الحكم عليها بخلاف الثابتة بقطعي ولا يتحقق كونها اشارة لا يترتب الحكم عليها على انا نمنع كونها اشارة بالنسبة اليها كما مر ولا يقال المراد بالعلة العلة الباعثة ويصح التخلف مع وجود الباعثة لانا نقول لا يكون من تخصيص العلة في شئ فافهم واجيب عنه ايضا بان الاطلاع على صدق المجتهد متمكن بالنظر الى ما سوى صورة النقض واعتبار علته فيه فان نقص شئ اوزاد في صورة النقض كان صادقا والافهوى نقض بخلاف دعوى التخصيص فانه اذا قال عاتى كانت تقتضى ذلك لكن منع عنه مانع كان قوله يقتضى في حيز الداع ولم يمكن الاطلاع على الاقضاء مع وجود النقض قدبر (قوله لفوات ركنه) وهو الامساك عن المفطرات بحصول المنافي وهو وصول المفطر الى جوفه (قوله حكم هذا التعليل) اي المقتضى لفساد الصوم بفوات الركن ثمه اي في صورة النسيان (قوله مع بقاء العلة) الانسب ان يقول وهو قوله عليه السلام فانما اطعمك الله وسقاك فانه مبق للصوم مع قيام العلة المفوتة لركن الصوم ونحن نقول انعدم لعدم العلة ان قلت هذا مذهب الفلاسفة وليس مذهب اهل السنة لان عدم الحكم عند عدم العلة غير مضاف الى عدم العلة بل هو مبقى على انعدم الاصلى الا ترى الى قول الاصوليين عدم العلة لا يوجب عدم الحكم قلت نعم لكن المصنف تسامح في العبارة لكون ذلك امرا مشهورا عندهم اولشدة ارادته نفي العلة الحادثة يلزم تخصيصها (قوله فسقط عنه معنى

(قوله كذا في جامع الاسرار الخ) لكنه مأخوذ من الكشف وقد اعتذر فيه عما جعله الشارح سندا للرد بان هذا القائل لما شرع في بيان الموانع ذكر القسمين الاولين تمهيدا للتقسيم لانه بناها على التخصيص انتهى على ان الاشارة الى تخصيص العلة لا محالة فيلزم ما عده محذورا وان كان بنى على صيغة المجهول لا يقال يجوز ان يكون الاشارة الى تخصيص العلة ويكون معنى البناء عليه كونه منشأ لتقسيم الموانع حيث تضمن ذكر المانع في الجملة لان هذا الاعتبار يتأتى ﴿ ٨٣٣ ﴾ على ان يكون بنى على صيغة المعلوم ايضا فتدبر

(قوله والاولى ان يقرأ بنى على صيغة المجهول) يشعر بان ما في جامع الاسرار مبنى على ان بنى في لفظ المنار على صيغة المعلوم وانت تعلم انه يحتمل ان يكون على خلافه ولكن اظهر الفاعل في الشرح بيانا لمراد المتن غاية ما في الباب انه لما كان الفاعل هو ضمير البعض المجزئ لتخصيص العلة السابق ذكره في قوله آنفا خلافا للبعض عبر عنه بمن اجاز تخصيص العلة ثم ما اشار اليه الشارح من ان القسمين الاولين ليسا بما نعين للحكم مع وجود علة ليكون تقسيم الموانع مبنيا على جواز تخصيص العلة الذي هو تخلف الحكم مع وجود علة لما نعين فلا يكونان

الجنائية) فصار اكله كلا اكل حكما (وبقى الصوم لبقاء ركنه لا المانع مع فوات ركنه) والنائم ليس في معناه لان الفعل الذي نفوت ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق فيبقى معتبرا وجعلنا ما جعله الحضم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا على عدم العلة حكما (وبنى على هذا) اى بنى من اجاز تخصيص العلة على جوازه (تقسيم الموانع) كذا في جامع الاسرار شرح المنار والاولى ان يقرأ بنى على صيغة المجهول اى بنى على بحث التخصيص التقسيم المذكور لان القسمين الاولين ليسا بما نعين للحكم مع وجود علة وانما ينعان نفس العلة

الجنائية حتى صار ما صدر عنه حقيقة معدوما شرعا وللشارع ان ينزل الموجود معدوما والمعدوم موجودا ﴿ قوله لبقاء ركنه ﴾ ان قلت كيف يبقى الشيء مع وجود ما يضاؤه وينافيه وهو الاكل قلت اين انت من اول الحديث وهو قوله عليه السلام تم على صومك فلولا يبقى صوم النامى لم يكن لقوله عليه السلام تم على صومك فائدة على انا نقول الاكل علة للفطر يجعل الشارع اياه علة فهنا في صورة النسيان لم يجعل علة فيبقى ركن الصوم لا محالة فان قلت قول المصنف ان فعل النامى منسوب الى صاحب الشرع مسلم لكن اثر ذلك في رفع الحكم وهو الاثم لاني رفع حقيقة الفعل لانه موجود حسا ومشاهدة ولا امكان لانكار المحسوس فيلزم التخصيص قلنا سلمنا ان حقيقة الفعل موجودة لكن لانسلم ان مجرد الفعل علة فلا يلزم التخصيص لعدم العلة اول وجود المانع (قوله كذا في جامع الاسرار شرح المنار) يعنى جعل بنى في جامع الاسرار على البناء للفاعل لانه قال فيه بنى من اجاز التخصيص الخ فمن اجاز فاعل بنى وتقسيم من غير تنوين لاضافته الى الموانع بالنصب مفعول بنى (قوله والاولى ان يقرأ بنى على صيغة المجهول) ويرفع تقسيم على النيابة لعدم اختصاص هذا التقسيم بما ذكر لانه تقسيم للمانع من حيث هو لا للمانع للحكم

من اقسام الموانع التي تكون (٥٣) (شرح المنار) في تخصيصها فلا يكون تقسيم الموانع مطلقا مبنيا على جواز تخصيصها بل على بحث تخصيصها الشامل لمذهب من يقول بعدم الحكم لعدم العلة ومن ذهب من يقول بعدمه لما نعين مع وجودها ففيه بحث لجواز ان يبنى تقسيم المانع مطلقا مجرد اشتماله على ذكر الاقسام الثلاثة الاخيرة على جواز تخصيص العلة وبالجملة فالموانع في لفظ المصنف انما يريد بها الموانع مطلقا وبناء تقسيمها على جواز تخصيص العلة لا موانع الحكم مع وجود العلة والا لم يذكر القسمين الاولين ونعنى بالموانع مطلقا ما كان مانعا للحكم ابتداء مع وجود علة وما كان مانعا له انتهاء بمنع علة وكلاهما ماسما للقائى موانع الحكم مطلقا

وعدم الحكم انما هو باعتبار عدم العلة لالمانع مع وجود العلة فلا يكونان من اقسام تخصيص العلة (وهي) اى الموانع (خمس) عرفت بالاستقراء (مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط) اى كالخيار الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول (ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية) فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفقة بالقبض معه ويمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضاء او رضاء (ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب) فانه لا يمنع من ثبوت الملك ولا من تمامه حتى يتمكن المشتري من

(قوله كبيع عبد الغير) فان اضافة البيع الى مال الغير يمنع تمام الانعقاد في حق المالك بدليل انه يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة الوارث ولا يمنع اصل الانعقاد بدليل انه يلزم باجازة المالك وغير المنعقد لا يصير منعقدا بالاجازة وانما قيدنا بقولنا في حق المالك لانه في حق البائع تام حتى لم يكن له ولاية ابطاله

مع وجود علة لانه مشتمل على ما هو مانع للعلة بنفسها فضلا عن الحكم **قوله** مانع يمنع انعقاد العلة في نفسها كبيع الحر * لانه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال فلا ينعقد البيع فيه ولا يلتزم الايجاب بالقبول لوجود المانع المفوت لمالية المحل وهو الحرية **قوله** ومانع يمنع تمام العلة * عن الانعقاد ولهذا يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة الوارث ولا يمنع اصل الانعقاد كبيع عبد الغير بغير اذنه فان اضافة البيع الى مال الغير يمنع العلة دون انعقادها في حق المالك لعدم ولاية الغير على المحل بغير اذنه وان تم العقد في حق العاقد ولهذا لو اجازه المالك جاز ولو ابطله بطل بخلاف من باشر العقد مع فضولى حيث يلزم العقد من جانبه ويتم حتى لا يكون له الخيار بعد ذلك الا بشرط او بعدم رؤية او بوجود عيب ولا للفضولى نفسه حتى لا يكون له ولاية ابطاله بعد انعقاد قبل الاجازة كما هو كذلك بعدها فعلم انه منعقد في المالك انعقادا غير تام وفي حق المباشر انعقادا تاما **قوله** يمنع ابتداء الحكم * وثبوت عقيب الايجاب والقبول في حق من هو له بدليل انه يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة ورثته ولا يمنع اصل الانعقاد **قوله** اى كالخيار الثابت بالشرط) ليس في حل عبارة المتن بهذا كثير فائدة **قوله** فانه لا يمنع ثبوت الحكم وهو الملك) حتى لا يخرج البديل عن ملك من له الخيار الى ملك صاحبه وانما امتنع الحكم بالخيار لتعلق الثبوت بسقوطه **قوله** يمنع تمام الحكم * اى دون ابتداءه **قوله** كخيار الرؤية * فان البيع صدر مطلقا عن الشرط فاجب الحكم وهو الملك ولكن لم يتم لعدم الرضى به عند الرؤية **قوله** بدون قضاء او رضاء) اى لعدم التمام **قوله** كخيار العيب الخ * انما اختلفت مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط في البيع يدخل على الحكم دون السبب وهو البيع لما عرف فيتعلق بالشرط وهو معدوم قبله فانه في منعه ابتداء واما خيار الرؤية فلان

(قوله ولا يتمكن من الفسخ بدون ﴿٨٣٥﴾ رضاء وقضاء) قد فهم مما مر تمكن من له خيار الرؤية من الفسخ

بعد القبض بدونهما وهذا
اشارة الى عدم تمكن
من له خيار العيب منه
بعده بدونهما لعدم تمام
الملك هناك وتماه هنا
وهذا هو الفرق بينهما
بعد القبض واما قبله فان
المشترك في خيار العيب
لا يتمكن من الفسخ
بدونهما وفي خيار الرؤية

ينفرد بالرد بدونهما
كذا في شرح القآني واعلم
ان ما يمنع تمام الحكم فانه
يمنع لزومه قطعا فلو جعل
المصنف القسمين الاخيرين
عبارة عما يمنع لزومه
لكان اخصر واوجز
وقال القآني لو جعل
اقسام الموانع اربعة وجعل
خيار الرؤية والعيب مما
يمنع لزوم الحكم لتمكن
المشتري من الفسخ فيهما
كما جعل القاضي ابوزيد
لكان اوجه وان اراد
بكونه اوجه كونه اوجه
لكونه اوجز فسلم وان
اراد كونه اوجه لاستوائهما
في الحكم الذي هو التمكّن
من الفسخ بالرضا والقضاء

التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون رضاء وقضاء ولكنه يمنع لزوم
الحكم وهو الملك لان له ولاية الرد وفسخ البيع فلا يكون الحكم لازما لكونه
قابلا للزوال (ثم العلل) لما بين الشيخ شرط القياس وركنه وحكمه شرع
في دفعه ليتم بيانه اذ القياس انما يتم اذا خلا عن الدفع فقال ثم العلل (نوعان)
على زعم القائسين وانما قيدنا به لان العلل الطردية ليست بعلة شرعا لما مر
بيانه وانما قدمها على المؤثرة لان المؤثرة لا تجرى فيها المناقضة وفساد الوضع
فاحتج الى معرفتهما ليحكم عليهما بالانتفاء في المؤثرة فقدم الطردية وبيتهما فيها
(طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضرور من الدفع) والاحتجاج بالطرد وان
كان فاسدا الا انه مال اليه اهل النظر فلذلك ذكر العلل الطردية لبيان
الاعتراضات الواردة عليها فقال (اما الطردية فوجوه دفعها اربعة

البيع موجب للملك لكن لا يتم الرضاء بدون الرؤية فلم يتم الملك الا بها فكان
مانعا من تمام الحكم لامن ابتداءه واما خيار العيب فلانه حصل السبب والحكم
تتمامه لتتمام الرضاء لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير الاطلاع على العيب
دفعنا للضرر عنه فكان مانعا من لزوم الحكم ولهذا قلنا ان المشتري يتمكن
من رد بعض المبيع قبل القبض في خيار العيب لانه تفريق الصفقة بعد التمام
وهو جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن منه مطلقا لانه تفريق قبل التمام وذلك
لا يجوز * فان قلت هذا يشير الى الفرق بينهما بعد القبض والمدعى الفرق
بينهما مطلقا * قلت الفرق بينهما ثابت اما بعد القبض فلما ذكرنا واما قبل
القبض فلان المشتري في خيار العيب لا يتمكن من الفسخ قبل القبض بدون الرضاء
او القضاء بخلاف خيار الرؤية فانه ينفرد بالرد بلا قضاء ولا رضاء مطلقا هذا
ولو جعل المصنف اقسام الموانع اربعة وجعل خيار الرؤية والعيب مما يمنع لزوم
الحكم لتمكّن المشتري من الفسخ فيهما كما فعله القاضي ابوزيد لكان اوجه
(قوله لان العلل الطردية ليست بعلة شرعا) العلة الطردية هو كل وصف
اعتبر علة لدوران الحكم معه وجودا عند البعض ووجودا وعدمه عند
البعض الاخر من غير نظر الى ملائمته وثبوت اثره في موضع بنص او اجماع والمؤثرة
ما ظهر اثرها بنص او اجماع في موضع من المواضع وهي اخص من الطردية
مطلقا اما على قول من شرط الانعكاس في العلة فبينهما عموم من وجه لان
الانعكاس ليس شرطا في المؤثرة فينفرد الطردية في عدم التأثير ويجمعان
في المؤثرة الطردية والمراد بالانعكاس انه كلما انعدمت العلة انعدم الحكم ومعنى
الاطراد كلما وجدت وجد (قوله لا تجرى فيها المناقضة وفساد الوضع)

عارضاه بعدم استوائهما في الحكم الذي هو التمكّن منه بدونهما (قوله شرع في دفعه) اقول ودفعه بدفع عله

القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعامل (اى قبول السائل ما يثبت المعامل
 بتعليقه) مع بقاء الخلاف فى الحكم المتنازع فيه وهذا القيد اهمه المصنف وهو
 محتاج اليه ومذكور فى عبارة غيره وهذا القول يلجى اصحاب الطرد الى القول
 بالتأثير لانه لما سلم الدافع موجب علة فى المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج
 الى معنى مؤثر ضرورة (كقولهم) اى كقول اصحاب الشافعى رحمه الله
 (فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية) كصوم القضاء
 والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الفرضية فى الصوم يوجب تعيين النية
 انما كان فكان وجوب التعيين حكما دائرا مع وصف الفرضية (فنقول عندنا
 لا يصح الا بالتعيين) وهو واجب (وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين)

ويجريان فى الطردية **قوله** القول بموجب العلة * انما قدم بموجب العلة لانه
 يرفع الخلاف بتسليم موجب علة فهو احق بالتقديم اذ المصير الى المنازعة عند
 عدم امكان الموافقة ثم قدمت الممانعة على الباقي لان المنع اسهل منهما ثم
 قدم فساد الوضع لانه اقوى فى الدفع اذ المناقضة محل تحسس وهذا انقطاع
 كلى قلت ولم ادر ما ادعاهم الى ترك ذكر المعارضة هنا مع ان العلة الطردية
 هنا قد تدفع كما تدفع بها العلة المؤثرة كأنهم ظنوا ان الطردية تندفع
 لاحالة باحدى هذه الطرق وحينئذ لا يحتاج السائل الى الاشتغال بها **قوله**
 وهو التزام ما يلزمه المعامل * اى قبول السائل ما يوجب المعامل بتعليقه وهذا
 معنى قولهم هو تسليم ما اتخذ المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم
 الحكم المتنازع فيه * واعلم ان القول بالموجب يقع على ثلاثة اوجه الاول ان
 يلزم المعامل بتعليقه ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل
 النزاع ولا ملازمه اما بصرح عبارة المعامل كما اذا قال القتل بمثقل قتل بما ينقل
 غالبا فلا ينافى القصاص كالقتل بالحرف فيجاب بان النزاع ليس فى عدم المنسافة
 بل فى ايجاب القصاص وانما يحمل المعارض عبارته على ما ليس بمراده كما فى تثليث
 المسح وتعيين النية فان المعامل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلاث
 مرات وبالتعيين تعييننا قصديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جملة
 ثلاثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصائم او تعيينه بتعيين
 الشارع حتى لو صرح المعامل بمراده لم يقل القول بالموجب بل بتعيين الممانعة
 الثانى ان يلزم المعامل بتعليقه ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم فبالزام السائل
 موجب دليله مع بقاء نزاعه فى الحكم يتبين ان ذلك ليس ماخذ كما اذا قال
 فى السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب
 فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة البراءة فى اسقاط الضمان الثالث ان يسكت

(قوله كالمتردد في الدار) ٨٣٧ هـ فانه يصاب باسم جنسه كما يصاب بعلمه (قوله ولم يقولوا الابتعيين النية

قصدا) يعني مكان قولهم
فلا يتأتى الابتعيين النية
(قوله فان قلت القول
بالموجب يؤدي الى القول
بتخصيص العلة الخ) هذا
السؤال مع جوابه المذكور
مأخوذ من الشرح الاكمل
ولعله غير وارد على اصح
لان مبناه التخلف لما منع
وهو ممنوع لان الحكم
على سوق السائل هو
تعيين النية مثلا ولا يذهب
عليك انه ليس بمتخلف
وانما المتخلف تعيين النية
قصدا وليس مبنى الكلام
عليه والا لا يكون من
قبيل القول بالموجب
فتدبر (قوله كلاها او بعضها)

بدل من قوله ما ذكره
المعلل لا من مقدمات
الدليل لفساد المعنى

(قوله ان الخصم)

المناسب الخصوم) قوله

فان سلمت هذا لم يبق

الخلاف) وان لم تسلمه

لم يكن قائلا بموجب العلة

(قوله ولم يقولوا الابتعيين

النية قصدا) يشير الى انهم

لم يقولوا فلا يتأدى الابتعيين

بطريق القصد الى الفرضية

وانما قالوا فلا يتأدى

الابتعيين النية (قوله ندفعه بالممانعة بان نقول لان

يعنى سلمنا ان التعيين واجب لكن لا يلزم من هذا ثبوت ما تنازعنا فيه وانما
النزاع في ان اطلاق النية هل هو تعيين ام لا فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود
القصد الى الوصف وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم تقدر
بالمشروعية في هذا الوقت وليس له مزاحم فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين
فيصاحب بمطابق الاسم كالمتردد في الدار فان قلت ان الخصم يقول التعيين
بطريق القصد الى الفرضية شرط كما في القضاء والكفارة فان سلمت هذا
لم يبق الخلاف قلت هذا القيد غير مذكور في كلامهم ولم يقولوا الابتعيين النية
قصدا فان زادوا هذا القيد في استدلالهم ندفعه بالممانعة بان نقول لان سلمنا ان
كون الصوم صوم فرض يوجب تعيين النية قصدا ولا نسلم ان علة وجوب
تعيين النية قصدا في القضاء والكفارة هو مجرد كونه صوم فرض فان قلت
القول بالموجب يؤدي الى القول بتخصيص العلة لان السائل يقول ان علة
المعلل توجب الحكم لكن تخلف عنه لما منع ثبت عنده فيكون تخصيصا فن انكر
التخصيص لا يستقيم له القول بالموجب والمصنف ممن انكره فينبغي ان لا يصح عنده
قلت القول بالموجب ظاهره تخصيص وليس بتخصيص لان المقصود منه دفع
النقض عن العلة ببيان المانع وليس فيما نحن بصدده مقصود السائل بتخصيص
علة المعلل وانما مقصوده الخامة وابطال كلامه مني فلهذا صح عنده (والممانعة)
وهي عدم قبول السائل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها من
غير اقامة الدليل عليه (وهي) اربعة اقسام بالاستقراء

المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع
في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج
من المقدمة المذكورة نقض حكم المعلل فيصير قابلا كافي مسألة غسل المرافق
فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا يدخل تحت
الغاية فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية الاسقاط فلا تدخل
في الاسقاط فتبقى داخلية في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية تعين منعها فتأمل
(قوله فان سلمت هذا لم يبق الخلاف) اورده الفاضل السمرقندي في حاشيته
على التحقيق ولم يجب وتماه فان سلم هذا فكيف يبقى الخلاف والا فكيف يسلم
موجب تعليقه (قوله قلت الخ) الجواب لولانا عبد العزيز صاحب التحقيق
وحاصله ان الخصم ان اطاق النية ولم يقصده بالقصد دفعناه بموجب العلة وان
قيد بالقصد دفعناه بالممانعة وهذا السؤال والجواب يمشي في الامثلة ايضا
فالاتفله (قوله الممانعة) وهي عدم قبول السائل ما ذكره المعلل من مقدمات
الدليل كلها او بعضها من غير اقامة الدليل عليه وقبل هي امتناع السائل عن

الابتعيين النية (قوله ندفعه بالممانعة بان نقول لان

(قوله قلنا لانسلم ان الكفارة متعلقة بالجماع) لا يلائم ظاهر قوله السابق بان يقول لانسلم ان الوصف الذي تدعيه علة وجود في المتنازع فيه الا ان يقال يريد بذلك كونه موجودا بصفة العلية ثم ان فرق هذا القسم على التقرير المذكور من القسم الرابع يحتاج الى تدبر فتدبر ثم انه قال في التحقيق وقيل في الفرق بين الممانعة في نفس الوصف وبين الممانعة في نسبة الحكم الى الوصف ان الاولى هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل والثانية هي منع **حجتي ٨٣٨** تعلق الحكم بالوصف المذكور

(اما ان تكون في نفس الوصف) بان يقول لانسلم ان الوصف الذي تدعيه علة وجود في المتنازع فيه مع تسليم تعلقه به في الاصل كقول الشافعي رحمه الله تعالى في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب لغيره من الاكل والشرب كحد الزنا قلنا لانسلم ان الكفارة متعلقة بالجماع مع تسليمنا ان وجوب الحد في الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد

قبول ما اوجبه المعامل من غير دليل وهو اعم من الاول لشمول منع الحكم ولذا عرفها غالب شراح الاصول بالثاني وهي اصل المناظرة لانها وضعت على مثال الخصومات في الدعاوى الواقعة في حقوق العباد فالمعلل يدعى لزوم الحكم الذي رام اثباته على السائل والسائل يدعى عليه فكان سبيله الانكار فلا ينبغي للسائل ان يتجاوز الى غيرها الا عند الضرورة وهي تلجى اصحاب الطرد الى القول بالاثار لان السائل لما لم يسلم ما ذكره من غير اقامة الدليل ولا دليل يقبله سوى بيان الاثر اضطر المعامل الى اثباته ليمكنه الالتزام على الخصم وانما قدمها على الباقي لان المنع اسهل منها **(قوله كقول الشافعي في كفارة الافطار)** الى هذا مثال منع ثبوت الوصف في الفرع فالاصل هو حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم والحكم فظهر فساد ما قيل ان هذا مثال يمنع نسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار **(قوله بل الكفارة متعلقة بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه)** وان كان الوطئ زنا يوجب الحد ولو جامع ذاكرا لصومه يفسد لوجود الفطر وان كان الوطئ حلالا وهذا لان الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالآلة كما في الجرح فان من جرح انسانا ومات المجروح به يجب القصاص

في الاصل انتهى ولعل تمثيل الممانعة في الوصف بالمثال المذكور على الوجه الذي قرر انما هو على هذا التفسير كما يظهر من التحقيق ولا يظهر له وجه صحة على تفسير الشارح الا بتعسف كما اشرنا اليه (قوله بل الكفارة متعلقة بالافطار) اذ هو اكل جنابة كذا في التحقيق

لتعلقه به في الاصل فيكون هذا من رابع اقسام الممانعة الآتية والاول من اولها عند من يجعل منه منع تعلق الحكم بالوصف في الفرع وسيجيء الكلام على اولها (قوله اما ان تكون في نفس الوصف) منهم من يقول الممانعة في نفس الوصف منع تعلق الحكم به في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل

وعليه صاحب فتح المجنى ومنهم من يقول هي منع وجوده في الفرع وعليه صاحب التوضيح **(ولا)**

ومنهم من يقول هي منع تعلقه به في الفرع او منع وجوده فيه والشارح اعتبرها منع وجوده فيه مع تسليم تعلقه به في الاصل بشهادة قوله بان يقول لانسلم الخ وقوله قلنا لانسلم مع ما فيه من المساهلة المستحقة للترك بان يقول قلنا لانسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع مع تسليمنا ان حد الزنا عقوبة متعلقة به بل هي متعلقة بالاخطار على وجه يكون جنابة كاملة بخلاف افطار الناسي اذا اصل حد الزنا لا وجوبه كما ظن والفرع كفارة الافطار والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف كون الشيء عقوبة متعلقة بالجماع

صومه لعدم الفطر (او في صلاحه) اى في صلاح الوصف (للكم مع وجوده) بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لانسلم انه صالح للعلية مثاله قول الشافعي رحمه الله تعالى في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لانسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم

ولا يتعلق دية بالآلة وانما يتعلق بالجرح الحاصل بالآلة فعرفنا انها متعلقة بالافطار على وجه الجناية وهذا الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب على السواء فيثبت الحكم بكل واحد وعند هذا يضطر الخصم الى بيان خوف المسئلة وهو ان الفطر بالجماع يكون فوق الفطر بالاكل والشرب في الجنائية فلا يمكن الحاقهما قياسا فلا دلالة لعدم المساواة قلنا لانسلم ان شهوة الفرج اشد هيجانا من شهوة البطن بل الامر بالعكس لان شهوة البطن يفضى الى الهلاك ولهذا رخص تناول المحرمات عند الضرورة بخلاف الفرج ولان الصوم يضعف شهوة الفرج ويقوى شهوة البطن فكان ادعى الى الزاجر **قوله** او في صلاحه اى في صلاح الوصف لان الوصف انما يصير صالحا للعلية بالملائمة والتأثير في ايجاب الحكم فكل وصف لم يظهر له اثر منع من ان يكون دليلا كالجرح لما كان سببا لوجوب القصاص بوصف السراية فقبل ثبوت هذا الوصف لا يجب القصاص فان قال الخصم الاثر ليس بشرط بل الطرد عندي حجة بدون التأثير حجة عند الخصم فلا حاجة الى بيان التأثير نقول انك لا تحتاج الى اثبات الحكم على الخصم ولما لم يكن الوصف بدون التأثير حجة عند الخصم لا يصح الاحتجاج به عليه واليه اشار فخر الاسلام رحمه الله ان المراد من صلاحه صلاحه لا عمل به وذلك بموافقة للعلة المنقولة عن السالف ومناسبته واهل الطرد يوافقونا في اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول **قوله** فنقول لانسلم ان وصف البكارة صالح لان اثبات الولاية لانه لم يظهر له تأثير في موضع آخر بخلاف تعالينا الولاية بالصغر فانه ظهر تأثيره للضرورة والحجز في الصغيرة والصغير بنص الشارع هكذا عم بعض الشراح هذا المثال بما ذكرناه واعترض بان البكر البالغة عاجزة ايضا لعدم ممارستها امر النكاح وحال الرجال واجب بانا لانسلم انها عاجزة فان لها رأيا كاملا يحصل به المعرفة بالمصالح بالتأمل والتفحص والسؤال ومشاهدة احوال الناس في امور النكاح من غير ممارسة بخلاف الصغيرة ولا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا عن ان يكون العلة طردية وفيه تشبيه على ان الاعتراض لا يختص بالقياس بل يعم الادلة ولهذا لم يمثل غالب شراح الاصول بهذا المثال وانما اورده بعضهم بصيغة قيل ومما مثلوا به في هذا المقام قول الشافعي في الثيب

(قوله فنقول لانسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم) يعنى بهذا الحكم اثبات الولاية

لانه لم يظهر له تأثير في موضع آخر سوى محل النزاع (اوفى نفس الحكم)
 مثل قولهم في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول
 لانسلم ان التثليث مسنون في الغسل بل المسنون هو الاكمال بعد تمام الفرض
 والتكرار صير اليه في الغسل لضرورة ان الفرض مستغرق محله وهذا المعنى
 معدوم في المسح وهو يحصل بالاستيعاب (اوفى نسبه الى الوصف)

الصغيرة ترجى مشورتها فلا تتكح الا برأيها كالثيب البالغة ونحن لانسلم صلاحية
 هذا الوصف لكونه مناطا للحكم بيان ذلك ان يقول له ماتنى بقولك لا تتكح
 الا برأيها أريأ قائما في الحال أم رأيا منتظرا حدوثه في الحال أم أيهما كان فان
 قال اعنى رأيا قائما في الحال لم يوجد في الفرع وان قال اعنى رأيا منتظرا لم يوجد
 في الاصل لان المانع في البالغة الرأى القائم لا المنتظر والوصف اذا لم يكن مشتركا
 بين الاصل والفرع لا يكون صالحا لافادة الحكم المطلوب ﴿ قوله اوفى نفس
 الحكم ﴾ الممانعة في نفس الحكم هي منع ثبوت الحكم المدعى في الاصل او الفرع
 بان يقول بعد تسليم صلاحية الوصف للعلية لانسلم ان الحكم ثابت * فان قلت
 التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم فيه يكون منعا للمدلول
 من غير قدح في الدليل فلا يكون موجهها عند اهل المناظرة * قلنا المراد منع
 امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل
 فلا يكون موجهها لتحقيق شرط القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم في
 الفرع ﴿ قوله فنقول لانسلم ان التثليث مسنون في الغسل بل السنة فيه
 التثليث بعد تمام الفرض ﴾ لان السنة هي اكمال الفرض في محله بالزيادة على
 المقدار المفروض من جنسه كما في اركان الصلاة الا ان الفرض في الغسل لما
 استوعب محله صير الى التكرار ليكون ضربا من التطويل وفرض المسح
 لم يستغرق محله فامكن تطويله بالاستيعاب الذي هو سنة فيه فلا يضاف الى
 التكرار واعتراض بانه يجوز ان يكون السنة في بعض الفرائض التطويل وفي
 بعضها التكرار ولاخفاء في ان المناسب في القيام والقراءة التطويل لزيادة الخضوع
 وفي الغسل التكرار لزيادة البقاء واجيب بان هذا لايدفع الممانعة المذكورة فان
 السائل منع سنة التثليث وذكر ان السنة هي التكميل وفرق بين الفرع
 والاصل فلا يندفع ما ذكر الا باقامة الدليل على ان نفس التثليث سنة في الاصل
 فقوله يجوز ان يكون كذا لايدفع ما ذكره وقوله لاخفا في ان المناسب كذا وكذا مسلم
 ولكن تلك المناسبة باعتبار ان التكميل يحصل بذلك المناسب اذ التكميل في القيام
 والقراءة بزيادة الخضوع وذلك بالتطويل وفي الغسل بزيادة النقاء وذلك بالتكرار

(قوله وهو يحصل
 بالاستيعاب) يعنى الاكمال
 في المسح يحصل به فلا
 يصر الى التكرار لعدم
 الضرورة

(قوله بان يمنع اضافة الحكم الى ٨٤١ الوصف) فدقيل في الفرق بين الممانعة في نفس الوصف وبينها

في نسبة الحكم اليه ان
الاولى منع تعاق الحكم
به في الفرع مع تسليم
تعلقه به في الاصل والثانية
منع تعلقه به في الاصل
فكان عليه ان يقيد بقولنا
في الاصل (قوله وهو
حال قياس الخ) اعلم ان
فساد الوضع كون الوصف
مشعرا بخلاف الحكم
الذي ربط به كما يذكر
وصف مشعر بالتغايط
في روم التخفيف وبالعكس
وحاصله بطلان وضع
القياس المخصوص في اثبات
الحكم المخصوص بناء
على ان الجامع المعتبر في
اثباته قد ثبت اعتباره
بنص او اجماع في تقيضه
وقيل حاصله ابطال ذلك
وعبارتنا اسد من ذلك
ومنهم من اثبت لفساد
الوضع نوعاً آخر هو
كون القياس على خلاف
مقتضى الادلة من الكتاب
والسنة والاجماع والى هذا
ينظر التعريف الذي ذكره
الشارح على ما فيه واما
قولهم اسلام احد الزوجين
يوجب اختلاف الدين
فيوجب الفرقة في غير

بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف الذي جعله المعلن علة مثل ان يقول في المسئلة
لانسلم ان التلث في الغسل مضاف الى الركنية الا يرى ان الركنية لا اثر لها في
التلث وجودا كما في القيام والقراءة وعندما كما في انضمامه والاستنشاق حيث
يسن التلث ولا ركنية (وفساد الوضع) وهو حال قياس موضوع على
خلاف مقتضى ترتيب الادلة والمراد من المخالفة وقوعه مغايراً للكتاب او السنة
او الاجماع هذا قسم ثالث من اقسام الاعتراض على العمل الطردية (كتعليقهم)
اي تعديل اصحاب الشافعي رحمهم الله تعالى (لايجاب الفرقة) اي لاثباتها (باسلام
احد الزوجين) هم قالوا اذا اسلم احدهما فان كانت مدخولة يقع الفرقة بعد
انقضاء ثلاث حيضات لتأكيد النكاح وان كانت غير مدخولة تقع باسلام
احدهما من غير عرض الاسلام على الآخر وقالوا الحادث بينهما اختلاف
الدين فلا يتوقف الفرقة على قضاء القاضي كالفرقة بردة احد الزوجين قلبا
هذا اي التعديل فاسد في الوضع في الفرع وان كان صحيحاً في الاصل من حيث
ان الاختلاف هناك حادث بالردة وهي سبب لزوال الملك والعصمة وفي الفرع

فالتكميل هو المقصود دون نفس التطويل والتكرار (قوله بان يمنع اضافة
الحكم الى الوصف) بان يقول لانسلم ان الحكم ثابت بهذا الوصف بل يجوز
ان يكون ثابتاً بوصف آخر والفرق بين الممانعة في نفس الوصف والممانعة
في نسبة الحكم اليه ان الاولى في منع تعاق الحكم بالوصف في الفرع مع تسليم
تعلقه في الاصل والثانية منع تعاق الحكم في الاصل بالوصف وهذه الممانعة اعم
من الممانعة في الصلاحية لان منع الصلاحية منع تعاق الحكم من غير عكس وقد يمنع
الصلاحية عن وصف جعل علة في الفرع وهذه مختصة بوصف جعل علة في
الاصل (قوله مثل ان يقول) اي الشافعي ومثل ان يقول الشافعي ايضا في
النكاح ليس بمال فلا تقبل فيه شهادة النساء كالحود وبقوله الاخ لا يعتق على
اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم وقلنا لانسلم ان عدم قبول
شهادة النساء في الحدود لعدم ماليتها بل لان الحدود تندري بالشبهات ولانسلم
ان عدم الاعتاق في ابن العم لعدم البعضية بل لعدم القرابة المحرمة للنكاح وكل
تعديل يكون بعدم وصف او عدم حكم يبطل بهذا الاعتراض لان عدم لا يصلح
علة (قوله وفساد الوضع) وهو حال قياس موضوع على خلاف مقتضى
ترتيب موضوع الادلة وقيل هو عبارة عن كون العلة معتبرة في نقض الحكم
بنص او اجماع وقيل هو ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره
في ترتيب الحكم كتلقى التضييق من التوسع والتخفيف من التغليظ والاثبات من

المدخول بها قبل عرض الاسلام على الآخر كردة احدهما قياساً لاسلامه على رده بجامع اختلاف الدين فيظهر لي

حدث باسلام المسلم وهو عهد عاصما لاقاطعا فصار الوصف نائبا عن الحكم اعلم ان فساد الوضع بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم في الدفع على المناقضة لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه واما مع فساد الاداء فلا يصار الى التعديل لانه غير مفيد وتأثير فساد الوضع اكثر من النقص لانه بعد ظهور فساد الوضع لاوجه سوى الانتقال الى علة اخرى فاما النقص فيمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر بالجواب عن النقص بان يزداد وصف آخر ان كانت العلة طردية وان كانت مؤثرة فذلك ليس بنقض في الحقيقة كما سيجيء (والمناقضة) وهي تخالف الحكم عن الوصف المدعى عليه (كقول الشافعي رحمه الله تعالى في الوضوء والتيمم

النفي وبالعكس وقدمه على المناقضة لانه اقوى منها في الدفع اذ المناقضة محل مجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر بالجواب عن النقص او بزيادة قيد يندفع به النقص بخلاف فساد الوضع فتفسد القاعدة التي بني عليها الجيب كلامه اصلا فانه بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه (قوله وهو عهد عاصما لاقاطعا) فيه شيء فان الفرقة الزمت موجب الاسلام لامن نفسه وهو اختلاف الدين وقد لا يصلح الشيء لاثبات حكم وموجبه يصلح له كثيرا فانه غير موجب للعتق بل للملك والملك موجب العتق واجيب بان موجب الشيء تابع له وهو انما يصلح سببا لاثبات حكم اذا كان مرتبا على ذلك الشيء لئلا يلزم في ذلك الموجب المرتب على الشيء امر آخر كما في شراء القريب اما اذا لم يكن مرتبا عليه بل يترتب عليه نقيضه فلا يصلح جعل موجبه سببا لذلك الامر وجعل اختلاف الدينين سببا للفرقة لذلك لانه حينئذ لا يترتب على الاسلام موجبه (قوله وهي تخالف الحكم عن الوصف المدعى عليه) اي سواء كان لمانع اولا عند من لم يجوز تخصيص العلة وعند من جوزه هي تخالف الحكم عن ما ادعاه المائل علة للمانع * اعلم ان هذا تعريف للنقض عند اهل المناظرة اما المناقضة عندهم فهي منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونها فالمناقضة عند الاصوليين هي النقض وعند اهل النظر المناقضة غير النقض كما ذكرناه ثم المناقضة مرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخالف الحكم بمنزلة السند له * ولقائل ان يقول تعريف المناقضة بتخالف الحكم تعريف بالمباين وهو لا يصح كما لا يصح بالاعم والاخص وذلك لان النقض صفة التناقض والتخالف صفة الحكم فلا يصح تعريف احدهما بالآخر فالاقرب ان يقال هي منع الدليل مع بيان تخالف الحكم عنه وايضا المناقضة لا تختص

بمقتضى تقرير الشارح لدفعه ان فيه فساد وضع بكلا نوعين اما الاول فلربط ايجاب الفرقة باختلاف الدين الحادث بالاسلام مع اشعار الوصف المربوط به بما هو خلاف المربوط كما اشار اليه الشارح بقوله فصار الوصف نائبا عن الحكم واما الثاني فلان مقتضى الادلة كون الاسلام عاصما لاقاطعا ومقتضى ذلك الربط خلافه (قوله وهي تخالف الحكم عن الوصف المدعى عليه) اقول بل اظهر تخالفه عنه سواء كان لمانع اولا هذا عند من لا يجوز تخصيص العلة ومنهم المصنف وعند من يجوز ان لم يكن لمانع يكون مناقضة والا فلا وكان الشارح اعتبر الاظهار مضافا محذوفا كالمصنف حيث اعتبر البيان مضافا في قوله حيث عرف الترجيح وهو عبارة عن فضل احد المثليين على الآخر على وجه سيذكره الشارح

انهما طهارتان) للصلاة (فكيف افرقا في النية) هذا استفهام على سبيل الانكار
اي لا يفرقان في وجوب النية (فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن) عن النجاسة
الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة للصلاة والنية ليست بفرض فيهما فيضطر الى الرجوع

بالتخالف المذكور بل هي عبارة عن منع الدليل بان يقال هذا الدليل غير صحيح
لا يستحق ان يستدل به اما لتخالف الحكم عنه او لاستلزامه فسادا آخر على اي
وجه كان ثم المناقضة تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر مثل الاقسام المتقدمة
لان الطرد الذي تمسك به الحبيب لما انتقض بما اورده السائل من النقص لا يجد
الحبيب بدا من المخاص ببيان الفرق وعدم وروده نقضا ولا يتحقق ذلك الا
بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى (قوله هذا الاستفهام على سبيل
الانكار) اعلم ان حقيقة الاستفهام طلب الفهم وقد خرج اداة الاستفهام
عن معناه الحقيقي فترد لمعان على التجوز منها الانكار والابطال وهو ان ما بعدها
غير واقع وان مدعيه كاذب نحو «أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة اناثا*
فاستفتهم الربك البنات ولهم البنون* أفسحر هذا* أشهدوا خلقهم* أوجب احدكم*
أفعمينا بالخلق الاول» قال بعض المتحققين من النحاة ومن جهة افادة هذا الاستفهام
نفي ما بعده لزوم ثبوته ان كان منفيًا لان نفي النفي اثبات ومنه «أليس الله بكاف
عبده» ولهذا عطف «ووضعنا عنك على ألم نشرح لك» لما كان في معنى شرحنا
ومثله «ألم يجرك يتيما فاوى ووجدك ضالا* ألم يجعل كيدهم في تضليل وارسل
عليهم» ومنها الانكار التويخي وهو يقتضي ان ما بعد الاداة واقع عكس الابطال
وان فاعله ملزم شرعا وعقلا نحو «أفغير الله تأمروني اعبد* أتعبدون ما تحتون»
ومنها التقرير ومعناه حمل المخاطب على الاقرار والاعتراف بامر قد استقر عنده
ثبوته او نفيه تقول في التقرير بالفعل نحو أضربت زيدا وبالفاعل انت ضربت
وبالمفعول ازيدا ضربت ومنها التهكم وهو اخراج الكلام على ضد مقتضى
الظاهر استهزاء بالمخاطب نحو «اصلوتك تأمرك ان نترك ما يعبد آباؤنا» هذا
وانما مثلنا بالهمزة لانها اصل ادوات الاستفهام (قوله فيضطر الى الرجوع)
اي يضطر المعلن عند ذلك الى بيان وجه المسئلة اي المعنى الفقهي المؤثر
الذي يندفع به النقص ويقع به الفرق لان الطرد الذي هو بين تمسك لما
انتقض لا يجد منه مخلصا الا بالعدول الى بيان المعنى المؤثر قيل هذا اذا لم يجعل
ذلك انقطاعا كما هو مذهب البعض وسأحه فيه السائل اما اذا لم يسأحه السائل
في ذلك بان يقول انك احتججت على باطراد هذا الوصف وقد انتقض ذلك
بما اورده فلا يسمع منك بيان التأثير والشروع في الفرق في هذا المجلس لان

بان يقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعبد اذ ليس على الاعضاء شئ يزول بهذه الطهارة والعبادة لا تأدى بدون النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول لما فيه من ازالة عين النجاسة عن المحل ونحن نقول لانسام ان غسل الاعضاء المفروضة في الوضوء غير معقول المعنى فان القياس غسل كل البدن لان مخرج النجاسة غير موصوف ووحده بالحدث بل كل البدن موصوف به بناء على ان الصفة اذا كانت ثابتة في ذات كان المتصف بها جميع الذات الا ان الشرع اقتصر على بعض الاعضاء التي هي حدود البدن فان بالرأس والرجل ينتهي طرفا الطول وباليدن طرفا العرض تيسيرا ودفعا للمخرج في الحدث لكثرة وقوعه

ذلك انتقال عن حجة الى اخرى لاثبات المطلوب الاول وهو انقطاع منك ولقائل ان يقول لانسام ان وقع نقضه لا يمكنه الا بالعدول الى التأثير للمعلل بان يقول الطهارة تطاق بالتواطى او بالاشتراك على الطهارة عن الحدث وعلى الطهارة عن الحدث ومرادنا ههنا الاول فلا يرد ما ذكرنا نقضا ويمكن ان يجاب عنه بان المراد لا يدفع الايراد **(قوله)** بان يقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعبد لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضى نجاسة تزال بهذه الطهارة لانها طاهرة حقيقة وحكما بدليل انه لو صلى وهو حامل محدثا جازت صلاته ولا يتنجس الماء بملاقاتها وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلاة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه واذا ثبت انه امر تعبدى كان مثل التيمم الا ان معنى التعبد في التيمم في الالة وفي الوضوء في المحل فيشترط فيه النية كالتيمم تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الحدث فانه حقيقى لما فيه من ازالة النجس بالماء سواء نوى اولينو **(قوله)** بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع البدن يقال فلان سميع بصير وان كان يسمع باذنه ويبصر بعينه ومعلوم ان من قال فلان ليس بسميع ولا بصير ولا محدث يكذب عرفا ثبت ان الحدث غير مفتقر على المخرج بل سار الى الجميع هكذا افاد القانى ثم قال ولقائل ان يقول سلمنا ان هذا الاطلاق حقيقة ولكن ذلك لا يقتضى حلول الحدث بجميع اجزاء البدن بل الحلول بالبعض كاف لصحة الاطلاق كما في السميع والبصير والعالم فلا يتم التقريب لايقال سراية الحدث الى جميع البدن مبنى على حكم الشارع بها فيتم المطلوب لانا نقول حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا

(قوله بل كل البدن) اعلم ان خروج النجاسة يثبت صفة الحدث لكل البدن الا يرى انه يقال فلان محدث ولو اختص بموضع لكان اولى المواضع مخرج الحدث وهذا لان الصفة متى ثبتت في ذات يتصف كل الذات بتلك الصفة يقال سميع عليم بصير وان كان يسمع باذنه ويبصر بعينه ويعلم بقلبه وهذا حقيقة كما اختاره بعض العلماء اذ لو كان مجازا لصح نفيه ومعلوم ان من قال فلان ليس بسميع ولا بصير ولا عالم ولا محدث يكذب عرفا ثبت ان الحدث غير مفتقر على المخرج بل سار الى الجميع هكذا افاد القانى ثم قال ولقائل ان يقول سلمنا ان هذا الاطلاق حقيقة ولكن ذلك لا يقتضى حلول الحدث بجميع اجزاء البدن بل الحلول بالبعض كاف لصحة الاطلاق كما في السميع والبصير والعالم فلا يتم التقريب

واقر على القياس فيما لاجرح فيه وهو المنى والحيض فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة غير معقول المعنى بل تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها لان الحدث لم يكن في الاعضاء محسوسا بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من خبث في المحل ليكون الغسل ازالة له فههنا امران كون الماء طهورا

لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك وحينئذ يكون تخصيص الاعضاء الاربعة معقولا وكون تغير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول ممنوع بل كل منهما معقول فتأمل **(قوله فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة غير معقول المعنى)** بل عدم غسل غيرها مخالف له **(قوله بل تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها)** اعلم ان فخر الاسلام ذكر ان تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول وبين الكلامين منافاة يعني غير معقول المعنى انما هو تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها وهو صيرورته نجسا لطهارة الاعضاء حقيقة وشرعا اما حقيقة فظاهر واما شرعا فلان الحدث لو غمس يده في الماء القليل لا نجس واورد على كل منهما اشكال اما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين 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 المايعات على الماء في رفع الحدث كما يصح قياسها عليه في تطهير الخبث ويمكن التوفيق بين الكلامين ودفع المناقاة بان مراد فخر الاسلام بعدم معقولة زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان تنجس اليد او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن اليد عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك شيء وبين ادراكه اياه بمعرفة الشرع ويمكن الجواب عن الاشكال الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولة بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وعن الثاني بان قياس المايعات على الماء في رفع الخبث انما يصح باعتبار انها منزلة له بمنزلة الماء وهو لا يوجد في الحدث

(قوله بل تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها) يعني ان غير معقول المعنى انما هو ذلك التغير

(قوله وللخصم ان يمنع كونه مزبلا حقيقة الخ) يمكن ان يقال هذا المنع غير مفيد لان اعتبار الشرع قد يجعل بعض الامور الاعتبارية بمنزلة المتحقق وهذا ليس بعزيم ثم **٨٤٦** ان المدعى انما هو كون

ووصف المحل بالخبث فالنية لا تصلح ان تكون مشروطة للاول لانه عامل بطبعه سواء كان الحدث معقولا او غير معقول ولا للثاني لان الخبث في المحل ثابت قبل النية فكان غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس في عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب لانه ملوث محتاج الى النية وللخصم ان يمنع كونه مزبلا حقيقة وانما كان كذلك ان لو كان المزال نجاسة حقيقة فاما لو كان حكمية فزالته

لانه امر مقدر لا يتصور قاعه لا باعتبار انها مطهرة بالمحل اى مغبرته من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المايعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية **(قوله** فالنية لا تصلح ان تكون مشروطة للاول) اى لتصيير الماء طهورا لان الماء مطهر بطبعه كما انه مزيل للنجاسة ومزيل بطبعه لان الله سبحانه وتعالى خلقه لذلك قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والظهور هو الطاهر في نفسه المطهر لغيره كذا قاله ثعلب من ائمة اللغة فاذا استعمله في محل النجاسة طهره سواء قصد بالاستعمال التطهير اولا كالنار لما كانت محرقة بطبعها تعمل في الاحراق مطلقا سواء قصد الاحراق اولا **(قوله** ولا للثاني) اى ليثبت الخبث في المحل لانه ثابت في المحل قبل النية ولهذا كان الشرط عند الخصم نية رفع الحدث لا اثباته **(قوله** بخلاف التراب لانه ملوث) بطبعه عند عدم الماء فكان اثبات التطهيرية به غير ظاهر ولهذا لا يزال النجاسة الحقيقية عنه شرعا فيحتاج الى النية فيظهر فعله على خلاف طبعه ويصير مطهرا فان قيل المسح شرع في الوضوء مطهرا وهو غير معقول المعنى في التطهير لان اثره في تكثير النجاسة لافى ازالتها فكان مثل التراب في انه ملوث لامطهر فينبغي ان تشرط كافي التيمم قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق فيها الجزء بالكل والقليل بالكثير الثماني ان المسح خاف عن الغسل دفعا للخرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلنا بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث وافادة الطهارة لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعيا ولما في النجاسة من الضعف لكونها حكمية وخص الرأس بذلك تيسيرا دفعا للخرج **(قوله** وللخصم ان يمنع كونه مزبلا حقيقة الخ) ويجاب بان الله تعالى خلقه آلة للطهارة في اصله فيحصل بها ازالة النجاسة حقيقة كانت او حكمية نوى او لم ينو وكون الوضوء تطهير حكمي لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذى خلق طهورا فانه امر معقول حكم الشارع به في

الماء عاملا بطبعه فلا يحتاج في استعماله الى النية سواء استعمل لزالة النجاسة الحقيقية او الاعتبارية فتدبر

(قوله وللخصم ان يمنع الخ) اقول لما ذكر ان الماء عامل بطبعه والتراب ملوث اى بطبعه فهم ان الماء مزيل حقيقة لكونه عاملا بطبعه والتراب مزيل حكما لكونه ملوثا بطبعه وقد جعله الشارح مزيل فلا يقاس عليه في ايجاب النية وظهر ان كون ازالة حقيقة وحكمية فيهما انما هو بالنظر الى طبعهما لا بالنظر الى المزال بهما في الوضوء والتيمم والا لكانت الازالتان حكيميتين بالنظر الى كون المزال بهما نجاسة واحدة حكمية فلم يقع التفاوت المطلوب اثباته بينهما وهذا الخصم انما يمنع كون الماء مزبلا حقيقة في الوضوء والتيمم بالنظر الى المزال به لكونه نجاسة حكمية فزيله يكون مزيل حكما بالنظر الى طبعه ونحن نقول بموجب

ذلك ولكننا نقول هما في الوضوء والتيمم وان كانا مزيلين حكيمين بالنظر الى المزال بهما لكونهما مزيلان **(حق)** حقيقي وحكمي بالنظر الى طبعهما وانفسهما لا بالنظر الى امر خارج عنهما في تفاوتان بافتقار الحكمي الى النية دون الحكمي

امر حكيم ايضا فيفتقر الى النية (واما المؤثرة) اى العلة المؤثرة (فليس للسائل فيها بعد الممانعة) التى هى اساس المناظرة

حق جواز الصلاة يعنى انها مانعة له كالتجاسة الحقيقية **﴿قوله واما المؤثرة﴾** اعلم ان طريق دفعها قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا ووجوه كل منهما اربعة اما وجوه الدفع الصحيح فالممانعة ثم القلب المبطل ثم العكس الكاسر ثم المعارضة واما وجوه الدفع الفاسد فالفرق بين الاصل والفرع بعلة اخرى تذكر فى الاصل ولا توجد فى الفرع والمناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم عند عدم العلة **﴿قوله فليس للسائل﴾** المراد بالسائل من نصب نفسه لنفى الحكم وبالمعلل من نصب نفسه لاثباته بالدليل وقيل المعلل هو الحافظ فى الموضع باقامة الحججة والسائل هو الهادم للوضع بالمنع والمعارضة وقيل المراد من المعلل ناقض الوضع باقامة الحججة ومن السائل حافظه وهذا خلاف ما هو المتعارف بين الاقدمين فى صناعة الجدل اذ المتعارف بينهم ان ناقض الوضع باقامة الحججة سائل وحافظه معلل والمراد من الوضع ما يكون معتقدا او ملتزما كالمذاهب المختلفة وقيل المعلل هو الذى يدعى النية الحكمية بين الشئيين اما ايجابا او سلبا والسائل هو الذى يناقضه ويعارضه **﴿قوله فيما بعد الممانعة﴾** يعنى اى ليس للسائل فى دفع العلة المؤثرة اذاوردت عليها طريق من طرق الممانعة فاذا اوردت لم يكن له طريق * واعلم ان ظاهر كلام المصنف ان القول بالموجب لايجرى فى العلة المؤثرة بل يختص بالطردية وانت خير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعارض ان العلة نصب الدليل فى غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية ولا يخفى جريان المعارضة فى الطردية ايضا بل هى فيها اظهر **﴿قوله التى هى اساس المناظرة﴾** اعلم ان الممانعة منع مقدمة الدليل اما مع السند والسند اما ان يكون المنع مبنيا عليه والمراد بمقدمة الدليل المقدمات اوكلها والمراد بالمقدمة هنا ما يتوقف عليه صحة الدليل سواء كان من جهة المادة او من جهة الصورة ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هى كون الوصف علة وجودها فى الاصل وفى الفرع وتحقق شرائط التعليل بانه لا يغير حكم النص ولا يكون معلولاه عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعارض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لانسلم ما ذكرت من كون الوصف علة او صالح للعلم وهذه ممانعة فى نفس الحججة ولوسلم فلانسلم وجودها فى الاصل او فى الفرع وتحقق هذه ممانعة فى الوصف فى الاصل والفرع ولانسلم تحقق شرائط التعليل وهذه ممانعة فى شروط التعليل وتحقق اوصاف العلة وهذه ممانعة فى

(الامعارضة) يعنى للسائل ان يعترض عليها باحمانه وبعدها ليس للسائل ان يعترض عليها الابالمعارضة (لانها لا تحتل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة واجماع الامة) وهذا الادلة لا تحتل التناقض فكذا التأثير الثابت بها لان

اوصاف العلة واختلف في قبول الممانعة في نفس الحجية والصحيح قبولها لاحتمال ان يكون المحيب متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد والاستصحاب الحال وكالتعليل بالعدم * واعلم ان الممانعة في نفس الحجية هي اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ كل ما يكون العلة قطعية وعند ارادها يرجع المعلن في التفصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ايجاب فيطول القل والقليل ويكثر الجواب والسؤال فلا ينبغي للسائل ان يتجاوز الى غيرها الا عند الضرورة ﴿قوله﴾ الامعارضة ﴿فان قلت قد ذكرتم ان الاعتراضات الصحيحة اربعة اوجه قلت المعارضة يتضمن الواجهة الثلاثة القلب والكسر والمعارضة الخالصة على ما ياتيك بيانه فصار مع المعارضة اربعة بالقسمين قلت وهذا الحصر يناقض ما ذكره صاحب المعنى في حواشيه انه اذا ثبت ما ادعاه المحيب بعلة مؤثرة فحينئذ يتجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب العلة ان امكنه والشيخ رحمه الله ذكر انه ليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة كما ذكره الامام فخر الاسلام في اصوله وذكر في نسخة اخرى ان التأثير اذا ثبت للوصف تجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب العلة ان امكن ثم الى القلب ثم الى العكس ثم الى المعارضة وهو اوضح لان الدفع اذا امكن بتسليم ما علة الخصم مع بقاء الخلاف مع انه اقرب الى الممانعة من المعارضة كان اولى من الذهاب الى المعارضة التي هي اسوء احوال السائل ﴿قوله﴾ وهذه الادلة ﴿المقام مقام التعليل لا الواو فكان المناسب لان هذه الادلة لا تحتل التناقض وفساد الوضع فلا تحتلها التأثير الثابت بهما لان في مناقضته وفساد وضعه مناقضتها وفساد وضعها بخلاف المعارضة فانها تقع صورة بين النصوص انفسها لجهانا بالتاسخ والمنسوخ فكذا يقع بين العلل المستنبطة لجهانا بما هو علة الحكم في الواقع * واعلم ان المصنف رحمه الله تابع القاض والشيخين في جعل المناقضة وفساد الوضع على العلل المؤثرة اعتراضا فاسدا وفي جعل الممانعة اعتراضا صحيحا واعتراض عليهم بانهم ارادوا بفسادها الفساد قبل ظهور اثر الوصف فذلك ممنوع لان الاعتراض بالممانعة لما صح لاحتمال ان يكون الوصف مؤثرا صح بهما ايضا لهذا الاحتمال وان اراد فسادها بعد ظهور الاثر وصحة الوصف فمسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا لان التأثير لما ثبت بدليل

في مناقضته مناقضة هذه الأدلة وكذا فساد الوضع لان التأثير الثابت بهذه الأدلة لا يحتمل ان يكون فاسدا مثال ماظهر اثره بالكتاب ما علمنا في الخارج من غير السبيلين وقلنا انه حدث كالخارج من السبيلين لانه خارج نجس فان طولنا بيان الاثر قلنا ان هذا وصف ثبت اثره بالكتاب في غير صورة النزاع فيثبت في صورة النزاع قياسا عليه قال الله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط ومثال ماظهر اثره بالسنة ما علمنا في سؤر سوا كن البيوت وانه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة لانها طوافات قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم ومثال ماظهر اثره بالاجماع ما علمنا في نفي قطع البد في المرة الثالثة والرابعة لانه لو وجب القطع لكان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة لانه تفويت فان طولنا بالاثر قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لامتافا وفي تفويت المنفعة على الكمال اتلاف من وجه فلا يجوز (لكنه) اى لكن الشان (اذا تصور مناقضته) اى ورود نقض صورى على المؤثرة (يجب دفعه) اى دفع ذلك النقض (بطرق اربعة) وهى الدفع بالوصف ثم بالمعنى

(قوله لان التأثير الثابت بهذه الأدلة لا يحتمل ان يكون فاسدا) تعليل لمنع احتمال العلل المأثرة فساد الوضع ويصالح تعليل لمنع احتمالها المناقضة ايضا لان المناقضة يخاف الحكم عن العلة فيكون تأثيرها فاسدا (قوله فانها من الطوافين عليكم) لفظ الحديث فيما نقله انها من الطوافين عليكم والطوافات بدون فاء (قوله فلا يجب في الثالثة) اى والرابعة

مجمع عليه لم يبق محل الممانعة كالم يبق محل المناقضة وفساد الوضع واجيب عنه بالتزام الشق الاول والفرق بينهما وبين الممانعة انه لما ثبت بالدليل تأثير الوصف تبين انه لم يكن محتملا للمناقضة وفساد الوضع بخلاف الممانعة فانها طلب الدليل على صحة الوصف وتأثيره وبعد ظهوره لم يتبين ان ذلك الطلب كافيا وما فى هذا الجواب من التمسك لا يخفى على ذوى النهى وكان هذا الاعتراض انما نشأ من حمل كلام السالف على خلاف مرادهم لان هذا المعترض وهم انهم فرقوا بين الممانعة والمناقضة وفساد الوضع وهو ان الممانعة اعتراض صحيح يجب على المجيب قبوله ودفعه وهما فاسدان بمعنى انهما لا يسمعان منه ولا يشتغل بالجواب عنهما ويكفى للمجيب ان يقول هذا الاعتراض فاسد لا اسمعه منك ولا التفت اليك فيبنى على وهمه تردده وليس مرادهم ذلك والا لكان قولهم بعد ذلك او تصور مناقضته يجب دفعه بوجوده اربعة تناقضا بل الظاهر انهم لا يفرقون بين الممانعة والمعارضة وفساد الوضع والمناقضة في ان كل واحد منها مما يسمع من السائل ويجب على المجيب التخاصص عنه (قوله اى ورود نقض صورى) لان الناقض الحقيقى لا يتصور لما ذكرنا ان التأثير يثبت بهذه الأدلة وهى لا يحتمل التناقض الحقيقى فكذا التأثير الثابت بها ولكن اذا تحيل بها عند السائل مناقضة يجب دفعه بطرق اربعة الاول الدفع بالوصف بان يقول ما ذكرته علة ليس بموجودة في صورة النقض الثانى بالمعنى الثابت بالوصف بان

الثابت بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالغرض على ما ذكره ان شاء الله تعالى
 (كما نقول في الخارج) اى التعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقص الصورى عليها
 ودفعه مثل قولنا في الخارج (من غير السبيلين انه نجس خارج) من البدن
 (فكان حدثا كالبول فيورد عليه) اى على هذا التعليل (ما اذا لم يسئل) اى
 الخارج النجس الذى لم يسئل يورد نقضا فانه ليس بحدث ومثله حدث في السبيلين
 بالاتفاق (فدفعه اولا بالوصف) وهو انه ليس بخارج لان الخروج هو
 الانتقال من باطن الى ظاهر وحيث لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا فلا يرد

يقول ليس المعنى الذى جعل الوصف به علة وهو التأثير موجودا في صورة النقص
 الثالث بالحكم بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف متجافا عنه الوصف في
 صورة النقص بل هو موجود فيه لكن لم يظهر لوجود المانع الرابع بالغرض
 المطلوب بالتعليل بان يقول ان ذلك ليس بغرضا كما سئله ان شاء الله تعالى
 بخلاف العلة الطردية حيث لا يمكن دفعها عنها لان النقص الوارد عليها
 يبطلها حقيقة اذ لا اطراد مع النقص (قوله) وحيث لم ينتقل من مكانه لا يصير
 خارجا) واما قوله فدفعه بالحكم هذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول
 من جوز تخصيص العلة قال صاحب التحقيق فى الكشف انما اورد الشيخ هذا
 القسم فى هذا الباب مع انكاره تخصيص العلة اتباعا للامام القاضى ابى زيد فانه
 اورده فى التقويم على هذا الوجه لكنه ليس بصحيح بدليل لانه قد ذكر فى شرح
 التقويم بعد بيان هذا الوجه ان الدفع بهذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص
 العلة وانه لا يجوز فعرفنا انه منكر لهذا الوجه من الدفع مثل انكاره تخصيص
 العلة وتحقيقه ان السائل لما اورد نقضا على الوصف الذى جعله المحيى علة بان
 قال هذا الوصف موجود ولا حكم له فى صورة كذا فقال المحيى الوصف
 الذى هو علة موجود موجب للحكم لكن تأخر لمانع فلو جعل المانع دليل
 عدم فى هذا الوجه وان الحكم عدم لعدم العلة لم يبق هذا دفعا بالحكم وصار
 دفعا بالوصف الذى هو القسم الاول وحاصله حينئذ ان الحكم مستخالف عنه
 لعدم العلة وقد اعترض بان هذا الدفع يستقيم على قول من لم يجوز التخصيص
 ايضا وان العلة معدومة وامتنع الحكم لعدمها وهو مدفوع بما ذكرناه اذ هذا
 الكلام انما يتأتى فى القسم الاول وهو الدفع بالوصف والمسائل المخرجة على
 الدفع بالحكم وتدخل فى الدفع بالوصف وان امكن تخريجها على القسم الاول
 وهو الدفع بالوصف والمسائل المخرجة حتى يتأتى هذا الدفع على قول لكنها
 تخرج على الدفع بالحكم وتدخل فى الدفع بالوصف والكلام فى هذا القسم

(قوله ومثله حدث
 فى السبيلين بالاتفاق) هذا
 كلام استطرادى ولا
 مدخل له فى تقرير الدفع
 كما لا يخفى لان الخروج
 هو الانتقال من باطن
 الى ظاهر ولم يوجد هذا
 المعنى فيما لم يسئل لان النجاسة
 بعد فى محلها لم ينتقل عنه
 فان تحت كل جلد رطوبة
 وفى كل عرق دما والجلدة
 سائرة لها فاذا زالت
 الجلدة صار ما تحتها ظاهرا
 لا خارجا لعدم الانتقال
 كمن كان فى بيت او خيمة
 مستترا به اذا رفع عنه
 ما كان مستترا به يكون
 ظاهرا لا خارجا وانما
 يسمى خارجا اذا فارق
 البيت او الخيمة كذا
 فى التحقيق

(قوله وهو انه ليس بخارج)
 اقول اراد انه ليس نجس
 خارج لان الدفع بالوصف
 هو ومنع وجود العلة فى صورة
 النقص بان يقول ما ذكرته
 علة ليس بموجود فى صورة
 النقص والعلة انما هى كونه
 نجسا خارجا لا مجرد كونه
 خارجا غاية ما فى الباب

(دون)

انه لمانع كونه نجسا خارجا كان المنع متوجها الى الخروج على طريق نفي التقييد

(قوله فيصير الدفع صحيحا) لا يذهب عليك ان المقام ليس مقام التعرض للنتيجة وان كان ايراد ذلك لربط ما بعده

(قوله ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة الخ) اعلم ان المعنى الثابت بدلالة الوصف هو المعنى الذي صار الوصف علة لاجله كالتأثير في وجوب ﴿ ٨٥١ ﴾ غسل ذلك الموضع فان بسببه صار الوصف وهو كون الخارج

خارجا نجسا علة وانما قال المصنف حجة لان الوصف هو العلة فيكون هي الحجة ادعاء على ماسر واما الدفع بذلك المعنى فهو منع وجوده في صورة النقص بان يقول ليس المعنى الذي به صار الوصف علة وهو التأثير موجودا في صورة النقص وبهذا التقرير يظهر انه كان اللائق بقوله وهو انه

ليس بخارج ان يقول وهو انه ليس بمؤثر في وجوب غسل ذلك الموضع ليكون مبنيا في كلا المكانين المنع لا المنع في احدهما دون الآخر وليكون قبل التأثير المعبر في الطريق امرا ممنوعا مذكورا فيه وكيف لا يكون قبل التأثير المذكور معتبرا في ذلك الطريق الثاني امرا ممنوعا وان الخصم يقول ان الخارج حدث باعتبار انه مؤثر في تجس ذلك الموضع فيكون

نقضا علينا لعدم وجود العلة فيه (ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة) اي بالمعنى الذي صار علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص (وهو وجوب غسل ذلك الموضع) فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تجس ذلك الموضع (فيه) اي بوجوب غسل ذلك الموضع (صار الوصف حجة) اي وصف الخروج حجة في انتقاص الطهارة فيصير الدفع صحيحا (من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه) اي بسبب ما يخرج من البدن (لا يتجزأ) فلما لم يكن متجزئا وقد وجب غسل ذلك الموضع اي موضع السيلان وجب غسل اعضاء الوضوء وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا عما يصيبه من النجاسة من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يسرى الى غيره (وهناك) اي فيما اذا لم يسئل (لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم) وهو انتقاص الطهارة (لعدم العلة)

دون ذلك والى ذلك اشار فخر الاسلام وشمس الائمة في اصولهما فتأمل ﴿ قوله ثم بالمعنى الثابت ﴾ الى قوله فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تجس ذلك الموضع فيه بحث اذا ناسم ان الحديثية باعتبار النجس فان النوم والنفخ غير نجس مع كونهما حديثين عند الخصم والمنى حدث غير نجس والجواب عنه انه قد ثبت بالدليل ان الحديثية باعتبار النجس فان قيام النجاسة بالمحل اثر في اتصافه بها عقلا وذلك لا يتصور فيما يكون من بدن الانسان الا بالخروج فعرفنا ان المؤثر في ايجاب التطهير هو خروج النجس ثم بعد ذلك دبر الحكم على الخارج النجس والنفخ خارج نجس لانبعائه عن محل النجاسة واتصال شيء من النجاسة به وله اثر في ايجاب التطهير اذا كان الموضع اي موضع الخروج نجسا رطبا على ما قيل ولهذا لم يكن الريح الخارج من الاحليل وقبل المرأة حدثا والنوم سببا للخروج غالبا فاقم مقامه ولهذا لم يكن النوم قائما او قاعدا حدثا ومس المرأة ان كان سببا للخروج غالبا فهو حدث عندنا والا فلا والمنى نجس عندنا فلا يرد علينا نقضا والخصم ان لم يقبل يلزم عليه بالدليل ﴿ قوله وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع ﴾ قيل عدم وجوب غسله جاز ان يكون دفعا للضرورة لانه غير نجس كما في سائر

مؤثرا في وجوب غسله (قوله فيصير الدفع صحيحا) اراد به دفع ما تصور مناقضة بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع فيصير دفع الدفع المذكور صحيحا (قوله من حيث ان وجوب التطهير الخ) ليس متعلقا بما ذكره الشارح من ضرورة الدفع صحيحا كما يتوهم بل ذكره المصنف من ضرورة الوصف

وهي الخروج (ويورد عليه صاحب الجرح السائل) فان ما يخرج من جرح خارج نجس وليس يحدث حيث لم ينتقض طهارته مادام الوقت باقيا (فندفعه بالحكم) اي ندفع النقص الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقص (بييان انه يحدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت) يعني بان نقول لانسالم انه ليس يحدث بل هو حدث ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان (وبالغرض) معطوف على قوله بالحكم اي ندفعه بحصول الغرض من التعليل وهو القسم الرابع (فان غرضنا) من التعليل (التسوية بين الدم والبول) في المعنى الموجب للحكم وقد حصل (وذلك حدث فاذا لزم) اي دام (صار عفوا لقيام الوقت) اي لاجل قيام وقت الصلاة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة (فكذا هذا) اي في صورة الدم فانه اذا دام صار عفوا لقيام وقت الصلاة ولولم يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية التي هي المقصودة من التعليل في جملة عفوا كالاصل فلا يرد نقضا (واما المعارضة) وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلن عليه الدليل بان يقول ما ذكرت من

الجراحات واجيب عنه باننا نفرض الكلام فيما ينفعه الغسل كالدمامل وسائر البثرات ومع ذلك لا يجب غسل ما خرج منه ولم يتجاز عن رأس الجرح ولم يسل ايضا وانما يسمى بادئا لا خارجا لان تحت كل جلده رطوبة وفي كل دم يظهر ان عند زواله الحائل كمن كان في خيمة مستترا فاذا رفعت كان ظاهرا وبادئا لا خارجا وانما يكون خارجا اذا فارق الخيمة (قوله) ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت) لئلا يمكن المكلف من الخروج عن عهدة ما كلف به من اداء الصلاة والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتأخر عنه لما منع كالبيع بشرط الخيار وتأخر الحكم عن العلة لا يكون مناقضة وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فاما على قول من لم يجوزه فلا يتأتى هذا الدفع على مذهبه (قوله) لكان الفرع مخالفا لاصله) والمراد بالفرع الدم وبالاصل البول (قوله) واما المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلن عليه الدليل (والمراد بخلاف مدعى الخصم ههنا ما يخالفه وينافيه لاعلى ما يفايزه على اي وجه كان وقيل هي منع الحكم مع تسليم دليل المستدل وصورتها ان يقول السائل للمعلن ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم ولكن عندي ما يدل على خلافه فان قلت فيذني ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم

من المتن به ففيه ايضا ما فيه (قوله) وهي الخروج حاصله ان عدم الحكم هناك لعدم الوصف معنى وان وجد صورة ومثله يكون مرجحا للعلة فكيف يكون نقضا (قوله) ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت) والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتأخر عنه لما منع كالبيع بشرط الخيار

بوجوب غسل ذلك الموضع فانه اراد بها صيرورته حجة على الحدث السارى في جميع البدن بذلك الوجوب (قوله) ندفع النقص الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقص) اقول يمكن ان يشكك ويقال كيف فسروا الدفع بالوصف وبالمعنى الثابت به بمنعها في صورته ولم يفسروا الدفع بالحكم بمنع الحكم فيها بل بمنع عدمه فيهم نجاب بان هذا الذي سمي عدم حكم فانهم يقولون حكم ما خرج من الجرح السائل عدم كونه حدثا على انهم فسروا الدفع بالحكم بمنع

تخالف الحكم عن العلة في صورة النقص وتخالفه امر ثبوتى وقع تسميته حكما للحكم (قد)

الوصف وان دل على الحكم لكن عندي ما يدل على خلافه وزعم بعض الجدلبيين ان المعارضة غير مقبولة لان السائل ينتهض مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض فاذا شرع في دليل آخر وسلم دليل المجيب كان بانها لاهادما ولكننا نقول هي مقبولة لان العلة لا تتم حجة مالم تسلم عن المعارضة الا يرى ان القرآن انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة فكانت اعتراضا صحيحا (فهى نوعان معارضة فيها مناقضة) اعلم ان في هذا القول امرين احدهما كونه معارضة فيها مناقضة والثاني تقديم المعارضة وجعلها اصلا اما الاول فلانه ذو حظ من كل واحد منهما فان فيه ابداء علة اخرى وهذا خاصية المعارضة وفيه ابطال دليل المعلن ايضا وهذا خاصية المناقضة واما الثاني وهو جعل

(قوله لان السائل ينتهض مستدلا) يعنى في المعارضة

(قوله وهذا خاصية المناقضة)

لانها اظهرت تخلف الحكم

عن الوصف المدعى علة

فيكون مستلزما لابطال

علة المعلن ولذا قال الشارح

فيما يأتى والمناقضة بجهة

ابطال علة المعلن وابطال علة

مستلزم لابطال دليله فلذا

قال هنا ما قال

قد ثبت تمام دليله قات هي في المعنى نفي لتتام الدليل ونفاد شهادته على المطلوب حيث قول بل ما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال ﴿ قوله فهى نوعان الخ ﴾ اعلم ان قدح المعارض في المدلول اما ان يكون لمنع المدلول وهي مكابرة لا يلتفت اليها واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة ويجرى في الحكم بان يقيم المعارض دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي العلة بان يقيم دليلا على نفي شئ من مقدمات دليله والاولى يسمى معارضة في الحكم والثانية في المقدمة والمعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المعارض لو بزيادة شئ عليه يفيد تقديرا او تفسيريا لا تغييرا وتبديلا وهي معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فن حيث اثبات نقض الحكم واما المناقضة فن حيث ابطال دليل المعلن ان الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين * فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم من حيث الظاهر لئلا يتعرض الانكار قصدا * فان قيل نفي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلنا عند تغاير الدليل لا يلزم ذلك الاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة المخالطة والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولة والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة * ولقائل ان يقول ما ذكرنا ميز العلة فكيف يصح معارضتها بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم فتأمل ﴿ قوله فان فيه ابداء علة اخرى الخ ﴾ حاصله ان المناقضة عبارة عن ابطال دليل المعلن بدون ابداء دليل مبتدأ والمعارضة عبارة عن ابداء علة دليل مبتدأ بدون

(قوله فصار الكلام في المعارضة قصدا وفي المناقضة ضمنا) وما كان قصدا فلائق ان يكون اصلا لما كان ضمنا (قوله)
ولان الجهة مختلفة) هذا جواب ثانی وحاصله ان جهة تسليم الدليل غير جهة عدم تسليمه لان المعارضة التي فيها
تسليمه بجهة اظهار علة السائل والمناقضة التي فيها عدم تسليمه بجهة اظهار علة المعامل ومعلوم ممامر ان الجهتين
مختلفان لان الاولى قصدية والثانية ضمنية وبهذا يتضح قول الشارح وفي هذا الجواب جواب عما يقال الخ لكن الحق
فيما ذكره القائل انه لا معارضة قصدية ولا مناقضة ضمنية فيما نحن فيه كما ظنه العلامة النسفي حيث قال في الاستدلال
على جواز ورود المعارضة التي فيها المناقضة على المعامل المؤثرة ﴿ ٨٥٤ ﴾ مع القول بانها لا تحتل المناقضة

كم من شيء لا يثبت قصدا
ويثبت ضمنا وههنا يثبت
المناقضة في ضمن المعارضة
وهي ترد على العلة المؤثرة
على ان قوله هذا مما لا يسمن
ولا يعني من جوع لانه
ان ادعى ان المعارضة
الخالصة ترد عليها فسلم
لكنه لا يتم التقريب وان
ادعى ان المعارضة التي
فيها المناقضة ترد عليها
على انها معارضة في ضمنها
مناقضة ممنوع لانه يستلزم
ان يكون الوارد معارضة
قصدية ومناقضة ضمنية
وهي ممنوع لما قاله القائل
من ان المعارضة التي فيها
المناقضة اسم لنوع واحد
لانها معارضة قصدية
ومناقضة ضمنية كما ظنه ولما
ذكره وايده بالتأبيد الآتي

المعارضة اصلا فلا ان المعارضة قصدية لان المصنف رحمه الله تعالى نفى المناقضة
عن العلة المؤثرة بقوله لانها لا تحتل المناقضة فصار الكلام في المعارضة قصدا
وفي المناقضة ضمنا فان قلت هذا النوع من المعارضة باطل لاستلزامه اجتماع
التقيضين وهما تسليم الدليل وعدم تسليمه قلت لان تسليم ان المعارضة تسليم
الدليل مطابقا ولهذا يقول السائل في المناظرة دليلك وان دل على المدعى
ولم يقل دليلك وان صح فيكون تسليم الدليل فيها باعتبار الظاهر لاحقية ولان
الجهة مختلفة لان المعارضة بجهة ابداء علة السائل والمناقضة بجهة ابطال علة
المعامل وفي هذا الجواب جواب عما يقال ان المصنف نفى المناقضة اولا عن العلة
المؤثرة ثم اثبتها بقوله معارضة فيها مناقضة لان المناقضة المنفية هي المناقضة من

التعرض لدليل المعامل ولما كان كل من القاب والعكس مركبا من احد جزئين
احدهما المعارضة وهي ابداء علة مبتدأة والثاني مناقضة وهي ابطال الدليل
سميناها باسم آخر غير المعارضة والمناقضة وهو مركب عنهما وهي معارضة فيها مناقضة
﴿ قوله فلان المعارضة قصدية الخ ﴾ قال بعض الشارحين انما جعل المعارضة
اصلا ولم يقل مناقضة فيها معارضة لما ان ابداء العلة بمقابلة دليل الحبيب سابقا
على ايراد البعد لعلة تخلف الحكم فجعل ما هو سابق اصلا وفيه نظر لان
المعارضة عبارة عن تسليم الدليل بدون المدلول لدليل آخر والبعد عبارة
عن منع الدليل لتخلف الحكم في صورة والمنع بعد التسليم لا يجوز عند اهل
النظر وانما المنع قبل التسليم فكيف تكون المعارضة سابقة على المناقضة حتى
يكون اصلا فتوجيه الشارح اولى ﴿ قوله لاستلزامه اجتماع التقيضين وهما
تسليم الدليل وعدم تسليمه ﴾ لان المعارضة عبارة عن تسليم الدليل كالمس والمناقضة

في الشرح من ان الحق ان القلب بنوعيه انما يرد على الطردية لا المؤثرة حتى لا يكون (عبارة)
الاعتراض به بعد التأثير صحيحا كالمناقضة وفساد الوضع من غير فرق فان قلت اذا كان الحق عنده ما ذكر فعلى ماذا
يحمل قول صاحب المغنى كالمصنف واما المعارضة الخ قلت هو يجعل ذلك من قبيل قوله تعالى وتوئى الملك من
تشاء ويدعى ان المعارضة التي فيها المناقضة طفيلية في الذكر كمنوعى العكس لانها ترد على العلة المؤثرة وانما
الوارد عليها المعارضة الخالصة فقط ويشين بذلك الى ان ذكر المعارضة التي فيها المناقضة عند ذكر ما يرد على العلة
المؤثرة استطرادى لا قصدي قال وتحقيقها يعني المعارضة التي فيها مناقضة ان المناقضة عبارة عن ابطال دليل المعامل

(قوله اى كقول اصحاب الشافى ٨٥٥ ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان) حتى لو زنى الزانى الحر الثيب

يرجم عندهم (قوله لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب) البكر والثيب يقعان على الذكر والائى (قوله لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها الخش) فيغاط العقوبة

بدون ابداء دليل مبتدأ والمعارضة عبارة عن ابداء دليل مبتدأ بدون التعرض لدليل المعلن ولما كان واحدا من القلب والعكس مركبا من احد جزئى المعارضة وهو ابداء علة مبتدأة والمناقضة وهو ابطال الدليل سميها باسم آخر غير المعارضة والمناقضة منى عنهما وهى معارضة فيها مناقضة (قوله بان جعل حكما فى الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع) فينئذ يمكن ان يتحقق هذا النوع من القلب لان كل واحد منهما كما استقام علة استقام حكما بخلاف ما لو علق بوصف ويعنى به المحض فانه لا يمكن حينئذ لان الوصف لا يحتمل ان يكون حكما لانه سابق على الحكم رتبة فلو كان

كل وجه والمثبتة ليست كذلك لانها ضمنية (وهى القلب) وهو فى اللغة على معنيين احدهما جعل اعلى الشئ اسفله كقلب القصعة والثانى جعل ظاهر الشئ باطنا كقلب الجراب (وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة) وهذا مأخوذ من المعنى الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم اسفل لكونه تبعا وهذا القلب انما يصح اذا علق المستدل بالحكم بان جعل حكما فى الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علق بالوصف المحض فلا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون حكما شرعيا (كقواهم) اى كقول اصحاب الشافى رحمه الله تعالى ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان (ان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين) لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب فى البكر غاية وجب فى الثيب غاية لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها الخش فاذا وجب فى البكر المائة وجب فى الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم (فقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة

عبارة عن منعه والتسامى والمنع نقيضان) قوله وهو فى اللغة على معنيين احدهما جعل اعلى الشئ اسفله كقلب القصعة والثانى جعل ظاهر الشئ باطنا كقلب الجراب) وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة الشئ على خلاف هيئته التى كان عليها واستعمل ايضا بمعنيين وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير التعليل الى هيئة بخلاف الهيئة التى كان عليها (قوله لان العلة اعلى من الحكم) والحكم اسفل فتبديلها بمنزلة جعل الاء منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعارض دليلا على نفي علية ما ادعاه المعلن علة والا فهو ممانعة مع السند نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي علية لان معلول الشئ لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة فى الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل الاخر لزم منه بطلان تعليله فلزم منه بطلان حكمه المرتب عليه وفيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى وانما قلنا ان فى القلب مناقضة لانه يبطل به علية للمعجب حين جعلها حكما (قوله لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون حكما شرعيا) اى وعدم احتمال الحكم الثابت به ان يكون علة (قوله الكفار جنس تجلد بكرهم مائة جلدة وترجم ثيبهم كالمسلمين الخ) فانهم اخذوا جلد البكر وجعلوه علة لرجم الثيب فيقلب عليهم ذلك ويقول المسلمون انما تجلد بكرهم مائة لانه ترجم ثيبهم ويجعل ما جعلوه علة وهو جلد البكر معلولا وهو

حكما له لكان مسبوقا به كذلك هذا خلف ثم القياس ان احتمال بهذا القلب فسد اصله لخروجه عن ان يكون مقبسا عليه للمعلل فى الحكم المطلوب فبقى قياسه بلا مقبس عليه فيبطل ضرورة

لانه يرجم نبيهم) يعنى لانسلم ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب
 علة لجلد البكر فبطل قياسهم لانه انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودا
 فى الفرع وبعد الانقلاب لم يبق علة المحيىب فى الاصل علة فهذه معارضة صورة
 ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما (والمخاص منه) اى من هذا
 القلب ليس المراد انه اذا ورد ندفعه بهذا الطريق بل معناه اذا اراد ان لا يرد
 عليه هذا القاب طريقه (ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال) يعنى يذكر
 بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل (فانه يمكن ان يكون الشئ دليلا على

رجم الثيب علة فيبطل به (قوله فهذه معارضة صورة) حيث علل السائل
 بتعليل يدل على خلاف الحكم الذى اوجبه المعلن ولكن فيها معنى المناقضة
 لان ما جعله المعلن علة لما صار حكما ثم قيس عليه تعليل الغالب واحتمل
 صبرورته حكما فسر الاصل وخرج من ان يكون تحقيقا عليه للمستدل فى الحكم
 المطلوب فبقى قياسه بلا مقيس عليه فبطل واعترض بان منع مقدمة دليله
 فيسلم دليله فلا يكون معارضة ثم المناقضة كما مر وجود العلة مع تخلف الحكم
 وههنا مالزم هذا لتحقيقها مقابل مالزم الحكم بما جعل المعلن علة وهذا ليس
 بتخلف الا ان يقال الغرض من بيان التخلف بيان تخلف التأثير وقد حصل واجب
 بان السؤال انما يرد ان لو كان المراد من المعارضة والمناقضة المعنى المصطلح كما ظنه وليس
 كذلك بل المراد بالمعارضة هنا معناها اللغوى وهو المقابلة على سبيل الممانعة
 وكذا المراد بالمناقضة معناها اللغوى وهو الابطال فافهم (قوله ليس
 المراد اذا ورد ندفعه بهذا الطريق) قال صاحب الكشف ليس المراد
 بالمخاص انه اذا ورد ندفعه بهذا الطريق بعد وروده بل معناه انه اراد ان لا
 يرجع عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال لا مخرج
 التعليل * قلت وهذا ظن فيه ان المعلن صار منقطعا بالقلب فلا يمكنه التدارك
 بعده وفيه نظر لان المعلن لا يخلو اما ان يصرح بان هذا علة لذاك اولا وعلى
 التقديرين يمكنه التدارك اما على الاول فبان يقول العلة كما تطلق على المؤثر
 تطلق على المعرف والمراد هو الثانى فلا يضر القلب لان الشئ جاز ان يكون
 معرفا لشيء وذلك الشئ معرقاله ايضا كالنار مع الدخان واما على الثانى
 فبان نقول غرض الاستدلال ثبوت احدهما على الآخر وما ذكرت من القلب
 لا ينافى غرضه فظهر ان المعلن ما ينقطع بالقلب وله ان يخاص منه بهذا الطريق
 ولكن لا يتم هذا الا اذا كان بين الحكيمين تلازم فى الثبوت شرطا حتى يمكن
 ان يستدل بثبوت كل منهما على ثبوت الآخر ويكون كل منهما دليلا على الآخر

(قوله ليس المراد) الى قوله
 لا بطريق التعليل ذكر
 القآنى مثل هذا الكلام
 وعزاه الى صاحب
 الكشف ثم قال لعله انما
 ذهب اليه ظنا منه انه
 يعنى المعلن صار منقطعا
 بالقلب فلا يمكن له التدارك
 بعده وفيه نظر لانه اما
 ان صرح بان هذا علة
 لذلك اولا بان يقول
 الكفار يجلد بكرهم مائة
 فترجم نبيهم كالمسلمين
 وعلى التقديرين التدارك
 ممكن اما على الاول فبان
 يقول العلة كما يطلق على
 المؤثر قد يطلق على
 المعرف والمراد هو الثانى
 فلا يضرنا القلب لان
 الشئ جاز ان يكون معرفا
 لشيء وذلك الشئ معرفا
 له ايضا كالنار مع الدخان
 واما على الثانى فبان يقول
 غرضى الاستدلال بثبوت
 احدهما على الآخر وما
 ذكرنا من القاب لا ينافى
 غرضى

شئ وذلك الشئ يكون دليلا عليه) كالنار مع الدخان لان الدليل ليس بمثبت بل هو مظهر فجاز ان يكون كل منهما مظهرا للاخر كقولنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع فانا نستدل بثبوت احد الحكمين على الاخر لمساواة بينهما من حيث ان كلا منهما تحصيل قرينة على وجه يكون المضي فيهما لازما بخلاف ما علل به الشافعي رحمه الله تعالى فانه لامساواة بين الجلد والرجم لان الرجم عقوبة غليظة والجلد لا والرجم له شروط ليست للجلد وهذا المخلص انما يصح اذا ثبت ان الشئين متساويان كالتوأمين فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها في الاخر وكذا الرق والنسب (والثاني) اي النوع الثاني (قلب الوصف شاهدا على الخصم) يعني جعل السائل وصف المعلن شاهدا له (بعد ان كان شاهدا له) اي للخصم مأخوذ من قلب الجراب

ومدلوله كالتوأمين (قوله لان الدليل ليس بمثبت بل هو مظهر) اما العلة فثبتة فلا يجوز ان يكون كل واحد منهما مثبتا للاخر لان العلة سابقة على المعلول رتبة فيلزم سبق كل واحد منهما الاخر وهو محال كما بيناه وفيه شئ فان المثبت في الحقيقة هو الله تعالى والاضافة الى العلة فيه تسامح واذا كان كذلك فلا فرق بين الدليل والعلة فتأمل (قوله كقولنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع) يعني صوم التطوع وصلاة التطوع عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع لان كل ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كاللحج فان قلب الخصم هذا بان قال الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع لا يلزم بالنذر فنقول نحن نستدل باحد الحكمين على الاخر بعد ثبوت المساواة بينهما بالنذر مع الشروع في الايجاب كالتوأمين لا ينفصل احدهما على الاخر لان الناذر عهد ان يطيع الله فلزمه الوفاء به فكذا الشارع امر بحفظ ما ادى من العبادة ونهى عن البطلان او نقول النذر والشروع معلول اعلة واحدة وهو الوفاء بالعهد لان العهد ثمة بالقول والفعل وهما بالفعل وهو اقوى وصح الاستدلال بثبوت الحكم باحدهما على ثبوته بالاخر (قوله وهذا المخلص انما يصح اذا ثبت ان الشئين متساويان) فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفوس مكرمة وان اريد من وجه فالفرق لا يضر واجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي بين الاستدلال عليها الحاجة والتصرف في الولاية فان قيل قد يتحقق الحاجة الى التصرف في المال كيلا يأكله لصدقة بخلاف النفس فانها تتأخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج في المال بكثرة فيتساويان ﴿ قوله والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان يكون شاهدا له الخ ﴾ حقيقة

(يعني جعل السائل وصف المعلن شاهدا له)
فيكون الخصم عبارة عن المعلن

فان ظهر الوصف اليك حين كان شاهدا عليك ووجهه الى خصمك فصار وجهه اليك حيث صار شاهدا لك وظهره الى خصمك حيث صار شاهدا على خصمك وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعامل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه وبانتفاءه من وجه آخر يكون مناقضا في نفسه كاشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على الآخر في حادثة ثم يشهد للخصم الآخر عليه في حق تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه (كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلايتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقانا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه) اي صوم القضاء (انما يتعين بالشروع وهذا تعيين قبله) هذا استدراك لبيان الفرق بين التعين في صوم رمضان والتعين في صوم القضاء لان المصنف لما قال استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء ربما وقع في قلب السامع انه لافرق بينهما فاستدرك بهذا فقال لكن بينهما فرق حاصله انه صار حال ما قبل الشروع في صوم رمضان وحال ما بعد الشروع في صوم القضاء سواء من حيث ان التعين حاصل في الحالين فبعد التعيين في المقيس عليه وهو صوم القضاء لا يحتاج الى التعيين

هذا القلب ظاهر بخلاف قول المستدل لا اثباته بعلمه لاستحالة اقتضاء العلة الواحدة لحكمين متنافيين * قلت شرط القلب اشتمال الاصل على حكمين غير متنافيين في ذاتهما قد امتنع اجتماعهما في الفرع بدليل اما منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم ونقيضه حقيقة بالاقتضاء به واذا كان كذلك يصح حصولهما في الاصل من غير استحالة لعدم تنافيهما في ذاتهما ويمكن ان تكون العلة مناسبة للحكم في نظر المستدل ونقيضه في نظر السائل الا ان هذا النوع من القلب لا يكون الا بوصف زائد على الوصف الذي ذكره المعامل ولهذا كان هذا النوع دون النوع الاول (قوله بعد تعيينه) يعني تعيينه بتعيين الشارع والحاصل ان صوم القضاء وان ساوى صوم رمضان في مطلق التعيين لكن يفارقه من حيث ان صوم القضاء انما يتعين بالشروع من العبد وصوم رمضان متعين بتعيين الشارع قبل الشروع فصار صوم القضاء بقلب العلة حجة لنا بعد ما كان حجة علينا لكن بزيادة وصف وهو بعد تعيينه

(قوله لان المطلوب الخ)
اقول وقال القائل
من حيث انه نقض علته
وهذا اوفق مما ذكره
الشارح بما مر من ان
المناقضة ابطال دليل المعامل
فان قلت كلام الشارح
والمصنف ظاهر في ان
الوصف واحد شهد للمعامل
اولا وللسائل ثانيا
والقائل يقول ان ايدي
على المعامل علة اخرى
فما وجهه قلت نعم هو
واحد غاية الامر انه
وقع في كلام المعامل مبهما
وفي كلام السائل مفسرا
على ما سيذكر فحصل
وصفان متغايران ابهاما
وتفسيرا (قوله بعد تعيينه)
اشارة الى ان الوصف
زائد على الوصف الذي
ذكره المعامل فانه لا يكون
هذا النوع من القلب الاب
لا يقال هذا النوع من القلب
انما يكون بتعليق الحكم
بالوصف الذي ذكره
المعامل بعينه فلو زيد عليه
آخر لم يكن بعينه علة فلم
يكن هذا النوع من القلب

قلبا لانا نقول الزيادة تفسير للاول لا تغير له وهذا لان الخصم قال هذا صوم فرض ولم يعين (لا)
انه متعين في هذا الوقت تليينا علينا فنحن اذا فسرنا هذا الوصف لا يكون تغيرا هكذا اجيب وسياتي
على هذا النوع من القلب مزيد كلام في الشرح اذا افضت النوبة الى الكلام على ثاني نوعي المعارضة

مرة اخرى فكذا في المقيس وهو صوم رمضان لا يحتاج الى النية بعد تعيينه اعلم ان تجويز الاعتراض على العلة المؤثرة ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تأثيرها بدليل مجمع عليه لا تحتمل القلب حقيقة كالا تحتمل المناقضة وفساد الوضع ولو ورد صورة القلب يدفع ببيان التأثير كما يدفع المناقضة وانما يرد القلب على العلة الطردية حقيقة يؤيده ما ذكره صدر الاسلام ان القلب الاول يرد على كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يحجى على كل طرد مالم يظهر التأثير (وقد تقاب العلة من وجه آخر) غير الوجهين المذكورين (وهو ضعيف) اى فاسد

لا يقال القلب انما يكون بتعاقب الحكم بذلك الوصف بعينه فلو زيد عليه وصف آخر لم يكن ذلك الوصف بعينه علة فلا يكون قلبا لانا نقول الزيادة تفسير للاول لا تغير وهذا لان الخصم لما قال هذا صوم فرض ولم يقل انه متعين في هذا الوقت ملتبسنا علينا بحجة الخصم ازال الابهام ليتمكن من الجواب فليس ذلك بتغيير وانما هو تفسير لمحل النزاع في مقام الاحتجاج (قوله اعلم ان تجويز الاعتراض الخ) حاصل تقرير الاشكال كيف يصح ايراد القلب بنوعيه على العلة المؤثرة وهو مشتمل على المناقضة وهي لا تحتمل المناقضة على ما مر ويمكن ان يجاب عنه بان قوله واما المعارضة من قبيل قوله تعالى تؤتى الملك من تشاء فيكون ذلك المعارضة التي فيها مناقضة طفيلية كنوع العكس لانها ترد على العلة المؤثرة وانما الوارد عليها هي المعارضة الخالصة فقط واما جواب العلامة النسفي بكون المناقضة تثبت في ضمن المعارضة وهي ترد على العلة المؤثرة وكمن شئ يثبت ضمنا لا قصدا فليس بظاهر لانه ان عني بذلك ان المعارضة الخالصة هي التي ترد على العلة المؤثرة فسلم لكن لا يتم التقريب وان اراد به ان المعارضة بنوعها ترد عليها فمنوع واما دعوى كون المناقضة في ضمن المعارضة فسهو ظاهر لان المعارضة التي فيها مناقضة بمجموعها اسم لنوع واحد لانها معارضة قصدية ومناقضة ضمنية كما ظن على ما يظهر لصاحب التأمل والحق ان القلب انما يرد على العلة الطردية دون المؤثرة الا يرى الى قول صدر الاسلام ان القلب الاول انما يحجى في كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يرد على كل طرد مالم يظهر التأثير فكيف خص نوعي القلب بالعلة الطردية ﴿قوله وقد تقاب العلة من وجه آخر الخ﴾ هذا النوع من القلب يسمى قلب التسوية وذلك اذا دل دليل المعترض على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض لاعلى نقيض الحكم ﴿قوله وهو ضعيف

(قوله اعلم ان تجويز
الاعتراض الخ) يعنى
بطريق القلب كما يشهد به
تعاليه

(قوله في ان الشروع في التوافل الخ) من الصلاة والصوم (قوله وقد اختلف في هذا النوع من القلب) وهو الذي يسميه القوم قلب التسوية (قوله لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كالنذر) وهو خلاف دعوى المستدل

(قوله وجب ان يستوى فيه) اي في النفل عمل النذر والشروع اقول يريد انه وجب ان يستوى فيه العملان النذر والشروع كما في الوضوء عملا بقضية الاستواء بين الاصل والفرع من حيثية عدم المضي في فاسدها على ان الاضافة بيانية ولذا ترك لفظ العمل صاحب التوضيح ثم المراد ٨٦٠ وجوب الاستواء المحمل

(كقولهم) اي قول اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى في ان الشروع في التوافل لا يوجب اتمام ما شرع فيه ولا قضاءه لو افسده (هذه) اي النافلة (عبادة لا تمضي في فاسدها) اي لا يجب اتمامها اذا فسدت احترز بهذا القيد عن الحج لان الحج اذا فسد يجب فيه المضي (فلا تلزم بالشروع كالوضوء) فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع (فيقال لهم لما كان كذلك) اي النفل كالوضوء في عدم الامضاء (وجب ان يستوى فيه) اي في النفل (عمل النذر والشروع) كما استوى عملهما في الوضوء حتى لا يلزم الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضي في فاسده لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في الصلاة ولكن الصلاة تلزم بالنذر فينبغي ان تلزم بالشروع عملا بقضية الاستواء وقد اختلف في هذا النوع من القلب فقييل انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كالنذر وقيل هو فاسد لان

اي فاسد * اقول فسر الشارح الضعيف بالفاسد نظرا الى من يقول انه لا يقبل وهو مختار المصنف والا فبعضهم قال بصحته كما سيأتي * قوله كقولهم اي قول اصحاب الشافعي) في نافلة الصلاة والصوم هذه عبادة لا يمضي في فاسدها اذا فسدت فلا تلزم بالشروع فان كل عبادة تجب بالشروع يجب بالمضي فيها اذا فسدت كما في الحج فيلزم بحكم العكس النقيض ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي في فاسدها فلا يجب بالشروع كالوضوء فيقال لهم عند ارادة قلب هذا الدليل عليهم كما لو كان كما ذكرتم من نفل الصلاة والصوم نظير الوضوء في عدم جواز الامضاء فيه بعد الفساد بما ذكرتموه من الدليل لوجب

المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم اعني المحتمل للاستواء باعتبار اللزوم والاستواء باعتبار عدمه ولهذا ضعف هذا النوع من العكس بان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهذا المبراع فيه الامن جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل انما هو بطريق شمول العدم وفي الفرع انما هو بطريق شمول الوجود فلا مماثلة في الحكم بينهما الامن جهة الصورة واللفظ وهي غير معتبرة في القياس (قوله فيلزم استواء النذر والشروع في الصلاة) اي فيلزم استوائهما فيها باعتبار عدم الوجوب واللزوم بهما كما يوصي الى ذلك سياق كلامه

قبيل هذا (قوله عملا بقضية الاستواء) فان الاستواء بين الاصل والفرع من حيثية المذكورة (ان) امر يقتضي ان يستوى النذر والشروع في الفرع استواء مجملا كما في الاصل لكن استواءهما في الفرع باعتبار عدم الوجوب بهما باطل لان الصلاة تلزم بالنذر فتعين استواءهما فيه باعتبار الوجوب بهما عملا بقضية الاستواء بين الاصل والفرع من حيثية المذكورة بقدر الامكان وانما قلنا بقدر الامكان لكون العمل بهما اظهر فيما لو استويا في الفرع باعتبار عدم الوجوب بهما لكونهما مستويين في الاصل بذلك الاعتبار ايضا

(قوله وهو رد الشيء وراءه على طريقه الاول) هو تعريف للعكس مطلقا وكذا المثال المذكور بعده مثال له والا فليس من العكس المذكور في المتن بل مثاله ما هو المذكور فيه قال المصنف في الشرح ان العكس رد الشيء على سننه وهو نوعان احدهما يصلح لترجيح العال وليس من هذا الباب لانه لا يقدح في العلة ولكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق به والثاني ان يرد على خلاف سننه وقد مثل الاول بالمثال المذكور وللثاني بما ذكر في المتن (قوله وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح) ولهذا يذكره المعلق دون السائل

(قوله وهو رد الشيء وراءه ٨٦١ على طريقه الاول الخ) اقول هذا مقام خبط فيه الشارح

خبطا فاحشا لان ما ذكره المصنف انه يسمى عكسا انما هو رد الشيء على خلاف طريقه على ما وقع به التصريح في مثل التلويح وغيره والعكس حقيقة انما هو رد الشيء وراءه على طريقه الاول مثل عكس المرآة اذا ردت نور بصرك بصفاتها الى وجهك حتى ترى وجهك بنور عينيك كأن لك في المرآة وجهها كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالخج وعكسه ما لم يلزم بالنذر لم يلزم بالشروع كالوضوء فيكون العكس الحقيقي على هذا ضد الطرد ويكون المصنف مخلا بذكره في هذا المقام لكونه بصدد ذكر القلب

السائل لما جاء بحكم آخر ليس بمناقض لحكم المستدل وهو المساواة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدعاه بطلب المناقضة التي هي شرط القلب فلا يكون قلبا ولان الاستواء بين النذر والشروع في الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم اللزوم بهما وفي الفرع وهو الصوم والصلاة باعتبار اللزوم بهما فيتخالفان والحكم هو المقصود من الاستواء لانفس الاستواء ومتى اختلف الاستواء بالنسبة الى الفرع والاصل يبطل القياس لان شرطه ان يتعدى حكم الاصل بعينه الى الفرع الذي هو نظيره ولم يوجد (ويسمى هذا) النوع من القلب (عكسا) وهو رد الشيء وراءه على طريقه الاول مثاله قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالخج وعكسه الوضوء يعني ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم اذ في الاول كان في اللزوم وفي هذا في عدم اللزوم لاجل قلب الوصف الذي جعله علة في الطرد وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح فان ما ينعكس ويطرد يكون راجحا على ما يطرد ولا ينعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون

ان لا يختلف الحال بالنسبة الى النذر والشروع كما في الوضوء (قوله بطلب المناقضة التي هي شرط القلب) لقائل ان يقول لهم اتم تقولون ليس تناقض الحكمين ذات شرط صحة القلب بل انتفاء الجمع بينهما بدليل منفصل كاف لتحقيقه وقد وجد لان ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء مدعى المستدل ويعلم دفع هذا السؤال من الوجه الثاني (قوله وهو الى آخره) العكس لغة عبارة عن رد الشيء على سننه وطريقه الاولى مأخوذ من عكس المرآة فانه نورها يرى نور بصر الباصر فيما وراءه على سننه وطريقه حتى يرى

القادح في العلة وهذا غير قادح فيها لكونه كلاما من قبل المعلق لتصحيح علة لا من قبل السائل لا بطلان علة المعلق بل هو يصلح مرجحا للعلة باطرادها وانعكاسها تطرد ولا تنعكس وانما ذكره من ذكره في هذا المقام للمناسبة بين القلب وبينه من حيث ان القلب لا يبطل وهو للتصحيح فيكون بينهما المناسبة الضدية * واعلم ان عامة اهل السنة من الماتريدي والاشعرية على ان الانعكاس في مسألة المرآة غير مستقيم بل الرائي يرى ما يرى بارادة الله تعالى لا بطريق الانعكاس بدليل ما ذكره الوانوشي من ان صور الاشياء تحدث في المرآة عند المقابلة وان لم يكن هناك ناظر وان الاعمى اذا قابل المرآة بوجهه تحدث صورته فيها وان لم يكن لبصره نور ينعكس وما ذكرناه

(قوله وبالعكس قوى كون ظن الوصف علة الخ) كذا ١٦٢ في النسخ والصواب ظن كون

اتفاقيا وبالعكس قوى ظن كون الوصف علة فيصالح للترجيح والنوع الثاني من العكس ان يرد على خلاف سننه فاذا عرفت هذا عرفت ان القلب المذكور ليس بعكس حقيقة اذ لا يصدق حد العكس عليه بل هو من اقسام القلب ولهذا ذكره عامة الاصوليين في القلب ولكنه لما كان شبيها بالعكس من حيث انه رد الحكم الذي ذكره المعلل وان كان على خلاف سننه اوردته في هذا القسم اتباعا لفخر الاسلام (والثاني) اي النوع الثاني (المعارضة الخالصة) اي المحضة التي ليس فيها معنى المناقضة (وهي نوعان احدهما) المعارضة (في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بحد ذلك الحكم بلا زيادة) وهذا النوع خمسة اقسام القسم الاول ما ذكره وهو ان يعارض السائل بما يخالف حكم المعلل بان يذكر علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيه فيقع بايراد الضد المحض مقابلة محضة بلا تعرض لابطال علة الخصم وهذه المعارضة تجيء على كل علة وهي ان يقول السائل للمعلل دليلك وان دل على مدعائك لكن عندي ما ينفيه مثاله ما اذا قال الشافعي رحمه الله تعالى المسح ركن في الوضوء فيسن

وجهه كأن له في المرآة وجهها آخر واصطلاحا عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض علة المذكورة ردا الى اصل آخر وهو من صنع المعلل لا السائل وكان ينبغي عدم ذكره اذ المقام بيان صيغ السائل لا المعلل لكن ذكره تيمنا للفائدة في رد قول الشافعية (قوله والنوع الثاني من العكس) لم يتقدم النوع الاول من العكس حتى يكون هذا ثانيا الا ان يقال انه جعله ثانيا باعتبار ما تقدم من قوله وهذا النوع من العكس ثم قال فخر الاسلام العكس نوعان احدهما رد الشيء على سننه الاول وهو يصح لترجيح العلة والثاني رد الشيء على خلاف سننه فالقسم الاول من باب المعارضة اصلا والثاني معارضة فاسدة وليس بعكس حقيقة بل هو قلب وانما ذكر ههنا الباب باعتبار الحقيقة باعتبار ان احد وجهيه معارضة صورة وان كانت فاسدة ﴿ قوله وهي نوعان ﴾ اي ما يطلق عليه اسم المعارضة سواء كانت مقبولة او غير مقبولة والالم يتناول النوع الثاني منها واقسام الثاني كلها فاسدة ثم المعارضة الخالصة بالنظر الى ذاتها ثمانية خمسة في حكم الفرع وثلاثة في علة الاصل كما سيأتي بيانه وبالنظر الى الفرع والاصل نوعان (قوله وهو ان يعارض السائل ما يخالف حكم المعلل الخ) وهذا النوع اصح المعارضات الفرعية (قوله مقابلة محضة) فيمتنع العمل بها مدافعة كل من العلتين الاخرى امتناعا لا يمكن العمل بشيء منهما الا بعد ترجيح احدها

الوصف (قوله والنوع الثاني من العكس الخ) وهذا هو المذكور في المتن (قوله اذ لا يصدق حد العكس عليه) وهو رد الشيء على طريقه الاول كما مر (ولكنه لما كان شبيها بالعكس الخ) لا يذهب عليك ان المصنف ايضا انما ذكر هذا النوع في القلب كسائر الاصوليين فالاستدراك مستدرك والصواب ان يقول في جواب لما سماه عكسا بدل قوله اوردته في هذا القسم فتدبر (قوله وهذا النوع خمسة اقسام) يعني به المعارضة في حكم الفرع

من الانعكاس انفا تبعها لغيرنا فانما ذكرناه على سبيل التمثيل تقريبا الى فهم من وقع عنده ان ابصار الصور في المرآة بهذا الطريق لاعلى وجه يعتقد (قوله ولهذا ذكره عامة الاصوليين في القلب) اقول ولهذا ايضا قال المصنف وقد قلب العلة من وجه آخر ثم مثل له بما مثل ثم قال ويسمى

(قوله)

(قوله كالمسوحات) عبارة ٨٦٣ صاحب التحقيق كسح الخف وهو الاوضح بل الصواب (قوله)

لا يدفع هذا الاشكال
لانه قيد المعارضة (التي
فيها المناقضة المعارضة
فيها قصدية والمناقضة
ضمنية فيكون قسم الشيء
قسما له (قوله ولم ار له جوابا
شافيا) فيه اشارة الى رد
الجواب المذكور في الشرح
الاكمل ايضا وهو ان القلب
مشمول على اعتبارين
وقطع النظر عن احدها
جائز فايراده ههنا بذلك
الاعتبار لان اعتبار
الخلوص ينبو عن ذلك
ايضا كما لا يخفى

تثليته قياسا على المسحولات فنقول سلمنا ان القياس على المسحولات يقتضى ذلك
ولكن عندنا ما يخفيه وهو ان مسح الرأس مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالمسوحات
(او زيادة هي تفسير) هذا هو القسم الثاني مثاله قولنا انه ركن في الوضوء
فلا يسن تثليثه بعد اكمله كالغسل في مقابلة قواهم المسح ركن فيسن تثليثه
كالغسل وهذه المعارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف
في التثليث بعد اكمال الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب وهذا النوع من
المعارضة هو النوع الثاني من نوعي القلب وهي معارضة صحيحة ايضا حتى وجب
المصير فيها الى الترجيح لكنها دون الاولى لانها تصح بلا زيادة وهذه لا تصح
بدونها لكن ايراد فخر الاسلام ومن تبعه هذا النوع من المعارضة الخالصة
مشكل لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة وما ذكر في بعض الشروح انما
اوردها لانها معارضة قصدا وذاتا ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لانه
قيد المعارضة بالخالصة ولم ار له جوابا شافيا (او تغيير) هذا هو القسم الثالث
وهو ان يعارضه بضد ذلك الحكم ولكن بضرب تغيير مثاله قولنا في اليتمة
غير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فيولى عليها نكاحا كالتى لها اب

(قوله دون الاولى الخ) قيل كان الواجب ان يكون اقوى من الاولى
لانها احد وجهي القلب والقلب يقدم على المعارضة المحضة عند العامة لتضمنه ابطال
علة الخصم واجيب بانه بذلك الاعتبار اقوى لكن لم يذكر ههنا الاعلى
جهة المعارضة وهي من هذه الجهة ليست باقوى من الاولى (قوله لكن
ايراد فخر الاسلام ومن تبعه هذا النوع من المعارضة الخالصة مشكل) هذا الاشكال
ظاهر اورده غالب الشراح ولو قيل في الجواب هذه معارضة فيها معنى
القلب فيكون ايراده في النوعين مشعرا بتخير السائل في ايراده بين ان يورده
معارضة او قلبا او بانه اورد فيهما باعتبار ما اشتملا عليه من معنى المعارضة والمناقضة
فايراده في الاول باختيار المناقضة وفي الثاني باعتبار المعارضة لم يبعد وقد خلاص عن هذا
الاشكال من لم يتعرض لتقسيم المعارضة الى الخالصة والمستوية بالمناقضة كالقاضي ابي زيد
وشمس الائمة بخلاف من تعرض له كفخر الاسلام ومن تابعه كالمصنف (قوله
وما ذكر في بعض الشروح الخ) يشير بذلك الى جواب العلامة النسفي
حيث قال ان القلب معارضة ذاتا ومناقضة ضمنا فاورده هنا نظرا الى ذاتها
ولم ينظر الى ما في ضمنها انتهى وهذا الجواب لا يدفع الاشكال اذ لا خلوص
مع كونها متضمنة للمناقضة ويمكن ان يقال القلب مشتمل على اعتبارين وقطع
النظر عن احدها جائز فايراده هنا يكون بذلك الاعتبار

هذا عكسا (قوله وهو
ان مسح الرأس مسح
في الوضوء فلا يسن تثليثه
كالمسوحات) اي كسحها
فيه من الجبيرة والخفين
اقول وترجح قياسنا
هذا نوع ترجيح بانه
قياس مسح على مثله بخلاف
قياسه فانه قياس مسح على
غسل (قوله وهذا النوع
من المعارضة) اراد
بهذا القسم الثاني
من المعارضة الخالصة (قوله
لكنها دون الاولى)
اي دون المعارضة التي
هي القسم الاول من المعارضة

الخالصة وفي شرح غاية التحرير الجامع قيل كان ينبغي ان يكون هذا القسم اقوى من القسم الاول من الدفع فقدا
عليه لانه احد وجهي القلب وهو مقدم على المعارضة المحضة عند الجمهور لتضمنه ابطال علة الخصم

فقال اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغير بالاتفاق وتعيين الاخ زيادة توجب تغيير الحكم الاول الذي وقع فيه النزاع لان النزاع في اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا في تعيين الولى فنحن اثبتنا اصل الولاية والحصم بهذه المعارضة نفى ولاية الاخ على التعيين وليس ذلك نفيا لما هو المتنازع فيه فهذا الحكم غير الحكم الاول اذا المعين غير المطلق فهذا التغيير يقتضى الخلل في المعارضة لكنها مستلزما لنفى الحكم الاول وهو عدم اثبات الولاية على الصغيرة لغير الاب والجد من الاولياء لانه اذا بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب والجد وبهذا صح هذه المعارضة (او فيه نفى لما لم يثبت الاول او اثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة للاول) هذا هو القسم الرابع وهو ان يعارضه في المحل المتنازع فيه بما لم يكن نفيا لما اثبت المعلن او اثباتا لما نفاء بل يكون نفيا لما لم يثبت المعلن او اثباتا لما لم ينفه لكن يكون تحته معارضة لحكم المعلن بان يكون الحكم الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذي اثبت المعلن فن هذا الوجه يظهر وجه الصحة فيها مثاله قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شراءه فعارض اصحاب الشافعي رحمه الله

(قوله بان يكون الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذي اثبت المعلن) اذ لولا هذا الشرط لكانت هذه المعارضة فاسدة لان السائل لم يثبت بها خلاف حكم المستدل لاضرر محال ولا قصدا فكيف يتحقق فيها معنى المعارضة والحاصل ان هذه المعارضة باعتبار انه لم يثبت خلاف حكم المعلن لا تظهر فيها جهة الصحة فتكون صحيحة لانا لم نعلم للفرقة بينهما لتكون التسوية معارضة بل حكمنا عليه بصحة الشراء والتسوية بين الابتداء والبقاء حكم آخر لم يتعرض له المعلن في استدلاله وانما اثبت الاستواء بين بيعه وشراءه فلم تكن متعلقة بالمتنازع فيه ولا دافع له فلا تكون صحيحة لكن فيها شبهة الصحة فان السائل لما اثبت الاستواء المذكور لزم الافتراق بين بيع العبد المسلم وشراءه فتصير متعلقة بالمتنازع فيه ومثبتة لمانفاء المعلن من هذا الوجه فيصح بهذا الاعتبار ومع هذا جهة الفساد فيها ارجح لان تعلقها بمحل النزاع لم يثبت الا بعد ابتداء تعليل من السائل اثبت به التسوية بين الابتداء والبقاء وليس من شأنه ذلك وانما من شأنه الابطال واستشكل ايراد هذا النوع في اقسام المعارضة الخالصة لان جهة صحته تستلزم ابطال تعليل المعلن فلا يكون معارضة خالصة لان هذا قلب في الحقيقة فيكون فيه ابطال تعليل

(قوله فلا يولى عليها بولاية الاخوة) اى فلا يولى عليها في النكاح بولاية قرابة الاخوة (قوله لان النزاع في اثبات اصل الولاية على اليتيمة) فنحن نقول يولى عليها غير الاب والجد لانها صغيرة فيولى عليها كالتى لها اب او جد عند عدمه فان يولى عليها احدها والحصم يقول لا يولى عليها غيرها فيكون النزاع بيننا وبينه في اثبات اصل الولاية كأننا من كان لحديث لا اب لها ولا جد

تعالى فقالوا الكافر لما ملك بيعة وجب ان يستوى ابتداء الملك وبقؤه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه من ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه هذه المعارضة اثبات ما لم ينفه المعلى لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا تتصل بموضع النزاع فتكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة من حيث انه ان ثبت حكمها وهو استواء البقاء والابتداء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فتتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الا بعد البناء باثبات التسوية بين الابتداء والبقاء وليس للسائل البناء فرجحت جهة الفساد (او في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول) هذا هو القسم الخامس وهو الذي لا يتعرض للسائل لنفي الحكم الذي اثبتته المعلى او اثبات ما نفاه بل يعلى لحكم آخر في محل آخر بعملة اخرى لكن يكون في اثباته نفي الحكم الاول بان يكون ثبوته مستلزما لانتفائه من حيث المعنى مثاله قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى في المرأة التي نهي اليها زوجها اى اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزواج آخر فجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثانى صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوج امرأة بغير شهود فولدت ثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا هذا فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل على لاثبات النسب من الاول والسائل على لاثباته من الثانى فكان ينبغي ان يعلى لنفيه عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد الا ان فيها صحة من وجه لانه لو ثبت من الحاضر لانتفى من الغائب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال ان للاول فراشا صحيحا وللثانى فاسدا والرجحان للصحيح

(قوله لانه صاحب فراش صحيح) هذا هو مقتضى الترجيح عند ابى حنيفة رضى الله عنه قال شارح غاية التحرير الجامع والصحيح مارواه عبد الكريم الجرجاني عنه ان الاولاد من الثانى ان احتمله الحال وانه رجع الى هذا القول قال وعليه الفتوى ذكره الحسامى في الواقعات والقاضى ابوزيد فى الاسرار وانما اختاروه للفتوى لقلة كلفته وتعليله

المستدل واجيب بانه لما كان من اضعف وجوه القاب لكونه لا مناقضة فيه صح ايراده في هذا القسم (قوله فان عارضه الخصم) المراد بالخصم ابو يوسف ومحمد فان عندهما ثبت النسب من الثانى (قوله فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم الخ) ومن شرط المعارضة ان يكون الحكم الذى هو مورد النفي والاثبات واحدا وقد فات هذا الشرط هنا حيث لم يوجد فيها تعرض لما اثبت المعلى بعلمته النسب من الاول لتوارد النفي والاثبات على حكم واحد فتفسد المعارضة من هذا الوجه لفقد شرطها وهو اتحاد المحل ولكن لما تعذر اثبات النسب من الاول بعد ثبوته من الثانى وهو الفراش الفاسد صحت من هذا

(قوله وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة) ٨٦٦ ❦ يعني ان الملك وصحة الفراش

مع الغيبة احق بالاعتبار من الحضرة مع عدمهما وبهذا التقدير كان ينبغي ان لا يأتي بالواو في قوله ولان الفاسد يوجب الخ بل يجعله تعليلا للاحقية المذكورة سالكا مسلك القآنى في تقريره هذا لا يقال هو قد جعله تعليلا له ايضا لانه قد عطفه على ما هو تعليل له وهو قوله فان الملك الاول والحضرة والماء للثانى لانا نقول لانسلم ان المعطوف عليه تعليل له وانما هو تعليل للقياس على فصل الزنا المستفاد من قوله كفى فصل الزنا اى فان الملك الاول والحضرة والماء للثانى فى كل من الفصلين ولو صرح الشارح بما قدرنا هناك لسلم من الاحلال المذموم عند اهل المعانى كقوله * والعيش خير فى ظلال النوك ممن عاش كذا * اى والعيش الناعم خير فى ظلال النوك وهو الحق والجهالة ممن عاش مكذورا فى ظلال العقل على معنى

فيعارضه الخصم بان الثانى حاضر والماء مأوه كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسدا يرجح الحاضر فكذا ههنا فيظهر به فقه المسئلة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما فى فصل الزنا فان الملك الاول والحضرة والماء للثانى ولان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة فلا تعارض الشبهة الحقيقة (والثانى) اى النوع الثانى من المعارضة الخاصة المعارضة (فى علة الاصل) اى المقيس عليه وهو ان يذكر السائل فى المقيس عليه علة اخرى لا تكون موجودة فى الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل فى علة (وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى) يعنى هذا النوع من المعارضة ثلاثة اقسام الاول ان يأتى السائل بعلة لا يتعدى عن المقيس عليه مثاله ما اذا علل الحبيب فى بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه

الوجه واحتاج المعلل اذا الى ترجيح ما ادعاء ليم به المطلوب (قوله فيعارضه الخصم الخ) ويرد بان صحة الفراش وقيام حقيقة الملك مع وجود الغيبة ارجح واولى بالاعتبار من الحضرة ووجود الجامع الفاسد وانتفاء حقيقة الملك لان الفاسد يشبه الحق وليس بحق والصحيح حق وليس يشبه الحق فما ثبت بالفاسد شبهة وما ثبت بالصحيح حقيقة والشبهة لا تعارض الحقيقة فما ثبت بالحقيقة اولى بالاعتبار مما ثبت بالشبهة ولا يلزم على هذا ما اذا ادعى الشريكان معا النسب وله جارية مشتركة حيث يثبت النسب من كل واحد منهما وكذا اذا ادعى اللقيط اثنان فانه يثبت النسب منهما حتى يرثهما ويرثانه لان ذلك ليس بطريق الشركة فى النسب اذ الاب احدها حقيقة لكن لعدم اولوية احدها على الآخر اذ يضيف الولد الى كل واحد منهما فى حق الاحكام الا يرى انه لو ظهر لاحدهما رجحان من وجه من الوجود يتعين ثبوت النسب منه هذا والفرق بين الرابع والخامس ان فى الرابع معارضة بحكم آخر فى ذلك المحل ثابت ما لم يثبت الاول وفى الخامس معارضة باثبات ما يثبت الاول فى غير محل الاول ❦ قوله سواء كانت بمعنى لا يتعدى ❦ او يتعدى الى مجمع عليه او مختلف فيه اما لو اقام الدليل على نفي علة بعد ما اثبتت المعال علة فمقبول اتفاقا كذا فى التنقيح فعلى هذا ينبغي ان تكون المعارضة فى علة الاصل اربعة انواع واحدة منها صحيحة والثلاثة منها باطلة (قوله مثاله ما اذا علل الحبيب فى بيع الحديد بالحديد الخ) وانما كانت هذه المعارضة باطلة لكونها مبينة على علة قاصرة والعلة القاصرة ليست بعلة معتبرة لانعدام حكم المعلل منها وهو التعدية اذ لا فرع لها يمكن تعدية الحكم

ان عيش ذاك خير من عيش هذا (قوله وذلك باطل) حكمه بالبطلان على هذا النوع (اليه)

(قوله بل المعنى هو الاقتيات ٨٦٧ والادخار) هذا قول مالك (قوله بان يقول المعنى في الاصل هو الطعم) هو قول الشافعي

الثاني من المعارضة الخالصة مبنى على انه اراد به ما فسره الشارح به والا فصاحب التنقيح يجعل من هذا النوع من المعارضة الخالصة ما هو مقبول وهو ان يقسم الدليل على نفي عليه ما اثبتته المعامل لاعلى عليه شئ آخر غير موجود في الفرع (قوله لان الحكم يثبت بعامل شتى) وقيل بجواز ترادف العليل على معلول واحد وحينئذ جاز ان يجتمعا في الاصل بلا تدافع فلم يبق بينهما معارضة وفيه عند بعضهم بحث اذ ثبوت الحكم بعامل مختلفة على معنى انه يثبت بكل واحدة منها ممتنع والا يلزم اثبات الثابت بل يثبت اما بواحدة منها او بالمجموع وعلى التقديرين لا يكون ثبوته بعامل مختلفة فحينئذ يكون عليه وصف السائل منافية لعلية وصف المعامل قال القاتني والجواب عنه بعد تسليم ان عال الشرع موجبات

فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثنية وانها عدمت في الفرع وهو الحديد فلا تثبت فيه الحرمة (او يتعدى الى مجمع عليه) هذا هو القسم الثاني مثاله ما لو عال في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير ويعارضه السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت بل المعنى هو الاقتيات والادخار وقد فقد في الفرع فهذا معنى يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن والذرة والسهم والعدس (او مختلف فيه) وهو المعارضة بعلة تتعدى الى فرع مختلف فيه هذا هو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل في هذه المسئلة ايضا بان يقول المعنى في الاصل هو الطعم لاما ذكرت ولم يوجد في الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب لان الحكم قد يثبت بعامل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا ففساده ظاهر لان المقصود من التعليل هو التعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة في هذه المواضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت بعامل شتى

اليه واذا صرت العلة عن التعدية بطلت واذا بطلت بطل التعليل بها لخلوها عن الفائدة واذا بطل التعليل بها بطلت المعارضة المبينة عليه والمراد بالسائل في النوع الاول الشافعي بان يقول المعنى في الاصل وهو الحنطة ليس ما ذكرت وهو كونها مكبلا وانما المعنى فيه هو الطعم وهو معدوم في الفرع وهو الجص وهذا المعنى وهو الطعم يتعدى الى فرع يختلف فيه وهو بيع التفاحة وسائر الفواكه بمثلها وما دون الكيل فانه ايضا مختلف فيه والطعم يتعدى اليه وانما بطل هذان القسمان ايضا لانهما ليسا بمتعلقين بمحل النزاع الا من حيث ان العلة التي ذكرها السائل فيهما غير موجودة فيه وذلك غير مفيد له لان عدم العلة لا توجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عنه عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عنه مقابلة حجة اخرى على ان الحكم قد يثبت بعامل متعددة فلا تنافي بين ما ذكره المعامل وبين ما ذكره السائل هذا هو المشهور بين اصحابنا وقد ذهب بعض النظار منهم الى تصحيح المعارضة في الاصل (قوله لان الحكم قد يثبت بعامل مختلفة) فان قلت ثبوت الحكم الواحد بعامل مختلفة على معنى انه يثبت بكل واحدة منها ممتنع والا يلزم اثبات الثابت بل ثبوته اما بواحدة منها او بالمجموع

انا نفي بالواحد هنا الواحد بالنوع لا بالشخص فلا يلزم من ذلك اثبات الثابت وتحقيقه ان لاشك ان الثابت بالعامل

ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة
 (وكل كلام صحيح في الاصل) اى فى نفسه واصل وضعه بان يكون فى الحقيقة
 منعا للعلة المؤثرة (يذكر على سبيل المفارقة) اى يذكره اهل الطرد على
 وجه الفرق ولا يقبل منهم لان الجدلى يمنع توجهه (فنذكره على سبيل
 الممانعة) فيقبل منا لان الجدلى لا يمكن من رده فيكون مقبولا لان الممانعة
 اساس المناظرة اذ السائل منكر فسيبيله الانكار دون الدعوى اعلم ان المعارضة
 فى علة المقيس عايه تسمى بالمفارقة لانه فرق بين الاصل والفرع فيما هو مناط
 الحكم وهو من الاسئلة الفاسدة وعند البعض يكون صحيحا لكن الاولى ان يذكر
 السائل كلامه بطريق المنع لانه اذا شرع فى الفرق يلزم الدليل عليه فربما
 يكون ملزما بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا منع تكون العهدة على المحيب ويكون
 السائل فى استراحة كقول الشافعى رحمه الله تعالى فى اعتناق الراهن العبد المرهون
 انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقى حق المرتهن فكان

وعلى التقديرين لا يكون ثبوته بعلة مختلفة فحينئذ تكون عايه وصف السائل
 منافية لعايه وصف المعلق قلت بعد تسليم ان علة الشرع موجبات انما يعنى
 بالواحد هنا الواحد بالثبوت لا بالشخص فلا يلزم منه اثبات الثابت تحقيقه
 ان الثابت بالعلم احكام متعددة بالشخص الا ترى انه لو وقعت فأرة فى الحمر
 فماتت ثم صارت الحمر خلا لا تطهر وان زالت نجاسة الحمر لبقاء نجاسة
 الفأرة لكننا نكتفى باطلاق النجاسة لشمولها لها (قوله اعلم ان المعارضة
 فى علة المقيس عليه) وهى الاصل تسمى مفارقة عند الجمهور وهو مختار
 فخر الاسلام وتبعه المصنف رحمه الله وذلك لان المقصود منهما نفي الحكم
 فى الفرع وعند بعض هى غير المفارقة لان حاصل هذه المعارضة راجع
 الى الممانعة فتقبل والمفارقة لا تقبل وعند بعضهم المعارضة فى الاصل والفرع
 جميعا هى المفارقة حتى لو اقتصر على احدهما لا يكون فرقا ولما كانت المعارضة
 مفارقة وهى من الاسئلة الفاسدة التى لا تقبل من السائل وان كانت صحيحة فى
 نفسها فبين المصنف وجه ايراده على طريق يقبل منه فقال وكل كلام صحيح
 الخ وفائدة هذا معرفة طريق ايراد الصحيح وهو ان يذكر فى الاعتراض
 على سبيل الممانعة المقبولة دون المفارقة المردودة وهى من اجل الفوائد (قوله
 لان الاعتاق الخ) علة اصحاب الشافعى فى هذه المسئلة بان الاعتاق تصرف
 من الراهن يلاقى حق المرتهن بالابطال اى يبطل حقه فى الرهن بدون
 رضاه وهو البيع بالدين عنده وعندنا لدين الدائن فكان مردودا كما اذا

(قوله ولا يصلح دليلا)
 اى لا يصلح عدم العلة
 دليلا على عدم الحكم
 (قوله كقول الشافعى
 فى اعتناق الراهن الخ)
 العبد المرهون نفذ عتقه
 عندنا سواء كان الراهن
 موسرا او معسرا الا انه
 اذا كان معسرا يؤمر
 العبد بالسماية فى اقل
 من قيمته ومن الدين ثم
 يرجع على المولى عند
 يساره وعند الشافعى
 رحمه الله لا ينفذ اعتاقه
 اذا كان معسرا قولا واحدا
 وله قولان فى الموسر كذا
 فى التحقيق

احكام متعددة بالشخص
 الا يرى انه لو وقعت
 فى الحمر فأرة وماتت بعد
 ماتت بالحمى او قبله ثم
 صار الحمر خلا لا تطهر
 وان زالت نجاسة
 الحمر لبقاء نجاسة الفأرة
 لكننا نكتفى باطلاق
 النجاسة لشمولها اياها

بإضلا كالبيع وقال السائل من اهل الطرد ليس الاعتق كالبيع لان البيع يحتمل
الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة
في تلة الاصل لان حاصله ان علة عدم النفاذ في البيع هو كونه محتملا للفسخ
بعد وقوعه وهذا الفرق صحيح في نفسه ولكنه غير مسموع لكونه واردا على
سبيل الفرق وهو غير مقبول منه لانه لا ولاية للسائل في الفرق وطريق
ايراده على سبيل الممانعة ان يقول لانسلم وجود التعدي بلا تغيير في المتنازع
فيه لان حكم الاصل وهو البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه
لا الابطال وانت في المقيس وهو الاعتاق تبطل اصلا مالا يجوز فسخه بعد
ثبوته فان العبد والمولى لو ارادا فسخ الاعتاق بعد وقوعه لا يفسخ حتى لو اجاز
المرتهن لا ينفذ اعتاقه فكيف يصح قياسك وهذا تعبير بحكم الاصل لان
الابطال من الاصل غير الانقضاء على وجه التوقف (واذا قامت المعارضة)
هذا شروع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعني اذا تحققت المعارضة بان
لم يدفع بشئ من الاعتراضات المذكورة من الممانعة والقبول وغيرها (كان
السبيل فيها) اي في دفعها (الترجيح) لان الجمع بين الاثبات والتفي في حالة واحدة

(قوله كالبيع) اي كالباع
الراهن المرهون فانه لا ينفذ
بيعه بالاجماع (قوله وقال
السائل من اهل الطرد)
من اصحابنا كذا في الشرح
الاكمل (قوله لان البيع
يحتمل الفسخ) بعد وقوعه
فيظهر اثر حق المرتهن
في المنع من النفاذ فينقصد
على وجه يتمكن المرتهن
من فسخه (قوله والعتق
لا يحتمله) يعني بعدما صدر
من اهله وفي محله فلا يظهر
اثر حق المرتهن من النفاذ
فينقصد لازما (قوله حتى
لو اجاز المرتهن لا ينفذ
اعتاقه) يعني عند صاحب
هذا التعليل اي الشافعي
وهو تفريع على قوله
تبطل اصلا واما قوله
فلان العبد والمولى الخ
فهو تعليل اقوله مالا يجوز
فسخه بعد ثبوته

باع الراهن المرهون بغير اذن المرتهن فقل اهل الطرد من اصحابنا الفرق بين
البيع والاعتاق بين وذلك لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول
بالعقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف العتق فانه لا يحتمل الفسخ
بعد الوقوع فلا يظهر اثر لحق المرتهن في المنع من النفاذ فينقصد لازما فهذا
معنى صحيح في نفسه ولكنه يتجه منع توجهه لانه اورد على سبيل الترق من جهة
من ليس له ولاية الفرق وهو السائل فيكون فاسدا لا مقبولا واوجه في ايراده
على وجه الممانعة ليقبل ان يقول ان القياس لتعدي حكم النص الى مالا نص
فيه من غير تغيير ونحن لانسلم وجود هذا هنا لانك اذا ادعيت ان حكم
الاصل وهو البيع البطلان فهو ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف
لان حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع من الراهن بالاجماع حتى لو تراض الى ان
يذهب حق المرتهن تم البيع واذا كان كذلك لا يكون الحكمان متماثلين فيكون
تغيرا لا تعديا وان ادعيت التوقف في الفرع ايضا الزمناك بان العتق لا يحتمل
الفسخ فهذه ممانعة صحيحة * فان قلت كان يكفي في موجه هذه الممانعة منع حكم
الاصل وهو بطلان البيع * قلت هذا اذا كان المقصود مجرد المنع اما اذا كان الغرض
بيان الفرق الذي ذكره المعالي فلا يتأتى ذلك الا بالطريق الذي ذكره السائل
من ان حكم الاصل التوقف ولو وجد في الفرع كان كافيا لانه ذكر ذلك دفعا لما عسى
ان يلزم المعالي التوقف في الفرع (قوله لان الجمع بين الاثبات والتفي في حالة واحدة

في محل واحد محال فاذا لم يتأت للمجيب الترجيح صار منقطعا وان رجح
علته فلبسائل ان يعارضه بترجيح علته اعلم ان الترجيح انما يقع في الدلائل الظنية
واما في الدلائل القطعية فلا سبيل الى الترجيح بل المتأخر ناسخ وان لم يعرف
تاريخه وجب المصير الى دليل آخر او التوقف (وهو عبارة عن فضل احد
المثلين على الآخر) قيل في هذه العبارة تسامح لان ما ذكره معنى الرجحان
لا الترجيح واجيب عنه بان المضاف محذوف تقديره وهو عبارة عن بيان فضل
احد المثلين على الآخر ويمكن ان يقال وهو عبارة من جملة التعريف ومعنى
العبارة الكشف والاظهار فيكون معنى الترجيح اظهار فضل احد المثلين على
الآخر (وصفا) يعني لا يكون ذلك الشيء الذي وقع به الترجيح دليلا بنفسه

في محل واحد محال الخ) لان المقصود من النفي انما كان على سبيل لترجيح اذا قامت
المعارضة فيه لدلائل اعمالها لا افعالها ولم يمكن العمل بالمعارضتين لاستحالة
الجمع بينهما في حالة واحدة في محل واحدة وليس احدهما احق بالعمل
من الاخر لقيام المعارضة فيصير الى الترجيح (قوله) فاذا لم يتأت للمجيب الترجيح
صار منقطعا) وان تاتي له ذلك فلبسائل ان يعارضه بترجيح علته ان امكنه ذلك ولم تبطل
المعارضة ووجب المصير الى دليل آخر او الوقف فان لم يمكنه ذلك لزمه
ما ادعاه المجيب (قوله) واما في الدلائل القطعية الخ) هذا ان كانت قطعية
من الجانبين وان كانت قطعية من احد الجانبين دون الآخر انتفت
المعارضة من الاصل لعدم التساوي فضلا عن الترجيح (قوله) واجيب عنه الخ)
وايضا بان الضمير راجع الى الرجحان يفهم من الترجيح ويكون الضمير عائدا على
مذكور معنى نحو قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى اى العدل فانه المذكور
معنى لدلالة اعدلوا عليه او بانه اراد بالترجيح الرجحان فذكر المؤثر واراد به
الاثر او اطلق اللزوم واراد الملزوم اذ الرجحان لازم للترجيح (قوله) ومعنى
العبارة الكشف والاظهار الخ) قال صاحب التحقيق العبارة معناها لغة التفسير
اذا استعملت بدون صلة عن قال الله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون فاذا وصلت
بكلمة عن معناها التكلم والتلفظ لا غير يقال عبرت عن فلان اى تكلمت عنه
ومعنى قولهم هم عبارة عن كذا هذا لفظ معناه كذا هذا حقيقة العرفية
التي لا يفهم منها غيره في اصطلاح الفقهاء وغيرهم ولا يصلح الكشف والاظهار
مع كلمة عن اصلا فعملها على الاظهار والكشف في هذا المقام مع وجود كلمة
عن كما ذكره بعضهم مدعيها ان ذلك معناها اللغوي خروج عن قاعدة اللغة
والعرب فاعلم ذلك (قوله) يعني لا يكون ذلك الشيء الذي وقع به الترجيح
دليلا بنفسه) حاصله ان الترجيح انما يقع بما لا يتصور به المعادلة والمعارضة

(قوله بل المتأخر ناسخ) ان
عرف التاريخ صريحا او
دلالة (قوله) واجيب عنه
بان المضاف محذوف الخ)
وفي شرح المعنى للقائى
انه من قبيل ذكر المؤثر
وارادة الاثر (قوله) ويمكن
ان يقال وهو عبارة من
جملة التعريف) فيه تسامح
لان كون الضمير ايضا
من التعريف ليس له وجه
صحة

(قوله) وهو عبارة من
جملة التعريف) لا يخفى ان
قوله وهو ليس من جملة
بوجه واما ما يجاب به
ايضا من انه اراد بالترجيح
الرجحان فذكر المؤثر
واراد الاثر فغير ملائم
للمقام لانه اذا كانت
المعارضة فعلا لسائل كان
الملائم ان يجعل السبيل
في دفعها الترجيح الذي
هو فعل المجيب لا الرجحان
الذي هو اثر فعله

بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه لان الشئ انما يتقوى بصفة توجد في ذاته كما اذا كان احد النصين ظاهرا والآخر نصا واما انضمام الشئ المستبد الى مثله لا يفيد في ذاته حالا وامرا لم يكن فيه يؤيده عدم ترجيح شهادة اربعة على شهادة شاهدين وقال بعض اصحاب الشافعي رحمهم الله يترجح بكثرة الادلة لان

ابتداء ليكون نازلة منزلة الوصف من المزيد عليه لا بما هو اصل يقوم به المعادلة والمعارضة ابتداء مثل ومنه الرجحان في الوزن بزيادة شئ لا يقوم به الممانعة ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا كالحبة في العشرة وهذا لان الترجيح ضد التطفيف الذي هو نقصان يظهر في الوزن ولكيل بما لا ينعدم به المعارضة حتى جاز في قضاء الديون بامثالها بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم حين اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا وزن رواء اصحاب السنن الاربعة لتزليه منزلة الاوصاف بخلاف ما اذا كان الفضل مما يقع به الرجحان بانفراده بان زاد على العشرة درهما مثلا للزوم الربا اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع حيث تكون هبة باطلة حيث لا يجوز لان ما يقوم به المعادلة يكون مقصودا فالوزن يكون مقصودا في التماثل وهو ليس بتمييز فيكون الحكم فيه البطلان كما هو الحكم في هبة المشاع قال بعض الشارحين لو جاز الترجيح انما يكون بمعنى زائد في احد البدلين فلو جاز الترجيح بذات ما يصلح للتعارض لا يكون بمعنى زائد وهو ليس الا الترجيح بلا مرجح فيلزم الفساد (قوله بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه) اي تابع لغيره كخبر الواحد الذي يرويه العدل الفقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه اما اذا كان غير تابع لا يكون ذلك رجحانا كالص مع القياس ولا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض اذ الترجيح انما يكون بعد ثبوت التعارض المبني على المساواة بل الواجب في مثل ذلك العمل بالاقوى وترك العمل بالاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى والحاصل ان المعارضة تختص بما اذا تساوى الدليلان المتنافيان في القوة وبما اذا كان احدهما اقوى بوصف تابع وقد تقدم ما هو اوفى من ذلك في فصل التعارض بين الحجج فلا تغفل (قوله كما اذا كان احد النصين ظاهرا والآخر نصا) او احدهما مفسرا والآخر محكما او احدهما صريحا والآخر كناية او كان احدهما خبرا مشهورا او متواترا والآخر خبرا واحدا وكذا دليلا القياس اذا تعارضا يترجح احدهما لا ببناء على المعارضة الحقيقية المبني على التماثل ولا مساواة بين هذه الادلة ويمكن ان يجاب بان هذه معارضة صورية من حيث ان احد الدليابين

(قوله كما اذا كان احد النصين ظاهرا والآخر نصا) اعلم اننا الآن بصدد بيان طرق الترجيح بين الاقيسة واما طرقه بين النصوص فقد مرت وما تعرض الشارح ههنا فعلى سبيل التنظير لما يتقوى بصفته الذاتية بالنسبة الى غيره وان لم يكن المنظر به من باب الاقيسة

(قوله حتى لو جرح رجل رجلا) يعني خطأ

(قوله فيصح الاحتجاج به) اقول هذا يدل على انه اذا صح الترجيح بكثرة الادلة كان المحتج به عند الخصم مافضل عما وقعت به المعارضة وهو خلاف مانقله القآني عن الخصم من تمسكه في ذلك بان كلامها يفيد قدرا من الظن فعند الاجتماع تحصل الزيادة املا يجتمع على الامر الواحد مؤثران مستقلان قال ونوقض ذلك باتفاقهم على عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد وبان الاقيسة وان كثرت لا ترجح على خبر الواحد الصحيح عند التعارض فلو كان للكثرة التي لم يحصل بسببها هيئة وحدانية اثر في قوة الظن لترجحت الاقيسة على خبر الواحد وشهادة الاربع على الاثنين والاجماع منعقد على خلافه ثم قال **٨٧٢** في موضع آخر وينبغي اذا بلغ عدد

الدليلين تعارضا فيبقى الآخر سالما عن المعارض فيصح الاحتجاج به والمختار انه لا يترجح لان كل واحد معارض للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض (حتى لا يترجح) نتيجة قوله وصفا (القياس) على قياس آخر يعارضه (بقياس آخر يؤيده) بان ينضم اليه (وكذا الحديث) يعني لا يترجح حديث بالضمام حديث آخر اليه ولا بالقياس (والكتاب) يعني لا يترجح آية منه بالضمام آية اخرى اليها ولا بالحديث والقياس (وانما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة) حتى لو جرح رجل رجلا جراحة واحدة سالحة للقتل وجرحه آخر جراحات خطأ كل واحدة منها

يقضى ضد ما يقتضيه الآخر لا بالمعنى المصطلح لان هذه المعاني ثبتت قوة في احد الدليلين ليست في الآخر **قوله** وانما يترجح بقوة فيه **كقوة الاثر** في علة القياس والفقه والعدالة والضبط والالتقان في رواية الخبر والاحكام والتفسير والنصاصة والصراحة والحقيقة في نص الكتاب لا بقوة مكتسبة من امر خارج عنه كنص آخر وحديث آخر او قياس آخر وعن بعض مشايخنا انه يترجح ما حصل له موافقة من النصين المتعارضين بالقياس لان القياس غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف لما يوافقهما فيستقيم مرجحا والاصح خلافه لان القياس من جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصل وان لم يكن حجة في هذا الموضع **(قوله** حتى لو جرح رجل رجلا جراحة واحدة سالحة للقتل وجرحه آخر جراحات خطأ كل واحدة منها

الشهود حد التواتر ان يرجح على من لم يبلغه قياسا على الخبر ولم يظهر على الرواية ونقل عن مالك انه رجح شهادة الاربعة على الاثنين حكاه الامام الرازي في محصولة وانما قيد الكثرة بقوله التي لم يحصل بسببها هيئة وحدانية لانه لو حصل بسببها ذلك لكانت معتبرة عندنا كما نبيه هو عليه بعد ذلك في محل آخر حيث قال واعلم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما نرجح بكثرة الاصول وكثرة الرواة اذا بلغوا حد الشهرة او التواتر ولم ترجح بالكثرة في بعضها

كان الترجيح بكثرة الادلة ولنا فيه ضابطة وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بسببها (صالحة)

هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالجموع وليست بمعتبرة في كل موضع لا يحصل بها ذلك ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالجموع واعتبر هذا بالشاهد فان كل امر منوط بكل واحد كالمضاربة مثلا فان الكثرة قد لا تغلب فيها بل واحد معين ربما يغلب الالوف من الضد فكثرة الاصول والشهرة والتواتر من قبيل الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف وصدق الخبر فمعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني اذ الحكم منوط بكل واحد لا بالجموع فلا تعتبر هذا هو الاصل فاحكمه واحفظه

(قوله وفيه بحث لانه ذكر في فصل المعارضة ان حكم التعارض بين الآيتين الخ) لعل جوابه واضح لان العدول الى دليل آخر انما هو تهاتر الدليلين الاولين وتساوقهما لا يقوى احدهما يدل على ذلك ان التعارض اذا وقع بين الآيتين انما يصر الى السنة ولو وجدت آية اخرى تدل على ما يدل عليه احدهما ولو كان لتقوية احدهما لكان ينبغي ان يصر الى تلك الآية الاخرى لكونها في القوة فوق السنة وكذا الحال اذا وقع بين السنتين لانه انما يصر الى مادون السنة فقول الشارح اذلا وجه لجواز العمل به الا هذا غير موجه نعم يلزم في ضمن ذلك توافق الآية والسنة لكن ليس مدار الترجيح هذا فليتدبر (قوله ولان الآية كما تعارض الآية الخ) كذا في النسخ وفيه تأمل وعلل الصواب ترك الواو ليقع تعليلا لقوله اذلا وجه لجواز العمل به الا هذا

صالحة للقتل فمات المجروح لا يرجح صاحب الجراحات (حتى تكون الدية) على عاقلتهما (نصفين) لان كل جراحة منها علة معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلا يكون جراحة صفة لجراحة اخرى لتقويها بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى في التأثير كما اذا قطع احدهما يد رجل والاخر جز رقبته فمات فالقاتل هو الجاز لكون فعله اقوى في التأثير لان الحياة غير متصوره مع جز الرقبة كذا قيل وفيه بحث لانه ذكر في فصل المعارضة ان حكم التعارض بين الآيتين العدول الى السنة وبين السنتين العدول الى قول الصحابي وعلى هذا اذا تعارض آيتان ثم عدل الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احدي الآيتين وعمل به يكون ترجيحا للآية التي يوافقها اذلا وجه لجواز العمل به الا هذا ولان الآية كما تعارض الآية التي توافق الحديث تعارض الحديث وكذا اذا تعارض سنتان ثم عدل الى القياس ووجد قياس آخر موافق لاحد الحديثين وعمل به يكون ترجيحا للحديث الذي وافق القياس به وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف لما ذكر ان الكتاب لا يترجح بالحديث

صالحة للقتل الخ) وكذا اذا كانت الجراحات عمدا يجب القصاص عليهما لان كل جراحة من جراحات من تعددت جراحاته علة تامة صالحة لمعارضة جراحة صاحب الجراحة الواحدة فلا يصلح ان يكون بعضها وصفا لبعض لانه اصل بنفسه فلا يكون تابعا لغيره فيتحقق المعارضة بين كل من تلك الجراحات المتعددة وبين تلك الجراحة الواحدة على وجه كان لم يكن ثمه غيرها فيتحقق المعارضة بينها وبينهن على وجه ملزم للتسوية في لزوم الموجب (قوله وفيه بحث الخ) والجواب عنه ان المعارضين اذا لم يكن ترجيح احدهما ولم يعلم التاريخ ولم يمكن الجمع بينهما تلفظا لتعذر العمل بهما وباحدهما لان العمل به ليس باولى من الآخر ولا يمكن الترجيح بلا مرجح على ان احدهما يحتمل انه منسوخ واذا تساقطا وجب المصير الى دليل آخر سالم عن المعارضة يتعرف منه حكم الحادثة ويضاف الحكم اليه لكونها التحقت بما لم يوجد فيه نص لتساقط الدليلين فقوله ثم اذا عدل الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احدي الآيتين وعمل به يكون ترجيحا الى آخره ممنوع لانه اذا قلنا تساقطا وصار العمل بالدليل السالم عن المعارضة لا يتأتى هذا الكلام فلا منافاة في كلام المصنف لكن لقاتل ان يقول اذا قلتم بالتساقط ووقوع العمل بالدليل السالم عن المعارضة فام لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارضة وكذا في السنة ويجاب عنه بانه يلزم من هذا حينئذ الترجيح بكثرة الادلة ومذهب

(قوله في فصل المعارضة) اراد به فصل التعارض بين الحجج وقدم (قوله ووجد قياس آخر) لفظ آخر زائد

ولا الحديث بالقياس (وكذا) اى كما قلنا بمساواة صاحب الجراحة صاحب الجراحات قلنا (الشفيعان في الشقص) اى في الجزء (الشائع المبيع بسهمين) اى بسبب ملك سهمين (متفاوتين سواء) اى متساويان في استحقاق الشفعة ولا يرجع احدهما على الاخر بكثرة نصيبه الذى به صار شفيعا صورتها دار مشتركة بين ثلاثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه وطلب الاخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفقة وعند الشافعي رحمه الله يقضى بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدر الملك وانما وضع المسئلة في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك

المصنف وعامة الاصوليين لا يرون ذلك كما قدمناه وهذا هو الموجب كقولهم في فصل التعارض ان التعارض اذا وقع بين آيتين فالليل الى السنة واجب وان وقع بين سنتين فالليل الى اقوال الصحابة رضى الله عنهم واجب ولم يقولوا الى آية اخرى اوسنة اخرى لاهم لا يرون الترجيح بكثرة الادلة اذا كان موافقا للحديث الواحد (قوله صورتها دار مشتركة) لا ينحصر تصوير المسئلة فيما ذكره بل من صورها اذا كانت الدار مشتركة بين ثلاثة لاحدها الثلثان وللآخر السدس وللثالث السدس فباع صاحب السدس نصيبه وطلب الاخران الشفعة فان السدس من المبيع يكون بينهما نصفين عندنا وعند الشافعي يكون بينهما اخماسا واصحاب السدس خمس (قوله لان الشفعة من مرافق الملك) اى منافعه وثمراته ليكون المبيع مقسوما على قدره قلنا بل علة الاستحقاق انما هي الشركة وهي متحققة بكل جزء ان قل وما ذهبنا اليه اولى لخلوه عما في قول الشافعي من الفساد فانه جعل الاستحقاق وهو حكم العلة متولدا من العلة وهي الملك ومنقسما على اجزائها وليس كذلك لان الحكم ثبت بايجاد الله تعالى له مقارنا للعلة لا بطريق التوكيد من العلة عند اهل السنة والجماعة ولا ينقسم على جزء آخر من اجزاء العلة لما يلزم عليه من لزوم القول بعلمية كل جزء من اجزاء العلة وهو مخالف لموضوع الشرع فان الشارع جعل جميع العلة علة لجميع الحكم فالقول بالاقسام يكون شرعا مبتدأ وهو باطل وقد ترك الشارح رحمه الله تعليل هذه المسئلة لنا وعلل للخصم وهو مما لا ينبغي والحاصل ان الشفعة على عدد الرؤس عندنا وعند الشافعي على عدد الانصاء (قوله وانما وضع المسئلة في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك) حتى ان من كان جواره في جوانب لا يترجع على جواره في جانب واحد بكثرة الاتصال لما ذكرنا ويجوز الترجيح بقوة الاتصال كالخيط في نفس المبيع او حقه يقدم على الجار بسبب

ليتأتى بخلاف الشافعي رحمة لله عليه (وما يقع به الترجيح اربعة بقوة الاثر) لان المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر فمهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى (كلاستحسان في معارضة لقياس) و الاثر في الاستحسان اقوى كما بينا في مسألة سؤر سباع الطير فيرجح على القياس فان قلت لو صح الترجيح بقوة الاثر لزم ان يرجح الشهادة بزيادة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض عند التعارض قلت العدالة ليست بملة بل شرط لترجح جانب الصدق ولئن سلمنا انها علة فلا نسلم انها تختلف بالزيادة والنقصان لانها عبارة عن الاتزجار عن المحرمات ولئن سلم انها تختلف باختلاف الاشخاص لكن الاطلاع على حقيقة الفضل متعذر فربما يظن انسان انه اعدل وهو في الحقيقة ادنى من الذي يظن انه دونه فلا يمكن الترجيح به وتأثير الوصف ليس كذلك لانه امر ظاهر ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على زيادة التأثير باعتبار قوة داليله (وبقوة ثباته) اى ثبات الوصف (على الحكم المشهود به) اى الحكم الذي يشهد الوصف بثبوته وانما جعل مشهودا به لان الوصف في الحقيقة شاهد بثبوته لامثبات لان المثبت هو الله تعالى والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الاخر (كقولنا في صوم رمضان) اى في الاستدلال على عدم وجوب تعيين نية صوم رمضان (انه متعين) فلا يجب تعيينه (اولى من قولهم صوم فرض) يعنى انه صوم فرض فيجب تعيين نيته كالقضاء (لان هذا) اى التعليل بوصف

الاستحقاق وذا في الخليط اقوى لوجود اتصال كل جزء من المبيع بجزء من ماكه وقوة السبب موجب للترجح (قوله ليتأتى خلاف الشافعي) فانه لا يقول الشفعة بالجوار (قوله لان المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر) فصار المقصود من الحججة هو الاثر فدل قوة اثرها على قوتها لان ثبوت المعلول بحسب ثبوت العلة والقوة هي المرجحة فكل ما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج بالوصف اولى (قوله كلاستحسان) اى الذي قوى اثره في معارضة القياس الذي ضعف اثره وهو منحصر في تلك المسائل التي قدمنا حصرها في بحث الاستحسان بالعكس وهو ما عدا تلك المسائل مما لا يكاد ينحصر من هذا النوع الخبر فانه لما صار حجة باتصاله بالرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وجب رجحانه بما يزيد به معنى الاتصال من الشهرة وثقة الراوى وحسن ضبطه واتقانه وصلاحه (قوله من وصف القياس الاخر) بان كثرة اعتبار الشارع لهذا الوصف في جنس هذا الحكم (قوله لان هذا مخصوص في الصوم) وايضا لان الفرضية لا توجب الامتثال بايجاد المأمور به لا التعمين فان الحج يصح بمطلق النية ونية النقل عنده ايضا فيكون اثره مختصا ببعض العبادات والاصل في العلل

(قوله فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لامطاق الفرضية الخ) ﴿ ٨٧٦ ﴾ فيه ما فيه لان التعرض لكونه

الفرضية لايجاب التعيين (مخصوص في الصوم) دون سائر المواضع (بخلاف التعيين) المراد منه التعيين اطلاقا لاسم السبب على المسبب (فقد تعدى الى الودائع) يعنى اذا ادى الوديعة الى المالك تخرج عن العهدة باى جهة رده ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة (والفصوب) اى في رد المغصوبات (ورد المبيع في البيع الفاسد) حتى لو وهبه او باعه من المالك او تصدق عليه وسلمه اليه وقع عن الجهة المستحقة بتعيين الشارع سواء علم به صاحب الحق او لم يعلم ولا يحتمل الرد بجهة اخرى لانه غير قابل لها فثبت ان التعليل بوصف ليس بمخصوص بالصوم اولى فيكون ثباته على هذا الحكم اقوى واكثر من صفة الفرضية على وجوب التعيين فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لامطاق الفرضية فلا يرد سائر الفرائض من رد الوديعة وغيرها نقضا عليهم اجيب بان اراد الوديعة وغيرها ليس بايراد نقص عايتهم ولكنه بيان ان الفرضية ان سلم انها مؤثرة في وجوب التعيين في الصوم فليست بمؤثرة في غيره ووصف التعيين مؤثر في عدم وجوب التعيين على الاطلاق فيكون اثبت والزم للحكم فيكون اعتباره اولى وفيه بحث لانه على تقدير ان يكون علة الخصم الصوم الفرض لامطاق الفرضية لايناسب بهذا اراده في هذا المقام لان المقصود بيان

التعدية ﴿ قوله بخلاف التعيين ﴾ اى بخلاف ما علمنا به من وصف التعيين فانه ليس بمخصوص بمحل النزاع لانه تعدى منه الى كل ما هو عين حكم لازم موجود في المعاملات وسائر الفرائض كالزكاة فانه اذا تصدق بما وجبت فيه الزكاة من المال على مصرف ولم ينو الزكاة يخرج عن العهدة وكالحج فانه اذا حج ولم ينو حجة الاسلام انصرف حجه الى حجة الاسلام وان لم ينوها ﴿ قوله المراد منه التعيين اطلاقا للسبب على المسبب ﴾ حاصله ان في عبارة المتن تسامحا حيث قال بخلاف التعيين وانما كان المناسب ان يقال بخلاف التعيين فانما علمنا بالتعيين لكن لما كان التعيين سببا عن التعيين اطلق السبب واراد المسبب مجازا ﴿ قوله حتى لو وهبه او باعه ﴾ مرجع الى كل من المغصوب والمبيع بيعا فاسدا ﴿ قوله وفيه بحث الخ ﴾ هو بحث جيد ويمكن ان يجاب بان صوم رمضان انما استغنى عن التعيين لكونه متبعضا بتعيين الشارع وكل ما كان متعينا كذلك كان مستغنى عن التعيين كهذه المسائل المذكورة فان رد الودائع والمغصوب والمبيع بيعا فاسدا ونحوها متعين عليه فلا يجب ان يعين وكذا في الايمان بالله تعالى لايشترط فيه نية التعيين بان يعين ان يؤدى الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اى وجه تأتى به يقع عن الفرض لكونه متعينا

صوما يجوز ان يكون بيانا للاواقع لالكونه معتبرا في العلية يؤيد ذلك عبارة صاحب المغنى حيث قال وقولنا انه متعين اثبت في سقوط التعيين من قوله فرض في دلالة على التعيين فاقصر على ذكر الفرضية وبهذا عرفت حال ماسياتى من البحث فليتدبر

(قوله فلا يرد سائر الفرائض من رد الوديعة وغيرها نقضا عايتهم) لان النقص بيان تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة فاذا كان ذلك الوصف عندهم هو الصوم الفرض وحكمه هو وجوب التعيين ظهر انه لم يتخلف عنه في رد الوديعة وغيرها لانه لم يوجد فيها حتى يكون حكمه فيها متخلفا عنه غاية ما في الباب انهما كليهما لم يوجد فيها عندهم بخلاف ما لو جعلوا العلة مطلق الفرضية فانها تكون موجودة فيها وحكمها متخلفا عنها فيكون اراد رد الوديعة وغيرها اراد نقص عايتهم وليكن هذا آخر ما يلىق ان يكون

تقرير الاعتراض على المصنف (قوله وفيه بحث الخ) اقول السر في اراد هذا البحث (غير)

ان علتنا اثبت والزوم من علة الخصم ومتى كان علة الخصم الصوم الفرض لا يحصل هذا المقصود ببيان ان علتنا وهو التعيين اثبت والزوم من مطلق الفرضية (وبكثرة اصوله) يعنى ان شهد لاحد الوصفين اعلان او اصول فيرجح على الوصف الذى لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره كتمسح الخف والتيمم ومسح الجبيرة وهو اولى من قول اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى انه ركن فيسن تكراره كالغسل ولما شهد لوصف الخصم وهو الركنية اصل وهو الغسل وشهد لصحة وصفنا اصول فيرجح وصفنا زعم بعض الشافعى رحمه الله تعالى ان كثرة الاصول فى القياس بمنزلة كثرة الرواة فى الخبر والخبر لا يرجح بكثرة الرواة على مامر بيانه فكذا هذا وعند الجمهور هو صحيح لان الحججة هى الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر فيحدث بها قوة فى نفس الوصف فيصلح للترجيح وهو من جنس الاشتهار فى السنن فان كثرة الرواة ليست بحججة بل الخبر هو الحججة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فى نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا والحاصل ان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة التأثير الا ان الجهات مختلفة والترجيح بقوة التأثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل (وبالعدم عند عدم وهو العكس) هذا هو القسم الرابع من اقسام ما يقع به الترجيح يعنى ان الوصف

الذهول عن ان المجيب اراد بالفرضية فى تقريره الفرضية المستفادة من الصوم الفرض المذكور فى كلام من هو فى مقابلته وهى فرضية الصوم (قوله و الترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم) اقول لا يبعد ان يكون هذا الترجيح بالنظر الى الفرع كما يدلك عليه المثال فانه يقتضى ترجيح علتنا لتمديها الى فوق الفرع الواحد على عاتق عدم تمديها الا الى فرع واحد وحينئذ يكون هذا الترجيح بكثرة الفروع كما ان الترجيح الثالث بكثرة الاصول

غير متنوع الى فرض ونقل فتأمل (قوله الا ان الجهات مختلفة) والتعدد باعتبار الجهات فقوة الاثر باعتبار الوصف وقوة الثبات باعتبار الحكم وكثرة الاصول باعتبار الاصل فلا اختلاف بينها الا بحسب الاعتبار ولهذا قال الامام ابو زيد وقل ما يوجد نوع من هذه الثلاثة الا ومعه الاخران ولهذا لم يذكر المصنف رحمه الله مثلا لهذا القسم لان مثال القسم الثانى يصلح مثلا له قال شمس الائمة مامن نوع من هذه الانواع الثلاثة اذا قررت فى مسألة الا ويمكن تقرير النوعين الاخرين فيها ايضا وقيل الفرق بين هذا القسم والقسم الثانى ان فى هذا القسم اعتبر المؤثر وهو كثرة الاصول وفى القسم الثانى اعتبر الاثر وهو الثبات على الحكم المشهود به وفيه نظر لان ثبات الوصف على الحكم بوجوده فى صور كثيرة ليس الا كثرة الاصول وكثرة الاصول ليست الا هو يعرف بادنى تأمل (قوله وبالعدم عند عدم) اى الترجيح بالعدم المتعاق بالحكم فى جميع الصور عند عدم المتعاق بالوصف (قوله وهو العكس) اى لازم العكس

اذا كان مطردا ومنعكسا بحيث اذا وجد الوصف وجد الحكم واذا عدم عدم الحكم كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس قيل لا يصلح ان يكون هذا مرجحا لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء والمختار انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة يدل على اختصاص الحكم به وتأكد تعلقه به يصلح مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعامل شتى فيظهر ثمرته عند المعارضة مثله قولنا في مسح الرأس انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه يرجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه واليدين يسن تكراره وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة تتكرر وليست بركن

(قوله فظهر ثمرته عند المعارضة) فانه اذا عارضه ترجيح آخر من الانواع الثلاثة الاول كان ذلك مقدا عليه

(قوله لكنه ترجيح ضعيف)

قال القاتني هذا اضعف وجوه الترجيح لان العدم لا يتماق به حكم اذا العدم لا يعال به لكونه نفيا محضا لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان ذلك اوضح لصحته حيث دار الحكم معه وجودا وعدما مع كونه مؤثرا فيه لا يقال العدم وان كان نفيا محضا لكنه معنى له اثر في الاشياء عقلا وشرعا فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الجزء يوجب عدم الكل وعدم غيرها ليس كذلك لانا نقول عدم الشرط والجزء لا يوجب عدم المشروط والكل عندنا بل هو معدوم بالعدم الاصلي وهو لا يفتقر الى موجب (قوله فظهر ثمرته عند المعارضة) يعني اذا عارض هذا النوع ترجيح آخر من الانواع الثلاثة التي تقدم ذكرها كان ذلك مقدا عليه ويقع به الترجيح عند عدم ما يعارضه منها ثم المعدوم وان كان متحققا لا يكون تحققه مثل الامر الوجودي لانه ثابت من كل وجه بخلاف تحقق العدم لانه قد يكون متحققا فباعتبار تحققه يصلح للترجيح وباعتبار تحققه دون تحقق الامر الوجودي يكون اضعف وجوه الترجيح (قوله وما قالوه لا ينعكس) لعدم صحة قولنا كل ما ليس بركن لا يسن تكراره فان المضمضة يسن تكرارها

المتعارف فيما بينهم وهو جعل المحكوم به محكوما عليه كقولنا في كل انسان ضاحك كل ضاحك انسان فمكس قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم كلما وجد الحكم وجد الوصف وقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم وان كان لازماله عند المناطقة الا انه عكس عرفي عند الفقهاء لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وليس بعكس منطقي والحاصل ان الوصف اذا كان مطردا منعكسا بان يكون بحال يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند عدمه كان ارجح من الوصف الذي يطرد فلا ينعكس (قوله ولا اعتبار للعدم) لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم والرجحان لا يد له من سبب وجودي لا يقال العدم وان كان نفيا محضا لكنه معنى له اثر في الاشياء عقلا وشرعا فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الجزء يوجب عدم الكل وعدم غيرها ليس كذلك لانا نقول عدم الشرط والجزء لا يوجب عدم المشروط والكل عندنا بل هو معدوم بالعدم الاصلي وهو لا يفتقر الى موجب

اعلم ان المصنف رحمة الله عليه لوقال قوة الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون الباء لكان اولى لانه جعل المقسم ما يقع به الترجيح وما يقع به الترجيح هذه الامور وعلى ما ذكره يصير التقدير الترجيح بكذا وذلك ليس من اقسام ما به يقع الترجيح بل من اقسام الترجيح ولكنه يعلم منه المقصود ولهذا لم يبال به (واذا تعارض ضربا ترجيح) هذا بيان المحاص عن تعارض نوعين من الترجيح (كان الرجحان) الحاصل (في الذات) اى بما هو في الذات (احق منه في الحال) اى اولى بالاعتبار من الرجحان الحاصل بما هو في الحال (لان الحال قائمة بالذات تابعة لها) في الوجود يعنى الذات اسبق زمانا اورتبة من الحال لان الحال قائم بها فله حكم العدم في حق نفسه (فينقطع حق المالك بالطبخ والشئ) هذا تفريع على ما ذكر من الاصل (لان الصنعة قائمة بذاتها من كل

(قوله يصير التقدير الترجيح بكذا) اقول لان سلم ذلك ولا ان الترجيح بكذا بدل بعض من اربعة ليلزم كونه قسما من اقسام ما به يقع الترجيح وانما التقدير يقع الترجيح بكذا

وليست بركن (قوله اعلم ان المصنف لوقال قوة الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون الباء لكان اولى الخ) تقرير وجه الاولوية ان المصنف اخبر حينئذ ان ما يقع به الترجيح اربعة ثم قال بقوة الاثر الخ وفيه ما فيه لانه يصير المعنى ما يقع به الترجيح حينئذ الترجيح بكذا وكذا الخ لان الباء لا بد له من متعلق وهنا الترجيح المقدر الدال عليه المذكور ولا شك ان المرجح عند الترجيح فكان ينبغي ان يقول قوة الاثر بدون حرف الباء كما عمل القاضى ابو زيد وشمس الائمة الى تلك الاربعة اى قوة الاثر وقوة الثبات وكثرة الاصول والعدم فيه واجيب بان المقيد بشئ غير المقيد بشئ آخر والترجح الواقع بهذا المعنى غير الترجيح الواقع بالمعنى الآخر فيلزم حينئذ تعدد الترجيح بتعدد ما يقع به الترجيح فيكون الترجيح اربعة كما يكون ما يقع به الترجيح اربعة فيكون تقدير كلامه الترجيح اربعة انواع الترجيح بقوة الاثر الخ الوجوه الاربعة فتأمل (قوله) واذا تعارض ضربا ترجيح الخ اعلم ان التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيحتاج ايضا الى الترجيح وهو التعارض وما يقع به الترجيح بين الترجحين المتعارضين شيان احدهما معنى يرجع الى الذات والثاني معنى يرجع الى الحال اى وصف الذات (قوله) كان الرجحان في الذات الخ قال صاحب التنقيح الترجيح بالذات عبارة عن الترجيح بالوصف الذاتى بالحال عبارة عن الترجيح بالوصف العرضى وفسر الذاتى بوصف يقوم بالشئ بحسب ذاته والعرضى بوصف يقوم به بحسب امر خارج عنه (قوله) هذا تفريع على ما ذكر من الاصل) وهو ان الرجحان باعتبار الذات مقدم على

وجه) لبقائها على الوجه الذي حدث من غير تغيير (والعين هالكة من وجه) وحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه لانه هالك من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى لانه بالطبخ والشى يصير العين مستهلكة فرجحنا الصنعة لكونها موجودة من كل وجه (وقال الشافعي رحمه الله تعالى صاحب الاصل) اى المالك (احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع) لانها لا تقوم بنفسها لكونها عرضا (تابعة له) والجواب ان ما ذكره يرجع الى الحال والرجحان من حيث الوجود اولى (والترجيح بغلبة الاشياء) لما ذكر المصنف رحمه الله تعالى عليه المعانى التى يصح بها الترجيح اشار الى معان رجع بها بعضهم وهى اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا فى اول فصل الترجيح الثانى الترجيح بغلبة الاشياء وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه وبالاصل الاخر الذى يخالف الاصل الاول شبه من وجهين وهو صحيح عند الشافعي رحمه الله تعالى وباطل عندنا لان كل وصف على حدة علة صالحة للجمع بين الفرع والاصل فيتحقق اقيسة متعددة فيكون الترجيح بها ترجيح القياس بالقياس وقد عرفت بطلانه عند بيان بطلان الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من حيث المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه وهى جواز اعطاء زكاته له وجواز نكاح حليلته وقبول الشهادة له فيكون الحاقه بابن العم اولى فلا يعتق اذا ملكه (وبالعموم) اى الثالث الترجيح

(قوله الاول الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا فى اول فصل الترجيح) يعنى عند قوله وصفا وحاصله ترجيح القياس بالقياس ثم انه لا اشارة فى كلام المصنف ههنا الى هذا الترجيح فقوله اشار الى معان رجع بها بعضهم وهى اربعة محل تأمل الا ان يريد به ذكره فيما سبق وان كان خلاف المتبادر من كلامه

الرجحان باعتبار الحال (قوله بالطبخ والشى) يعنى لو احدث الغاصب فى المنصوب صفة متقومة كما لو غصب طعاما فطبخه او شاة فذبحها او شراها او ثوبا فاتخذه قيصا او قباء ينقطع حق المالك عن العين وينتقل الى القيمة ويملك الغاصب العين لكن لا يحل له الانتفاع بها حتى يؤدى بدلها لانه لما اجتمع فى هذا العين حقان حق الغاصب فى الوصف وحق المالك فى العين ولا يمكن التمييز بينهما ولا ابطالهما لان حق كل منهما محترم فان ظلم الغاصب لايهدم حقه ولا يمكن اثبات الشركة بينهما لاختلاف المالكين جنسا فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لان حقه فى الصفة التى احدثها وهى موجودة من كل وجه وحق المالك فى العين وهى ثابتة من وجه هالكة من وجه لانه لم يبق صورتها ولا معناها المطلوب منها فرجحنا الصفة القائمة من كل وجه باعتبار معنى فى الذات وهو الوجود فيكون لحق الغاصب رجحان ذاتى على حق المالك لانه باعتبار قوة الحال فى جانبه وهو كون العين محلا قائما بذاته وكونها محلا حال لها والرجحان باعتبار الذات مقدم على الرجحان

(باعتبار)

بعموم الوصف بان يكون اشمل مثل ترجيح صحاب الشافعي رحمهم الله التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو المكبل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لان التعليل بعلة قاصرة جائز عنده فبطل الترجيح بالعموم الذي هو زيادة التعدى ولو كان العموم مقصودا لترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة ولم يترجح عندهم ولان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه والنص الخاص والعام سواء عندنا وعند الخنس مرجح على العام فكيف صار العام احق من الخاص (وقلة الاوصاف فاسد) هذا هو القسم الرابع مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي وصف الطعم على الكيل والجنس بوحده لان علة ذات وصف لكونها مضبوطة اكثر تأثرا من ذات وصفين وهذا فاسد عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوت بالنص والنص الموجز لا يرجح على المطول وكذا العلة بل الاعتبار فيه للتأثير لا للثقل والكثرة اعلم ان الاصوليين ذكروا في التراجيح الصحيحة والفاصلة وجوها كثيرة الا ان المصنف رحمه الله عليه اقتصر على الاربعة في الصحيحة وفي الفاسدة ايضا لانها هي المتداولة بين اهل الفقه ولان مساواها من الوجوه الصحيحة يندرج فيها اذا امكن النظر اليها وكذا في الفاسدة (واذا ثبت دفع المال بما ذكرنا) اي بنوع من انواع الدفع (كانت غايته) اي ثمرته (ان يلجى) المعاد (الى الانتقال

(قوله ولم يترجح عندهم) فان كثيرا من اصحاب الشافعي لم يرجحوا المتعدية على القاصرة قالواها سواء منهم صاحب القواطع والغزالي ورجح بعضهم القاصرة على المتعدية منهم ابواسحق الاسفرائني كذا في الكشف (قوله اكثر تأثرا من ذات وصفين) اعدم توقفا في اثار الحكم على شئ آخر (قوله لانها هي المتداولة بين اهل اللغة) كذا في النسخ وهو من قلم الناسخ والصواب اهل الفقه كما في الكشف

باعتبار الحال (قوله ولو كان العموم مقصودا لترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة الخ) مذهب الشافعية ان العلة المتعدية لا يترجح على العلة القاصرة وهذا قال الغزالي في آخر مستصفاه ترجيح المتعدية على القاصرة ضعيف عند من لا يفسد القاصرة لان كثرة الفروع بل وجود اصل الفروع لا يبين قوة في ذات العلة (قوله والنص الخاص والعام سواء عندنا) في القطعية فلا يترجح العام على الخاص والعلة اولى ان لا يترجح بعمومها لانها فرع لنص لكونها مستنبطة منه (قوله لان علة ذات وصف الخ) ولقد ائتمل ان يقول الكلام مع المخالف في هذه الاقسام الثلاثة انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التأثير او الملائمة وحينئذ لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عند تأثر احدهما دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر اكثر او اعم او ابسط ويمكن ان يقال بان ذلك محل وفاق وهو لا يمنع وقوع الخلاف في اعتبار اوصاف اخر ومراد ذلك يفوت بها التساوي ويقع بها الترجيح والا لان عدم اعتبار التراجيح مطلقا صحيحة كانت او فاسدة وهو مما اظنوا على اعتباره فافهم (قوله اي بنوع من انواع الدفع)

(وهو) على اربعة اقسام (اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات العلة (الاولى) وهذا القسم من الانتقال انما يتحقق اذا كان الدفع بالممانعة بان يعمل المعلن بوصف غير مسلم عليه عند السائل كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مساط على الاستهلاك فقال السائل لانسلم انه سلطه فانتقل المعلن الى علة اخرى ليثبت بها كون ابداعه عند الصبي تسليطا له على الاستهلاك (او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى) مثاله ما اذا علل جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف الى الكفارة بالاجماع فان قال الخصم انا قائل بموجبه فعندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة قيل له هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الصرف اذ لو تمكن النقصان لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية بوجه والحرية الثابتة بوجه لا تحتمل الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا فكان هذا آية كمال فقه المعلن حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم آخر بتلك العلة المسماة بالاجماع فان قال الخصم نسام انه لا يوجب نقصانا في الرق ولكن فيه مانع آخر وهو صيرورته كالزائل عن ملك المولى قلنا المبيع بشرط الخيار زائل عن ملكه بوجه ولهذا اومات من له الخيار لزم البيع ثم انه لا يمنع الصرف الى الكفارة لكونه محتملا للفسخ فكذا الكتابة (او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى) بان تعذر اثبات الحكم بالعلة الاولى فاراد اثباته بعلة

التفسير باى نوع كان بل بنوع مستدرك وكان يكفي ان يقول مما ذكرنا من انواع الدفع ويكون من بيان ما (قوله) كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن) خلافا لابن يوسف والشافعي وهما المراد بالسائل (قوله) مثاله ما اذا علل جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا الخ) حاصله ان المعلن قد انتقل في هذه المناظرة من اثبات حكم وهو عدم منعه من الصرف الى الكفارة الى اثبات حكم آخر وهو عدم ايجابه نقضا في الرق بالعلة الاولى وهي قبول عقد الكتابة للفسخ وهذا ليس بانقطاع لانه لما اورد عليه القول بالوجوب صار ما ادعاه من ثبوت الحكم الذي زعم ان خصمه نازعه فيه بالعلة الاولى مسامحا له واذا سلم الوصف الذي اثبت به الحكم الاول واراد المستدل اثبات حكم آخر به بذلك الوصف كان له ذلك ولم يكن به بأس ولم يكن انقطاعا

(قوله) فانتقل المعلن الى علة اخرى) بان يقول مثلا ليس الصبي اهلا للحفظ وايداع المال الى من ليس اهلا للحفظ تسليط على اهلاكه (قوله) من بدل الكتابة) بيان لقوله شيئا وعن في قوله عن كفارة اليمين متعاقبة بالاعتاق (قوله) بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ) كونه معاوضة لا يتعاق به غرض ههنا فلو قال عقد يحتمل الفسخ كما في التوضيح لكان اولى (قوله) فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا) وهي انه عقد يحتمل الفسخ (قوله) بان تعذر اثبات الحكم) يريد بالحكم الحكم الثاني يعني الذي انتقل اليه وبيان ذلك ان الحكم اذا سلم الوصف الذي اثبت به الحكم الاول واراد المستدل ان يثبت بذلك الوصف حكما آخر ولم يمكنه اثبات الحكم الآخر الذي انتقل اليه بالعلة الاولى فانتقل الى علة اخرى لاثباته كذا في شرح المغني لسراج الدين الهندي

(قوله علل بوصف آخر) ﴿ ٨٨٣ ﴾ يعنى المعلن (قوله فقال هذا عقد معاملة محتمل للفسخ) لا يذهب

عليك ان هذا هو العلة الاولى بعينها وايضا تقرير المذكور عين ما ذكره في تقرير القسم الثانى لافرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل والصواب اسقاط قوله محتمل للفسخ والاقتصار على قوله عقد معاملة كما في التوضيح والشرح الاكلى ثم ان عبارة التوضيح عقد معاوضة وهو الاوضح (قوله انتقل الى حجة اخرى) وهى قوله تعالى فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب

(قوله حيث لم يعرف المعلن موضع الخلاف فى ابتداء تعليله) اقول هذا امر اشترك فيه هذا التعليل والتعليل المحتاج فيه الى الانتقال الى حكم آخر بالعلة الاولى لان الخصم فى كلا القسمين الثانى والثالث قائل بموجب العلة كما صرحوا به فلا يكون المعلن عارفا بموضع الخلاف فى ابتداء تعليله اى تعليله كان منهما وحينئذ لا يخلو واحد منهما عن ضرب غفلة

اخرى كما فى الصورة المذكورة لما قال السائل عندى هذا العقد لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق علل بوصف آخر فقال هذا عقد معاملة محتمل للفسخ فوجب ان لا يوجب نقصانا فى الرق وهذا جائز لانه انما ضمن بتعليله اثبات الحكم الذى زعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر الخصم فيه الموافقة و اراد ان يثبت حكما آخر مساويا للحكم الاول جاز له ان يثبته بعلة اخرى ولكن مثل هذا التعليل الذى يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم آخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلن موضع الخلاف فى ابتداء تعليله (او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لاثبات العلة الاولى وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع) لان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان مجالس المناظرة لم تعقد الا لابانة الحق وانما يحصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا ولو جوزنا هذا الانتقال ولم نجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول المقصود الا يرى انه اذا لزمه النقص فانه يعد انقطاعا ولا يصح من المعلن ادراج وصف زائد يحصل به الاحتراز عن النقص فلان لا يصح هذا التعليل المبتدأ كان اولى (ومحااجة الخليل عليه السلام مع اللعين) وهو نمرود بن كنعان بقوله ربى الذى يحيى ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احى واميت انتقل الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول (ليست من هذا القبيل لان الحججة الاولى) التى ذكرها (كانت لازمة) على اللعين لانه عليه السلام اراد بقوله يحيى ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الاخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة فى شئ فكان اللعين محجوجا بتلك الحججة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتأملون

فى التعليل الاول لثبوت ما ادعاه به (قوله علل بوصف آخر الخ) ويجوز ان يقال هذا العقد لا يثبت العتق اصلا فاذا لم يثبت العتق لا ينتقض الرق لان الرق ليس بمنجز بالاتفاق (قوله جاز له ان يثبته بعلة اخرى) ولا يكون هذا انقطاعا منه لانه ما ضمن بتعليله اثبات جميع الاحكام بالعلة الاولى ﴿ قوله الرابع ﴾ قد اختلف فى هذا القسم فذهب الجمهور الى كونه انقطاعا وذهب بعضهم الى صحته متمسكا بقصة الخليل عليه السلام (قوله اذا كان الدليل متناهيا) و الا يطول مجلس المناظرة من غير طائل وهو اظهار الحق الى المعلن وكما رد السائل عليه دليله انتقل الى غيره وهلم جرا فلا يحصل ثبوت المدعى بل يظهر عجز المعلن عن الوفاء بما التزمه من اثبات الحكم بما ذكره من العلة

(قوله الا انه انتقل دفعا للاشتباه) مثل هذا الانتقال حسن ﴿٨٨٤﴾ عند قيام الحجّة الاولى وخوف

في حقائق المعاني فحناف الخليل عليه السلام الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجّة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا معنى قوله (الا انه انتقل دفعا للاشتباه)

﴿ فصل ﴾

(جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها شيان الاحكام)

بانتقاله الى علة اخرى قبل تمام الحكم بالعلة الاولى ﴿ قوله الا انه انتقل الخ ﴾ ومثل هذا الانتقال حسن عند قيام الحجّة الاولى دفعا للاشتباه الموهوم والايهام الباطل فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على من حضر والحصم يلبس بجوز له ان ينتقل الى حجة اخرى اظهر من الاولى يعرفها القوم والطريق فيه ان يقول المجيب بعد اثبات علة على انا نقول او الذي يوضح ما نقول لانه يحصل من انضمام بعض الحجج الاطمئنان مثل ما يحصل من انضمام بعض السرج الى بعض من زيادة الانوار * واعلم ان الانقطاع اربعة انواع الاول وهو اظهرها المسكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين بقوله فبئس الذي كفر الثاني انكار ما يعام بالضرورة الثالث المنع بعد التسليم وهذه الانواع الثلاثة تتحقق من جانب المعلن والسائل الرابع عجز المعلن عن تصحيح العلة التي فصل بها اثبات الحكم وهذا النوع من الانتقال انما يكون انقطاعا في حق المعلن دون السائل فانه لو انتقل من دليل الى دليل لا يكون به بأس لانه معارض لكلام المجيب فما دام في المعارضة بالدفع الصالح للاعتراض لا يكون منقطعا بخلاف المعلن كذا اشار اليه صاحب الميزان

﴿ فصل في معرفة اقسام الاسباب والاحكام والعلل والشروط ﴾

﴿ قوله جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها ﴾ قيده فخر الاسلام بقوله سابقا على باب القياس في اصوله وكذا فعل صاحب المنتخب وصاحب المغني وغيرهم لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عند عامة المتأخرين اما من يقول انه مثبت لذلك وهو ظاهر كلام المصنف فلا يحتاج الى هذا القيد لكونه تقدم من المصنف ان التعليل لا يثبت ما يتعلق به الاحكام لا يجوز فلا بد منه ثم التعليل للقياس انما يصح بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق بها لان القياس لتعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه بوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فهي وسيلة اليه * فان قلت لما كان معرفة هذه الجملة وسيلة اليه كان ينبغي تقديمها عليه اذ الوسائل متقدمة على المقاصد

الاشتباه فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على الحضار والحصم يلبس بجوز له ان ينتقل الى حجة اخرى ظاهرة يدركها القوم وطريق النظر ان يقول المجيب بعد اثبات علة على انا نقول او الذي يوضح ما ذكرت وهذا لان الحجج انوار وضم حجة الى حجة اخرى لزيادة الاطمئنان كضم سراج الى سراج لتوير المكان فيكون حسنا ويروى وجه لطيف عن مولانا جلال الدين الرومي وهو ابراهيم قال حين قال الغرور اللعين انا احيى واميت ان كنت قادرا على الاحياء الصوري فان الله تعالى جعل بطن الامهات مشرقا لطلوع شمس الانسان والقبر مغربا لها فأت بها من مغربها الى مشرق الرحم وان كنت قادراً على الاحياء المعنوي فان الله سبحانه وتعالى يأتي بشمس العرفان من مشرق المجاهدات فأت بها من مغربها وهو حال الاستفراق في المعاصي فبئت الذي

كفر لانه لا يقدر عليهما الا الله تعالى جل جلاله وعم نواله فلا يكون انتقالا كذا في شرح القاتني (قات)

من الحل والحرمة والوجوب والفرض وغيرها (وما يتعلق به الاحكام) من السبب والعللة وغيرها فان تحقق الاحكام يتعلق بها الحق هذا الفصل باب القياس لان القياس لا يعرف الابيه وكان القياس ان يقدمه على القياس لانه وسيلة اليه والوسيلة متقدمة على المقاصد الا ان القياس اصل من اصول الشرع فوجب وصله بالحجج المتقدمة (اما الاحكام فاربعة حقوق الله تعالى خالصة) قيل انه تمييز

(قوله لان القياس لا يعرف الابيه) لانه بتعدية حكم معلوم الوصف ثابت بسببه وشرطه في محل آخر وذلك لا يتحقق الا بعد معرفة هذه الجملة (قوله قيل انه تمييز) قائله صاحب الكشف فيكون من قبيل لله دره فارسا ورد ذلك بان التمييز في المشتق ضعيف عقلا ونقل

(قوله اما الاحكام فاربعة) بالاستقراء وهذا حاصل قول القاتني بالقسمة العقلية بعد سقوط التساوي بين الحقيين بالاستقراء

* قلت قدم المقصود بالذكر لكونه اهم وان كان الشئ في الخارج لا يوجد الا بعد وجود وسيلته او لان القياس يحتاج الى حكم هو مقيس عليه والى علة جامعة بين الاصل والفرع وهذا القدر عرف في بيان ركن القياس وهو كاف في صحته بعد وجود شروطه المذكورة في اول القياس ولا يحتاج الى ان يكون ذلك الحكم حق الله تعالى او حق العبد ولا الى ان يكون العلة اسما ومعنى وحكما او اسما ومعنى لاحكما الى آخر الوجوه الآتية لان ذلك امر زائد على اصل الحكم والعللة فلهذا اخرت هذه الجملة عن القياس وما قيل في الجواب انما قدم القياس على الوسيلة لتكون الحجج كلها مرتبة ففيه نظر لان ذكر الوسيلة قبل القياس ليس بمانع ان يكون مرتبا على الكتاب والسنة والاجماع كما ان ذكر الشروط او لا لم يكن مانعا لقرينة فافهم (قوله من الحل والحرمة والفرض والوجوب) والندب والكراهة والاباحة والصحة والفساد (قوله من السبب والعللة وغيرها) اي من الشرط والعللة وغيرها اي من الشرط والعللة (قوله اما الاحكام فاربعة) اي القسمة العقلية بعد سقوط التساوي بين الحقيين اذ لم يوجد قسم اجتمع فيه حق الله وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع (قوله قيل انه تمييز والظاهر انه حال) والعامل مقدر في المضاف اليه على ما هو الصحيح من مذهب الكوفيين وهو ان المقدر في الاضافة يصلح عاملا في الحال او مقدر آخر يدل عليه حقوق الله من نحو يستحقها اي يستحقها الله تعالى خالصة كذا في بعض الحواشي وقال الاتقاني خالصة حال مؤكدة لتقدير مضمون الخبر وتأكيده كما في زيد ابوك عطوفا واختلف في العامل في المؤكدة التي بعد الاسمية كما هنا فقال سيديويه العامل مقدر بعد الجملة تقديره ابوك اظنه عطوفا وفيه نظر وقال الزجاج العامل هو الخبر لكونه مؤولا بمسمى نحو انا حاتم سخيا وليس بشئ وقال ابن خروف المبتدأ لتضمنه معنى التشبيه نحو انا عمرو شجاعا وهو بعيد لان عمل المضمرة والعام مما لم يثبت نظيره في شئ من كلامهم والاولى ما ذهب اليه ابن مالك وهو ان العامل معنى الجملة كانه قيل يعطف عليك عطوفا وحق ذلك مصدقا وههنا المعنى يستحقها خالصة

(قوله ما يتعلق به النفع العام) وقيل ما يكون المستحق له هو الله تعالى حتى لا يرد عليه النقص بالصلاة والصوم والحج حيث لم يتعلق بها النفع العام للعباد قال القاتاني وهو الحق (قوله باباحة المرأة) ولا اباحة الزوج الا ما روى عن عطاء بن ابي رباح انه قال يباح وطى الامة باذن سيدها قاله القاتاني ثم قال فان قلت حرمة مال الغير ايضا مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس قلت لم تشرع تلك الحرمة لصيانة اموال الناس اجمع الا ترى ان الكفار يباحون اموالنا بالاستيلاء ونحن نملك اموالهم بذلك واموال المؤمنين تباع لنا عند وجود الرضا (قوله كالتقصاص) بخلاف حد القذف فانه عكسه كما علمت ولهذا لو قتل سلطان انسانا يؤاخذ به كما لو اتلف ماله بخلاف ما اذا قذف انسانا فانه لا يؤاخذ بمجرد القذف وما قاله القاتاني من ان في قوله تعالى والكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب اشارة الى رجحان حق العبد

والظاهر انه حال لان التمييز في المشتق ضعيف والمراد من حق الله ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام وهو اتخاذهم اياه قبلة وحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك (وحدقوق العباد خالصة) وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح ماله باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة (وما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف) وفيه حق الله تعالى لانه شرع زاجرا وحق العبد لان فيه دفعا لعار الزنا عن المقذوف وحق الله تعالى فيه غالب حتى لا يجرى فيه ارث واسقاط بالعفو (وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالتقصاص) فان فيه حق الله تعالى

(قوله والمراد من حق الله) قيل الحق في اللغة عبارة عن الموجود من كل وجه وجودا لا شك فيه ومنه هذا الدين حق اي موجود بذاته صورة ومعنى ولفلان حق في ذمة فلان اي شيء موجود من كل وجه والمراد بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام لجميع العالم فلا يختص به واحد دون واحد واضافته الى الله تعالى لتعظيم خطره وشمول نفعه لا للملك والاختصاص لاستواء العالم فيه ولان النفع والضرب لتعاليه عن ذلك فهو من باب بيت الله وناقته الله والمراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة وهذا لان الاشياء كلها لله تعالى الا ان الله تعالى لكرمه ولطفه جعل بعضها حق الادمى فلما كان كذلك قلنا ما كان نفعه عاما فهو حق الله تعالى لان هناك ليس ادمى يجعل حقه في غيره وما كان نفعه خاصا فمن كان فائزا به فهو اولى بحمله حقه فقلنا انه حق الادمى فظهر مما ذكرنا انه لا يتصور قسم آخر يجتمع فيه الحقان على التساوي وفيه نظر لانه لو كان المراد من الحق هنا هو الموجود من كل وجه لكان معنى قولنا حق الله ما وجد لله من كل وجه وهو باطل لاستلزامه نفي جهة كونه للعبد اصلا فيؤدى الى انتفاء القسمين وايضا العبادات الخالصة ليست مما يتعلق به النفع العام فان نفع العبادة قد لا يكون متعديا والحق ان الحق هو الثابت من حق الشيء اذا ثبت والشيء يمكن ان يثبت من وجه دون وجه والنفع المتوجه للعالم قد يكون خالصا بالنسبة الى امر الآخرة والعبادات كذلك (قوله كحرمة مال الغير الخ) فان قلت حرمة مال الغير مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس قلت لم يشرع تلك الحرمة لصيانة اموال الناس اجمع الا ترى ان الكفار يباحون اموالنا بالاستيلاء ونحن نملك اموالهم بذلك واموال المؤمنين عند وجود الرضا عنهم ﴿قوله كالتقصاص الخ﴾ اما اجتماع الامرين فيه فلان سببه

في القصاص ففيه نظر اذ لا دلالة فيها على اكثر من ان له فيه حقا لان له فيه نفعها هو الحياة (ليس)

وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجرى ان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو (وحقوق الله تعالى ثمانية انواع) ثبت بالاستقراء (عبادات خالصة كالايان وفروعه) كالصلاة والزكاة وغيرها من الفرائض وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونها وهو صحيح بدونها (وهي) اي العبادات الخالصة ثلاثة (انواع اصول ولواحق وزوائد) اما الايمان فالتصديق اصل محكم لا يقبل السقوط والاقرار ملحق بالتصديق لانه يعبر عما في الضمير والزوائد في الايمان تكرر الشهادة مرة بعد اخرى والاصل

ليس الا القتل الذي هو جناية على النفس وقد اجتمع في النفس حق الله تعالى وهو الاستعباد وحق العبد وهو الاستمتاع ببقائها فكانت بالعبودية الثابتة بسببه وهو القصاص مشتملة على الحقين ايضا واما غلبة حق العبد فيه فبالاجماع لان وجوبه ثبت بطريق المماثلة المبنية على معنى الخبر بقدر الامكان والخبر لا يكون الا في حق العبد فثبوته مشعر برجحان حق العبد فيه واليه الاشارة بقوله تعالى ولكم في القصاص حياة فان قوله لكم اشارة الى حق العبد وفي اسم القصاص المبنى على المماثلة اشارة الى معنى الخبر ولان استيفاءه مفوض الى السؤال والارث جار فيه ويقع الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح ويصح عفو الولى عنه بالاجماع وهذه الاحكام تدل على رجحان حق العبد لان خواص حق العبد اكثر من خواص حق الله تعالى في السقوط بالشبهة وغيره وبه يظهر الفرق بينه وبين حد القذف ﴿ قوله اصول وفروع ولواحق وزوائد ﴾ يعنى ان الايمان مشتمل على اصول وملحق به وزوائد وان جملة الفروع مشتملة على ما اشتمل عليه الاصل من اصل وملحق به وزوائد لفساده وعدم تمشيته فاصل الايمان هو التصديق الذي هو اذعان القلب وقبوله لوحدانية الله تعالى وسائر صفاته ولبوة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام وجميع ما علم محيئه به بالضرورة والملحق به هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الجنان وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الحرس او تعسره كما في المكروه هذا عند من قال بكون الاقرار ركنا زائدا ملحقا بالتصديق كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء واما عند غيرهم فالايان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بقباه ولم يقرب باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا وعليه جمهور المحققين من الاشعرية والماتريدية وهذا اوفق باللغة والعرف والنصوص معاضدة له الا ان في عمل

(قوله وهو اخلاء العالم عن الفساد) وفي التحقيق هو ان للعقل جناية على النفس والله تعالى فيها حق الاستعباد (قوله وهو غالب لجرى ان الارث وصحة الاعتياض الخ) وفي الشرح الاكمل ولذلك جرى فيه الارث والعفو فجعله دليلا لميا وما في هذا الشرح دليل انى

(قوله ونعمة البدن اصل لان المال وقاية له) يعني ان الصلاة شرعت شكر النعمة البدن والزكاة شرعت شكراً
 لنعمة المال فيكون الزكاة دون الصلاة (قوله ولا يفتح في صفة الفقر) يعني ان الزكاة شرعت لسد خلة الفقير كما
 ان الصوم شرع لمنع النفس عن الميل الى الشهوات فيكون صفة الفقر واسطة في الزكاة كميل النفس الى الشهوات
 في الصوم (قوله فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم) فانه اذا ضعف نفسه قدر على قهرها بالصوم

(قوله ونعمة البدن اصل) جملة حالية ذكرها للتبني على وجه تأخر الزكاة عن الصلاة وهو ان النعمة الدنياوية
 ضربان نعمة البدن ونعمة المال فالصلاة شرعت لاطهار ﴿ ٨٨٨ ﴾ شكر نعمة البدن والزكاة لنعمة

المال ولا شك ان النعمة
 البدن فوق نعمة المال فما
 يكون متعلقا باقوى النعمتين
 كان اقوى العبادتين فكان
 احق بالتقديم (قوله
 وهي دون الوسطة
 في الزكاة) اقول وذلك
 لانها بواسطة الفقر بناء
 على انها شرعت لدفع
 الفقر كما شرع الصوم
 لقهر النفس هذا والاولى
 ان يقال انها شرعت لشكر
 نعمة المال كما ذكرنا وهو
 امر اذا حصل اندفع
 الفقر (قوله وبعد هذه
 الجملة الجهاد الحج) اقول
 فيه تغيير اسلوب العطف
 ثم الى هذا الاسلوب
 اشارة الى ان الجهاد ملحق
 بما من اصول الفروع

في الفروع الصلاة وهي عماد الدين ثم الزكاة المترتبة على نعمة المال ونعمة
 البدن اصل لان المال وقاية له ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس ولا يصير
 قرينة الا بواسطة النفس وهي دون الوسطة في الزكاة لان النفس تميل الى
 الشهوات وهي صفة قبح فيها ولا يفتح في صفة الفقر فكانت اقوى في كونها واسطة
 ثم بعده الحج وهو عبادة هجرة من الاوطان والحلان وفيه تنقطع مادة الشهوات
 وضعف نفسه فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم وبعد هذه الجملة الجهاد
 لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان واما الزوائد فمساوئها
 من نوافل العبادات وسننها لانها شرعت مكملات للفرائض وزيادة عليها
 (وعقوبات كاملة) والمراد بكمالها ان تكون عقوبة محضة (كالحدود) وهي
 حد الزنا وحد الشرب وحد القذف

القلب حقاً فيثبت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان
 على انه اصل في احكام الدنيا لا يثبتها على الظاهر يعني لو اكره الحربي او الذمي
 على الايمان فاقربه صح منه وقبل ايمانه في احكام الدنيا مع قيام القرينة على
 عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة والتكلم بكلمة الكفر ففعل لم يكن
 مرتداً 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 (قوله والمراد بكمالها ان تكون عقوبة محضة) لم يشها
 نقص لترتبها على جنایات كاملة عن نقص شائبة الاباحة (قوله وهي حد الزنا
 وحد الشرب وحد القذف) وحد السرقة فانها شرعت لحفظ الانساب والعقول

لما ذكره من انه من فروض الكفاية بخلافها وانما لم يجعل الحاقه بذلك لكونه قابلاً للسقوط (و)
 بفعل البعض كما ان الاقرار ملحق بالتصديق الذي هو اصل الاصل لكونه قابلاً للسقوط بالاكراه لما انه
 لو كان قبول السقوط موجبا للالحاق في جانب الفروع لكانت الصلاة ملحقه لا ملحقها لانها تقبل السقوط
 بالحیض والنفس ثم من الملائم ان يجعل هي والاربعة التي بعدها لواحق للايمان ويحمل كلام المصنف على
 ان العبادات الخالصة مطلقا اصول وهي التصديق والاقرار اللذان هما الايمان ولواحق وهي ما عداها من الفرائض
 ما كان فرض عين او فرض كفاية وزوائد وهي ما كان مكملات للفرائض بحيث يكون اللواحق والزوائد هي فروع
 الايمان وان اقتصر المصنف على التمثيل بما هو من اللواحق فقط الا ان يكون نصه في شرحه نابعا عن ذلك

(وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث) بالقتل اما انه عقوبة فلا نه غرم مالي لحق القاتل بواسطة لقتل واما انها قاصرة فلا نه عقوبة مالية ولا شك انها قاصرة بالنسبة الى البدنية (وحقوق دائرة بين العباداة والعقوبة كالكفارات) اما ان فيها معنى العباداة فلا نه تؤدي بما هو عبادة محضة كالصوم والاعتاق واما ان فيها معنى العقوبة فلا نه لم تجب

والاعراض والاموال فان قلت سامنا ان حد الزنا والشرب حق الله خالصا لانه لم يشرع بجناية وقعت على حق العبد اما الشرب فظاهر وكذا الزنا فانه ليس بجناية على الزانى ولا على المزنية بل فيه نفعهما وهو قضاء الشهوة ولكن لانسام ان حد السرقة حق الله تعالى بل لا بد من دليل قلت العين بالسرقة لا تبقى حقا معصوما لعدم اذ لو بقي كان مباحا في نفسه ولم يبق للقطع وجود لوجود الشبهة الدائرة للحد لكن القطع ثابت بالاجماع فعلمنا ان العصمة في العين انتقلت الى الله تعالى ووقعت السرقة على جناية على حقه تعالى فقلنا انه حق الله تعالى ﴿قوله﴾ وعقوبات قاصرة ﴿ واصحابنا يسمونها اجزئة فرقا بينها وبين الكاملة وان كان الجزاء يطاق على العقوبة كقوله تعالى جزاء بما كسبا وعلى المثوبة كقوله تعالى من قرءة عين جزاء بما كانوا يعملون ولا انصراف معنى المطلق الى الكامل قيدها بالقصور ومعنى القصور فيها انها عقوبة مالية لا يتصل بسببها اليه بظاهر البدن بخلاف الحدود قيل المراد بالجمع في قوله عقوبات الواحد اذ ليس في هذا النوع الا المثال المذكور في المتن ولهذا قال شمس الائمة وعقوبة قاصرة وكذا في بعض نسخ المتخبط وقيل يجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة بالقتل خطأ من حيث ان معنى العقوبة فيها قاصرة فينشد يكون اللفظ محمولا على حقيقته ﴿قوله﴾ حرمان الميراث بالقتل فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول وهو عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه حقا لله تعالى حيث حرم الميراث مع وجود علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه له في تركة المقتول ولهذا سقط ما قيل لانسام ان حرمان الميراث عقوبة قاصرة لان ثبوت المعلول بحسب ثبوت علته ان كانت كاملة كان كاملا وان كانت ناقصة كان ناقصا والحرمان يثبت بقتل الخاطيء والاثم ينقلب على مورته وفي فعلهما قصور فيكون الحرمان عقوبة قاصرة لان ثبوت المعلول قصور والدليل على قصور فعلهما عدم وجوب القصاص عليهما ولو كان كاملا لوجب ﴿قوله﴾ اما ان فيها معنى العباداة الخ ثم هي على قسمين الاول ماغلب فيه جهة العباداة وهو ما عدا كفارة الفطر للاختيار في الاداء والاداء انما هو عبادة وهو

(قوله مثل حرمان الميراث بالقتل) قيل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة الواحد اذ ليس في هذا النوع الا هذا المثال ولهذا قال شمس الائمة رحمه الله وعقوبة قاصرة وكذا في نسخ المتخبط ويجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها قاصرة بهذا القسم فيحمل اللفظ على حقيقته ولا يحتاج الى حمل على الواحد كذا في التحقيق

ابتداء بل وجبت اجزئة على افعال توجد من العباد ويكون فيها معنى الحظر
(وعبادة فيها معنى المؤنة) وهي الثقل والكلفة (كصدقة الفطر)

الاعتاق والصوم والاطعام واشترط النية في الاداء والوجوب على المقدور
كالخاطيء والمكروه ولهذا لم توجبها في اليمين الغموس والقتل العمد العدوان لان
كلا منهما حرام محض فلا يصلح ان يكون سببا لما فيه معنى العبادة لان سبب
الشيء يجب ان يكون مناسبا له والثاني ماغلب فيه معنى العقوبة وهو كفارة
الفطر فان جهة العقوبة فيها راحة لوجوبها بمقابلة الجنابة الكاملة وهي هناك
حرمة شهر رمضان عمدا وذلك حرام محض فلا يصلح سببا لوجوب العبادة
ولسقوطها بالشبهة كالحمد ولك ان تقول لو كانت جهة العقوبة غالبية لسقطت
عن افطار بجماع اهله وبطعام مملوك له لان الملك مبيع فلا اقل من شبهة الاباحة
لسقوط الحمد عن زنى بجاريته التي هي اخته من الرضاة والجواب ان المعتبر
شبهة تورث جهة الاباحة فيما هو محل الجنابة وملك النكاح والطعام لا يورث
اباحة الافطار في رمضان بخلاف وطى الجارية التي هي اخته لان محل الجنابة
منافع البضع وملكه ثابت فيه فيصلح شبهة والثاني لا يفرق بين كفارة الافطار
وغيرها من سائر الكفارات في السقوط بالشبهات ويرد عليه قوله عليه السلام من افطر
في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر حيث جمعها عليه السلام مثل كفارة الظهر
وكفارة الظهر عقوبة وسببها حرام بالاجماع وقيد الافطار بصفة التعمد التي
يتحقق بها تكامل الجنابة ثم رتب وجوب الكفارة عليه فدل على ان وجوبها
يستدعي جنابة كاملة وان وجوبها بطريق العقوبة اذ الجنابة الكاملة يقتضي
كون الجزاء الواجب عليها عقوبة وعلى هذا لو افطر في رمضان مرارا قبل
التكفير لم يلزمه عندنا الا كفارة واحدة للتداخل ولو افطر في رمضانين فعليه
كفارتان وان لم يكفر الا في الاولى في ظاهرها الرواية وعن محمد كفارة واحدة كذا
رواه الطحاوي عن ابي حنيفة وعند الشافعي لا تداخل اصلا ويجب لكل فطر
كفارة على حدة كما لو ظاهر مرارا لان التداخل من خصائص العقوبات المحضة
وهذه الكفارات ليست كذلك قلنا نعم ولكن لما سقطت بالشبهة لترجح معنى
العقوبة فيها دل ذلك على ان السبيل فيها الدرء والتداخل من باب الدرء كما في
الحدود فيجب العمل به اذا حصل المقصود وهو الاتزجار حتى لو لم يحصل
الاتزجار به بان افطر ثانيا وجب عليه التكفير ثانيا في ظاهرها الرواية وروى
زفر عن ابي حنيفة ان عليه كفارة واحدة (قوله وهي الثقل والكلفة)
الاصح في المؤنة ان يكون هنا بمعنى الثقل من قولهم مانت القوم امانتهم اذا

(اجتمعت)

فان فيها جهة العبادة وهي كونها صدقة وشرط لا يجابها صفة الغنى وشرط النية فيها ووجهة المؤنة وهي انها تجب على الانسان بسبب رأس غيره (ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر) اما جهة المؤنة فيها فلا أن العشر سبب حفظ الاراضى لانه يصرف الى مصارف الزكاة والفقراء الغازين الدافعين شر الكفرة والضعفاء الداعين لهم بالنصرة كما قال عليه السلام انكم تنصرون بضعفائكم فتكون الاراضى محفوظة بالعشر واما جهة العبادة فلا أن مصرفه مصرف الزكاة واما جهة غلبة المؤنة فلا أنها باعتبار الاصل وهو الارض النامية ووجهة العبادة باعتبار ماهو تابع وهو محل الصرف والثابت باعتبار الاصل راجح (ومؤنة فيها معنى

(قوله لانه يصرف الى مصارف الزكاة) هذا جهة العبادة كما سيجيء فلا يدعى ان يذكر ههنا لا يقال يجوز ان يكون الصرف الى مصارف الزكاة سببا لحفظ الارض بسبب الدعاء فيكون مؤنة لانا نقول قوله والضعفاء الداعين لهم بالنصرة يعنى عنه فيكون احدها تكرارا بلا طائل الدافعين شر الكفرة فيبقى الاراضى في ايديهم (قوله واما جهة غلبة المؤنة) بحيث قيل مؤنة فيها معنى العبادة بخلافه في صدقة الفطر

اجتمعت مؤنهم اى ثقاهم قال قوام الدين الاتقانى لا يخلو اما ان يكون معها اصلية او زائدة فان كانت اصلية تكون وزنها ففعولة من مان يمون ومعنى مانه اى قام بمؤنته اى بكفايته فقلبت واوها همزة تخفيفا وان كانت زائدة تكون مفعلة من الاون وهو الثقل واصاها مأونة فنقلت الواو الى ما قبلها تخفيفا فيكون تسمية بقاء الشئ بالمؤنة لكونه مستلزما للثقل (قوله فان فيها جهة العبادة وهي كونها صدقة الخ) صدقة الفطر مشتملة على خواص العبادة لان الشرع سماها صدقة وجعلها طهرة للصيام من اللغو والرفث واعتبر لوجوبها صفة الغنى واشترط اصحة ادائها النية وعلق وجوبها بالوقت واوجب صرفها الى مصارف الزكاة وهذه الاوصاف كلها من اوصاف العبادة فتكون عبادة من هذه الحيثية وعلى معنى المؤنة فانها تجب على الشخص بسبب رأس الغير فان سببها الرأس وذلك من اوصاف المؤنة كالتفقة لكن لكثرة خواص العبادة فيها على خواص المؤنة كان معنى العبادة فيها ارجح فكانت عبادة فيها معنى المؤنة دون العكس فهي عبادة قاصرة حتى لم يشترط لها كمال الاهلية ووجبت على الصبي والمجنون الغنيين في مالهما كنفقة ذوى الارحام ويتولى الولى ادائها وهذا استحسان وبه قال ابو حنيفة وابو يوسف والقياس ان لا تجب عليهما وتجب على ابيهما ان كان غنيا حتى لو اداها من مالهما ضمن وبه قال محمد وزفر (قوله والثابت باعتبار الاصل راجح) على ما بالتبع ولما كان فى العشر معنى العبادة لا يتبدأ على الكافر اجماعا لان الكافر ينافى القرية واختالفوا فى تبعيته على الكافر فيما اذا بيعت الارض العشرية من كافر فقال ابو حنيفة لا تبقى بل تنقاب خراجا وقالوا تبقى لانه صار من مؤن الارض والكافر اهل المؤنة غير ان معنى القرية تابع فيه فيسقط فى حقه غير ان ابى يوسف قال يضاعف على الكافر فيؤخذ منه عشران لان فى العشر معنى القرية والكافر ينافيه من كل وجه

(قوله ووجهة المؤنة وهي انها تجب على الانسان بسبب رأس غيره) بين للمؤنة جهة واحدة بعد ان بين للعبادة اكثر من جهة واحدة تنبئها على جهة غلبة العبادة

(قوله ومن غير ان يكون له سبب مقصود يجب على العبد ادائه) اى يجب على العبد باعتبار ذلك السبب اداء ذلك الحق (قوله فان قلت لم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له) اى بخمس الغنائم فالاصوب ان يذكر هذا السؤال مع جوابه بعد قول المصنف كخمس الغنائم (قوله لان الجهاد مآثرع الاعلاء كلمة الله) يبنى انه لا يصلح ان يكون سببا مقصودا

فلا يصح بقاؤه عليه كما لا يصح ابتدائه اما الاسلام فلا ينافى العقوبة من كل وجه فيوجب تغييره والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من الابطال واقائل ان يقول هذا الدليل لا يطابق المدعى لان المدلول تضعيف العشر والدليل يدل على انتفاء العشر الواحد فضلا عن التضعيف ويمكن ان يجاب * فان قلت ما الفرق بين صدقة الفطر والعشر حيث جعل العبادة فيها اصلا بتقديم ذكرها على المؤنة وفي العشر عكس الامر * قلت الفرق بينهما جلى لان ذات الصدقة مبنى على العبادة لانها تملك الشيء الفقير لمرضات الله وهو عبادة بخلاف العشر لان ذاته ليس الاجزا واحدا من العشرة الاجزاء وهو ليس بعبادة لكن العبادة فيه بواسطة تملك الفقير وهو امر عارض في العشر دون الصدقة فلماذا قدم ما اخر فيه (قوله فان قلت لم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له) لم يتقدم شئ يرجع اليه الضمير لافي المتن ولا في الشرح لفيه وترتيب السؤال كما ذكره غيره لم قاتم ان الخمس ليس له سبب مقصود ولم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له ثم الجواب الذى ذكره يحتاج الى تكملة وتقريره لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا لان الجهاد انما شرع لاعلاء كلمة الله تعالى ودفع شوكة المشركين فلما ثبت ان الجهاد شرع لهذا المعنى يكون حصول خمس الغنيمة ثابتا ضمنا فلا يكون سبب الجهاد سببا موضوعا قصدا فان قلت سامنا هذا ولكن لم لا يجوز ان تكون نفس الغنيمة او نفس المعدن سببا للخمس قصدا اذ الاضافة دليل السببية قلت يلزم ان يكون كل الشئ مقدما على جزئه وهو فاسد لان كل الشئ متأخر عن جزئه وجودا وعندما اما وجودا فظاهر لانه ما لم يوجد الجزء لا يوجد الكل واما عندما فظاهر ايضا لانه ما لم ينتف الجزء لا ينتف الكل وبيان الملازمة ان الغنيمة اسم لمال مأخوذ فهذا لاعلاء كلمة الله تعالى وخمسها جزؤها فلو كانت الغنيمة سببا للخمس يلزم ان يكون الكل مقدما على جزئه لان سبب الشئ سابق عليه والامر على هذا

(قوله ومن غير ان يكون له سبب مقصود يجب على العبد ادائه) اى يجب على العبد باعتبار ذلك السبب اداء ذلك الحق (قوله فان قلت لم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له) اى بخمس الغنائم فالاصوب ان يذكر هذا السؤال مع جوابه بعد قول المصنف كخمس الغنائم (قوله لان الجهاد مآثرع الاعلاء كلمة الله) يبنى انه لا يصلح ان يكون سببا مقصودا

(قوله والتمكن من الزراعة وصف) الملائم لما اسلفه ان يقول والاشتغال بالزراعة وصف نسجا على منوال غيره وان كان سبب الحراج هو الارض النامية تقديرا ونماءها تقديرا بالتمكن من زراعتها سواء زرعت اولا على انه باعتبار التمکن من زراعتها لا يكون عقوبة لجواز ان يشتغل بزراعتها فلا يكون معرضا عن الجهاد حتى يكون عقوبة (قوله من غير ان يتعلق بذمة العبد شئ)

اراد به وجوبه وكذا من غير ان يجب عليه ادائه طاعة

(قوله ولهذا جاز الخمس لبي **١٩٣** هاشم الخ) تفريع على قوله من غير ان يتعلق بذمة العبد شئ يعنى

من طاعة او غيرها كما قال الله تعالى قل الانفال لله والرسول) معنى الجمع بين ذكر الله والرسول ان الحكم والامر فيه الله تعالى لانه خاص حقه ولا حق لاحد فيه والرسول عليه الصلاة والسلام ينفذه فيما بين المسلمين كما فى التحقيق (قوله والمعادن اسم لما خلقه الله الخ)

وبيان كون المعادن حق لله تعالى ما ذكره صاحب الهداية رحمه الله انها كانت فى ايدى الكفرة ثم حوتها ايدينا فكانت غنيمه

(قوله اى عن الايمان الذى هو التصديق) اقول تفسيره هذا لعبارة المصنف انما يستقيم على مذهب من جعل الاصل التصديق وحده وجعل الاقرار لاحكام الدنيا وهو مانسبه ابن الهمام الى كثير من المتكلمين لكن المصنف على مذهب فقهاءنا القائلين بكون الاقرار اصلا لاحكام الآخرة كالتصديق حتى لو صدق ولم يقر بلا مانع

فتنة ويكون الدين كله لله ولهذا جاز الخمس لبي هاشم لانه لما لم يلزم ادائه على عبد طاعة لله تعالى لم يكن من غسالة الناس واوساخهم فتولى اخذه وقسمته من كان خليفة الله فى ارضه وهو السلطان لانه نائب الشرع (كخمس الغنائم) فان الجهاد حقه تعالى لانه اعزاز دينه فصار المصاب بالجهاد كله لله تعالى كما قال الله تعالى قل الانفال لله والرسول لكن اوجب اربعة اخماسه للغنائم منه عليهم لان العبد لا يستحق بعمله لمولاه شياً (والمعادن) والمعدن اسم لما خلقه الله فى الارض من الذهب والفضة وغيرها (وحقوق العباد كبدل المتلفات والمفصوبات وغيرها) كالدية وملك المبيع والتمن وملك النكاح وغيرها (وهذه الحقوق) كلها سواء كانت حقاً لله اوللعباد (تنقسم الى اصل وخالف فالايان اصله التصديق والاقرار) كما هو مذهب الفقهاء (ثم صار الاقرار اصلا مستتبدا خلفا عن التصديق) اى عن الايمان الذى هو التصديق والاقرار (فى احكام

فى المعدن * فان قلت ثبت بمجموع ما ذكرتم ان الخمس حق ثابت بنفسه بلا سبب مقصود موجب على العبد ابتداء ولكن لم قلتم انه حق الله تعالى خالصا * قلت انما قلنا انه حق الله تعالى للنقل والعقل اما الاول فللقوله تعالى قل الانفال لله والثانى فلانه حصل فى ضمن الجهاد والجهاد حق الله تعالى على ما بينا وما حصل فى ضمن حقه يكون حقه لان العبرة للمتضمن لا للتضمن **قوله والمعادن الخ** * فان قلت ما معنى ما فى الكتب الستة عن ابي هريرة رضى الله عنه من قوله عليه السلام العجماء جبار والمعدن جبار وفى الركاز الخمس قلت معناه ان من استأجر رجلا لحفر معدن فانهار عليه فهو هدر لا ان من استأجر معدنا فهو له توفيقا بين الاحاديث كما سنبيه **قوله كالدية وملك المبيع وملك النكاح**) والطلاق والعتاق والتدير والكتابة والوكالة والكفالة والمضاربة وغير ذلك **قوله** فالايان اصله التصديق والاقرار * وهذا هو مذهب الفقهاء فهما ركنان له حتى لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه بعد تمكنه منه لم يحكم باسلامه عندنا ولا عند الله تعالى ولو مات على ذلك كان من اهل النار وعند المتكلمين ركنه التصديق والاقرار شرط لاجراء الاحكام ثم الاقرار عند الفقهاء قد صار اصلا مستقلا لوجود حقيقة الايمان خلفا عن مجموع التصديق والاقرار وعند المتكلمين عن التصديق فقط فى حق احكام الدنيا من ثبوت العصمة وحل المناكحة وقبول الشهادة واهلية الامامة وغيرها من الاحكام التى يكتفى فى صحتها بمن قامت به بمجرد وجود الاقرار منه وان عدم منه التصديق فى نفس الامر بدليل قيام السيف على رأسه حتى لو تكلم بكلمة الكفر بعد زوال الاكراه كان مرثدا ولا يخفى حسن صنيع المصنف حتى اشار الى كل من مذهب الفقهاء والمتكلمين

حتى مات كان فى النار ولهذا قال فالايان اصله التصديق والاقرار ثم قال خلفا عن التصديق والاقرار فذكر الاقرار

الدنيا) بان يقوم مقاهه ويترب عليه حكمه كما في المكره على الاسلام فان اقراره قام مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه (ثم صار اداء احد الابوين) الايمان (في حق الصغير خلفا عن ادائه) اى اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين لهجزه عن ذلك (ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين) اى احدهما (في اثبات الاسلام) في الذى سبى صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده ثم تبعية السابى حتى ان الصبي اذا وقع في الغنيمة في سهم رجل من الجند في دار الحرب فبات هناك يصلى عليه بسبق حكم الايمان له

في حقيقة الايمان بالطف اشارة وحاصله ان الخافية قد وقعت باحد الركنتين عن مجموعهما وعند المتكلمين بالشرط عن الركن **قوله** ثم صار اداء احد الابوين * الاصل في الاقرار ان يأتى كل واحد به بنفسه ثم جعل احد الابوين الاقرار باللسان في حق ولدهما الصغير والمجنون والمعتوه خلفا عن اداء كل منهم الايمان بنفسه لتصور عقله وعجزه عن الاداء بنفسه حتى صار مسلما تبعا لمن اسلم منهما حتى لومات غسل وصلى عليه ودفن في مقابر المسلمين ثم ان فقدت تبعية احد الابوين لعدم اسلامهما صارت تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الصغير لاحد الابوين في اثبات الاسلام له واجراء احكامه عليه حتى لو سبى كل من الصغير والمجنون والمعتوه واخرج الى دار الاسلام وحده حكم باسلامه ثم ان فقدت تبعية الدار وقسمت الغنيمة في دار الحرب ووقع الصغير ومن في حكمه في سهم غاز من المسلمين صارت تبعية الغنائم خلفا عن تبعية احد الابوين حتى يحكم باسلام الصبي تبعا لاسلام من وقع في سهمه من المسلمين * واعلم ان كلا من تبعية الدار والغنائم واداء احد الابوين خلف عن اداء الصغير بنفسه لان اداء الابوين خلف عن اداء الصغير بنفسه ولان تبعية الغنائم خلف عن تبعية الدار وتبعية الدار خلف عن اداء احد الابوين واداء احد الابوين خلف عن اداء الصغير لئلا يلزم ان يكون للخلف خلف فيكون الخلف خلفا واصلا وقد يقال لامتناع في كون الشيء اصلا من وجه خلفا من وجه وهذا اذا لم يكن الصغير عاقلا او كان ولكن لم يؤده بنفسه اما اذا كان عاقلا واداه بنفسه فلا عبرة بتبعية احد الابوين وانما يكون العبرة لايمانه بنفسه لسقوط حكم البدل عند وجود الاصل حتى لو اسلم احد الابوين ثم اسلم الصغير بنفسه ثم ارتد والعياذ بالله من اسلم منهما لا يصير الصغير مرتدا بارتداده بل يبقى مسلما باسلام نفسه ولو اسلم وابواه كافران صح اسلامه ومع وجود ادائه

(قوله حتى ان الصبي اذا وقع الخ) واعلم انه بعد ما صار اداء احد ابوى الصغير خلفا عن ادائه صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احد الابوين واذا لم يوجد تبعية اهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفا كذا في التلويح ولا يذهب عليك ان المسئلة المذكورة انما هي من فروع تبعية الغانمين وليست بمذكورة ههنا بل المذكور انما هو تبعية اهل الدار فلا يظهر لذكرها بطريق التفريع وجه صحة

في المحلين ولم يخجل به (قوله اداء احد الابوين) لا يخفى انه انما يؤدى ذلك اللفظ المخصوص وهو ليس بايمان وان كان اداؤه اقرارا فالاقرار ليس بايمان الا ظاهرا

(قوله لكن البعض مرتب على البعض) من الترتيب لامن الترتب كما وقع في بعض النسخ يعني ان تبعية الابوين مثلا يعتبر مقدمة على تبعية الدار

(قوله بل كان ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير) اقول واما تصریحهم بصيرورة اداء احد الابوين خلفا عن اداءه ثم صيرورة تبعية اهل الدار خلفا عن ذلك الخلف اذا لم يوجد ثم صيرورة تبعية الغائبين خلفا عن خاف ذلك الخلف اذا لم يوجد ﴿ ١٩٥ ﴾ فعلى معنى ان تبعية اهل الدار خاف عن ذلك الخلف في الخلفية

عن اداء الصغير فيكون خلفا عن اداءه ايضا وان تبعية الغائبين خاف عن ذلك الخلف في خلفيته عن اداءه ايضا فيكون خلفا عن اداءه كالتبعية الاولى بل كاداء احد الابوين من غير فرق ولذا ذكر في التلويح ان التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احدها بل عن اداء الصبي نفسه كابن الميت خاف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لاعن ابيه لئلا يلزم للخلف خاف فيكون الشيء خلفا واصلا لكن قال بعد ذلك وقد يقال لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه وخلفا من وجه (قوله بلا خلاف) اقول

بالتبعية وليس هذا خلفا عن خلف لانه لا يكون للخلف خلف بل كان ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض (وكذلك) اي كالتصديق والاقرار في انهما اصلان والبواقي خاف عنهما (الطهارة بالماء اصل والتيمم خاف عنه) بلا خلاف (ثم هذا الخلف عندنا مطلق) يعني الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت به اباحة الصلاة (وعند الشافعي رحمه الله ضروري) يعني ثبت خلفيته لضرورة الاحتياج الى الصلاة لالكونه رافعا للحدث فيكون خلفيته مقيدة بوقت قيام الضرورة حتى لم يجز اداء الفروض بتيمم واحد لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها (لكن الخلاف) والاصالة

لا يعتبر تبعية شئ ومع تبعية احد الابوين لا تعتبر تبعية الدار ولا تبعية السابى حتى لو سبى مع احد ابويه لا يصير مسلما بتبعية الدار حتى يقر بالاسلام لان تبعية احدهما اقوى من تبعية الدار وتبعية الدار اقوى من تبعية السابى حتى لو سبى ذمى صغيرا حربيا وادخله دار الاسلام صار الصغير مسلما ووجب تخليصه منه واجريت عليه احكام الاسلام اذلا عبرة للاضعف مع وجود الاقوى ﴿ قوله ﴾ وكذلك اي كالتصديق والاقرار في انهما اصلان والباقي خاف عنهما ﴿ في هذا الحل حزازة فان المصنف رحمه الله قد ذكر ان الاقرار صار خلفا عن التصديق كما بينا فكان المناسب ان يقول وكذلك اي كالمذكور في مسألة الايمان من الاصالة والخلفية ليشمل خلفية الاقرار (قوله لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها) فاذا انتفت الضرورة بالفراغ عنها امتنع اداء فرض آخر بل يجب عليه تجديد تيمم ثان لما يريد ادائه من الفرائض ولذا امتنع جوازها قبل الوقت لعدم تحقق الضرورة وامتنع جوازها قبل الفرائض ولذا امتنع طاب الماء لعدم تحقق الضرورة فيه ايضا والاحكام عندنا في ذلك كله بعكس ذلك ﴿ قوله ﴾ لكن الخلاف الخ لقائل ان يقول قوله تعالى

فيه مناقشة اذ من ائمتنا من يقول بالخلفية بين الماء والتراب ومنهم من يقول بها بين الوضوء والتيمم فكيف يجعل الخلاف بين الطهارة بالماء والتيمم من غير خلاف وجوابها ظاهر بان يقال من قال بالاول فانما قال بالخلافة بين الماء والتراب بالاصالة كما نبه عليه الشارح فلا ينافي ان يكون قائلا بها بين الطهارة بالماء والتيمم بالاصالة فيكون الفريقان قائلين بمطلق الخلافة بين الطهارة بالماء والتيمم مع قطع النظر عن كونها بالاصالة اولا هو ما اراده المصنف وجعله الشارح من غير خلاف والله در صاحب التنقيح حيث عبر فيه بمثل ما عبر به

(بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة و ابي يوسف رحمهما الله تعالى) استدراك من قوله ثم الخلف عندنا . مطلق لان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم بقوله تعالى ولم تجدوا ماء فدل ان الخلفية بين الماء والتراب كما نص على المحض في قوله تعالى واللأني يؤسن من المحيض الآية علم ان الاشهر خلف عن المحض لاعتراض التراب (وعند محمد وزفر رحمهما الله تعالى) الخلفية (بين الوضوء والتيمم) لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاعسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله فتيمموا فكانت الخلفية بينهما لا بين الماء والتراب (وبيتنى عليه) اي على الاختلاف المذكور (مسألة امامة التيمم المتوضئين) فانها تجوز عندهما لانه لما كان التراب خلفا عن الماء لم يكن خلفية بين الطهارتين فلم يكن طهارة

فاغسلوا وجوهكم الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا سبق لوجوب الوضوء والانتقال الى التيمم عند عدم الماء فهو ثابت بالعبارة وكل واحد من الوضوء والماء والتراب مدلول عليه باشارته وليس جعل التيمم خلفا عن الوضوء اولى من جعل التراب خلفا عن الماء ولا عكس لعدم المرجح والجواب انه لما كان كذلك كان مجعلا في بيان الخلفية فحقه البيان بقوله عليه السلام الصعيد طهور المسام ما لم يجد الماء عشر سنين رواه ابوداود **قوله** وبيتنى عليه اي على الاختلاف المذكور مسألة امامة التيمم بالمتوضئين فان من قال بوقوع الخلفية بين الجوهرين قال بها وهو مذهب ابن عباس لان التراب لما كان خلفا عن الماء في حصول الطهارة كان استعماله عنده مفيدا للطهارة كالماء فوجد شرط الصلاة في حق كل منهما بكماله فجاز بناء احدهما على الآخر كما جاز في الماسخ والغسل لكون الخلف بدلا عن الرجل في قول الحدث لالكون الماسخ خلفا عن الغسل فكان الماسخ على الخلف اصلا كالمسح على الرأس فكان طهارة الماسخ اصلية غير منقولة الى بدل فكذا هذا ومن قال بوقوع الخلفية بين الفعامين لم يقل بها وهو قول علي رضي الله عنه لانه لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان صاحب الاصل اقوى وبناء القوي على الضعيف لا يجوز كما لا يجوز لمن يركع ويسجد بناء صلاته على صلاة من يومي بهما وذكر زفر مع محمد خلاف ما ذكر في الاسرار والمبسوط وعامة الكتب من جواز الاقتداء عند زفر فاعل المصنف ظفر برواية عنه كقول محمد يوافق ما ذكره الاسهباني في شرح المبسوط لكن المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضئ بالتيمم عند زفر وان وجد المتوضئ الماء فلعل الجواز رواية عنه واعلم ان صاحب المختلف جعل التيمم خلفا عن الوضوء عندهما ايضا حيث قال في سياق دليهما والتيمم خلف عن الوضوء وقيام الخلف كقيام الاصل ولو كان الاصل

المصنف فقال وكذا الطهارة والتيمم لكنه خلف مطلق عندنا ثم اشار في الشرح اشارة دقيقة الى انه قصد القدر المشترك لامذهب محمد وزفر بقوله اي اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا اخذا للتيمم من مذهبهما وللماء من مذهب ابي حنيفة و ابي يوسف اشارة الى ذلك فافهم

التميم اضعف من طهارة المتوضىء بل تكون مثلها وعند محمد وزفر رحمهما الله تعالى لما كان التميم خلفا عن الوضوء كان التميم صاحب خلف فتكون طهارته

قائما جاز الاقتداء فهنا كذلك انتهى قيل هذا التقرير اولى لانه لا يلزم من كون التميم خلفا عن الوضوء عدم جواز اقتداء المتوضىء بالتميم لان الشيء اذا كان خلفا عن شيء قائما مقامه ينظر الى وصف الاصل حتى يكون عاملا عمل الاصل وقد علل في الايضاح لمحمد في هذه المسئلة بان التميم طهارة ضرورية وعلل لهما بانها مطلقة وهو منافي لما قلنا انها مطلقة عند اصحابنا والتحقيق ان هذا البحث له ثلاث موارد في الفقه * اولها باب التميم في البحث مع الشافعي في جواز الفرائض المقصودة بتميم واحد عندنا له وهو مبنى على ان التميم طهارة مطلقا اولا فقال انها ضرورية تثبت ضرورة اداء المكتوبة فيتقدر بقدرها فانفق ائمتنا في جوابه على انها مطلقة تعمل عمل الماء ما بقى شرطه * ثانيها باب الامامة في اقتداء المتوضىء بالتميم فافترقوا فيها فقال محمد هي ضرورية فلا يجوز اقتداء المتوضىء به وقالوا مطابقة فيجوز * ثالثها باب الرجعة فافترقوا ايضا الا انهم عكسوا كلمتهم فقال محمد هي مطلقة وقالوا ضرورية فيرى اى لمحمد وجهان من المناقضة احدهما قوله في باب الامامة انها ضرورية والاخر قوله في باب الرجعة انها مطلقة ولهما وجه من المناقضة وهو قولهما في باب التميم والامامة مطلقة وفي باب الرجعة ضرورية فاجاب بعض المحققين بان في التميم جهة الاطلاق وجهة الضرورة فمعنى الاطلاق انه يزيل الحدث مطلقا كالماء الى غاية احد الامرين من وجود الحدث او الماء ومعنى الضرورة ان شرعيته ضرورة اداء المكتوبات عند عدم الماء اكراما لهذا النبي الكريم عليه السلام وامته وهذا لا يفيد بمعنى الاطلاق اذ حاصله بيان سبب شرعيته ولما شرع لبيان الضرورة والحاجة شرع كما شرع استعمال الماء وانما يفيد ضعفه وانحطاطه عن التطهير بالماء اذا علمت هذا فقواهم مع الشافعي انها طهارة مطلقة اى يزيل به الحدث ويستباح به كل ما يستباح بالماء على الوجه الذى يستباح به لينتفى به قصر الصحة على فرض واحد لا ينافى قولهم انها ضرورية لما سمعت فمن قال في موضع انها مطابقة وفي آخر انها ضرورية لم يكن مناقضا اصلا فمواجه تخصيص محمد انه رأى وجوب الاحتياط في الموضعين فان الاحتياط في اقتداء المتوضىء بالتميم ان لا يصح ولا يعمل ذلك الا بجهة الضرورة وفي الرجعة الاحتياط في نقطاعها ولا يعمل الا بجهة الاطلاق فاعتبرها وهما لما عكسا الحكم في الموضعين لم يكن من عكس الشيء فهما به وقولهما هذا في الاقتداء احسن من قول محمد وقول محمد في الرجعة احسن

اضعف (والخلافة لا تثبت الا بالنص) اي بعبارة (اودلالته) اراد انتفاء ثبوت الخلافة بالرأى لا الحصر فيهما كما ان الاصل لا يثبت بالرأى بل بالنص (وشرطه) اي شرط كونه خلفا عن الاصل (عدم الاصل) للحال (على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل) ثم بالعجز عنه يتحول الى الخلف (فيصح الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا) اي فلا يكون موجبا للخلف لانه لم ينعقد السبب موجبا للاصل حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والعرق لم يكن موجبا للتيمم (ويظهر هذا في يمين الغموس) فانه لما لم ينعقد موجبا للاصل وهو البر لم يكن موجبا لما هو خاف عنه وهو الكفارة (والخلف على مس السماء) فانها لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة (واما القسم الثاني) من التقسيم المذكور في اول الفصل (فاربعة الاول السبب) وهو في اللغة ما يتوصل به الى المقصود

من قولهما لان الضعف الكائن في طهارة التيمم لم يظهر قط له اثر في شيء من الاحكام عندنا فعلمنا انه شيء له قوة في نفسه فيجوز اقتداء المتوضئ به **قوله** والخلافة لا تثبت الا بالنص اي بعبارة اودلالته * او بشارته او اقتضائه الى غير ذلك من الادلة السمعية دون الرأى كما ان الاصل لا يثبت الا بذلك ففي الحصر على الاول نظر **قوله** وشرطه الخ * اي لا بد في ثبوت الخلفية من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل وبالعجز عنه ينتقل الى الخلف مثلا ارادة الصلاة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم ونوقض هذا الاصل بوجوب قضاء الصوم على الحائض مع عدم شرعية الاصل في حقها واجيب بان قضاء الصوم على الحائض ثبت بالنص على خلاف القياس والفقهاء في ذلك ان اشتراط الطهارة عن الحيض في الصوم بخلاف القياس فصار الاصل محتملا من وجه دون وجه فيؤثر اشتراطها في الاداء دون القضاء **قوله** ويظهر هذا * اي اثر هذا الشرط **قوله** في يمين الغموس * وهي ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمن الماضي **قوله** فاربعة الاول السبب * والعلامة والشرط والعلامة والحصر استقراني وقيل في وجه الحصر ان ما يتعلق به الحكم لا يخلو اما ان يكون مؤثرا في وجوده او لا الاول العلة والثاني اما ان يكون وسيلة اليه او لا الاول السبب والثاني اما ان يوجد الحكم عنده او لا الاول الشرط والثاني العلامة وانما قدم السبب لتقدمه وجودا على هذه الثلاثة ثم العلة لكونها مؤثرة فان قلت كان من حق الشرط ان يقدم على العلة لان عملها مشروط بوجوده قلت لان العلة هي المؤثرة والمقصود هو التأثير فقدمت لذلك وفيه شيء لانه

(قوله فانها لما انعقدت موجبة للبر الخ) لا يمكن مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف

(قوله لا الحصر فيهما) عطف على انتفاء ثبوت الخلافة بالرأى بكلمة لا يعني انه لم يرد الحصر الحقيقي في النص ودلالته لانها تثبت بشارته واقتضائه ايضا وانما اراد به الحصر الاضافي بالنسبة الى الرأى (قوله بل بالنص) سواء كان الثبوت بعبارة او احدى اخواتها الثلاث (قوله فاربعة الاول السبب الخ) قال القاتني ووجه الحصر ان ما يتعلق به الحكم اما ان يكون مؤثرا في وجوده او لا الاول العلة والثاني اما ان يكون وسيلة اليه او لا الاول السبب والثاني اما ان يكون وجود الحكم عنده او لا الاول الشرط والثاني العلامة وقال غيره الا وجهه ان يكون الحصر استقرانيا

(قوله اى لا يكون له تأثير في وجود الحكم) لقائل ان يقول المفهوم مما مر من كون الوجوب مضافا الى العلة ان للعلة تأثيرا فيه فاذا لم يعقل في الشيء معنى العلة فالمناسب ان يقال انه لا تأثير له في وجوب الحكم فلم قال الشارح هنا الوجود والثبوت مضافا اليه على وجه التأثير كما ان المراد من كون الوجود مضافا اليه كونه مضافا اليه لا على وجه التأثير كما لو صرح اليه القائل بقوله في تفسير قول صاحب المغنى من غير ان يضاف اليه وجوب الوجود اى لا يكون ثبوته **٨٩٩** به ولا وجوده عنده فاذا لم يعقل في الشيء معنى العلة فانه لا يكون

الوجوب مضافا اليه بمعنى انه لا يكون له تأثير في الوجود والسر في ان المراد ما ذكرناه ان وجوب الحكم وتأثير العلة في وجود الحكم متلازمان فحيث قيل باضافة

الوجود الى شيء استغنى عن ذكر تأثير ذلك الشيء في وجوده وحيث حكم بتأثير الشيء في الوجود استغنى عنه ذكر الوجوب لان ذكر احدهما متلازمان يغنى عن ذكر الآخر وحيث نفى تأثير الشيء في الوجود استغنى عن نفي اضافة الوجوب اليه كما وقع في دليل الحصر المنقول عن القائلين ان نفي احدهما يغنى عن نفي الآخر فلماذا قال الشارح هنا ما قال وان سلمنا ان اضافة الوجوب الى شيء بمعنى كونه مؤثرا

وفي الشريعة ما صرفه المصنف رحمه الله تعالى (وهو اقسام سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم) خرج بهذا القيد العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دالة على طريق الحكم (من غير ان يضاف اليه وجوب) خرج به العلة (ولا وجود) خرج به الشرط (ولا يعقل فيه معنى العلة) اى لا يكون له تأثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة خرج به السبب الذي له شبهة العلة والسبب الذي فيه معنى العلة

على هذا وجب تقديمها على السبب واجيب بان السبب قد يكون مكتملا للعلة وهي صفة له على ما يأتى وهو مقدم وجودا ومع وجود هذا التأثير مقدم عليها وقدم الشرط على العلامة ولم يعكس لنوع تعلق بالحكم ولا يخفى ان تقديم السبب والعلة والشرط والعلامة انما هو بانقسام ما يطلق عليه اسم السبب والعلة والشرط والعلامة لا باعتبار حقيقتها والا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه وغيره ولذا ذكر المصنف السبب اولا مطلقا عن قيد الحقيقي عند ذكر الاربعة ثم قيده بالحقيقي حين اراد تعريفه **(قوله** خرج بهذا القيد العلامة الخ) ان قلت قوله ما يكون طريقا لذلك الحكم جنس يدخل تحته السبب الحقيقي والمجازى والعلة والشرط كما ذكره بعض الشراح وذكر الجنس في الحد انما هو لبيان اصل الذات وتعيين جنسه من بين الاجناس لا للاحتراز عن شيء فكيف يحتز به قلت ذلك في التعريف الحقيقي وهذا تعريف لفظي ولا محذور فيه على ان الفقهاء لا يلتفتون الى اصطلاحات اهل المنطق في الحدود وانما ذكروا تعريفات يوقف بها على المراد ولذا تراهم يطلقون الجنس على كل لفظ عام سواء كان منطوقا اولا **(قوله** خرج به الشرط) قال بعض الشارحين احتز المصنف بقوله ولا وجود عن العلة والشرط وفيه نظر لانه وقع الاحتراز عن العلة بما قبله فوقع الاحتراز عنها ثانيا مستدرك لا فائدة فيه

فيه فان هذا لا ينافى ان يكون مؤثرا في وجوده بل هما متلازمان ايضا فيكون نفي الثاني نفي الاول لكننا لانسلم ذلك والا لكانت اضافة الوجود الى الشيء بمعنى كونه مؤثرا فيه فلا يكون قوله ولا وجود مخرجا للشرط هذا وصرح ما في فتح المجنى يقتضى ان قوله ولا وجود للاحتراز عن العلة والشرط فان وجود الحكم يضاف الى العلة ثبوته بها كما يضاف الى الشرط ثبوته عنده لكنه مع هذا جزم بان قوله من غير ان يضاف اليه وجوب احتراز عن العلة وهذا عجيب منه على انه لو كفى قوله ولا وجود في الاحتراز عن كليهما لا كتفى عن ذكر الوجوب **(قوله** خرج به السبب الذي له شبهة العلة والسبب الذي فيه معنى العلة) اقول اما الثاني فظاهر واما الاول

فلانه وان لم يكن فيه معنى العلة فانه يعقل فيه معنى العلة في الجملة لانه من شبهة العلة والمراد باشئ ما سيدكر المصنف انه له حكم العلة كسوق الدابة وبالاول ما سيدكر ايضا انه يسمى سببا مجازا كاليمين بالله تعالى وبالطلاق ولى ههنا بحث اذ سيعرف الشارح باضافة وجوب الحكم الى الثاني فينبغي ان يكون خارجا بقوله من غير ان يضاف اليه وجوب اى لا بواسطة ولا غيرها ويكون قوله ولا يعقل فيه معنى العلة مخرجا للسبب الذي له شبهة العلة خاصة وفي شرح المعنى للفتاوى ان السبب على اربعة اقسام حقيقي وما صار في معنى العلة ومجازي كاليمين بالله تعالى وبالطلاق وماله شبهة العلة كحفر البئر في الطريق وان حفر البئر في الطريق سبب للقتل لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة الثقل والسبب مشية فيه فاما الحفر ﴿٩٠٠﴾ فهو ايجاد شرط للوقوع لكن

له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتاً به ولهذا لم يكن موجبا للكفارة ولا حرمان الارث لان ذلك جزاء المباشرة ولم يوجد لكنه تجب الدية عليه لان ذلك بدل المتلف لاجزاء الفعل وقد جعل المتلف مضافا الى حفره وجودا عنده بطريق التعدي حتى لو اعترض على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه نحو دفع دافع اياه يكون الضمان على الدافع دون الحافر ولى فيما ذكره نظر اذ لا جائز ان يكون حفر البئر في الطريق سببا للقتل اذ

(ولكن يتخلل بينه وبين الحكم) اى بين وجود السبب ووجود الحكم (علة لا تضاف الى السبب) اى لا تكون مستفادة منه (كدلالته انسانا) يعنى اذا دل انسان انسانا (ليسرق مال انسان اوليقتله) ففعل المدلول لم يضمن الدال شئاً لان الدلالة سبب محض وقد تتخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذى يباشره المدلول باختياره فلم يمكن اضافته الى السبب * فان قلت هذا منقوض بما قالوا اذا سعى انسان الى ظالم في حق آخر بغير حق حتى

﴿قوله﴾ ولكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب ﴿بيان﴾ وايضاح لخلوه عن معنى العلة وليس من تمام التعريف وقد جعله بعض الشراح من تمام التعريف وقال المراد من السبب في قوله لا تضاف الى السبب المعنى اللغوى وهو الطريق فلا يلزم الدور ولا تعريف الشئ بنفسه ﴿قوله﴾ كدلالته انسانا ليسرق مال انسان اوليقتله الخ ﴿مقال للسبب الحقيقى وكذا اذا حل قيد عبد غيره فابق اوقع باب اصطلب غيره اوقع باب قفص غيره فطار طيره او دفع السكين الى صبي ليمسكه فوجأ بها نفسه او اخذ صبيا حرا من يد وليه فمات في يده لمرض او قال لصبي اسرق هذه الشجرة او انفض ثمرتها لتأكل انت اولئنا كل نحن فصعد فسقط فانه لا ضمان في هذه المسائل كلها لاعتراض العلة على السبب بخلاف ما لو قال للصبي اصعد وانفض الثمرة لاكل انا او قر به الى ارض مسبعة او مهله او حملة ووضع على دابة فسقط وهى واقعة او حين سارت بنفسها فهلك حيث يضمن في ذلك كله لعدم طرو المعونة لسببه فلو ساق الصبي الدابة بنفسه بعد ما حملة عليها فسقط فعطب سقط الضمان اطرو العلة على السبب ﴿قوله﴾ اذا سعى انسان الى ظالم الخ ذكر صدر الاسلام في اصول الفقه اذا سعى انسان

السبب انما هو مشية فيه كما اعترف به واما الحفر المذكور فهو كما اعترف به ايضا ايجاد شرط (الى) الوقوع ومعلوم ان ايجاد شرط للقتل يضاف القتل اليه وجودا عنده وكونه طريقا للوقوع كما قال يستلزم ان يكون شرطا الا ان يقال ان السببية التى اثبتتها للقتل غير التى اثبتتها للحفر المذكور وان هذه هى السببية الثابتة للسبب الذى له شبهة العلة وانها لاتنافى الشرطية الحقيقية وصاحب التنقيح لما رأى ان هذا بعينه هو ذلك وان عده من الاقسام ليس بمستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك ويسمى الثانى سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازا اى مما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذى فيه شبهة العلة

غرمه مالا يجب الضمان على الساعي وبدلالة المحرم انسانا على صيد فقتله يجب على الدال ضمان الصيد * قلت ذلك قول بعض مشايخنا لكثرة السعاة فقصدوا زجرهم عن ذلك بتلك الفتوى دون قول المتقدمين ودلالة المحرم جنابة لانه التزم بعقد الاحرام امن الصيد عنه فيكون الدلالة منزلة الامن عنه فتكون جنابة فيجب الضمان عليه كالمودع اذ ادل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا لما التزمه من الحفظ (فان اضيفت العلة اليه) هذا هو القسم الثاني اى لو كانت العلة المتخلة بين السبب والحكم مضافة الى السبب (صار للسبب حكم العلة) حتى صار الحكم مضافا اليه (كسوق الدابة وقودها) فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطئها حالة السوق والقود وقد تخال بينه وبين المتلف ما هو علة وهو فعل الدابة لكن هذه العلة مضافة الى السوق والقود لانهما اكرها الدابة على الذهاب فيكون لهذا السبب حكم العلة لكونه علة لعملة في الحقيقة والحكم يضاف الى علة العلة اذا لم يكن العلة صالحة لضافته اليها وهنا العلة غير صالحة لان فعل الجماء هدر فيكون فعل الدابة مضافا الى السائق والقائد فيكون التلف مضافا اليه فيما يرجع الى بدل المحل وهو الضمان واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليه حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص * فان قلت اكرهها على السير لاعلى الاتلاف وهو انما لزم ضمنا فكان ينبغي ان لا يجب الضمان * قلت القود والسوق مشروط بالسلامة لاعلى الاطلاق والقصد ليس بشرط في الضمان في حقوق العباد (واليمين بالله تعالى) قبل الخنث او بالطلاق او بالعتاق والمراد من اليمين بالطلاق والعتاق تعاقبهما بالشيء كقولك ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار

(قوله ذلك قول بعض مشايخنا) نقل القاتن عن الامام صدر الاسلام انه لا يفنى به بل يقال للقاضي ان يغرمه حسما لمادة فساد السعاة والذي عليه صاحب الوقاية وابن كمال باشا انه به يفنى وانه قول محمد وفي التلويح انها مسألة اجتهادية افتوا بها بغير قياس استحسانا لغلبة السعاة قال ابن الهمام وينبغي مثله لو غلب غصب المنافع

الى الساطان في اخذ مال آخر بغير حق بعض مشايخنا يفتون بان الساعي يضمن وبعضهم قال بان كان السلطان معروفا بالظلم واخذ مال من سعى به اليه يضمن الساعي وان لم يكن معروفا لا يضمن ولكن نحن لانفتى به لانه خلاف اصول اصحابنا رحمهم الله (قوله ودلالة المحرم جنابة الخ) اورد بان الاجنبى التزم بالاسلام ان لا يدل السارق على مال آخر وقد تأكد بالدلالة الاثم فلا يضمن واحيب بان الالتزام بعقد الاسلام انما هو مع الله فيها وموجب ذلك الاثم وفي الوديعة والاحرام وضع الامن والحفظ قصدا والدلالة تنافيهما (قوله والمراد من اليمين بالطلاق والعتاق الخ) المراد به الصيغ الدالة على تعاقب الطلاق والعتاق نحو ان دخلت الدار فانت طالق او فعنده حر بالنسبة الى الجزاء وكذا النذر المعلق بالشرط نحو كان دخلت الدار فله على كذا فانه قبل وقوع المعاق عليه

(قوله مجازا) قال القاتني والحق انه ان اراد بالسبب العلة يكون مجازا كما ذكره وان اراد به السبب المحض فلا نسلم انه مجاز وهو مردود لانا نختار الشق الثاني ونحكم بانه سبب ﴿٩٠٢﴾ محض مجازا اذ لو كان سببا

فانت حر والمراد بالعليق الذي هو يمين المعلق به وهو قولك انت طالق (تسمى سببا مجازا) هذا هو القسم الثالث لان اليمين شرعت للبر سواء كانت بالله تعالى او بغيره والبر قط لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله تعالى ولا للجزاء في اليمين بغير الله لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا يجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء سببا لثبوته وطريقا اليه فلما كان اليمين او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضى الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا للكفارة والجزاء مجازا باعتبار ما يؤول اليه وهذا عندنا وعند الشافعي جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا وهو بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال لاعلة باعتبار تأخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط واذا كان في الحال سببا بمعنى العلة لم يحز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله

اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق والعتاق ولزوم النذر لافضائها اليه في الجملة لاسباب حقيقة اذ ربما لا يفضى اليه بان يقع المعلق عليه ثم تسمية هذه الصغ سببا مجازيا انما هو قبل وجود المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فتصير تلك الاسباب عللا حقيقة لتأثيرها في وقوع الاجزئة مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك لان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقة بمنزلة الايقاعات المنجزة * فان قلت لم خص هذا القسم بتسميته مجازا مع ان مافيه معنى العلة سبب مجازي ايضا * قلت لانه خال عن معنى الافضاء الى الحكم في الحال بخلاف مافيه معنى العلة لما فيه من معنى الافضاء مع زيادة التأثير فكان خروجه عن حقيقة السببية لاشتماله على امر زائد عليها فكان اولي بالتصريح فيه بالمجازية والعلاقة انما تدل على السببية عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في المال لا يصير سببا حقيقيا بل علة كما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهة السبب من حيث ان له نوع افضاء الى الحكم في الجملة ولو بعد حين (قوله لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء) لف ونشر مرتب والكفارة لليمين والجزاء في المعلق بالشرط * فان قلت ان الشافعي يمسك بالحديث وهو قوله عليه السلام لا طلاق قبل النكاح قلت لا تمسك له به

محضا حقيقة لكانت اليمين مفضية الى الحنث والمعلق بالشرط مفضيا الى الوقوع وكلاهما ممنوع كما يتضح ذلك من قول الامام ابن الهمام ويقال لفظ السبب مجازا على المعلق من تطابق واعتاق ونذر بما لا يريد كونه وعلى اليمين اذ ليست مفضية الى الوقوع والحنث بل مانعة وانما لها نوع افضاء في الجملة ولو بعد حين فهي مجاز واذا صدر شرط المعلق صار علة حقيقة بخلاف السبب في معنى العلة لانه لم يؤثر في المسبب وان اثر في علته فلم ينتف حقيقة السببية بوجود التأثير وبما ذكره يظهر ان السبب الذي في معنى العلة ليست بسبب مجازي لبقاء حقيقة السببية فيه وان اثر في علة الحكم لان العبرة في العلة انما هي بالتأثير في الحكم لافي علته فان قلت اذا كان سببا حقيقيا فلم يسمه صاحب التنقيح حقيقيا بل قسم السبب الى مافيه معنى العلة

والى ما ليس كذلك وسمى الثاني بذلك بحسب قات لانه اراد بالحقيقي المحض وانما المحض الثاني (لان)

لالمقابل للمجازي ولذا قال بعد ذلك التقسيم ومن السبب ما هو سبب مجازا على ما علمت آنفا (قوله عند وجود الشرط)

(قوله اى من جهة كونه عالية حقيقة الخ) الصواب طرح من كمال الخفى

او عند الخنث (قوله شبهة الحقيقة) اقول ليس المراد بها ما ذكره الشارح بل شبهة كونه سببا حقيقة ليلام
قوله ولكن له شبهة الحقيقة ٩٠٣ ما وقع عنه الاستدراك من قوله يسمى مجازا سببا وليكون

موافقا لما ذكره القاتنى
من ان لهذا المجاز عندنا
شبهة كونه سببا حقيقة
من حيث الحكم خلافا
لزفر فان عنده المعلق
بالشرط خال عن تلك
الشبهة بل هو مجاز محض
وليكون مناسباً لتقرير
الشارح عند ذكر ثمره
الخلاف على ما ستعرف
هذا والذي جزم به
ابن الهمام ان للمعلق
بالشرط المحكوم بكونه
سببا مجازا شبه العلة
الحقيقية عندهم خلافا
لزفر و مبنى ما عراه
اليهم على ما قطع من قبل
من ان الشرط المعلق اذا
صدر صار علة حقيقة
ويمكن ان يقال لامنافة
بين ما ذكره الشارح من
تفسير شبهة الحقيقة وبين
تقريره عند ذكر ثمره
الخلاف لجواز انه اطاق
السبب على العلة كما اطاق
المصنف اسباب الاحكام
الشرعية على علمها قبيل
باب اقسام السنة و يؤيد

(ولكن له) اى للمعلق الذى سمي سببا مجازا (شبهة الحقيقة) اى جهة
كونه علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعند زفر رحمه الله تعالى هو خال
عن شبهة العلية كما هو خال عن حقيقة العلية (حتى يبطل التمييز التعليل)
هذا ثمره الخلاف فعندنا يبطله وعنده لا وصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان
دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلاثا فتزوجت بزواج آخر ودخل بها

لان تعليق الطلاق ليس بطلاق بالاجماع وانما يكون طلاقا عند وجود الشرط
والشرط فى صورة النزاع هو النكاح فيوجد الطلاق عنده لا قبله فلا يكون
الحديث حجة له * فان قلت ربما يتمسك ويقول هذا شخص لا يملك التمييز بالاتفاق
فلا يملك التعليل * قلت الملازمة ممنوعة فان الرجل اذا قال لامرأته الحائض ان
دخلت الدار فانت طالق يقع الطلاق سببا مع انه لا يملك تمييز الشئ فى
الحائض وكذا اذا قال لجاريته اذا ولدت ولدا فهو حر مع انه لا يملك تمييز
العتق فى الحال * قوله ولكن له اى للمعلق الخ) اختلف الشارحون فى
مرجع هذا الضمير فقال بعضهم المراد به التعليل وهو اختيار صاحب المنتخب
فان الدليلين من الجانبين يصح بالنسبة الى التعليل لا المعلق وهو انت طالق
وقال صاحب الكشف المراد به المعلق كما ذكره الشارح لان احتمال السببية
عند وجود الشرط للمعلق لا للتعليل اذ لا يبقى وجود الشرط حينئذ وهذا
واضح فيكون المراد بالتعليل المعلق وفيه نظر لان فيه تخصيص بعض افراد هذا
المجاز منه بشبهة الحقيقة فلا تخصيص والصحيح ان يرجع الضمير هذا القسم
باسره ليشمل اليقين لا التعليل وحده ولا المعلق وتخصيص فائدة الخلاف
يقتضى الافراد ولا ينافى اجراء القاعدة على عمومها وهو المعلق * قوله
حتى يبطل التمييز التعليل * التعليل توقيف الحكم على امر والتمييز ارساله
من غير تأخر اى بعد واصله التعليل يعنى ثمره الخلاف تظهر فى ان التمييز
بالثلاث هل يبطل التعليل ام لا فعندنا يبطل وعنده لا وانما قيد التمييز بالثلاث
لظهور ثمره الخلاف لانه لو طلقها ثلاثا ثم عادت اليه بعد التزوج فدخلت
الدار تطلق ثلاثا اتفاقا كذا فى الحقائق وغيره وفى الهداية خلاف هذا حيث
قال لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا وتزوجت بزواج آخر

ذلك انه عند تقريره مذهب زفر اثبت للمعلق بالشرط احتمال صيرورته سببا فى الزمان الآتى وليس ذلك
الاحتمال الا احتمال صيرورته علة فيه عند وجود شرطه

ثم عادت الى الاول بنكاح صحيح فدخات الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق وذلك لانه ليس للمعاق شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه والتعاقق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان الآتي لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفي احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وهو يمين في الحال ومحلها ذمة الخالف فتبقى ببقائها ولا تبطل بالتجنيز ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل في الحال وعندنا التجنيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج آخر اليه ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق بمنزلة اليمين واليمين شرعت للبر والبر

ودخل بها ثم عادت الى الاول فدخلت الدار طاعت ثلاثا عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد وزفر هي طالق بما بقى قال الشيخ كمال الدين بن الهمام هذه الصورة الاتفاق فيها على وقوع الثلاث اما عند محمد وزفر فلان الواقع واحدة لها ويحتمل الثلاث واما عندها فالثلاث المعلقة بواسطة ملكة للثنتين بالهدم مع الواحدة الباقية وعلى هذا يحمل ما في الحقائق وغيره فيكون الثلاث واقعة عندها بالدخول وعند محمد وزفر كمال الثلاث بالدخول وهي الواحدة الباقية وحينئذ لا منافاة بين كلام صاحب الهداية وغيره لكن هذا خلاف الظاهر اذ الظاهر من كلام الحقائق ان الثلاث يقع دفعة بواسطة الدخول اتفاقا وليس كذلك لما علمت فافهم **(قوله وهو يمين في الحال)** اى المعلق بالشرط يمين في الحال فلا يتوقف صحته على وجود المحل كاليمين بالله ولهذا لو حلف لا يحلف فعلق الطلاق بالشرط يحنث ولو حلف لا يطاق فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث **(قوله)** وهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل في الحال واذا كان ابتداء التعليق بدون المحل صحيحا كان بقاءه بدون صحيحا بالطريق الاولى لان البقاء اسهل من الابتداء ومما يدل على ان زوال الملك لا يبطل التعليق ولو ابانها بطلقة او طلقتين وانقضت عدتها ثم تزوجها فوجد الشرط يقع الطلاق المعلق بالاتفاق فعلم ان اليمين لا يبطل بزوال الملك * فان قلت لم اشترط الملك او الاضافة اليه في الابتداء دون البقاء مع انه يرجع الى المحلية فالابتداء والبقاء فيه سواء * قلت ليظهر فائدة اليمين وذلك بقيام الملك او الاضافة اليه حال وجود الشرط فانه حال الاضافة الى الملك يكون الجزاء وانعسا لاحالة وحال قيام الملك يكون غالب الوجود اذ المقصود منها تحقق البر بالحجاب الجزاء في مقابلته فلا بد ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققا عند فوات البر

لا يحصل غالبا الا بان يكون مضمونا بالجزاء على معنى انه يجب الجزاء بترك البر
ليتحقق معنى الحمل او المنع فلما كان البر مضمونا بالجزاء صار للجزاء في الحال شبهة
الثبوت ليكون اليمين مخيفا كالغصب فانه مضمون بالقيمة فيكون للغصب حال قيام
الغصب شبهة ايجاب القيمة حتى صح البراء عن القيمة والرهن والكفالة بها
حال قيام اليمين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام لان قدر
ما وجد من الشبهة لا يبقى الا في محله) يعني لا بد لشبهة السبب من محل يبقى
فيه (كالحقيقة) يعني كحقيقة السبب (لا تستغنى عن المحل) اذ شبهة الشيء
لا تثبت الا فيما يثبت حقيقته الا يرى ان شبهة البيع لا تثبت في حق الحر لان
حقيقته لا تثبت فيه (فاذا فات المحل بطل) يعني بتجزير الثلاث قدفات المحل
فيبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق لان التعليق ثبت بصفة وهي ان تكون للمعلق
شبهة الثبوت قبل وجود الشرط والشيء متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون
تلك الصفة (بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلاثا) هذا اشارة الى جواب

لحملة خوف نزوله على المحافظة على البر فاشترط الملك او الاضافة اليه في
حال التعليق ليكون الجزاء متحقق الوجود او غايه عند وجود الشرط بحكم
الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بخلاف ما اذا
لم يكن ملك ولا سببية بان قال لاجنبية ان دخات الدار فانت طالق لم يصح هذا
التعليق لعدم الفائدة اذ الجزاء حينئذ لا يكون متحققا ولا غالب الوجود فلا ينعقد
يمينا لعدم فائدته لانعدام الغرض اليه وهو الحمل على الفعل او المنع عنه لا يقال
لو قال لامرأته اذا حضت فانت طالق يمين وليس فيه هذه الفائدة والبر لا يحصل
غالبا لانا نقول العبرة للغالب لا للنادر (قوله ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما
صحت هذه الاحكام) لان البر بر والكفالة لا تصح الا بالعين القائم في الحال
ولا يصح البراء عن العين فكذلك هنا لما كان البر مضمونا في الحال بالطلاق
ثبت للتعليق شبهة التطليق وشبهة الشيء لا يثبت في غير محله كما في الحقيقة لان
معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فاذا
فات المحل وهو ملك المتعة بتجزير الثلاث بعد تعليقها بطل التعليق لبطلان
ما قام به من شبه السبب لغوات محله وهو ملك المتعة القائم حالة التعليق وانما
لم يبطل بزوال الملك لان طلاقها مادون الثلاث لقيام المحل من وجه بإمكان
الرجوع اليها هذا ما ذكره الشارحون في الاعتناء بتوجيه هذه المسئلة وهو
ظاهر لكن ما قالوه من مسئلة البراء عن الضمان مخالف لما ذكره صدر الاسلام
ابو اليسر اليزدوى في مبسوطه في باب الصلح في الغصب فانه يدل على ان البراء

عما قال زفر رحمه الله تعالى ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة
تعليق الطلاق في المطلقه ثلثا بالملك ابتداء بدون المحل فلان يبقى بدونه كان
اولى لان البقاء اسهل من الابتداء (لان ذلك الشرط في حكم العلة) من
حيث ان النكاح يثبت به مالكية الطلاق ومن حيث ان ملك اليمين في الرقيق
يثبت به مالكية الاعتاق فصار النكاح بمعنى علة العلة للطلاق فيثبت له شبهة العلة
وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال ان اعتقتك فانت حر كان باطلا
فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل
التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة (فصار) التعليق بشرط هو في حكم العلة
(معارضا) اي مانعا (لهذه الشبهة) وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية

عن المغضوب حال قيامه لا يصح وصرح بذلك في غصب النوازل وكذا ما قالوه
من ان الرهن والكفالة لا يصحان في العين المغضوبة فيه نظر فانه قد صرح في
شرح الطحاوي وشرح ابى نصر البغدادي بجواز الرهن والكفالة بالمغضوب
وذكر في الجامع الكبير ان الكفالة تصح بالافعال المضمونة كما تصح بالاعيان فدل
ما ذكرنا على ان مجرد الكفالة والرهن لم يدل على الدين لانه كما يصح في الدين يصح
في العين المغضوبة بنفسها (قوله ان بقاء التعليق) قيل فيه شيء لان القاضي اذا فسق
استحق العزل وتصح تولية الفاسق ابتداء فلم يكن البقاء اسهل من الابتداء
فتأمل (قوله لان ذلك الشرط) اي وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق
في حكم العلة فضلا عن ان يكون خاليا عن حقيقة السببية لان النكاح علة ملك
الطلاق لانه مستفاد منه فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق وتعليق الحكم
بحقيقة علة يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال لعبدك ان اعتقتك
فانت حر او قال لامرأته ان طلقتك فانت طالق ونوى به العتق او الطلاق
الذي يوجب هذا التعليق كان باطلا واعترض بان ملك الطلاق اذا كان يستفاد
بالنكاح لم يلزم ان يكون النكاح بمنزلة علة العلة مع جواز التخلف عنه بل هو
علة ملك الطلاق لا للطلاق على ان النكاح اذا كان بمنزلة علة العلة لم يلزم ان
يكون له شبهة العلة والجواب انا سلمنا ان النكاح علة ملك الطلاق وتخلف
الحكم عن العلة شرط فيما دون علة العلة ولئن سلمنا انه شرط فيها ايضا
فلانسلم التخلف ههنا لان صحة التخلف لا يتخلف عن النكاح ولكن لا يشترطه
على احد ان ملك الطلاق علة صحة التصرف فيه تجيزا او تعليقا كان النكاح
علة العلة للطلاق وعلة العلة لها حكم العلة بل هي اقرب الى العلة مما له شبهة
بها الا ترى انهم فسروا الشبهة بما يشبه الثابت وليس بثابت والنكاح يشبه

(قوله بدليل صحة تعليق
الطلاق) بان قال ان
تزوجتك فانت طالق

للمعاق قبل تحقق الشرط (السابقة عليه) اى على الشرط توضيحه ان شبهة التعليق فى الحال تقتضى المحلية يعنى التعليق باعتبار كونه سببا مجازا يقتضى المحلية فى الحال وثبوت شبهة وقوع الجزاء قبل وجود الشرط وكونه معاقا بما هو علة ملك يقتضى بطلانه فصارا متعارضين فتساقطا فلا يحتاج الى المحل (والايجاب المضاف) كقولك انت طالق غدا (سبب للحال) الا ان حكمه تأخر بواسطة الاضافة يؤيد ذلك ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا تخرج شهود الشهر من ان يكون سببا فى حقه مثله فى حق المقيم حتى صح الاداء منه (وهو من اقسام العمل) على ما يحى فى اقسامها ان شاء الله تعالى

العلة من حيث ان الطلاق لا يتصور بدونه ولكنه ليس بعلة حقيقة لتوسط امر آخر بينه وبين الطلاق وتخالفه عنه فصح ان يقال له شبهة العلة (قوله توضيحه الخ) اى توضيح هذه المعارضة ان اصل التعليق يوجب ثبوت شبهة وقوع الجزاء المقتضية للمحلية والشبهة تقتضى المحلية والتعليق بشرط فى معنى العلية يقتضى عدم ثبوتها لامتناع ثبوت الشئ قبل علته فامتنع ثبوتها بمعارضته فلا يشترط الى المحل لزوال المعنى الموجب له وهو شبهة التعريض وقيل لما تعارض موجبا مطلق التعليق والتعليق بشرط فى معنى العلة رجحنا جانب التعليق المقيد على جانب مطلق التعليق لانه من عمل العلة وعمل العلة علة العلة وشبهة العلة ليست بعلة فيكون ترجيح جانب العلة اولى واذا لم يشترط قيام محل الجزاء لزوال موجبه يبقى التعليق مجردا عن شبهة السابقة علة ومحله ذمة الخائف لانه يمين محضة فيبقى ببقائها هذا ما قالوه فى هذا المقام واعترض باننا لانسلم ان التعليق بما يشبه العلة يبطل الايجاب كفى حقيقة العلة فان العلة انما تبطل لحصول وجود الحكم بالعلة وهنا ليس كذلك وايضا لو بطل الايجاب كيف يتحقق التعليق اذ التعليق انشاء الايجاب على تقدير وجود الشرط فلا حاجة الى التكاليف بل يكفى فى الجواب ان يقال ان التعليق هو ايقاع المعاق على تقدير تحقق الشرط والمحل انما يجب وقت اعتبار الايقاع وصورته مؤثرا وهو وقت تحقق الشرط فى التعليق بالملك بخلاف ما بعد الثلاث فان المحل غير ثابت اصلا فيكون الايقاع على تقدير الشرط باطلا وهذا كما يبطل به احتجاج زفر فهو حجة قاطعة فى ان التجيز يبطل التعليق فلا حاجة الى التكاليف السابقة واجيب باننا لاندى ان التعليق بما يشبه العلة يبطل الايجاب بل نقول انه يبطل شبهة الوقوع التى ذكرناها فكان التعليق بطل فى حق هذه الشبهة فالتعليق بالشبهة يؤثر فى الشبهة بالابطال لافى الحقيقة (قوله وهو من اقسام العمل) وان تأخر حكمه بواسطة الاضافة على ما يحى تحققة فلا

(قوله احتزبه عن الشرط) فان الشرط يضاف اليه وجود الحكم من حيث انه وجد عنده لا وجوبه كذا في التحقيق وقال الشيخ اكمل الدين قوله يضاف اليه وجوب الحكم يشمل ٩٠٨ الحدود وغيره وبقوله ابتداء

خرج عنه علة العلة والسبب والشرط والعلامة والعلامة اولى لما فسروا الوجوب بالثبوت فتدبر (قوله والتعليقات الخ) لا يذهب عليك انها من قبيل الشرط فيخرج بما يخرج به الشرط

(وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا) في اليمين بالطلاق والعتق ومن هذا عرف ان اقسام السبب ثلاثة سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب في معنى العلة والسبب الذي له شبهة العلة هو السبب المجازي وجه الحصر ان المفضى الى الحكم اما ان يكون في الحال او في المال والثاني هو السبب المجازي والاول اما ان يكون له تأثير اولا فالاول السبب الذي في معنى العلة والثاني السبب الحقيقي (والثاني) اي الثاني من اقسام ما يتعلق به الحكم (العلة) وهي مأخوذة من العلة وهو الشربة بعد الشربة وسمى الامر المثبت للحكم في الشرع بها لتكرر الحكم بتكررها وفي الشريعة ما عرفه المصنف (وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم) اي ثبوته احتزبه عن الشرط (ابتداء) اي بلا واسطة احتزبه عن السبب والعلامة وعلة العلة والتعليقات وهذا التعريف يشمل العلة الموضوعية كالبيع والنكاح

(قوله احتزبه عن السبب والعلامة وعلة العلة والتعليقات) اقول كونه محترزا بقيد ابتداء عنها مما لا يخلو عن شيء اذ السبب المراد به المحض والعلامة قد خرجا بقوله ما يضاف اليه وجوب الحكم اما الاول فظاهر واما الثاني فلان العلامة ليست بطريق الى الحكم على ما مر فضلا عن ان يضاف اليها وجوبه وخرج به ايضا المعلقات بالشرط مادام الشرط لم يصدر لانه لو صدر لكانت علامة حقيقية يضاف وجوبه اليها على ما نقلنا واما علة العلة وهي السبب الذي فيه معنى العلة فانها

يكون تسميته سببا بطريق الحقيقة بل بطريق المجاز واعلم ان المعتبر في تعدد هذه الاقسام انما هو اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت بحسب الذات ولهذا ذهب فخر الاسلام الى تربع القسمة وبعضهم الى تثليثها (قوله وسبب له شبهة العلة الخ) مثل بعض الشراح هذا السبب محضر البئر في الطريق لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة وانما العلة نقل الماشي والماشي سبب محض ولكن النقل امر جلي ليس باختيار الواقع ولا تعدي في المشي لانه مباح فلا يمكن اضافة الحكم اليها فاضيف الى الحفر لما فيه من تعدي العلة من حيث ان العلة لا تعمل الا به وفي اثبات هذا القسم والتثيل له بهذا المثال نظر سيأتي في بحث الشرط ان شاء الله تعالى (قوله وهي مأخوذة الخ) العلة في اللغة عبارة عن معنى يخل بالحمل فتغير به حاله ومنه سمي المرض علة لانه بحلوله يتغير حال البدن من القوة الى الضعف واورد بان الشخص اذا ولد مريضا يسمى عليلا والمرض فيه علة مع انه غير مغير لوصف الصحة واجيب بانه يسمى عليلا باعتبار الاصل اذ الاصل في المولود الصحة (قوله ابتداء) احتزبه عن السبب والعلامة وعلة العلة وسائر التعليقات وقيل احترز بالقيد الاول عن السبب والشرط وعلة العلة وبالثاني عن التعليقات فانها لا تجب لها الحكم ابتداء بل بطريق الانقلاب بل اذا وجد الشرط وقيل قوله يضاف اليه وجوب الحكم جنس شامل للحدود وغيره وقوله ابتداء اخرج عنه السبب والشرط وعلة العلة والعلامة ولكل وجهة لكن صنيع الشارح احسن فتأمل

لم تخرج به وانما خرجت بقوله ابتداء لكون وجوبه مضافا اليها كما اعترف به الشارح فيما (و) مضى ولكن بالواسطة وان كانت اضافة وجوبه الى العلة عبارة عن ان يكون مؤثرة في وجوده من غير واسطة فليس قوله ابتداء لاخراج علة العلة بل لتحقيق الماهية فقط لخروج علة العلة من قبل

(قوله اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلاثة احدها الخ) فاذا تمت هذه الاوجه كانت علة حقيقة واذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كانت علة مجازا او حقيقة قاصرة على اختيار بعض المشايخ (قوله وهي باعتبار استكمال هذه الاوصاف الخ) الضمير للعلة مطلقا لالة التامة كما يتبادر لفساد المعنى (قوله لانها تؤثر فيه كذا

(نوا وهو سبعة اقسام) منظور فيه لان العلة بالتعريف المذكور لا تتناول كل هذه الاقسام ولا يمكن ان يجعل المقسم ما يطلق عليه اسم العلة لان عود الضمير الى ما عرف بقوله ما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء بآبائه (قوله و يضاف ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة) بهذا القدر اكتفى صاحب التقييح في تفسير العلة اسما لكنه ترك تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة ﴿ ٩٠٩ ﴾ لانه المفهوم من الاطلاق ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم

من قولنا قتله بالرمي وعتق من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشرع وكونها بلا واسطة لا ينافي ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال قتله بالرمي مع تحقق الواسطة واما تفسير العلة اسما بما يكون موضوعا في الشرع لاصل الحكم ومشروعة له فقد نص في التلويح على انه انما يصح في العلة الشرعية لا في مثل الرمي (قوله وهي باعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها منقمة الى سبعة اقسام الخ) اقول يشير الى ان المنقسم الى هذه الاقسام السبعة انما هو العلة الشرعية الحقيقية باعتبار تمامها بذلك

وغيرها والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة في القياسات (وهو سبعة اقسام) اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلاثة احدها ان تكون علة اسما بان تكون في الشرع موضوعا لموجبها ويضاف ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة والثاني ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في ذلك الحكم وثالثها ان تكون علة حكما بان تكون بحيث يثبت الحكم عند وجودها من غير تراخ وهي باعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها منقمة الى سبعة اقسام الاول (علة اسما) اي صورة (وحكما ومعنى كالبيع المطاق) فانه موضوع (للملك) والمالك مضاف اليه بلا واسطة وعلة معنى لانه مؤثر فيه اذ هو مشروع لاجله وعلة حكما لانه يثبت الملك عند وجوده ولا يتراخى عنه (وعلة اسما

واعلم ان عال الشرع غير موجبة الاحكام بذاتها بل الموجب هو الله تعالى لكن ايجابه لما كان غيبا عنا نسب الوجوب اليها فصارت موجبة في حق العباد يجعل الشارع اياها كذلك وفي حق صاحب الشرع هي علامة خالصة (قوله والعلل المستنبطة بالاجتهاد) كالقدر والجنس ﴿ قوله وهو سبعة اقسام ﴾ تذكر الضمير باعتبار ما يطلق عليه اسم العلة وبهذا سقط ما قيل هذا الاسم ينقسم بالقسمة العقلية الى سبعة اقسام اسقط العلة يعني ما يطلق عليه ولا يمكن ان يجعل المقسم ما يصدق عليه العلة لان عود الضمير الى المعرف بآبائه لانه لان التعريف المذكور لا يتناول الا القسم الاول وهو العلة الحقيقية الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره

الاصناف الثلاثة وعدمه وكون عدم تمامها اما بسقوط واحد منها وهذا ثلاثة اقسام او بسقوط اثنين منها وهذا ثلاثة اقسام اخرى لكن قوله الاول الخ بعد ذكر تلك السبعة يوهم ان ما ذكره المصنف فهو تلك السبعة بعينها وليس كذلك لاصل له بذكر العلة حكما فقط كما سيترف به الشارح وانما اخل بها تبعا لفخر الاسلام فانه اهل التصريح بها وبالعلة معنى فقط في هذا المقام اما العلة حكما فلانه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهي المسماة بالشروط الذي يشبه العلة واما العلة معنى فلانه عبر عنها بالوصف الذي يشبه العلة والمصنف سلك مسلكه هذا بل سلك مسلكه في ان جعل الاقسام السبعة عبارة عنها حيث ذكره من العلة التي يشبه السبب وغيرها مع انها دخلة في غيرها واما صاحب التقييح فانه لما رأى انها دخلة في الاقسام الاخر لا مقابلة لها اسقطها عن درجة الاعتبار ثم اورد العلة حكما فقط ونبه في آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلة هي العلة معنى فقط لانه جزء العلة لتحقق التأثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا

في النسخ والصواب ان يذكر الضمير اى صورة فيه بحث ظاهر (قوله ولقائل ان يقول الخ) ويمكن ان يجاب عنه بان اليمين موضوعة للبر لا محالة والكفارة خاف البر فكانت اليمين كأنها موضوعة في الشرع للكفارة

ترتبه عليه فلم يهمل التصريح بشيء مما أهمل التصريح به ففخر الاسلام ولا ذكر قسمها هو داخل في بقية الاقسام (قوله ولقائل ان يقول انهم فسروا الخ) اقول مثل هذا ﴿ ٩١٠ ﴾ الايراد يجري في الايجاب المعاق ايضا

لاحكاما ولا معنى كالايجاب المعاق بالشرط) فان هذا الايجاب علة اسما لانه موضوع في الشرع لحكمه ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال هذا الطلاق واقع بالتطبيق السابق وايس علة حكما اذ الحكم يتأخر عنه الى وجود الشرط ولا معنى اذلا تأثيره فيه قبل وجود الشرط واليمين بالله تعالى بالنسبة الى الكفارة من هذا القبيل لان الكفارة تضاف اليها فيقال كفارة اليمين كذا في جامع الاسرار * ولقائل ان يقول انهم فسروا العلة اسما بانها التي تكون موضوعة في الشرع لحكمها واليمين بالله تعالى ليس بموضوع للكفارة بل للبر فلا يكون من هذا القبيل بهذا التفسير (وعلة اسما ومعنى لاحكاما كالبيع بشرط الخيار) فان البيع علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت

لما صرح به الشارح آنفا من ان اليمين شرعت للبر سواء كانت بالله او بغيره والبر قط لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله ولا لاجزاء في اليمين بغير الله فلا وجه للاقتصار على ما ذكر (قوله وعلة اسما ومعنى لاحكاما) اعلم ان البيع شرط الخيار والبيع الموقوف ليسا بمشابهين للاسباب بخلاف الايجاب المضاف الى المستقبل مثل انت طالق غدا ونصاب الزكاة قبل مضي الحول وعقد الاجارة مطلقا سواء قال في رجب مثلا آجرتك الدار من غرة رمضان او قال آجرتك الدار من هذه الساعة فانها شبيهة بها اذ هي في الايجاب المضاف الى المستقبل وتعني به ماضيف اليه صريحا ولو عقد اجارة اضافة حقيقية وفي عقد الاجارة الذي لم يضاف صريحا اضافة

ففخر الاسلام قالوا في هذا المقام يقسم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسام كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرها وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة الشرعية ثلاثة امور الاضافة والتأثير والترتيب فاذا انتفت ترتيبها انتفت العلية اصلا واذا ثبت جملة حصل القسم الاول وهو العلة الحقيقية بانتفاء وصف منهن يحصل ثلاثة اقسام وانتفاء وصفين يحصل ثلاثة اخر فهي اذن سبعة اقسام وانما لم يذكره لان المراد بالوصف الذي هو شبه الاسباب هو العلة معنى لانه جزء العلة وانما لم يتعرض للعلة حكما فقط لانه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلة (قوله ولقائل ان يقول انهم فسروا العلة اسما بانها التي تكون موضوعة في الشرع لحكمها واليمين بالله ليس بموضوع للكفارة بل للبر فلا يكون من هذا القبيل) واجيب بان اليمين وان كانت موضوعة للبر لكنها تصير علة مؤثرة في وجوب الكفارة عند الحنث بطريق الانقلاب وفيه نظر لان هذا انما يتمشى على قاعدة الشافعي كما عرفت اما عندنا فلا لانا قد بينا ان اليمين لا تصير علة للكفارة عند الحنث لانها تعقد للبر وهو مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا تجب الكفارة فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء علة لثبوته لان علة المشروط علة لشرطه وانما علتها الحنث ﴿ قوله كالبيع بشرط الخيار الخ ﴾ وكذا قوله والبيع الموقوف الخ الدليل على ان كل واحد من البيعين علة لاسباب ان المانع وهو حق المالك او الخيار

تقديرية وكل من الاضافين موجب للسببية واما نصاب الزكاة قيل مضي الحول فوجه كونه (اذا)

شبهها بها على ما ذكره ففخر الاسلام ووجهه صاحب التلويح على توجيه صاحب التوضيح احدا من ائمة تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصله وهذا يوجب تأكد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبهة بها واما ان للنماء شبهة

الملك لكن الحكم وهو ثبوت الملك مترخ فلا يكون علة حكما اورد المصنف رحمه الله لهذا القسم خمسة امثلة احدها ما ذكر والثاني قوله (والبيع الموقوف) بان يبيع انسان مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك وليس بعلة حكما لتراخي الملك اليات الى زمان اجازة المالك (والايجاب المضاف الى وقت)

العلية فيه وهذا يوجب شبهة السببية فيه واعلم ان ظاهر كلام التوضيح يدل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك حتى لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان يشبهه الاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك اولا قال في التلويح وتحقيقه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تمنع حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء هذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة تحد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة

اذا زال بالاجازة في البيع الموقوف او باسقاط من له الخيار او بمضي المدة في البيع بشرط الخيار يثبت الحكم اى الملك للمشتري مستندا الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بزوائده المتصاة والمنفصلة جميعا ولو كان سببا لم يكن كذلك لان المسبب يثبت مقصودا لامستندا الى وقت وجود السبب فلا يتوهم بتأخر الحكم عنه انه سبب لاعلة لان العلة قد يتأخر عن حكمها لمانع لا يستقيم لانه يؤدي الى القول بتخصيص والمصنف ممن ينكره واجيب بانه انما هو في العلة الحقيقية والبيع بشرط الخيار ليس بعلة حقيقية تخاف الحكم عنها فلا يكون هذا تخصيصا ورد بانه حينئذ يلزم ان لا يتصور التخصيص اصلا مع قيام العلة الحقيقية لان الحكم اذا تخاف عنها لم تكن علة حقيقة فيرتفع الخلاف والامر بخلافه واجيب عن اصل الاشكال بان الخلاف في تخصيص العلة انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لافى العلة التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ قيل الجواب الحق ان يقال ان الحكم قد يتخاف عن صورة العلة لمانع ولكن لا يسمى ذلك تخصيصا عندنا بل يقال عدم الحكم لعدم العلة للمانع مع وجودها وهذا بحث لفظي كما تقدم بيانه لكن لذلك القائل ان يقول قد فرقم بين الطلاق المعاق بالشرط وبين البيع بشرط الخيار فجعلتم المعاق بالشرط علة وانما يصير علة عند وجود الشرط لان الشرط كان مانعا عن انعقاد العلة فاذا زال انعقدت علة فاما قبل وجود الشرط فهو سبب مجازي كما مر والبيع بشرط الخيار علة في الحال مع تخاف الحكم عنه ثم جعلتم تخاف الحكم دليل عدم العلة لعدم تمامها بوجود المانع وهذا يترى تناقضا ولم يجعل البيع بشرط الخيار من قبيل المعاق بالشرط سببا فتنبه لذلك (قوله) فانه علة اسما) لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتأثيره في ذلك الحكم ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الاضافة التقديرية توجب شبهة السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلهذا يثبت الحكم في الوقت المضاف اليه مقتضرا لا مستندا الى اولى الايجاب * فان قلت لما كان علة يشبه السبب وجب ان يجعل من القسم الرابع دون الثالث * قلت انما جعله من هذا القسم اتباعا لشمس الائمة السرخسي فانه قال قد جعل بعض مشايخنا الايجاب المضاف الى وقت من القسم الرابع

كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى لاحكما لتأخره الى زمان ماضيف اليه (ونصاب الزكاة قبل مضي الحول) فانه علة اسما لانه وضع لوجوب الزكاة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكاة لان الغنى يوجب الاحسان الى الفقراء والغنى يحصل بالنصاب لاحكما لتأخر وجوب الاداء الى حولان الحول (وعقد الاجارة) هذا هو المثال الخامس فانه علة

لكن الاصح عندي انه من القسم الثالث فانه علة اسما ومعنى لاحكما ولهذا قلنا انه لو نذر ان يتصدق بدرهم غدا فتصدق به قبل مجيء الغد وقع عن المندور خلافا لزفر ولو كان من القسم الرابع لتأخر حكم جوازه عن المندور الى مجيء الغد وكذلك اذا اوجب على نفسه صوما او صلاة في وقت يجوز تجيله قبل مجيء ذلك الوقت عند ابى حنيفة وابى يوسف خلافا لمحمد وزفر لوجود العلة اسما ومعنى لا يقال يرد على هذا عدم صحة تججيل الصلاة على وقتها والصوم على وقته مع ان ايجاب الله تعالى ازلى سابق غير مضاف الى وقت لانا نقول لاناسام ان الايجاب قبل دخول الوقت حاصل لانه لم يدخل الوقت لانعام الايجاب السابق لان الوقت لا يصلح موجبا اذ الموجب هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا جعل الاوقات اسبابا تيسيرا على العباد اما ايجاب العبد فانه معلوم قبل الوقت واعترض بان الطلاق المضاف او العتق قبل الوقت المضاف اليه يقع ابتداء ولا يكون المراد من الواقع ما هو المضاف واجيب باننا لاناسام انه لا يصح وهذا لانه بعدما اضاف الطلاق او العتاق الى وقت لو قال او قمت ذلك الطلاق المضاف او العتق المضاف هل يصح ام لا فان قلت لا فقد عانت فقهمك وان قلت نعم فقد افسدت قولك ووقعت فيما ايت وفيه نظر اذ لا شك انه اذا قال عجات الطلاق المضاف ان الطلاق يقع لكن هل هو ذلك الطلاق المضاف ام غيره حتى اذا جاء الغد تطلق ايضا لوجود المضاف اليه ليس في الجواب ما يدل عليه والظاهر وقوع الطلاق ايضا في الغد وهذا لان كلامه وقع مستقيما مضافا وبعدم اصح مضافا الى الغد لا يكون تعيينه منجزا فيقع تطليقة اخرى بمجىء الغد **قوله** ونصاب الزكاة الخ قد يقال لم لا يجوز ان يكون النصاب علة العلة وذلك لا ينافي مشابهته بالاسباب بل يوجبها واجيب عنه بانه على هذا التقدير لم يكن مما يترأخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لاحكما على ما هو المقصود وفيه نظر لانه ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسائط امتداد ولما كان شبهة العلة في النصاب اصلا صح الاداء قبل تمام الحول خلافا لما لك رحمه الله لوقوع الاداء بعد وجود اصل العلة لكن

(قوله ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكاة الى قوله الى حولان الحول) اقول قد افاد فيما مر ان كون العلة علة معنى بتأثيرها في الحكم وكونها علة حكما بعدم تأخره عنها فلا بد ان يكون الحكم المبين ههنا تأثير النصاب فيه وتأخره عن النصاب امرا واحدا لكنه جملة اثنين احدهما نفس وجوب الزكاة والآخر وجوب ادائها فلا بد لمبارته من توجيه فنقول يطاق الزكاة على نفس المال المؤدى وعلى ادائه بحيث قيل انه مؤثر في وجوب الزكاة متراخيا الى حولان الحول اريد ادائه وحيث قيل ان وجوب ادائها متأخر عنه الى حولانه اريد نفس المال المؤدى وانما اعتبرنا حكم النصاب في هذا المقام وهو وجوب الاداء لانفس الوجوب لانه بالنظر اليه وان كان علة معنى لكنه علة حكما ايضا لعدم تأخر نفس الوجوب عنه والتمثيل به انما هو على تقدير كونه علة معنى

(قوله ولهذا صح تعجيل ٩١٣) (الاجرة) اعلم ان عقد الاجارة لكونه عملة اسما ومعنى صح تعجيل

الاجرة قبل الوجوب كما صح اداء الزكاة قبل الحول لوجود العملة اسما ومعنى قاله القاتني ثم قال ولكن لا يكون المؤدى زكاة في الحال خلافا للشافعي رحمه الله لعدم وصف العملة فلواتم الحول ونصابه كامل جاز المؤدى عن الزكاة باعتبار ان اداء وجد بعد وجود العملة فاذا تم الحول ونصابه غير كامل كان المؤدى تطوعا حتى لو كان قائما في يد الامام له ان يسترده بخلاف ما اذا دفع الى الفقير لانها تمت قرابة وان لم تتم زكاة هذا كلامه وفي التوضيح في الفصل المذكور فيه مفهوم المخالفة ان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكاة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب وما ذكره من المثال فنفق عليه بين ائمتنا وعن مالك انه جعل النما بالحول بمنزلة الوصف الاخير من عملة ذات وصفين فهو لا يجوز تعجيلها قبل الحول اصلا

لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة لاحكامها لان حكمه ملك المنافع التي توجد في مدة الاجارة وهي معدومة والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون عملة حكما

لا يكون المؤدى زكاة في الحال خلافا للشافعي نظرا الى مشابهة السبب لعدم وصف العملة في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل صار المؤدى زكاة لاستناد الوصف الى اول الحول وهذا كما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء فان تم الحول والنصاب غير كامل كان المؤدى تطوعا فان اداءه الى الفقير لم يكن له ولاية الاسترداد منه بحال لان القرية قد تمت وان لم يتم زكاة فان كان قد دفعه الى الامام كان له ان يسترده اذا كان قائما في يده فان قيل قد ذكر في التجنيس ومختصر الكرخي والاجناس اذا عجل الزكاة الى فقير فصار غنيا قبل الحول او ارتد والعياذ بالله تعالى ثم تم الحول والنصاب كامل جاز المؤدى عن الزكاة فلوصار المؤدى زكاة بعد الحول لشرط اهلية المصرف عنده كما شرط كمال النصاب قلنا قد ظهر مما ذكرنا ان المؤدى انما يصير زكاة عند تمام الحول من حين الاداء الا مقتصرا عليه فيشترط اهلية المصرف عند الاداء الا عند تمام الحول فكان استغناؤه وارتداده قبل الحول وبعده سواء (قوله فلا يكون عملة حكما) لكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة وذلك لان العقد وان صح في الحال باضافته الى العين لكنه في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قول مشايخنا ان الاجارة عقود متفرقة تجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك يقتصر الملك في الاجارة على حال استيفاء المنفعة حقيقة او تقديرا بتسليم العين ولا يستند الى وقت العقد لان اقامة العين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب لافي حق ملك المنفعة بل العقد في حقها بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجد واذا تحقق فيه معنى الاضافة لما قلنا ثبت فيه شبهة السبب لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد يوجب عدم العملية في الحال لكن ما وجد من الايجاب والقبول مفض الى الحكم بواسطة انعقاده عند وجود المنفعة فكان له شبهة بالاسباب بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادها ثبت في الحال لقيام العقود عليه حال العقد فامحج فيهما الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لهما شبه بالاسباب فاستند الحكم فيهما

(قوله والمعدوم لا يصلح (٥٨) (شرح المنار) ان يكون محلا للملك فلا يكون عملة حكما) لكون الحكم وهو ملك المنفعة غير مقارن للعقد لانعدام المنفعة عنده وبالجملة فهو مؤثر في ملك المنفعة متراخيا عن العقد

(وعلة) يعنى الرابع علة (في حيز الاسباب) اى فى مكانها والمراد به مشابهتها لها (لهاشبه بالاسباب) تفسيره (كشراء القريب) فانه علة للملك والمملك فى القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة كان الشراء سببا ومن حيث ان الوساطة من احكامه وكان العتق مع علة وهى الملك مضافا اليه كان علة تشبه الاسباب (ومرض الموت) وهو علة اسما لحجر المريض عن التبرعات فيما هو حق الوارث لاضافة الحكم اليه يقال انه محجور عن التصرف الفلانى لكونه فى مرض الموت ومعنى لانه مؤثر فى الحجر وليس بعلة حكما لتراخى حكمه الى اتصاله بالموت لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض بل اذا اتصل الموت به يثبت الحجر مستندا ولكنه يشبه

الى زمان الايجاب ﴿قوله وعلة فى حيز الاسباب﴾ هذا القسم يسمى بعلة العلة وهو ان علة الحكم مضافة الى علة اخرى والحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية ﴿قوله كشراء القريب الخ﴾ اعلم ان العلة فيما تقدم تشبه الاسباب من جهة تراخى الحكم ومن جهة تحلل الوساطة بخلاف شراء القريب فانه لا يتحقق فيه التراخى فيشبه بالاسباب من جهة تحلل الوساطة لا غير ولهذا لم يصرح فخر الاسلام بانه علة اسما ومعنى لاحكما كما صرح بذلك فى غيره وتبعه المصنف فى ذلك وذهب بعضهم الى ان الظاهر ان شراء القريب ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتأثير والمقارنة فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لاحكما وبين العلة التى تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقها معا فى الامثلة السابقة وصدق الاول فقط فى البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار وصدق الثانى فقط فى مثل شراء القريب ﴿قوله لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض﴾ حتى لو وهب المريض جميع ماله من انسان وسلمه اليه ملكه فى الحال لان العلة لم تتم بوصفها فاذا اتصل بها الموت تمت العلة واستند الحكم الى اول وجوده حتى يبطل وصيته بما زاد على الثلث واذا برئ نفذت تصرفاته لعدم تمام العلة وهذا الشبه بالعلة اتم من شبيه النصاب بها لان ما تراخى اليه الحكم هنا وهو الموت حادث بالمرض فكان المرض بمثابة علة العلة وما تراخى اليه الحكم هناك وهو النما غير حادث به لما مر * فان قلت ما معنى قولهم هذا الحكم ثبت بطريق الاستناد وهذا ثبت بطريق التبيين وما الفرق بينهما * قلت الثبوت بالاستناد ان لا يكون الحكم ثابتا حقيقة وشرعا ثم يثبت ويرجع الى اول السبب والثبوت بطريق التبيين ان يكون الحكم ثابتا حقيقة مع السبب ولكنه خفى فيظهر بعد زمانه انه كان كذلك الا ترى

(قوله وعلة العلة مع حكمها مضافة الى علة الحكم) فيه ما فيه والصواب ان يقال والعلة مع حكمها مضاف الى علة العلة (قوله فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية) كما اذا رجع الشهود

(قوله وهذا هو السبب في معنى العلة بعينه) ظاهره يقتضي ان معنى العلية ومعنى السببية على السواء ليس احدهما اصلا بالنسبة الى الآخر فيما قيل فيه سبب في معنى العلة او علة في معنى السبب والمفهوم من المعنى وشرحه للقاء اصالة السببية في سبب يكون في معنى العلة واصالة العلية في عكسه بناء على تبايرها عنده وان الاول سبب اضيفت العلة المتخللة اليه من اجل عدم صلاحيتها لاضافة الحكم اليها والثاني ما يوجد ركن العلة ويتراخي عنه وصفه **٩١٥** فيتراخي الحكم الى وجوده فاذا وجد الوصف اتصل بالاصل

مع حكمه فكان بمعنى العلة من حيث انه الموجب للحكم يشبه السبب من حيث انه لم يوجب الحكم للحال ما لم يوجد وصفه كالنصاب في اول الحول بخلاف الايجاب المضاف وعقد الاجارة فعلى هذا يكون السبب الذي في معنى العلة وعكسه عنده من قبيل المعارضة التي فيها معنى المناقضة فانه قدمت فيه المعارضة لاصلتها على ما عرفت (قوله اعلم ان هذا القسم الح) اقول لا خفا في ان من هذا القسم الذي جعله المصنف رابعا ما هو علة اسما ومعنى لاحكام كمرض الموت واما ان منه ما هو علة معنى

الاسباب من حيث ان الحكم يثبت به (والتزكية عند ابي حنيفة) يعني تعديل الشهود عند ابي حنيفة رحمه الله علة للحكم الثابت بالشهادة وشبيهة بالسبب اما انها علة فلانها في معنى علة العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة بدون التزكية لا توجب الرجم فكانت التزكية علة العلة وعلة العلة مع حكمها مضافة الى علة الحكم فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية عنده ولا يضمنون عندها لانهم اتوا على الشهود خيرا وكان بمنزلة ما لو اتوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن واما انها شبيهة بالسبب فلوجود الواسطة بينها وبين الحكم وهي شهادة الشهود (وكذا) اي كما ذكر من الامثلة (كل ما هو علة العلة) فانها علة تشبه الاسباب وكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم يضاف الى العلة هناك دون الصفة فهنا يضاف الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة تضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبهة بالسبب وهذا هو السبب في معنى العلة بعينه اورده الشيخ في الموضوعين متابعا لفخر الاسلام فانه اورده في باب تقسيم السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار الشبهين اعلم ان هذا القسم الرابع اما عائد الى العلة اسما ومعنى لاحكاما كمرض واما

ان حكم الاستناد يظهر في القائم دون الغائب حتى لو ولدت المبيعة في ايام الحيار ومات الولد ثم سقط الحيار لا يظهر حكم الاستناد في حق الهالك حتى لا ينقص بهلاكه شيء من الثمن بخلاف التبيين (قوله اعلم ان هذا القسم اما عائد الح) حاصله انما جعل هذا قسما برأسه وان صدق بالعلة اسما ومعنى

فقط كسواء القريب فلا اذا التحقيق على ما في التلويح ان هذه الامثلة الثلاثة الذي ذكرها المصنف مع اشتراكها في كونها عللا لها شبه بالاسباب فهي من قبيل ما كان علة اسما ومعنى لاحكام الاشارة القريب وذلك انه ذكر انه ان العلة في جميع ذلك يشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تحلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول سوى شراء القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي فشبهه بالاسباب من جهة تحلل الواسطة لا غير ولهذا لم يصرح فخر الاسلام فيه بانه علة اسما ومعنى لاحكاما كما صرح بذلك في غيره قال وذهب المصنف يعني به صاحب التقيح الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى واحكاما لوجود الاضافة والتأثير والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصریح السلف به ثم قال بعد ذلك فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى

(قوله لكن لما امكن وجوده بدون كل واحد منهما) الظاهر انه لا يريد به الوجود في الخارج بل في الاعتبار كما يدل عليه قوله فيما سيجيء ولكن المصنف لشبهه بالاسباب جعله قسما آخر فتدبر

لاحكاما وبين العلة التي يشبه الاسباب عموم من وجه لعدم ﴿٩١٦﴾ صدقهما معا في مرض الموت والتزكية

الى العلة معنى لاحكاما ولا اسما كالتزكية وما يشبهها في كونها علة العلة مثل شراء القريب وغيره فيكون الاقسام ستة لكن لما امكن وجوده بدون كل واحد منهما وكذا امكن وجود كل واحد منهما بدون جعله قسما آخر (ووصف له شبهة العلة) اي الخامس وصف لا يكون علة حقيقية ولا سببا حقيقيا ولكن يكون له شبهة العلة (كاحد وصفي العلة) التي هي ذات وصفين فان كل واحد من وصفيهما له شبهة العلة حتى لو وجد احدهما قبل الاخر لا يكون سببا محضا لانه

لاحكاما كالمرض وبالعلة معنى لاحكاما ولا اسما كالتزكية لامكان وجوده بدونهما فهو اعم منهما لكن من الاول من وجه لما بينا ومن الثاني مطلقا اذ كل علة معنى فقط تشبه الاسباب ولا عكس بالمعنى اللغوي اي ليس كل علة تشبه الاسباب علة معنى فقط لوجود الاولى بدون الثانية في العلة اسما ومعنى لاحكاما فمن ثم عرفت ان قول الشارع رحمه الله لما امكن وجوده بدون كل واحد منهما وكذا امكن وجود كل واحد منهما بدونه ليس بظاهر لانه يشير الى ان بينه وبين كل منهما عموم من وجه وليس كذلك لما عامت وايضا قوله مثل شراء القريب فيه نظر فان ظاهره لانه علة معنى لا اسما ولاحكاما وليس كذلك لما ذكرناه قريبا من ان فخر الاسلام اورد العلة اسما ومعنى لاحكاما عدة امثلة منها شراء القريب ولم يصرح فيه بذلك وصرح ايضا بانه علة تشبه الاسباب لقوة شبهها فكانه قرب من العلة اسما ومعنى واحكاما ومن ثم جعله بعضهم من هذا القسم * ولقائل ان يقوى لانسام ان التزكية ايضا علة معنى فقط بل عدها بعضهم من امثلة العلة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لاحكاما لتحقق التراخي على ان علة العلة تكون علة اسما لا محالة التزكية من هذا القبيل لما مر فكيف لا تكون علة اسما وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به السرخسي وغيره والتزكية لم توضع للعقل كما ان الشهادة لم توضع له ولذا قلنا انها كعلة العلة لانه علة حقيقة كما بيناه واما من جعلها علة اسما فبالنظر الى مجرد اضافة الحكم اليها ولكن التحقيق ما قلناه ﴿قوله﴾ ووصف له شبهة العلة (هذا هو العلة معنى لوجود التأثير بجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولاحكاما لعدم الترتيب عليه) ﴿قوله﴾ كاحد وصفي العلة ﴿المرتبة من جزئين مرتبين او غير مرتبين ويكون المراد الاول منهما

عند ابى حنيفة رضى الله عنه وما شا كما هما مما يتحقق تراخي الحكم وتخلل الواسطة المذكورة معا وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شراء القريب وقد بان لك بما قررناه وبما نفلناه عنه ان هذا القسم الذي جعله المصنف رابعا عاقد عند صاحب التنقيح الى العلة اسما ومعنى واحكاما جميعا بناء على ان الظاهر ان شراء القريب من القبيل الاول (قوله لكن لما امكن وجوده الخ) اقول نعم يمكن وجود هذه العلة التي هي القسم الرابع بدون هاتين العلتين في شراء القريب على قول صاحب التنقيح ان الظاهر انه من قبيل العلة اسما ومعنى واحكاما جميعا لكنه لا يمكن وجودها بدونها على زعم شارح لكونها عنده مقسما لهما والقسم

لا يوجد بدون قسمه (قوله كاحد وصفي العلة التي هي ذات وصفين) اراد ما كانت ذات وصفين (فان) غير مرتبتين كالقدر والجنس واما المترتان فالاول منهما من قبيل ما نحن فيه والاخر من قبيل ما يليه ثم ما نحن فيه هو العلة معنى لوجود التأثير بجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولاحكاما لعدم الترتيب عليه

ليس بطريق موضوع اثبات الحكم بل هو مؤثر في اثبات الحكم اذ لو لم يكن له مدخل في التأثير لكان الآخر وحده هو العلة ولم تكن العلة ذات وصفين والتقدير بخلافه فلا يكون سببا محضا بل يكون له شبهة العلة ولم يكن علة ايضا لان العلة هي المجموع لاهو وحده ولهذا جعلنا الجنس او القدر علة محرمة للنسبة لان في النسبة شبهة الفضل فان لا نقد مزية على النسبة واذا كان فيه شبهة الفضل يثبت به شبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة فلا تثبت بما هو دونها في الدرجة (وعلة معنى وحكما لا اسما كما ذكر وصف العلة) فان الوصف الذي يوجد آخرا علة معنى لانه مؤثر في الحكم وحكما لان الحكم يوجد عنده لا اسما لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو المجموع فلا يكون احدهما علة حقيقية وانما اضيف الحكم الى الوصف الآخر دون الاول لانه يرجح على الاول في التأثير لوجود الحكم عنده كما لو قال لامرأته ان دخلت هاتين الدارين فانت طالق فان وجد دخولهما

والقول بانه وصف يشبه العمل هو ما ذهب اليه الفخر الاسلام لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر قال في التلويح وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول وهو عند الامام السرخسي سبب لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تأثير له مالم ينضم الجزء الآخر اليه ويمكن ان يجاب بانه ان لم يكن له تأثير في الجزء ولكن له دخل في تأثير الكل والا لكان الاخير وحده هو العلة ولم يكن العلة ذات جزئين والمفروض خلافه (قوله) واذا كان فيه شبهة الفضل يثبت به شبهة العلة الخ (وقائل ان يقول لان سلم ان حرمة النسبة انما يثبت بشبهة العلة باحد وصفي علة الربا لان له شبهة العلة بل لكونه علة تامة كرها النسبة كما دل عليه الحديث والا يلزم توزيع الحكم على اجزاء العلة (قوله) كما ذكر وصف العلة يعني المركبة من وصفين مترتين في الوجود بعللة ذات الوصفين (قوله) كما لو قال لامرأته الخ (قد مثا الشراح لذلك قسما بالقراءة والملك بالنسبة الى عتق القريب وفيه نظر اذ لا نسلم ان الملك علة معنى وحكما لا اسما لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به امر ظاهر شائع في عبارة القوم على ان الجزء الاول انما يصير موجبا بالآخر ثم الحكم يجب بالكل فيكون الجزء الآخر كلمة العلة وقد علمت ان علة العلة تكون علة اسما وقد يجاب بانه يجب في العلة اسما ان تكون موضوعا للحكم كما ينسأه والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب * واعلم ان اضافة

فان العلة ما كانت مجموع العلة الجزئين لم يكن احدهما علة ولكن يشبه العلة لوجود ركن العلة به وتأثيره في الحكم ولا سببا لعدم وجود معنى السببية فيه اذ الوجوب مضاف اليه ومعنى العلة معتول فيه ولا واسطة بينه وبين الحكم وفيه نظر اذ لا تأثير لجزء العلة في جزء المعلول وانما المؤثر هو مجموع العلة في مجموع المعلول والظاهر ما قاله الامام السرخسي من انه سبب محض لان احد الجزئين طريق مفض الى المقصود ولا تأثير له مالم ينضم الجزء الآخر اليه ويمكن ان يجاب بانه ان لم يكن له تأثير في الجزء ولكن له دخل في تأثير الكل والا لكان الاخير وحده هو العلة ولم يكن العلة ذات جزئين والمفروض خلافه (قوله) واذا كان فيه شبهة الفضل يثبت به شبهة العلة الخ (وقائل ان يقول لان سلم ان حرمة النسبة انما يثبت بشبهة العلة باحد وصفي علة الربا لان له شبهة العلة بل لكونه علة تامة كرها النسبة كما دل عليه الحديث والا يلزم توزيع الحكم على اجزاء العلة (قوله) كما ذكر وصف العلة يعني المركبة من وصفين مترتين في الوجود بعللة ذات الوصفين (قوله) كما لو قال لامرأته الخ (قد مثا الشراح لذلك قسما بالقراءة والملك بالنسبة الى عتق القريب وفيه نظر اذ لا نسلم ان الملك علة معنى وحكما لا اسما لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به امر ظاهر شائع في عبارة القوم على ان الجزء الاول انما يصير موجبا بالآخر ثم الحكم يجب بالكل فيكون الجزء الآخر كلمة العلة وقد علمت ان علة العلة تكون علة اسما وقد يجاب بانه يجب في العلة اسما ان تكون موضوعا للحكم كما ينسأه والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب * واعلم ان اضافة

(قوله وكان النوم المخصوص سببا ظاهرا لخروج النجس) ٩١٨ ❦ فان النوم متكئا او مضطجعا

سبب لاسترخاء المفاصل وهو دليل الخروج (قوله) وذلك كالشرط الذي سلم عن معارضة العلة) فيقوم لذلك مقام العلة ثم ان هذا القسم سيذكره المصنف في الشرط لانه لما كان شرطه حكم العلة جاز ايراده في كل من الموضوعين (قوله مثل حفر البئر) في الطريق فانه شرط في معنى العلة لتلف ما يتلف بالسقوط كما سيجيء ومعنى السلامة عن معارضة العلة فيه ان التلف يضاف الى الشرط ولم يقتصر على

(قوله وذلك كالشرط الذي سلم عن معارضة العلة مثل حفر البئر) اقول سيأتى ان حفر البئر شرط في حكم العلة لقيامه مقامها في اضافة الحكم اليه بناء على عدم صلاحية العلة لاضافته اليها فيكون مراده بالشرط الذي سلم عن معارضة العلة ما سلم من معارضة العلة تصلح لان يضاف الحكم اليها وان كان ثمة علة ليست بهذه المثابة كحفر البئر الذي هو شرط لتلف ما يسقط فيه فانه شرط وانما

في الملك تطلق وان وجدا في غيره لاتطاق ولو وجد الاول في الملك والثاني في غير الملك لاتطاق اتفاقا ولو وجد الاول في غير الملك والثاني في الملك تطلق عند علمائنا خلافا لزر فر رحمه الله فعنده لاتطاق في الصورة الاخيرة كما في الثانية والثالثة (وعلة اسما وحكما لامعنى) هذا هو القسم السابع (كالسفر والنوم للترخيص والحدث) فان السفر علة للترخيص اسما لانها تضاف اليه في الشرع يقال رخصة السفر الافطار والقصر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لامعنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة لانها هي المؤثرة في اثبات لرخصة والنوم المخصوص بالحدث بالنسبة الى الحدث فانه علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لانه يثبت عنده وليس بعلة معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم المخصوص سببا ظاهرا لخروج النجس اقيم مقامه ودار الحكم علة معه اعلم ان هذه الاقسام التي ذكرها المصنف هي ستة اقسام من الاقسام السبعة التي خرجت من التقسيم على الوجه الذي ذكرنا لان القسم الرابع وهو ما عبر عنه بقوله علة في حيز الاسباب عائد اما الى العلة اسما ومعنى لاحكما واما الى العلة معنى لاحكما ولا اسما ولكن المصنف لشبهه بالاسباب جعله قسما آخر كما ذكرنا والقسم الخامس الذي عبر عنه بقوله ووصف له شبهة العلة هو علة معنى لاحكما ولا اسما وبقى من تلك الاقسام قسم آخر لم يذكره المصنف وهو العلة حكما لا اسما ولا معنى وذلك كالشرط الذي سلم عن معارضة العلة مثل حفر البئر

الحكم الى آخر الوصفين وجودا اختيارا فخر الاسلام والقاضي ابى زيد وشمس الأئمة السرخسي وذهب بعض اصحابنا الى ان الحكم يضاف اليهما لان العلة هي المجموع فاذا اضيفا الى آخر الوصفين يلزم اضافة الحكم الى بعض العلة وبعض العلة ليس بعلة فيلزم اضافة الحكم الى ما ليس بعلة وهو فاسد واجابوا عن مسألة شراء القريب بانه انما صار اعتاقا بالنص لا باعتبار اضافة الحكم الى آخر الوصفين وعن مسألة المعاق بالشرط بان العيين انما يصير تطابقا عند تمام الشرط ولا بد ان يكون الجزاء مملوكا للخالف عند انتقاض العيين فاذا وجد آخر الوصفين في غير الملك فالجزء غير مملوك واذا وجد في الملك فهو مملوك (قوله لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة) لكن لما كانت المشقة باطنية تتفاوت بتفاوت احوال الناس فيها ولا يمكن الوقوف على حقيقتها اقيم السبب الظاهري وهو السفر مقامها تيسيرا على العباد حتى تثبت الترخيص بنفس السفر (قوله) كالشرط الذي سلم الخ) او كدخول الدار فيها اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فانه

علة لكنها لاتصاح لان يضاف الحكم اليها فكان ذلك الشرط سالما عن معارضة علة تكون بتلك (يتصل)

العلة لان ما اعترض على ٩١٩ الشرط من السقوط هناك حصل لاعتبار حيث لم يكن طالما بعمق

ذلك المكان فلم يصلح لقطع الحكم عن الشرط و اضافته اليه (قوله قيد بالحقيقة لان العلة العقلية الخ) فيه ان الاحتراز بالحقيقة عن العقلية غير صحيح على ان مذهب المصنف هو ان العلة عقلية كانت او شرعية يجب مقارنتها مع المعلول فالاحتراز عن العلة العقلية يكون على خلاف مراده (قوله كحركة الاصبع مع الخاتم) فان حركة الاصبع يقارن حركته (قوله وذهب بعض الى وجوب تقدمها) الصواب الى جواز تقدمها كما قال اولا اذ لم ينقل عن احد القول بوجوب التقدم

المثابة ولما اضيف الحكم اليه كان علة حكما وهو ليس بعلة اسما ومعنى فكان من قبيل القسم الذي اخل به المصنف وهو المطلوب وليكن لقائل ان يقول ان اضافة الحكم اليه انما يقتضى ان يكون علة اسما على ما مر واما المقتضى لكونه علة حكما

فتصير الاقسام ثمانية (وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم) قيد بالحقيقة لان العلة العقلية مقارنة مع معلولها زمانا اتفاقا كحركة الاصبع مع الخاتم واختلفوا في جواز تقدم العلة الحقيقية الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى وجوب مقارنتها مع المعلول وهو مختار المصنف واليه اشار بقوله (بل الواجب اقترانها معا كالاستطاعة مع الفعل) وذهب بعض الى وجوب تقدمها بحسب الزمان لان العلة الشرعية موصوفة بالبقاء ولها حكم الجواهر ولهذا يفسخ العقود الشرعية بعد مدة فلا بد ان يثبت الحكم عقيب العلة ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين قلنا ان الفسخ ورد على الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انه باق فذلك ضروري ثبت دفعا لحاجة الناس الى الفسخ ولا يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة (وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول) كالسفر اقيم مقام المشقة ومثال اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبينني فانت طالق فاذا اخبرت عن المحبة طلقت ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج

يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تأثير ﴿ قوله وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم ﴾ لا نزاع في تقدم العلة على المعلول يعنى احتياجه اليها ولا في مقارنة العلة العقلية لمعلولها بالزمان وانما الخلاف في اقتران العلة الشرعية بالحكم فالمحققون على انها مثل العلة العقلية في اشتراط المقارنة وذهب مشايخنا الى الفرق بين العلة الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تأخر الحكم عنها دون العقلية ومشيء عليه صاحب الهداية في بعض المواضع ومنه لو دفع المزكى مائتي درهم فصاعدا لواحد فانه يجوز عندنا خلافا لزفر لان الغنى حكم الاداء فيعقبه لكننه يكره لقرب الغنى الذي هو المعلول منه كالصلاة يقرب النجاسة ولزفر ان الغنى قارن الاداء بالعلة فحصل الدفع الى الغنى ومنه ما ذكره في مسألة انت طالق مع عتق مولاك اياك من ان الطلاق يوجد بعد التطليق ثم ظاهر عبارة فخر الاسلام تدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها وظاهر عبارة شمس الائمة تدل على عدم اشتراط الاتصال عندهم كالسفر اقيم مقام المشقة على ما بينا وكذا المرض اقيم مقامها دون السفر لان السفر يوجب المشقة بكل حال فاما المرض فقد لا يوجبها ولهذا تعلق الرخص بنفس السفر ولم يتعاق بمطلق المرض بل تعلقت بما هو سبب المشقة منه ﴿ قوله فاذا اخبرت عن المحبة طلقت ﴾ ولو كانت كاذبة في الاخبار

فانما هو مقارنة الحكم اياه وثبوته عنده فكيف يكون من قبيل القسم الذي اخل به المصنف (قوله فتصير الاقسام ثمانية) هذا بتقدير ضم القسم الذي اخل به المصنف الى الاقسام السبعة التي ذكرها على ان رابعها قسم مستقل

(قوله في ثبوت النسب) لا يذهب عليك انه تقييد مفسد لان تحريم ٩٢٠ ❦ الدواعي في الاعتكاف والحج

ايضا من هذا القبيل

(قوله كما في الاستبراء)
اشارة الى مثال دفع
الضرورة فيما كان دليلا
كنايه عليه الشارح بقوله
ولكن لما كان الخ وعطف
غيره على الاستبراء يجوز
ان يكون اشارة الى مثال
ذلك فيما كان سببا (قوله
كما في تحريم الدواعي)
اشارة الى مثال الاحتياط
في ما كان سببا اذ الدواعي
سبب للوطى فاقامت
مقامه في التحريم في حق
الامة المستبراة بل وفي
حق المزني بها (قوله كما
في السفر والطهر) هذان
مثالان في دفع الحرج فالسفر
مما كان سببا والطهر مما
كان دليلا وعلى هذا
صاحب التنقيح والذي
عليه صاحب المغني
والقآني وغيرهما ان الطهر
مثال لاقامة الدليل مقام
المدلول للمعجز عن
الوقوف عليه واليه اشار
الشارح حيث ذكر الفرق
بين دفع الضرورة ودفع
الحرج ثم بين الحرج
في السفر دونه ثم ظاهر
لفظ المصنف يقتضي ان

المجلس عن المحبة لا تطلق لان التعليق بمحبتها يشبه تحييرها من حيث ان فيه
جعل الامر الى اختيارها والتخير مقتصر على المجلس والفرق بين السبب
والدليل ان السبب لا يخلو عن تأثير له في المسبب والدليل يخلو عن ذلك وانما
يحصل به العلم بالمدلول لا غير (وذلك اما لدفع الضرورة والمعجز كما في الاستبراء)
فان الموجب له هو اشتغال رحم الامة بماء الغير فالاحتراز عن قربانها واجب
لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماؤه زرع غيره
ولكن لما كان اشتغال رحمة بماء الغير امرا مخفيا اقيم الدليل عليه وهو حدوث
الملك فيها مقامه دفعا لضرورة احتياج الناس الى معرفته ودفعا لجزءه عن معرفته
لانه بحدوث الملك يتمكن من وطئه ووطؤه سبب لاشتغال رحمة بمانه (وغيره)
اي غير الاستبراء كالحلوة الصحيحة فانها اقيمت مقام الدخول وكذا النكاح اقيم
مقام العلوق في ثبوت النسب (اول الاحتياط) اي يكون اقامة السبب مقام المسبب
والدليل مقام المدلول في ثبوت النسب لاجل الاحتياط (كما في تحريم الدواعي)
الى الوطء من النظر وغيره اقيمت مقام الوطء في الحرمة لاجل الاحتياط
(اول دفع الحرج كما في السفر والطهر) الخالي عن الجماع فانها اقيمت مقام المشقة

يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المحبة لا يتوقف عليها من جهة
غيرها ولا من جهتها لان القلب منقلب لا يستقر على شيء وما لا يتوقف عليه
يتعلق بالحكم بدليله كالنوم مع الحدث (قوله) ولما كان اشتغال رحمة بماء الغير
امرا مخفيا اقيم الدليل عليه وهو حدوث الملك مقامه فيها الخ) وذهب بعضهم الى ان هذا
من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطى والملك ممكن منه مؤد اليه وداع
وفيه نظر لان الشغل انما هو لوطى البائع والملك ممكن من وطى المشتري
والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط والاستحداث ملك
الوطى بملك اليمين مثبت مؤد اليه فظهر انه دليل باعتبار سبب لابعبار ولهذا
سماه السرخسي السبب الظاهر الدليل على العلة والحق انه ثابت على خلاف
القباس في سايا او طاس حتى وحب في المرأة من المرأة والصغيرة والجدانية واثبت
لعدم النقل ❦ قوله كما في تحريم الدواعي ❦ اي دواعي الجماع من اللمس
والتقبيل والنظر بالشهوة الى الفرج الداخل وحيث اقيمت مقام الزنا في
الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية اقيمت مقام الوطى في الحرمة
حالي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة احتياطيا ❦ قوله
والطهر الخالي عن الجماع) الذي هو زمان تجدد الرغبة في المنكوحة فانه اقيم
مقام الحاجة في اباحة الطلاق اذ هو امر خطير محذور لما فيه من قطع النكاح

كلا من اقامة السبب مقام مسبيه واقامة الدليل مقام مدلوله يكون لكل من دفع المعجز والاحتياط (مسنون)

(قوله والحاجة الى الطلاق) ٩٢١ ﴿ بيانه ان الطلاق امر محظور في الاصل لما فيه من قطع النكاح

المسنون وأمكن المحظور
فديحل مباشرة للضرورة
كتناول الميتة وقد يقع
الحاجة الى الطلاق عند
العجز عن المضي على
مقتضى العقد واقامة
حقوق الله تعالى المتعاقبة
بالنكاح فلو لم يقدر على
الطلاق لانقاب المشروع
للمصالح مفسدة فشرع

المسنون الا انه شرع ضرورة الحاجة اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح
والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقم دليلها وهو زمان تجدد الرغبة مقامها
تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر
نفسه ﴿ قوله ﴾ وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب ﴿ اي يتوقف
عليه وجود الشيء بان يوجد عند عدم وجوبه لا بوجوده كالدخول في قول
الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الطلاق يتوقف على
وجود الدخول فقوله دون الوجوب يخرج العلة وانما يخرج العلة بالقيود
الاول لان الحكم كما لو وجد عند الشرط يوجد عند العلة لانه لا انعقاد لها
الا بالشرط فاذا يوجد العلة والشرط مقترنين فيكون وجود الحكم عندهما
لامحالة لكن المؤثر في وجوب الحكم هو العلة فلا يخرج الا بالقيود الثاني ﴿ قوله ﴾ وهو
اي ما يطلق عليه اسم الشرط خمسة الخ ﴿ اعلم ان الفقهاء اختلفوا في تقسيم
الشرط بعضهم قسمه قسمين وقسمه القاضي ابو زيد على اربعة اقسام وشمس
الاثمة السرخسي قسمه على ستة انواع وفخر الاسلام قسمه على خمسة انواع
قيل والحق ان الشرط على قسمين حقيقة ومجاز فالحقيقة ما توجد العلة عند
وجوده او ما يتوقف المؤثر على وجوده في ثبوت الحكم او ما قاله المصنف

ودفع الحرج غاية ما
في الباب انه ذكر للاحتياط
مثلا من الاول دون
الثاني والذي عليه صاحب
المغني ان اقامة الشيء
مقام غيره نوعان ثلاثة
معان احدها اقامة الداعي

والحاجة الى الطلاق والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز
لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج يمكن مع نوع مشقة كالسفر
حيث اقيم مقام المشقة بحسب الاشخاص ولكن فيه حرج (والثالث) من اقسام
ما يتعلق به الاحكام (الشرط) وهو في اللغة العلامة وفي الشريعة ما ذكره المصنف
(وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب) اي دون ان يكون مؤثرا في
وجوده احتراز به عن العلة ولا بد ان يزيد هنا قيودا آخر وهو ان يكون خارجا
عن ماهية ذلك الشيء ليخرج به جزؤه فانه ايضا مما يتوقف عليه وجود ذلك
الشيء وليس بمؤثر فيه (وهو) اي ما يطلق عليه اسم الشرط (خمسة) بالاستقراء
(شرط محض) وهو الذي يتوقف انعقاد العلة للعملية على وجوده (مثل دخول

المسنون الا انه شرع ضرورة الحاجة اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح
والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقم دليلها وهو زمان تجدد الرغبة مقامها
تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر
نفسه ﴿ قوله ﴾ وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب ﴿ اي يتوقف
عليه وجود الشيء بان يوجد عند عدم وجوبه لا بوجوده كالدخول في قول
الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الطلاق يتوقف على
وجود الدخول فقوله دون الوجوب يخرج العلة وانما يخرج العلة بالقيود
الاول لان الحكم كما لو وجد عند الشرط يوجد عند العلة لانه لا انعقاد لها
الا بالشرط فاذا يوجد العلة والشرط مقترنين فيكون وجود الحكم عندهما
لامحالة لكن المؤثر في وجوب الحكم هو العلة فلا يخرج الا بالقيود الثاني ﴿ قوله ﴾ وهو
اي ما يطلق عليه اسم الشرط خمسة الخ ﴿ اعلم ان الفقهاء اختلفوا في تقسيم
الشرط بعضهم قسمه قسمين وقسمه القاضي ابو زيد على اربعة اقسام وشمس
الاثمة السرخسي قسمه على ستة انواع وفخر الاسلام قسمه على خمسة انواع
قيل والحق ان الشرط على قسمين حقيقة ومجاز فالحقيقة ما توجد العلة عند
وجوده او ما يتوقف المؤثر على وجوده في ثبوت الحكم او ما قاله المصنف
والكل متقارب المعنى والمجاز ما هو غير هذا فكل ما يقسم بعد ذلك في الشرط
يكون بحسب المجاز دون الحقيقة فتأمل ﴿ قوله ﴾ شرط محض ﴿ وهو
ما يتوقف انعقاد العلة للعملية على وجوده وقيل ما يتبع بسبب التعليق به
وجود العلة وهو اما اصلي حقيقي كالعقل بالنسبة الى سائر التكاليف والحياة
بالنسبة الى الحس واما جعلي كدخول الدار بالنسبة للطلاق المعاق به في قول
الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود

مقام المدعو لدفع الحرج اول الاحتياط والثاني اقامة الدليل مقام المدلول للعجز عن الوقوف عليه

الدار) بالنسبة الى وقوع (لطلاق المعلق به) في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان انعقاد قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق موقوف على وجوده وليس له تأثير فيه (وشرط هو في حكم العلة) يعني يقوم مقام العلة في اضافة الحكم اليه (كحفر البئر) في الطريق فانه شرط لتلف ما يتلف بالسقوط وذلك لان علته هو السقوط وعلته السقوط الثقل والمشى سبب محض للسقوط لانه مفض اليه في الجملة وليس بعلة لانه قد يوجد المشى فيه بلا وقوع ولكن الارض كانت مانعة من تأثير العلة وهي الثقل وكان تأثيرها موقوفا على زوال المانع وكان حفر البئر ازالة للمانع وايجادا للشرط (وشق الزق) الذي فيه مائع فانه شرط للسيلان لان علته هي ميعانه ولكن الزق كان مانعا

بالركن لان المسمى الخارج متعلق بالحكم وهو ليس بخارج كما لا يخفى ولعله غير حاسم لمادة الاشكال فليتدبر (قوله وليس بعلة لانه قد يوجد المشى فيه بلا وقوع) وفي التحقيق وليس بعلة بدليل انه لو نام في موضع فحفر ماتحته او نام على سقف فقطع ما حوله او كان على غصن فقطع الغصن يحصل الوقوع بدون المشى فعلم انه سبب وليس بعلة انتهى وحاصله التعليل بان الوقوع قد يوجد بلا مشى عكس مقاله الشارح فتدبر

الشرط وهو الدخول ويصير عند وجوده مضافا اليه كوجوده عنده لا لوجوبه به فان وجوبه انما هو لوجود العلة حكما عند وجوده وهي قوله انت طالق وهذا المعنى لازم لشرط كل شئ عبارة على وجودها ذلك الشئ او غيرها حتى انعدمت الصلاة بانعدام الطهارة والنية وتوقف اركانها التي هي علة بنفسها على وجودها ولم ينعقد النكاح بلا شهود ولم تلزم الاحكام لمن اسلم في دار الحرب بدون العلم بوجوبها حتى لا يلزم قضاء ما فات من العبادات قبل العلم بها بخلاف من اسلم بدار الاسلام لان شهرة الاحكام بها تقوم مقام العلم بها فلا يعذر بالجهل ولا يقع الطلاق المعلق بالدخول قبله ﴿ قوله وشرط هو في حكم العلة ﴾ وهو كل شرط لم يعارضه علة ولا سبب صالحان لان يضاف الحكم اليهما فيضاف الحكم اليه لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه فاقم مقامها في اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة اليها بخلاف ما اذا وجد حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبه والخلف ﴿ قوله كحفر البئر في الطريق ﴾ فيجب الضمان على الحافر ولكن لا يحرم به الميراث لعدم مباشرة القتل حتى لو اتى انسان نفسه او ماله في البئر او كان الحفر في ارض نفسه سقط الضمان لاضافة الحكم حينئذ الى العلة والسبب دون الشرط لصحة اضافة الحكم اليهما دونه لكون الايقاع علة متعدية صالحة لاضافة الحكم وفيه بحث وكذا المشى سبب موصوف بالتعدى لحصوله في ملك الغير بغير اذنه وبه علم ان خلفية الشرط عن العلة في اضافة الحكم اليه انما هو عند عدم صلاحية العلة والسبب لذلك لان السبب اقرب الى العلة من الشرط لمشاركة العلة في الافضاء الى الحكم والايصال اليه * واعلم ان ضمان الاموال تجب في مال الحافر وضمان النفس على عاقلة لان العاقلة تتحمل النفس دون

وكان تأثيره موقوفا على زوال ذلك للمانع وكان الشق ازالة المانع واما مجادا للشرط فثبت
انهما شرطان لاعلتان لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل والسيلان
امر ان جبليان مخلوقان عليهما من غير اختيار منهما فلما لم يمكن اضافة الحكم اليهما
اضيف الى الشرط (وشرط له حكم الاسباب) وهو الشرط الذي يتخلل بينه وبين
المشروط فعمل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون سابقا
على ذلك الفعل الاختياري قيدنا بفعل فاعل مختار احترازا عما يتخلل بينه وبين
مشروطه فعل طبيعي كحفر البئر وبقولنا لا يكون ذلك الخ احترازا عما كان
منسوبا الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلية كما في فتح باب قفص عند محمد
وبقولنا ويكون سابقا احترازا عما كان وجوده متأخرا عن صورة العلة
كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الدخول هنا
متأخر عن صورة العلة وهي قوله انت طالق لانه وجد التكلم به سابقا على وجود
الدخول ان كان وجود الدخول متقدما على انعقاده علة وهو شرط محض وانما كان
هذا الشرط في حكم الاسباب باعتبار تقدمه على العلة فمتى كان الشرط متقدما على العلة
كان مشابها للسبب في التقدم وفي كونه مفضيا الى ذلك الشيء فلا يكون شرطا محضا
لا يقال الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد في النكاح وهو متقدم على
العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول لا ننكر تقدم الشرط على

(قوله كحفر البئر) والفعل
الطبيعي فيه هو الثقل

المال (قوله وكان تأثيره) اي تأثير العلة والتذكير باعتبار الوصف (قوله
فثبت انهما شرطان) سبق قلم لان الشرط هو الشق والعلة السيلان فليس
ثمة شرط آخر اللهم الا ان يقال مراده بالشرطان الحفر في الاول والشق
في هذه ولهذا جمع بين العلتين وهما الثقل والسيلان وفيه بعد لانه ذكر
في المثال الاول شرطه وعلمته فيكون تكرارا محضا (قوله كما في فتح باب قفص عند
محمد) حيث يضمن الفاعل عنده كما يأتي لكن وجوب الضمان عنده ليس
مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح كما ذكره بعض الشراح وظاهر
عبارة هذا الشراح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية
كسيلان المانع كما سيأتي فلا يضمن الجاني قيمة العبد اي لما اعترض على فعله من فعل
الاباق الصالح لاضافة الحكم اليه لكونه فعل فاعل مختار وهو الابق حتى لو كان
العبد غير مختار بان كان مضمونا لم يلزمه الضمان على من حله عند ابي حنيفة
وابي يوسف خلافا لمحمد كذا في المبسوط وفي التتمة ذكر الضمان من غير ذكر
خلاف والذي يظهر ان القياس ما ذهب اليه وان الاستحسان ما ذهب اليه محمد
لانه الحق العادة وان كانت عن اختيار بالطبيعة صيانة لاموال الناس واهدار

(قوله فطار الطير) يعني في فور فتح اذا الخلاف فيه فانه اذا طار ﴿٩٣٤﴾ بعد ساعة لا يضمن الفأخ بلا خلاف

وفي ذكر الفاء اشارة اليه
(قوله فاذا اتصل به
الاباق يصير غاصبا له
بالاستعمال) انما زاد هذا
لان مجرد امره اياه
بالاباق لا يقتضى ان يصير
غاصبا له اذ هو استعمال
للعبد وطلب للعمل منه
فلا يصير به غاصبا له مالم
يعمل فاذا عمل صار
غاصبا له ولذا قال القاتني
فاذا اتصل به الاباق فقد
عمل العبد على وفق
استعماله فيصير الامر غاصبا
له كما اذا استخدمه فخدم
فيضاف التلف اليه وقد
فهم مما ذكرناه ان ما ذكره
الشارح من لفظ الاستعمال
فهو بمعنى طلب العمل
لا بالمعنى الذي ارادوه
بقواهم هذه عارية يختلف
باختلاف المستعمل والا
لقطع بكون الامر غاصبا
له بمجرد امره اياه بالاباق
على زعم ان مجرد ذلك
الاستعمال بهذا المعنى ولم
يحتاج الى قوله فاذا اتصل
الح فان قلت ما وجه القول
بكون التعليق للنسب
واقادته له وانما المفيد له
الامر قلت لما كان الامر
مفيدا له بمعونة التعليق
اذ لولاه لم يكن للنسب بل

صورة العلة وانه لا يخرج به عن الشرطية ولكننا نقول اذا تقدم لم يتحضر
شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن
معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كاسبب الحقيقي (كما اذا حل
قيد عبد حتى ابق) فان حله شرط لتلف العبد بابقه لان علقه فعل الاباق
ولكنه مشروط بزوال المانع الذي هو القيد فكان الحل ازالة للمانع واجسادا
للشرط وكان شرطا ايضا وهو متقدم على فعل الاباق الذي هو العلة صورة ومعنى
فيكون شبيها بالسبب الخالص لا بالسبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي
فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة وحادثة به كقود الدابة وسوقها وههنا ما
هو العلة وهو الاباق غير حادث بالشرط بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع نسبه
عن الشرط من كل وجه وكان التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط
فلا يضمن الحال قيمة العبد ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث
يضمن الامر وان اعترض فعل مختار على الامر لان الامر بالاباق استعمال له
فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له بالاستعمال وعلى هذا قال ابو حنيفة رحمه الله
تعالى وابو يوسف فيمن فتح باب قفص فطار الطير لا يضمن الفأخ لانه اعترض عليه
فعل فاعل مختار وقال محمد والشافعي يضمن لان الطيران عادة للطير والعادة
اذا تأكدت صارت طبيعة فصارت بمنزلة سيلان الدهن (وشرط اسملا حكما)
وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد عند وجوده فمن حيث انه يتوقف
الحكم عليه يسمى شرطا ومن حيث انه لا يوجد الحكم عنده لا يكون شرطا
حكما وذلك (كأول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله) لامرأته (ان دخلت
هذه الدار وهذه الدار فانت طالق) فان دخول الدار الذي يوجد او لا يكون
شرطا اسما اى صورة من حيث انه يفتقر اليه الحكم في الجملة لا حكما لان
حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى آخرها ويكون
الاول شرطا اسما لا حكما حتى لو دخلت المرأة في المثال المذكور بعد ان ابانها
الزوج احدى الدارين حالة البتونة ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى تطلق

اختيار ما لا عمل له حكما لانه جبار لا حكم له (قوله) وقال محمد والشافعي
يضمن (قيمتها عند الشافعي تفصيله ان خرج الطير على الفور ضمن وان كان
بعد ساعة لا ونقل عن محمد في بعض الروايات مثل ذلك واليه تشير عبارة فخر
الاسلام في اصوله والقاضي ابى زيد في الاسرار وفي بعض الروايات يضمن عنده
بكل حال واليه تشير عبارة المبسوط والايضاح فكان عنه روايتان اذا
خرج بعد الفور (قوله) حتى لو دخلت المرأة في المثال المذكور بعد ان
ابانها الزوج احدى الدارين الخ) المسئلة على اربعة اوجه ان دخلت الدارين

للاباحة كان للتعليق مدخل في الافادة فقل بافادته للنسب فانه له (وهي)

(قوله قلت اجمع الأئمة على تسميته شرطا) فانهم قالوا ان للصلاة شروطا كالطهارة عن الحدث والخبث والنية وسائر العورة ونحوها ولقبوا بابا بباب شروط الصلاة كذا في شرح المعنى للفتاوى

(قوله وفيه رد لمن قال الخ) هذا قول من قال من مشايخنا بان الامر في الآية الاباحة وان اشتراط علم الخبر فيهم خرج على وفاق العادة اى **٩٢٥** الغالبة ومراده بكون الشرط فيها غير حقيقى انه ايسر بقيد يفوت

المعلق بفواته حتى لا يباح الكتابة ان لم يعلم الخير فيهم وانما هو مذكور على وقف غالب العادة وفي تعبير الشارح بقوله على سبيل التغليب تغير لما هو الحق من التعبير لما لا يناسب المقام لشيوع التغليب فيما وقع في قوله تعالى وكانت من القانتين واشباهه (قوله قلنا هذا الكلام الخ) يعنى ان هذا الكلام بتقدير الاباحة يؤدى الى الغاء الشرط والى ان لا يكون لذكره فائدة يعتد بها وهى فائدة الشرط الحقيقى لان الكتابة جائزة وان لم يعلم فيهم خير والا فذلك الكلام لا يؤدى الى الغائه بالكلية لما علمت من ذكره بتقدير الاباحة على وفق غالب العادة (قوله والمراد بالامر الندب) هو الظاهر ههنا بدليل ما بعده من قوله تعالى وآتوهم من

عندنا خلافا لزوجيه قوله ان حظ الشرطين من الحكم على السواء لانه صيرها شيا واحدا في وجود الجزاء وفي احدها شرط الملك فكذلك في الاخر ولنا ان الشرط الاول لما لم يكن شرطا حكما لم يحتج الى وجود الملك عند وجوده لان الملك انما شرط لنزول الجزاء وعند وجود الشرط الاول لا ينزل الجزاء فان قلت لانسلم ان الاول يسمى شرطا بل الشرط هو المجموع قلت اجمع الأئمة على تسميته شرطا والمنع من تسميته شرطا يكون مخالفا للاجماع (وشرط هو كالعامة) يعنى القسم الخامس من اقسام الشرط شرط هو مثل العلامة (الخالصة كلاحصان في الزنا) على ما يجيى تقريره في العلامة (وانما يعرف الشرط بصيغته) اى لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه رد لمن قال صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب اذ العادة الغالبة ان الانسان يكتب عبيده اذا رأى فيهم خيرا لانه شرط حقيقى اذ الكتابة تجوز وان لم يعلم فيهم خير قلنا هذا الكلام يؤدى الى الغاية وكلام الله تعالى منزه عن ذلك والمراد بالامر الندب لا الايجاب والكتابة انما تصير مندوبة اذا علم فيهم خير (حروف الشرط او دلالاته) اى دلالة الشرط لا تنفك عن معنى الشرط كالصيغة

وهى في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخات الدارين او دخلت احدهما فابانها فدخات الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخات احدهما ثم تزوجها فدخات الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر لان الشرط لصحة الجزاء عند وجود الشرط لا لصحة الشرط فلا يشترط الملك الا عند الشرط الثانى لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر ان الشرطين شئ واحد في وجوب الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذا في الاخر **قوله** كالاخصان في الزنا **هنا** الخ **ار** بعض المتأخرين اما عامة الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين فقد جعلوا الاحصان شرطا لا علامة كما سئنه في بحث العلامة ان شاء الله تعالى (قوله اى دلالة الشرط لا تنفك عن معنى الشرط كالصيغة) يعنى كما لا ينفك صيغة الشرط عن معناه كذا لا

مال الله الذى آتاكم فانه للندب فكذا ما نحن فيه فيكون التعاقب بالشرط مفيدا للندبية على معنى انه يستحب له ان يكتبه اذا طلب العبد وعلم المولى فيه الخير كما صرح به الزياى قال وهو نظير قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت ايمانكم الآية فان تعليقه بعدم القدرة على الحرية للندب حتى لو تزوجامة مع القدرة على الحرية جاز (قوله لا الايجاب) الملائم لما مر ان يقول لا الاباحة نعم قد قال داود

(كقوله المرأة التي اتزوج طالق ثلاثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكحة) لان التزوج دخل على امرأة غير معينة فكانت نكحة والوصف في النكحة معتبر لتعرفها به فصلاح دلالة على الشرط فصار كأنه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق (ولو وقع) اي وصف التزوج (في المعين) بان اشار الى المعينة وقال هذه المرأة التي اتزوجها طالق او قال هذه المرأة طالق (لما صلح دلالة) اي لا يصلح الوصف دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو لانه للتعريف ومتى حصل التعريف بالاشارة لا يحتاج الى تعريف آخر لان الاشارة ابغ في التعريف فيبقى قوله هذه المرأة فيلغو في الاجنبية وينجز في امرأته (ونص الشرط) يعني صريح الشرط (يجمع الوجهين) اي المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهي كذا او قال ان تزوجت هذه المرأة فهي كذا يقع الطلاق في صورتين بالتزوج (والرابع) من الاقسام الاربعة المذكورة في اول الفصل (العلامة) وهي في اللغة الامارة كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكره المصنف (وهو ما يعرف الوجود) اي وجود الحكم (من غير ان يتعاقب به وجوب

تنفك دلالة الشرط عن مدلوله وهو معنى الشرط ولقائل ان يقول قولهم ان معنى الشرط لا ينفك عن الشرط اصلا يناقض قولهم ان التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم (قوله وفي الشريعة ما ذكره المصنف الخ) اعلم ان العلامة على نوعين نوع مجرد عن معنى الشرط كالاذان وتكبيرات الانتقالات في الصلاة ونوع فيه معنى الشرط وهو ما كان للحكم نوع تعلق به كلاحصان في باب الزنا وجعله بعضهم علامة محضة لعدم وجود الحكم عنده وجعله بعضهم شرطا مختصا لتوقف وجوب الرجم عليه وتقدمه على وجود الزنا لا ينافي ذلك لان من الشروط ما يتقدم المشروط كالطهارة للصلاة والشهود للنكاح فقولهم لا بد للشرط من ان يكون متأخرا عن صورة العلة ليتوقف انعقادها عليه تنوع وفي بعض الحواشي لزوم تأخر الشرط عن صورة العلة سبني على قاعدة المتأخرين حيث اخذوا ذلك في تعريف الشرط الحقيقي اما المتقدمون فلم يعتبروا هذا القيد فيه بل الشرط عندهم ما يتوقف عليه الوجود دون الوجوب من غير نظر الى تقدم وتأخر وظاهر كلام المصنف هنا انه اختار كون الاحصان علامة محضة كما هو مختار القاضي ابي زيد ومن وافقه من المتأخرين * فان قلت قد ذكر المصنف الاحصان ايضا في بحث الشرط فيكون ظاهرا كلامه هناك انه اختار كونه شرطا فاي الظاهرين اولى * قلت ذكره هناك

(قوله او قال هذه المرأة طالق) كذا في النسخ والصواب هذه المرأة التي تدخل الدار كما في الكشف لان الكلام في الموصوفة واعلمه ساقط من قلم

الظاهرى بالايجاب هنا وان يجب على المولى اذا طلب العبد منه ذلك وعلم فيه الخير لكن جواب الشارح عن قول بان قوله تعالى ان علمتم فيهم خيرا هذا المذكور على وفق غالب العادة والظاهر ان الظاهرى لا يقول به (قوله او قال هذه المرأة طالق) ظاهر كلامه يفيد ان هذا مما وقع فيه وصف التزوج في المعين كالمثال الذي قبله وهو باطل فكان اللائق ان يعيد ضمير وقع الى مطلق الوصف ويصف المرأة في هذا المثال بالتي تدخل الدار نسجا على منوال غيره

ولا وجود كالأحصان) وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة الاحصان والاسلام * فان قلت اذا كان الاحصان عبارة عن اجتماع سبعة اشياء ومن جملةهما كون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في الاحصان يلزم الدور * قلت المراد من الاحصان في التعريف اجزاؤه الستة المذكورة مجازا والاحصان المصطلح انما يكون اذا كانا متماثلين فيها قال شمس الائمة شرط الاحصان على الخصوص شيان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل

باعتبار المجاز وهنا باعتبار الحقيقة بدليل انه فرع عليه هنا (قوله وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل الخ) خالف الشافعي في اشتراط الاسلام في الاحصان وهو رواية عن ابي يوسف لما في الكتب الستة من حديث ابن عمر ان رسول الله عليه الصلاة والسلام امر برجم رجل وامرأة من اليهود زنيا ولنا ما رواه اسحاق بن راهويه والدارقطني في حديث ابن عمر ان رسول الله عليه الصلاة والسلام قال من اشرك بالله فليس بمحصن والمراد بالشرك الكفر والجواب عن رجه عليه السلام اليهوديين انه كان بحكم التوراة قبل نزول آية الجلد ثم نسخ بها لا بالحديث لان الصحيح انه موقوف والنسخ يشترط فيه مقارنة النسخ المنسوخ هنا مرفوع فلا ينسخه الموقوف ولا يقال اذا اجتمع القول والفعل تقدم القول لان الصواب ان هذا انما هو قول الصحابي وعلى تقدير تسليم الرفع فلا يدل على ان يكون المراد المحصن باحصان الزنا اذ من الجائز ان يكون المراد المحصن باحصان القذف * فان قلت آية الجلد عامة فلم خصت بغير المحصن * قلت لا نسلم انها عامة بل مطلقة وتقييد هذا المطلق بآية الرجم وهي قوله الشيخ والشيخة الآية بقي ان يقال فلم شرط الاسلام والمطلق يجري على اطلاقه والحديث لا يصلح لتقييد المطلق على تقدير رفعه (قوله والنكاح الصحيح والدخول به) والمراد بالنكاح الصحيح العقد والدخول الوطئ * فان قلت لم لاكتفى بذكر النكاح الصحيح عن الدخول به لان النكاح حقيقة في الوطئ عندنا * قلت قد اختلفوا في النكاح هل هو حقيقة في الوطئ او في العقد وان كان الاول اولى لموافقة الحقيقة الشرعية للحقيقة اللغوية فلم يستغن بذكره عن ذكر الدخول والمعتبر في الدخول ايلاج الحشفة في القبل لا الانزال (قوله يلزم الدور) وبيان الدور ان الاحصان موقوف على هذه الاشياء السبعة ومن جملةها كون كل من الزوجين مثل الآخر في صفة الاحصان فيكون الاحصان موقوفا على كون كل منهما موصوفا بصفة الاحصان وكون كل منهما

والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة لاشترطا الاحصان على الخصوص والحرية
 شرط تكميل العقوبة وانما قلنا ان الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا
 اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان
 لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلّة ولا سبب ايضا
 لانه ليس بطريق مفض اليه فعرّفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا به ولا
 وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة
 موجبا للرجم فكان معرّفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة
 لاشترطا هذا هو مختار بعض المتأخرين واما مختار المتقدمين واكثر المتأخرين
 ان الاحصان شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم
 والاحصان بهذه المثابة وقولهم لم يتعلّق به وجود غير مسلم لان الزنا لا يوجب
 الرجم بدون كالمسارقة لا توجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلاشبهة فكذا
 الاحصان (حتى لا يضمن شهوده) اي شهود الاحصان (اذا رجعوا بحال)
 هذه نتيجة كون الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي بل هو شرط مجازا

موصوفا بذلك موقوف على وجود الاحصان فيلزم ان يكون الاحصان
 متوقفا على نفسه وحاصلا قبل حصوله وتقرير الجواب ان الاحصان
 المذكور في التعريف اجزاء الستة مجازا والاحصان المصطلح الحقيقي انما يكون
 اذا كان الزوجان متماثلين في هذه الاجزاء فانفك الدور لاختلاف جهة التوقف
 لا الاحصان المعرف بالاشياء السنة مجازا والاحصان الحقيقي كون كل من
 الزوجين متماثلين في الاحصان المجازي فتفطن * فان قيل اذا لم يكن الحكم مضافا
 اليه وجودا فكيف يكون شرطا حيث قلت انه من اقسام الشرط وقد عرف
 المصنف الشرط بانه مما يتعلّق به الوجود * واجيب بان هذا حد ماسوى العلامة
 من اقسام الشرط وحده الجامع لجميع اقسامه انه عبارة عما يتوقف عليه وجود
 الشيء وفيه نظر لانه حمل لكلام المصنف على التجوز لان كون الحد جامعا
 مانعا شرط بالاتفاق فاذا كان ما ذكره المصنف حد ماسوى العلامة لم يكن
 مانعا فالسؤال لازم فتأمل (قوله) واما مختار المتقدمين واكثر المتأخرين (الح)
 والحاصل ان المحصن اذا وجد منه الزنا وجب الرجم عليه به فالاحصان في
 هذه الحالة شرط لوجوب الرجم ام علامة فعند بعض المتأخرين هو علامة
 لوقوع الزنا موجبا للرجم وعند المتقدمين وعامة المتأخرين هو شرط لتوقف
 وجوب الرجم عليه والذي يظهر ان هذا القول اقرب الى القواعد من القول
 والله اعلم ﴿ قوله حتى لا يضمن شهوده اي شهود الاحصان اذا رجعوا
 بحال ﴾ يعني دية المرجوم سواء رجع شهود الزنا معهم اولا وسواء رجعوا

يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا اورجعوا وخدمهم لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة لخلافة العلة لما ذكر انها لا يتعاقبها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليها بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلامة ثم رجع شهود الشرط وخدمهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعاقب الوجود به وثبوت التعدي منهم وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وخدمهم ضمنوا دية المرجوم والجواب ان الاحصان علامة فلا يصلح للخلافة واثن سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط ايضا لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة وههنا شهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذا اعتبار للخلاف

(قوله بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلامة) وهي اليمين مثلا صورته ما اذا شهد عدلان على ان المولى علق عتق عبده بدخول الدار فهما شاهدا الشرط (قوله وثبوت التعدي منهم) بالشهادة الكاذبة (قوله واثن سلمنا انه شرط عند البعض) او قال كما قاله البعض لكان اصوب لان ذلك امر مقرر كما صرح به فيها سبق فلا توقف له على التسليم (قوله وههنا شهود العلة وهي الزنا صالحة الخ) فيه تسامح وكان الصواب طرح لفظ الشهود

قبل قضاء القاضى او بعده او قبل امضاء ما قضا به او بعده او محتجين او متفرقين وهذا دليل على ان الاحصان ليس فيه معنى الشرط ففي رد على من قال بالشرطية المحضة ومن قال بمعناها (قوله بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلامة) كما اذا شهد شاهدان بتعليق العتق او الطلاق قبل الدخول وشهد آخران بوجود الشرط فقضى القاضى بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او بالجزئية ضمن شهود التعليق خاصة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا العلة الموجبة للحكم وشهود الشرط لم يثبتوا الشرط وهو لا يعارض العلة في اضافة الحكم عليها وسمى شهود التعليق شهود العلة وان لم يكن المتعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط باعتبار ان المتعلق يعرض ان يصير علة ولو رجع شهود الشرط وخدمهم قال فخر الاسلام يجب الضمان واختيار عامة المحققين عدم الضمان وهو الصحيح وانما يجب الضمان فيما اذا شهد شاهدان بانه تزوج هذه المرأة بالف درهم وشهد آخران انه دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شاهدي الدخول وان كان شاهدي الشرط والعلامة في ايجاب المهر هو النكاح لانهما ابراء شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلا في ملك الزوج عوض ما عزم وهو استيفاء منفعة البضع وهو شهود الشرط ولم يبرأ شهود التعليق عن الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج عوض ملك النكاح (قوله وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وخدمهم ضمنوا دية المرجوم) وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعا يشتركون في الضمان وهو قول الشافعي ومالك في رواية احمد لان الاحصان شرط الرجم ومن اصله ان العلة والشرط سواء في اضافة الحكم اليهما لان الحكم يتوقف على الشرط كالعلة فلا يتصور ثبوته الا عند وجودها فيضاف الى كل منهما والجواب ما قلناه ان

عند امكان العمل بالاصل ولهذا لا يضاف الحكم الى شهود الشرط اذا رجع شهود الشرط واليمين بل الضمان على شهود اليمين خاصة لان شهود التعليق شهود العلة باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضى بشهادتهم فقد ثبت للمعاق اتصال بالمحل لوجود الشرط فصح تسميتهم شهود العلة اما اذا رجع شهود الشرط خاصة قال شمس الأئمة لاضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان اذا رجعوا خاصة وقال فخر الاسلام يجب الضمان عليهم لوجود التعدي منهم لما ذكرنا في تعليل بعض المشايخ على ان هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الحر اليه لان الحد عقوبة والاحصان خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه

﴿ فصل في بيان الاهلية ﴾

لما فرغ من بيان الحجج وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية اذ الخطاب لا يثبت في غير الاهل (العقل معتبر لاثبات الاهلية) اى اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبر له (وانه خاق متفاوتا) فكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير

الاحصان علامة فلا يصلح لاضافة الحكم اليه واثن سلمنا انه شرط على ما اختاره المتقدمون ولا يجوز اضافة اليه ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة وههنا شهود الزنا العلة وهى صالحة لاضافة الحكم فيضاف التلف اليهم

(قوله على ان هذا الشرط وهو الاحصان الخ) الظاهر انه مرتبط بقوله آتفا ولئن سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه لان شهود الشرط ايضا الخ فتدبر

﴿ فصل في بيان الاهلية ﴾

وهى فى اللغة عبارة عن صلاحية الانسان لصدور الشئ عنه وطلبه منه وقبوله اياه وفى الاصطلاح عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهى الامانة التى اخبر الله تعالى عنها بقوله تعالى انا عرضنا الامانة الى قوله وحملها الانسان ﴿ قوله العقل معتبر لاثبات الاهلية ﴾ اعلم ان لفظ العقل قد اطلق على معان كثيرة منها الجوارح الغير المتعلق بجسم ومنها قوت النفس الانسانية التى بها يتمكن من ادراك الحقائق ومنها الغريزة التى يلزمها العلم بالضروريات او نفس العالم بذلك ومنها ملكة حاصلة بالتجارب تستنبط المصالح والاعراض ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقيحة ومنها هيئة محمودة للانسان فى حركته وسكناته وكلامه ومنها مراتب قوى النفس الاربع * فان قلت ان ارادوا انه معتبر لها فقط وهو خلاف الاجماع لان اهل القبلة متفقون على ان حكمه معتبر فى اثبات صفات الالهية واثبات المعجزة والنبوة وان ارادوا انه معتبر للاهلية

(وغيرها)

(وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا) يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها ولا في ايجاب شيء وتحريمه (دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل) وهو قول اصحاب الشافعي حتى ابطالوا ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله (وقالت المعتزلة انه) اي العقل (علة موجبة لما استحسنته) على سبيل القطع مثل معرفة الوهية الصانع (محرمه لما استتبعه) على القطع (فوق العلة الشرعية) لان العلة الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها بخلاف العلة العقلية فانها موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل (فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل) فان قلت اتفق اهل القبلة على ان في الشرع ما لا

(قوله لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها الخ) وليس معناه اني اعتبره مطلقا اذ لا نزاع للاشاعرة في ان الشرع محتاج الى العقل وانه لا مدخل له في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما ثبت بالعقل كذا في التلويح (قوله قلت ارادوا به) يعني المعتزلة

وغيرها فهو متفق بين الجميع فلا يكون ثمة مذهبا ثالثا والحق ان الحق معتبر واجيب بانهم ارادوا به انه ليس بموجب نفسه حكما من احكام الشرع كما قاله المعتزلة بل شرطوا للايجاب امرا آخر وهو انضمام الخطاب اليه وادراك زمان التأمل ولم يهدروه ايضا كما اهدره الاشعرية حتى قالوا ان الناشئ على الشاهق لو وصف الكفر او اعتقده ولم يصفه لم يكن معذورا وكان من اهل النار وجعلوا ادراك مدة التأمل بمنزلة الخطاب بخلاف ما قاله الاشعرية فكان هذا قولنا ثالثا متوسطا بين الغلو والتقصير والله اعلم **قوله** وقالت الاشعرية وهم المنسوبون الى الشيخ ابي الحسن علي بن اسحاق بن سالم بن عبدالله بن بلال بن بردة بن ابي موسى الاشعري امام اهل السنة ومقتدى الائمة في اعتقاد الدين في الاعتقادات **قوله** وقالت المعتزلة الخ تلخيص محل النزاع انه لانزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام مثل وجوب الصوم آخر يوم من رمضان وحرمة صوم اول يوم من شوال ما لم يقم للعقل دليل على استحالة ولا للاشاعرة في ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام لانهم صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف او مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما ثبت بالعقل وانما النزاع فيما يدرك العقل حسنه وقبحه فان الاشاعرة تقول لاحكام للعقل فيه اصلا وانما الحكم للشرع وحده والمعتزلة تقول العقل مستقل بالحكم فيه ونحن نقول الحكم للشرع وللعقل مدخل فيه **قوله** فلم يثبتوا اي المعتزلة بدليل الشرع ما لا يدركه العقل اي ما يستحيله كروية الله تعالى في الآخرة بلا كيف ودخول القبائح كالكفر تحت ارادة الله تعالى ومشيته بخلاف عدد الركعات ونحوه مما يدرك العقل بحقيقته بلا استحالة وان لم يدرك بعينه وجعلوا الخطاب التكليفي متوجها بنفس العقل حتى اذا صار الانسان بحيث يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب توجه التكليف

يدركه العقل كأعداد الركعات ومقادير الزكوات وغيرها قلت أرادوا به مالا يدرك العقل تحققه في نفسه لاستلزامه نوع استحالة مثل رؤية الله تعالى في الآخرة بلا كيف ولا جهة ومثل ان يكون الكافر والمعاصي داخلا تحت ارادة الله تعالى لان كل واحد منهما مما يستتبعه العقل وما ذكروا من الامثلة ليست كذلك اذ يدرك العقل جواز تحققها من غير استحالة غايته ان يكون وجه حكمتها غير مدرك بالعقل تمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم عليه السلام فانه قال لايه انى اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحى الى ولولم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين (وقالوا لاعدن لمن عقل في الوقف) اى التوقف (عن الطلب) اى طلب الايمان (وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان ومن لم يبلغه الدعوة) اصلا ونشأ على شاهر الجبل (اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان

(قوله ولولم يكن العقل حجة الخ) هذا استدلال برأسه وانت خير بانه يجوز ان يكون مبنى ذلك مخالفتهم لشرائع من قبلهم من الانبياء بلا دليل قدبر (قوله اى طلب الايمان) الظاهر طلب الحق كما في التحقيق وغيره

بالايمان عليه لتحقيق الملة الموجبة في حقه (قوله وقالوا لاعدن الخ) يعنى تظهر ثمرة الخلاف في هذه المسائل الثلاث * احدها ان المعتزلة قالوا لاعدن لمن غفل في التوقف عن طلب الايمان * وثانيها انهم قالوا ان الصبي العاقل الذى لم يبلغ الحلم مكلف بالايمان * وثالثها انهم قالوا من لم يبلغه الدعوة التى جاء بها الرسول عليه السلام عن الله تعالى بان نشأ في شاهر جبل لم يخاطب فيه مسلما من العقلاء البالغين اذا تمكن من النظر ولم ينظر ولم يعتقد ايمانا ولا كفرا واستمر على ذلك حتى مات كان من اهل النار لتركه الايمان مع توفر دواعيه لتركه الشرائع لكونه معذورا فيها لسقوط التكليف فيها وهو بلوغها اليه على وجه تمكنه من العمل بها * فان قلت ما وجه اختصاص هذا الاصل والتفريع بالمعتزلة وهو مروى عن ابى حنيفة ومشى عليه ائمة مذهبه حتى قال الشيخ ابو منصور الماتريدى ان معرفة الله تعالى واجبة على الصبي العاقل وصرخوا رفع القام عن ثلاث الحديث عن الصبي الى العمليات دون الاعتقادات * قلت هذا القول موافق لقولهم اى المعتزلة في الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا لذلك بذاته وهو لا يقول الموجب له هو الله تعالى والعقل انما هو معرف لا يجابه * فان قلت من لم يبلغه الدعوة على قول المعتزلة اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا هل هو كافر عندهم حتى انه يخلد في النار * قلت هو مخلص عندهم لكن ظاهر كلامهم انه ليس بكافر لانه لم يعتقد الكفر فكيف يكون كافرا لكونه يخلد كالكافر ولا يلزم انه لا يخلد في النار الا الكافر كما يقول به اهل السنة لان المخلص في النار عندهم اما كافر او صاحب كبيرة مات من غير توبة لان من ادخل النار فهو اما كافر او صاحب كبيرة مات من غير توبة والحاصل ان هذا الناشئ على

من اهل النار) لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى يقوم عليه الحججة وهكذا روى عن ابي حنيفة رحمه الله وعليه مشايخنا من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله وحملوا قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث الحديث على الشرائع لكن هذا القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر الا انهم يحملون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف لا يجابه والصحيح الموافق لظاهر النص وظاهر الرواية ما قاله صاحب التقويم وفخر الاسلام وذكره المصنف بقوله (ونحن نقول في الذي لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل واذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا) اذا لم يصادف مدة تمكن فيها من التأمل والاستدلال بان بلغ في شاهر الجبل ومات من ساعته (واذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا) لان الامهال وادراك مدة التأمل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغلظة بالظن في الايات الظاهرة

(قوله وحملوا قوله عليه الصلاة والسلام رفع القلم عن ثلاث الحديث) تمامه هكذا عن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يحتلم وعن النائم حتى يستيقظ

شاهق جبل ان لم يعتقد شيئا لا ايمانا ولا كفرا ليس بمؤمن ولا كافر ويخلد في النار وهم يثبتون المنزلة بين المنزاتين اى يقولون بالواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار ونحن نقول الذي لم يبلغه الدعوة اى بالايمان غير مكلف بمجرد العقل لان العقل ليس بموجب حتى لو لم يعتقد ايمانا ولا كفرا لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكافر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس في تقدير الزمان المؤدى الى المقصود دليل عقلي ولا شرعي فلا ينبغي تقديره بشيء بل يجب تفويضه الى الله تعالى وهو العالم به فيعاقب من لم يبلغه ولم يؤمن ويعفو عن من لم يبلغه وعليه يحمل ما روى عن ابي حنيفة رحمه الله لاعتذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من آيات الآفاق والانفس هذا في الاعتقادات واما في العمليات فمعذور الى قيام الحججة عليه ببلوغ الشرع اليه * فان قلت هذا موافق لقول المعتزلة لانهم لما قالوا ان العقل موجب بنفسه بدون قرينة الاستدلال بل مع ذلك صح القول * قلت ليس كذلك فانهم لم يشترطوا ادراك مدة التأمل حتى لو بلغ الناشئ على شاهق الجبل ومات من ساعته كان من اهل النار عندهم ولو ثبت اشتراط مدة التأمل عندهم لتوافق القولان * فان قيل الناشئ على الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله * فالجواب ان العصمة لا يثبت بدون الاحراز بدار الاسلام لان الضمان يبتى على العصمة حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي

واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان لاستحقاقه بالحجة فلا يكون معذورا (وان لم تبلغه الدعوة) ان هذه للوصول وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه وما قيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمرثد فانه يمهل ثلثة ايام ليس بقوى لان مدة التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدى في زمان قليل ما لا يهتدى غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدارها في حق كل شخص فيعفو عنه قبل ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها (وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة كان معذورا)

والمجنون اذا قتل في دار الحرب (قوله) واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان لاستحقاقه) اي استحقاق العذاب بالحجة فلا يكون معذورا يعني يعذب في النار ولا يخلد كما قالت المعتزلة وهذا هو الفرق ولكن لقائل ان يقول ما يقال في هذا عندنا ا كافر ام مسلم ان قلت كافر يلزم الخلود فقد خالفت ما قلته وان قلت مسلما فلا عقاب على الاسلام والغرض خلافه فجاى ثبوت المنزلة بين المنزلتين كما يقول المعتزلة وليس هو مذهب اهل السنة اذ ليس عندهم واسطة بين الايمان والكفر ولا بين الجنة والنار ويمكن ان يقال هو مسلم مرتكب كبيرة وفيه نظر لان الغرض انه لم يعتقد شيئا فلا يكون مؤمنا على ان الكبيرة يجوز العفو عنها عند اهل السنة وايضا اذا اعتقد من لم تبلغه الدعوة الكفر في تلك المدة يكون كافرا عند الحنفية والمعتزلة فلا فرق حينئذ بين القولين فليتأمل وهذا الاشكال ظهر لي في هذا الموضوع والله اعلم (قوله) اعتبارا بالمرثد فانه يمهل ثلاثة ايام) المرثد يعرض عليه الاسلام على سبيل الندب دون الوجوب لان الدعوة بلغته وهو قول مالك والشافعي واحمد ويكشف عن شبهته فان طلب ان يمهل حبس ثلاثة ايام للمهلة لانها مدة ضربت لاملاء الاعذار فان تاب فيها والاقتل وفي النوادر عن ابي يوسف يستحب ان يمهل ثلاثة ايام طلب ذلك اولم يطلب وفي اصح قولي الشافعي ان تاب في الحال والا قبل وهو احياسار ابن المنذر وقال النوري يستتاب ما رجي عوده وفي المبسوط وان ارتد ثانيا وثالثا فكذلك يستتاب وبه قال اكثر اهل العلم وقال مالك واحمد لا يستتاب من تكرر منه ذلك كالزنديق ولنا في الزنديق روايتان في رواية لا تقبل توبته كقول مالك وفي رواية تقبل كقول الشافعي وهذا في حق احكام الدنيا اما فيما بينه وبين الله تعالى فتقبل بلا خلاف وعن ابي يوسف اذا تكرر منه الارتداد يقتل من غير عرض الاسلام لاستخفافه بالدين * وقوله وعند الاشعرية الخ اي الحكم عندهم ان من نشأ على شاهرق جيل

(قوله) فرب عاقل يهتدى في زمان قليل ما لا يهتدى غيره) عبارة ساثر الكتب ما لا يهتدى اليه غيره في زمان كثير وهو اوضح

لان المعتبر عندهم هو السمع دون العقل ومن قتل من لم يبلغه الدعوة ضمن لان كفرهم معفو عندهم وصاروا كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمن وان كان قتلهم حراما قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التأمل لا تكون عفوا وكان قتلهم مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يضمن (ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم) لعدم ورود الشرع به متمسكين بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب انتفى حكم الكفر وبقوا على الفطرة (وعندنا يصح) ايمان الصبي العاقل (وان لم يكن مكلفا به) اى بالايمان لان وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عليه

(قوله لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التأمل الخ) كذا في الكشف وقال صاحب التوضيح ولا يضمن قاتل ناش في الشاهق ولو قبل مدة التجربة فهذه الدليل يكون اخص من المدعى وفي التلويح فان قيل الناشء في الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان يهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها فقتل لم يضمن قاتله (قوله متمسكين بقوله تعالى الخ) يعنى الاشعرية في كون من غفل عن الاعتاق حتى هلك او اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة معذورا فلو قدمه على مسألة الصبي لكان اولى

ان غفل عن الاعتقاد بعدما بلغ حتى هلك على غفلة اولم يغفل بل نظر واعتقد الشرك واستمر عليه الى ان مات ولم تبلغه الدعوة كان في غفلة معذورا وكفره معفو لعدم ما هو المعتبر عندهم في ذلك وهو السمع (قوله) ومن قتل من لم تبلغه الدعوة (ولذا قال الشافعي في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا هذا دليل على عدم اعتبار العقل وذلك لانهم اعتبروا العقل لجعل كفره معتبرا ولو اعتبروا كفره لم يقولوا بالضمان في قتله فلما قالوا بالضمان علم انهم لم يعتبروا العقل اصلا (قوله) ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم (وبه قال الشافعي وزفر وكذا لا يصح ارتداده عندهم وهذا في حق احكام الدنيا حتى يرث ابيه الكافر بعد اسلامه ولا تبين منه امراته المشركة فاما من حيث سعادة الآخرة فالايان صحيح كذا في المصنفى (قوله) وبقوا على الفطرة (اى وبقوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه رواه البخارى من حديث ابى هريرة رضى الله تعالى عنه (قوله) وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مكلفا به (على الصحيح لسقوط الخطاب عنه بحديث رفع القلم عن ثلاث ويقع عن الفرض لان صحته لا تتوقف على وجوب الاداء بل على مشروعيته في نفسه فقط كصوم المسافر مع انه غير متبوع الى فرض ونفل فلا يكون له صفة اخرى غير الفرضية ولهذا لم يجب عليه التشديد بعد البلوغ بخلاف غيره من العبادات البدنية والمالية وان وجد محلها وهو الذمة وسببها وهو الوقت والنصاب لعدم تحقق ما شرعت لاجله وهو الابتلاء لانه انما يتحقق بالاداء على سبيل الاختيار وقصد التعظيم لله تعالى وليس للصبي اهلية لذلك وحاصل الخلاف بيننا وبين المعتزلة والاشاعرة فبين لم تبلغه الدعوة والصبي العاقل ان الاول عندنا ان لم يدرك مدة التأمل فهو معذور والا فلا وعند المعتزلة

السلام رفع القلم عن ثلث عن صبي حتى يحتمل الحديث والجواب عنهم يحتمل ان يراد من العذاب المنفي العذاب الدنيوي فلا ينتهض حجة علينا (والاهلية نوعان اهلية وجوب) وهي صلاحية لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه (وهي بناء على قيام الذمة) اي اهلية نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة وهي محل الوجوب والذمة في اللغة العهد وفي الشرع نفس لها عهد سابق والمراد بالنفس ما يشير اليه

ليس بمعذور فيهما وعند الاشاعرة معذور فيهما والثاني مكلف بالايمان عند المعتزلة وعندنا ليس بمكلف به ولكن يصح منه وعند الشاعرة لا يصح منه كما لا يصح تكليفه به (قوله والجواب عنهم الخ) يعني الجواب عن الآية ان المراد منهما تهذيب ما لا يوقف عليه الا بالسمع ونحن نقول به كمن اسام في دار الحرب ولم يبلغه السمع لا يكون معذبا على ترك الشرائع كالصلاة والزكاة لان العقل لا اهتداء له في ذلك وقيل المراد بالعذاب المنفي عذاب الاستيصال اي لا يعذبون تعذيب الاستيصال الا بعد ظهور الحججة العقلية والشرعية فلا ينساق في التعذيب الموقت بعد ظهور احد الحججتين وهو العقل فتأمل والجواب عن الحديث ان العلماء قد اختلفوا في المراد بالفطرة على اقوال كثيرة ذكرها ابن حجر في شرح البخاري اشهرها ان المراد بها الاسلام ثم الحديث على هذا المراد لا يطابق مدعى الخصم فانه لا يقول بصحة ايمان الصبي العاقل لعدم ورود الشرع به فكيف يستدل بهذا الحديث الدال على صحة ايمانه لانه اذا ولد على الاسلام فإيمانه صحيح بل انما يطابق مذهبنا واستدل الامام احمد بهذا الحديث على اسلام الطفل الذي يموت ابواه كافرين ولا حجة له فيه فقد استمر الصحابة ومن بعدهم رضى الله عنهم على عدم التعرض لاطفال اهل الذمة وقد ساق شيخ الاسلام ابن حجر في شرح البخاري في اطفال المشركين عشرة مذاهب ولم يرد فيه حديث صحيح يعتمد عليه ﴿قوله والاهلية نوعان الخ﴾ لما ثبت انه لا بد في المخاطب من اهليته للخطاب وانها لا تثبت الا بالعقل قال الاهلية نوعان اهلية الوجوب وهي صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه واهلية الاداء وهي صلاحية لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا وقد ذكرنا فيما تقدم ان الوجوب عبارة عن شغل الذمة والاداء عبارة عن تفرغها وهذا لا يخفى انه تقسيم لمطلق الاهلية لالاهلية المتقدمة فان المراد بها اهلية الوجوب فيلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره ﴿قوله وهي بناء على قيام الذمة الخ﴾ الذمة في اللغة العهد لان تقضه

(قوله يحتمل ان يراد من العذاب الخ) اقول لما ذكر تمسك الاشعرية انه لا عبرة للعقل اصلا دون السمع بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا بناء على ان العذاب المنفي في الآية هو العذاب الاخرى اجاب بما ذكره ولا يخفى عليك انه لا حاجة الى ذلك الجواب لانا نجيب باننا قائلون بموجب الآية وان كان العذاب المنفي فيها هو العذاب الاخرى لانها تدل على انه لا حكم للافعال الاختيارية قبل الشروع ونحن قائلون به وفاقا للاشاعرة ولصاحب البديع من ائمتنا حيث اختاره مستدلا بهذه الآية ووجه الاستدلال بها على ما ذكره السراج الهندي انه نفي لازم الوجوب والحُرمة قبل الشروع وهو التعذيب على ترك الواجب وفعل المحرم فيفيد نفيهما لانتفاء الملزوم بانتفاء لازمه

كل احد بقوله انا وبالعهد السابق العهد الذي عاهد الانسان ربه يوم الميثاق

يوجب الذم قال الله تبارك وتعالى لا يرقبون في مؤمن الا ولازمة اي عهدا ومنه يقال
 اهل الذمة للمعاهدين من الكفار وفي الشرع مختلف فيها فمنهم من قال انها
 وصف وعرفها بانها وصف يصير الشخص اهلا للايجاب له وعليه واعترض
 بان هذا صادق على العقل اذ هو مناط التكليف وهو غير الذمة والوجوب
 واجب باننا لانسلم ان العقل بهذه الهيئة بل العقل انما هو لمجرد 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 الايمان اهلا للوجوب
 له وعليه والعقل بمنزلة الشرط ومعنى قولهم وجب ان يثبت في حقه كذا
 الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه
 بمنزلة طرق مستقيمة فيه لوجوب دلالة على كمال التعلق ومنهم من جعلها
 ذاتا وهو اختيار فخر الاسلام والمصنف وعرفها بانها نفس ورقبة لها ذمة
 وعهد وهذا عند المحققين من تسمية المحل باسم الحال ومعنى وجب في ذمة
 كذا اي وجب على نفسه باعتبار كونه محلا لذلك العهد الماضي والمراد بالعهد
 ما جرى بين الرب جل وعلى وبين عباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله عز اسمه
 واذا اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم الآية ولك ان تقول
 ان ارادوا بالذمة النفس الصالحة لقبول التكليف فذلك صحيح اذ الحقوق انما
 تجب عليها لكن ما الحاجة الى تسميتها ذمة حتى وقع الاختلاف فيها اذ يكفي
 في احكام الحقوق من صحة المطالبة والتحاكم والالزام والحبس واخذ الحق ان يقال
 لى دين عليه او حق عليه او واجب عليه وان ارادوا غير النفس الصالحة فلا معنى له
 ولا حاجة اليه والجواب انه لما ثبت في الشرع ان ثبوت صلاحية التكليف
 للنفس باعتبار العهد الماضي سموا النفس الصالحة لقبولها باسم العهد وهو
 لذمة بمعنى انها ذات ذمة اشارة الى ان تلك الصلاحية باعتبار ذلك العهد
 فلا خلاف بين اهل الشرع ان ذلك المعنى ثابت للنفس وانه محل الوجوب وانه
 مسمى بالذمة بهذا الاسم في الصدر الاول من الصحابة والتابعين رضوان الله
 عليهم اجمعين وائمة الدين فاحتاج المتأخرون الى تحقيقه وتعريفه وليس في ذلك
 تكلف بل هو تحقيق وتقرير لمنشأ هذا الاسم بعد ما ثبتت حقيقةه بالاجماع
 ولا يكفي في احكام الحقوق ما ذكر اذ لا بد من بيان محل الوجوب لا بتناء

(والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه) باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة بشراء الولي ويجب عليه الثمن ولو انقلب طفل على مال انسان فاتفقه يضمن والجنين قبل انفصاله عن الام جزء لها من وجه ولهذا يعتق بعقها ويدخل في البيع تبعاً لها واكثه لما كان منفرداً بالحياة ومعداً للانفصال لم يكن جزءاً لها مطلقاً فام يكن له ذمة كاملة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي شيئاً له لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب واذا انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة فصار اهلاً لوجوب الحقوق عليه كالبالغ (غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه) بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار ليحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه (فجاز ان يبطل) الوجوب ولا يثبت (لعدم حكمه) كما ينعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر (فما كان من حقوق العباد من الغرم) كضمان الاتلاف (والعوض) كضمن المبيع (ونفقة الزوجات والاقارب لزمه) اي الصبي اما نفقة الزوجات فلانها صلة شبيهة بالعوض اذ تجب عوضاً عن الاحتباس فاذا حصل الحبس للزوجة حصل عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا تجب على المعسر والمقصود ازالة حاجة القريب بوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون واداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه (وما كان عقوبة) كالفصاح (او جزاء) كحرمان الميراث (لم يجب عليه) اي على الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء لانه من باب التأديب وليس بجزاء على الفعل كضرب الدواب (وحقوق الله تعالى تجب) على الصبي (متى صح القول بحكمه) اي بحكم وجوب الحق لله (كالعشر والخراج) فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين والمقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه (ومتى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات الخاصة) كالصوم والصلاة والحج وغيرها

(قوله حتى يثبت له ملك الرقبة الخ) وكذا ملك النكاح بنكاح المولى (قوله فلم يكن له ذمة صالحة الخ) تفرع على مجموع الامرين

احكام كثيرة عليه كما سرنت في الشروع فتنبه لذلك (قوله والادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب) اي من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئاً لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال فذمة مطلقة لصيرورته نفساً من كل وجه فيصير اهلاً للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له الملك فيما يشتره الولي له ويجب عليه ثمن مثله (قوله وحقوق الله تعالى تجب على الصبي) كوجوبها على البالغ وما سقط عنه انما يسقط بعذر الصبي دفعاً للخرج

اذا العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم ولا يتصور ذلك من الصبي
 (والعقوبات) كالحدود والقصاص لانعدام حكمه وهو المؤاخذة بالفعل
 (واهلية) اى النوع الثانى من نوعى الاهلية اهلية (اداء وهى نوعان)
 بالاستقراء (قاصرة تبتنى على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر)
 لاخلاف فى ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهى بالعقل وقدرة
 العمل به وهى بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كالمها وقصورها
 بقصورها ثم الانسان فى اول احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعداد ان
 يوجد كل واحد منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها
 تكون قاصرة (كالصبي العاقل) فان كل واحدة من القدرتين قاصرة فيه
 (والمعتوه البالغ) فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوى البدن (وتبتنى
 عايتها) اى على الاهلية القاصرة (صحة الاداء) على معنى انه لو وقع الاداء
 يكون صحيحا ولا يجب (وكاملة تبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل)

(قوله كالحدود والقصاص)
 قد ذكر القصاص آنفا فيما
 كان عقوبة من حقوق
 العباد وهو الحق لانه
 مما اجتمع فيه حقان وحق
 العبد فيه غالب كما سبق
 والاعتبار بالغالب فلو
 اقتصر ههنا على ذكر
 الحدود لكان اولى قال
 صاحب الكشف وما كان
 عقوبة من حقوق الله تعالى
 لم يجب على الصبي كالحدود
 كما لا يجب ما هو عقوبة من
 حقوق العباد وهو
 القصاص وكأن الشارح
 قصد التنبيه بذكره
 فى المقامين على عدم
 الوجوب فيه لامن جهة
 حق الله تعالى ولامن
 جهة حق العباد

لان مبنى الوجوب على صحة الاسباب وقيام الذمة لا على الاختيار وذلك
 موجود فى حقه فيثبت الوجوب لانه جبرى فلا يعتبر له العقل والتمييز وذهب
 المحققون الى انتفاء الوجوب عنه اصلا وهو الصحيح لان القول بالوجوب
 مع عدم حكمه قول باخلاء ايجاب الشرع عن الفائدة فى الدنيا لعدم تصور
 الابتلاء وفى الآخرة لعدم تأتى الجزاء على ان الصبي غير مخاطب بالاجماع
 ويؤيده حديث رفع القلم عن ثلاث فانه يدل بظاهره على انتفاء الوجوب
 اصلا * ولقائل ان يقول يشكل على ظاهر الحديث النائم الذى خرج عنه الوقت
 فانه انما يسقط عنه وجوب الاداء لانفس الوجوب على ما عرفت والا لما وجب
 القضاء لانه يكفي له اشتغال الذمة والخطاب متأخر ويمكن ان يقال نفس الوجوب
 متأخر ايضا فى حقه الى ان يفريق فتشتغل ذمته ويخاطب بالقضاء باعتبار السبب
 * فان قلت الفريق الاول يقولون المراد بالرفع رفع وجوب الاداء لا اصل
 الوجوب فلا يرد عليهم النائم * قلت مسلم ولكن يرد عليهم الجنون فانه ليس
 فى حقه وجوب اصلا بالاتفاق والجواب الصحيح عن اصل الاشكال ان يقال الرفع
 مقول بطريق التوزيع فالمراد به رفع نفس الوجوب بالنسبة الى الصبي والجنون
 ورفع وجوب الاداء بالنسبة الى النائم اذ القران فى النظم لا يوجب القران
 فى الحكم فتفطن لذلك ﴿قوله والعقوبات﴾ يعنى لا تجب على الصبي العقوبات
 المحضة كالحدود والقصاص لانعدام حكمها فى حقه ولا يجب ايضا عبادة فيها
 مؤنة كصدقة الفطر عند محمد وتجب عند ابى حنيفة وابى يوسف اجزاء بالاهلية

الغير الموصوف بالقصور (والبدن الكامل ويبنى عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب) لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا والحرج منفي فلما لم يمكن ادراك كمال العقل الا بعد تجربة وتكليف عظيم اقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا بدليل قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء (والاحكام منقسمة في هذا الباب) اي باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة (الى ستة اقسام) اشار المصنف الى احكام هذه الاقسام على الترتيب (فحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره) اي غير الحسن هذا اشارة الى القسم الاول (كالايمان وجب القول بصحته من لحي) لانه نفع محض ولان عليا رضى الله عنه افتخر بذلك وقال

سبقتكم الى الاسلام طرا * صبيا ما بلغت اوان حلمي

واما حرمان الارث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته المشركة فضاف الى كفر الباقي على كفره لا الى اسلامه لانه شرع عاصما (بل لزوم اداء) والدليل عليه انه اذا استوصف الصبي ولم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبين امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا وقال الشافعي رحمه الله لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر واما في حق احكام الآخرة فالقول بصحته واجب لانه نفع محض وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في حق احكام الآخرة ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الآخر فان من اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر في احكام الآخرة مؤمن في احكام الدنيا واهذا كان يجري احكام المسلمين على المنافقين في زمن النبي عليه السلام (وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكافر) اي الردة (لا يجعل عفوا) حتى حكم ابو حنيفة ومحمد بصحته رده في حق احكام الدنيا والآخرة استحسانا وايضا تبين منه امرأته ولا يرث من

القاصرة ﴿ قوله لا يجعل عفوا ﴾ بعذر من الاعذار حتى كانت ردة الصبي معتبرة في احكام الدنيا والآخرة عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله استحسانا حتى لو ارتد والعياذ بالله تعالى وابواه مسلمان لا يعفى عنه بعذر الصبي بل يحرم عن الميراث وتبين منه امرأته المسلمة ويعذب في الآخرة عذاب الكفار ولكن لا يقتل ولا يقتل من قتله قبل البلوغ وبعده كالمتردة وعند ابى يوسف والشافعي لا يحكم بصحتها منه في حق احكام الدنيا وهو القياس ويحكم بها منه

هذه الاقسام) الاقسام عبارة عن الاحكام لكن اضافة الاحكام اليها لا بأس بها لما ان المراد بالضاف اليه الاحكام الشرعية بخلاف المضاف (قوله واما حرمان الارث الخ) اشارة الى دفع سؤال منشأوه قوله لانه نفع محض ثم انه ليس المراد منه حرمان الصبي بخصوصه (قوله لانه شرع عاصما) لا مبطلا للحقوق (قوله فان من اسلم بلسانه الخ) انت خبير بانه عكس ما نحن فيه الا ان يقال هو تعاميل لقوله لان احدهما ينفصل عن الآخر ومبنى الكلام على عدم القائل بالفصل ولكنه لو ذكر عكس ذلك وهو ان من اعتقل لسانه في مرض موته فاسلم في تلك الحالة قبل ان يعاين الاهوال صح اسلامه فهو مسلم في احكام الآخرة ولا يصح في احكام الدنيا حتى يجري عليه احكام الكفار فلا يصلى عليه ويدفن في مقابر المشركين او اجمع بينهما لكان كلامه اسلم

(قوله ولم توجد منه
 قبل البلوغ) وانما لم
 يقتل بعد البلوغ لان
 اختلاف العلماء في صحة
 اسلامه حال الصبا صار
 شبهة في اسقاط القتل
 كذا في التلويح (قوله
 وقال ابو يوسف والشافعي
 لا يصح رده في حق
 احكام الدنيا) فيرث اياه
 الكافر بعد الاسلام ولا
 تبين منه امرأته المشتركة
 (قوله وانما حكمنا بصحة
 ايمانه) يعني في احكام
 الآخرة كما صرح به
 صاحب الكشف اذ قد
 سبق آنفا ان الشافعي
 رحمه الله لا يقول بصحة
 ايمانه في حق احكام الدنيا
 (قوله فان فيها ازالة
 ملك من غير نفع يعود
 اليه) فلا يصح منه وان
 اذن وليه ولا مباشرة
 الولي من قبل الصبي الا
 ان يعرض القاضى ماله
 بخلاف سائر الاوليا
 كذا في التوضيح

اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل ليس من احكام عين الردة بل هو من
 حكم المحاربة ولم توجد منه قبل البلوغ بل يجبر على الاسلام ولكن دمه هدر
 ولو قتله احد قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه شيء كالمردة لا تقتل ولو قتلها احد
 لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف والشافعي لا يصح رده في حق احكام الدنيا
 لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض فان قيل الصبي كان
 مرفوع القلم فكيف اعتبر رده قلت انه مرفوع القلم فيما يمكن ان يهدر ويجعل
 عفوا والردة ليست كذلك (وما هو بين الامرين) اي بين ان يكون حسنا
 وان يكون قبيحا (كالصلاة ونحوها) كالصوم والحج فانها تشمل ان تكون
 مشروعة في بعض الاوقات دون بعض (يصح الاداء من غير لزوم عهدة) اي
 ضمان يعني اذا شرع فيه لا يجب اتمامه والمضى فيه حتى اذا افسده لا يجب عليه
 القضاء وفي صحة الاداء بلالزوم نفع محض لانه يعتاد ادائها فلا يشق ذلك بعد
 البلوغ (وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعها محضا كقبول الهبة
 والصدقة) وقبضهما (يصح مباشرة) اي مباشرة الصبي هذا هو القسم الرابع
 (وفي الضار المحض) وهو ما لا يشوبه نفع في العاجل (كالطلاق والعتاق)
 والصدقة والقرض (والوصية تبطل اصلا) فان فيها ازالة ملك من غير نفع

في حق احكام الآخرة كما قال به ابو حنيفة ومحمد فاعتبارها في حق احكام
 الآخرة محل اجماع لان حصول الثواب والخلاص عن العقاب عفوا عن الكفر
 من غير توبة خلاف النص لا يقال هذه الحيلة تؤيد قول المعتزلة بان الصبي
 العاقل غير معذور في الجهل بالله تعالى وبترك الايمان لانها مبتدئة على القول
 بالصحة لابلوجوب فليتأمل **(قوله كالصلاة ونحوها)** اي من العبادات البدنية
 والمركبة * فان قلت هذا الكلام مناقض لما ذكر في تقسيم المأمور به فانه ذكر
 هناك ان الصلاة حسنة لعينها وههنا ذكر انها بين الحسن وغيره * قلت المراد
 من الحسن لعينه ههنا ما لا يحتمل السقوط والصلاة تحتمله فكانت بين الحسن
 وغيره بهذا الاعتبار **(قوله ان كان نفعها محضا)** اي خالصا عن شائبة الضرر
 كقبول الهبة والصدقة وقبضهما والاسطياب والاحتطاب والاحتشاش
 ونحوها وكذا البيع والطلاق والعتاق بطريق التوكيل عن غيره لانه نفع محض
 لان صحة عبارته من اتم المنافع اذ بذلك تصير مهتديا في التجارات عارفا بمواقع
 الغبن والخسران لكن لا تلزمه العهدة حتى لا ترجع الحقوق اليه * فان قلت
 لو شهد الصبي لم تقبل فكانت عبارته فاسدة وان لم يلزمه ضرر قلت عبارته
 صحيحة في نفسه ومع هذا لا تكون حجة على الغير لان الشهادة بمنزلة الولاية على
 غيره والصبي ليس من اهلها **(قوله تبطل اصلا)** اذن الولي او الميأذن لان

يعود اليه قال الامام شمس الائمة في اصوله زعم بعض مشايخنا ان طلاق الصبي غير واقع وهذا وهم عندي لانه اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا والطلاق واقع في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابى حنيفة ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان ذلك طلاقا عند محمد واذا وجدته امرأته مجبوا فخاصمته ففرق بينهما كان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة (وفي الدائر بينهما) اى بين النفع والضرر هذا اشارة الى حكم القسم السادس من غير حقوق الله تعالى (كالبيع) فانه اذا كان رابحا كان نفعيا وان كان خاسرا كان ضررا (ونحوه) كالاجارة والنكاح (بما يملكه برأى الولى) لان جواز هذه التصرفات منه عند انضمام رأى الولى برأيه باعتبار ان قصور رأيه لما اندفع برأى الولى التحق هو بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبين الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابى حنيفة وعندها نفوذ تصرفاته باعتبار انضمام رأى الولى لا باعتبار انه صار كالبالغ فكما انه لا ينفذ التصرف من الولى بالغبين الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولى له ولو باشر البيع بغبين فاحش مع وليه فعن ابى حنيفة رحمه الله روايتان في رواية لا يجوز لانه يشبه تصرفه تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف على رأى الولى فيثبت شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولى لاحتمال ان الولى انما اذن له في البيع ليحصل مقصوده

الولى لا يملكها عليه لما فيها من عدم النظر الذى هو سبب الولاية فلا يملك اجازتها له وانما يملك القاضى عليه الاقراض لقدرته على استخلاصه من غير هيئة بخلاف غيره من الاولياء فانقلب القرض بحال القضاء نفعيا لا يشوبه مضرة لان العين غير مأمون العطب والدين مأمون العطب الا من جهة القوى بان يحمد المال وقد وقع الامن عنه بولاية القضاء فصار ملحقا بالمنافع الخاصة وفي رواية يملكه الاب ايضا لانه يملك التصرف في ماله ونفسه فكان بمنزلة القاضى (قوله كالاجارة والنكاح) واخذ الشفعة والرهن والشركة وغيرها مما يحتمل الربح والخسران (قوله فيثبت شبهة النيابة في تصرفه) فيكون بمنزلة بيع الولى وكما لا يجوز بيع الولى ماله من نفسه بغبين فاحش لا يجوز بيع الصبي منه بغبين فاحش فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولى وسقطت في غيره وهو التصرف مع الاجنبى ومع الولى بمثل القيمة وبما يتعابن الناس في مثله نظرا الى الاصل وهو ان تصرفه تصرف الملاك فكأنه مالك

(قوله لان جواز الخ) انت خبير بان مساق كلام المصنف لا يختص بقول ابى حنيفة رحمه الله كما هو المفهوم من هذا التقرير بل ينتظم على قولهما ايضا (قوله حتى ينفذ تصرفه بالغبين الفاحش مع الاجانب) وان لم يملك الولى ذلك (قوله وعندها نفوذ تصرفاته باعتبار انضمام رأى الولى) فيصير كمباشرة الولى (قوله فيثبت شبهة النيابة في تصرفه الخ) لانه وان كان في الملك اصيلا لكنه في رأى اصيلا من وجهه دون وجه لان له اصل الرأى باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل كذا في التوضيح

(قوله وبينهما ولد) سواء كان ذكرا ﴿٩٤٣﴾ او انثى وعندنا ان كان الولد ذكرا فحق الحضانة للام الى ان يستغنى

عنها بان يأكل وحده ويشرب وحده ويلبس وحده ويستنجي وحده ثم يدفع الى الاب وان كان انثى فالام احق بها الى ان تحيض ثم تدفع الى الاب ولا يخير بوجه ولا يعتبر عبارته فيه شرعا كذا في الكشف

لا للنظر للصبي وسقطت هذه الشبهة مع الاجنبي وفي رواية يجوز لما قلنا انه كالبالغ بالاذن (وقال الشافعي رحمه الله كل منفعة يمكن تحصيلها له مباشرة وليه لا يعتبر عبارته) اي عبارة الصبي (فيه كالاسلام والبيع) فانه مولى عليه فيهما لانه يصير مسلما باسلام احد ابويه وكذا ينفذ عليه بيع الولى ماله فلا يكون له ولاية فيهما فلا يصح اسلامه وبيعه (وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه يعتبر عبارته فيه كالوصية) فان وصيته باعمال البر صحيحة عنده لانها نفع محض يحصل بها ثواب الآخرة بعد ان استغنى بنفسه عن المال لانها انما تكون بعد الموت ولا حاجة له حينئذ الى المال وعندنا وصيته باطله سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات بعد البلوغ او قبله لانه ضرر محض لكونها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت وهو لا يقدر على ذلك (واختيار احد الابوين) صورته اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما ولد فحق الحضانة للام الى سبع سنين او ثمان سنين ثم يخير الولد بينهما عنده فايهما اختار يكون عنده ومنفعة هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة الولى فيعتبر عبارته فيه لما روى ان النبي عليه السلام خير غلاما بين الابوين والجواب عنه انه عليه السلام دعا لذلك الغلام فيبركة دعائه له اختار ما هو انفع له ولم يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط

﴿ فصل ﴾

(والامور المعترضة على الاهلية نوعان متماوي) وهو ما ثبت من قبل صاحب

حقيقة واصل العقل ثابت (قوله لا تعتبر عبارته فيه) اي في ذلك التصرف حتى اذا وقع منه لا يقع صححيا ﴿قوله كالاسلام والردة والبيع﴾ فان كان من الاسلام والردة يحصل له بصنع احد ابويه والبيع يفيد ملك العوضين اذا باشره الولى لاحله (قوله يعتبر عبارته فيه) دون عبارة وليه ويقع صححيا اذا باشره بنفسه وهذا بناء على اصله وهو ان من جعل وليا شرعا لا يكون موليا عليه لان كونه موليا عليه سمة العجز وكونه وليا سمة القدرة وهما متضادان فلا يجوز اجتماعهما قلنا مسلم ان لو كان ذلك باعتبار واحد وليس كذلك فان ثبوت الولاية له باعتبار اصل اهليته وثبوتها عليه باعتبار قصورها ولا تضاد بين ما يحصل له بمباشرة وليه مرة وبينه عند حصوله بمباشرة نفسه مرة اخرى

﴿ فصل ﴾

﴿قوله والامور المعترضة على الاهلية نوعان﴾ لما فرغ من بيان الاهلية

اعتراضا لمنعه الدليل من اثبات مدلوله لانها تمنع اهلية الوجوب او الاداء عن ترتب الاحكام عليها على ما كانت فبعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها اهلية الاداء كالنوم وبعضها يغير بعض الاحكام مع بقاء اصل

(قوله والامور المعترضة على الاهلية نوعان) قال صاحب التلويح وتسمى العوارض من عرض له كذا اي ظهر وتبدي معنى كونها عوارض اهل البيت من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الناج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الاعلى سبيل التغليب وقال غيره سميت عوارض ومعتضة على الاهلية من عرض له كذا واعتراض عليه اذا ظهر له امر يصده عن المضى على ما كان فيه ومنه سمي السحاب عارضا لمنعه شعاع الشمس والسؤال الوارد على الدليل

الشرع بلا اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد
قدم السماوى على المكتسب لانه اظهر فى العارضية لخروجه عن اختيار العبد
(وهو الصغر) ذكر الصغر فى العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لان الصغر

بنوعيهما شرع فى بيان امور تعترض عليهما كالموت او احدهما كالجنون والنوم
او توجب تغيرا فى بعض احكامهما مع بقاء اصل الاهلية كالسفر ثم العوارض
نوعان سماوى وهو ما ثبت من قبل الشارع من غير اختيار للعبد فيه ومكتسب
وهو ما كان للعبد فيه اختيار وقدم السماوى على المكتسب لكونه اكثر تغيرا
واشد تأثيرا ومجموع النوعين ثمانية عشر استقراء احد عشر سماوية وسبعة
مكتسبة وقدم الصغر على سائر انواع السماوى وذكر الموت آخرها لان الصغر
اول احوال الانسان والموت آخرها والمذكور بينهما احوال تعرض بين
الولادة والموت فناسب ان يذكر الاول اولا والاخر آخرها والمتوسط متوسطا
وقدم الجهل على سائر انواع المكتسب لكونه اصلا فى الانسان لقوله تعالى
والله اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئا وختمه بالاكرام لان المكتسب
على نوعين ما يكون من نفس المكلف وما يكون من غيره والاول ثبت فى المانعة
من الثانى لان المانع اذا كان من غيره ربما يدفعه قبل الوقوع بخلاف ما اذا كان
منه لانه قد يقع فلا يمكن دفعه اولان الموت فى السماوى لما ذكر آخرها لما قلنا
ذكر الاكرام مماثلة فى المكتسب آخرها لمناسبة بينهما لان كلا منهما لسلب الرضى
وانما ذكر الصغر فى العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لان الانسان قد يخلو
عن الصغر كادم وحواء عليهما السلام ولانه غير داخل فى ماهية الانسان لان
حقيقة حيوان ناطق فكان من العوارض لامن الذاتيات ولهذا جعل الجهل
من العوارض مع انه امر اصلى لكونه زائدا على حقيقة الانسان كالصغر هذا
اذا قلنا ان معنى كون هذه الامور عوارض انها ليست من الصفات الذاتية اما اذا
اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم فام يصح فى الصغر الاعلى سبيل
التغليب فافهم وانما جعل الجهل من العوارض المكتسبة وان لم يكن باختيار العبد
لانه يسبب تحصيل العلم فكان ترك التحصيل مع القدرة عليه بمنزلة اختيار
الجهل وكسبه فكان كسبا * فان قلت فعلى هذا وجب ان يكون الرق من
المكتسبة لانه شرع جزاء على الكفر فى الاصل وانه متمكن من دفعه بالاسلام
* قل - بعد ما ثبت لا يمكن العبد من ازالته بخلاف الجهل فانه مقدور الدفع بعد
وجوده قبل الحمل والارضاع من العوارض واجيب بانها من قبيل المرض فكان
ذكر المرض يشملها واورد عليه الجنون والاعماء فانهما من الامراض وقد

(قوله لانه خارج عن
قدرة العبد) فكأنه
نازل من السماء

اهليتهما كالسفر وما
سيدكره الشارح فى تعليل
ذكر الصغر فى العوارض
من ان الصغر لا يدخل
فى ماهية الانسان فغير
ملائم لما نحن فيه لان
كلامنا فيها يكون عارضا
للاهية الانسانية لا
للاسان نفسه فاللائم
ان يعمل بانه لا يدخل فى
ماهية الاهلية لا بما ذكره
موافقيه لصاحب البدائع
وشارحه الهندى وان
سلم انه غير داخل فى
ماهية الانسان ولهذا
قد يخلو الانسان عنه
كادم وحواء عليهما
الصلاة والسلام

لا يدخل في ماهية الانسان فكان امرا عارضا (وهو) اى الصغير (في اول احواله كالجنون) لانه عديم العقل كالجنون بل ادنى حالا منه لانه قد يكون للجنون تمييز وفرق آخر ان الجنون ليس له حد والصغير له حد حتى اذا اسلمت امرأة الصبي يؤخر العرض الى ان عقل لانه اذا لم يؤخر بل عرض على ابويه فايها تقع الفرقة ويطلب بالمهر في الحال والفرقة والمطالبة عهدة وهو ليس من اهلها واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فاذا اسلم احدها يحكم باسلام المجنون تبعا وان ايبا يفرق بين المجنون وامراته ولا فائدة في تأخير العرض لان الجنون لانهاية له ويلزم الاضرار الكلى بالمرأة وهو كونها تحت كافر وذا لا يجوز (لكنسه) اى الصغير (اذا عقل) اى ظهر شئ من آثار

ذكرها على الانفراد واجب بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة محتاج الى بيانها فافردتها بالذكر **بقوله** وهو في اول احواله كالجنون **فيسقط عنه** كما سقط عن المجنون من التكاليف بل اولى لان مع عدم العقل لا تمييز له بخلاف المجنون فانه قد يحصل له تمييز وان لم يكن له عقل بخلاف ما لا يسقط بنفسه ويسقط باسقاط من له الحق كضمان التلغات ونفقة الاقارب والزوجات فانه لا يسقط بهما هذا حكم الصغير اذا لم يعقل اما اذا عقل بان ظهر فيه شئ من آثار العقل فقد اصاب نوعا من اهلية الاداء دون اهلية الوجوب وهى الاهلية القاصرة ولكن الصغير عذر مع ذلك بواسطة نقصان العقل فيسقط به عن الصغير مما يحتمل السقوط عن البالغ بالاعذار من حقوق الله تعالى كالصلاة والصوم والحدود والكفارات ونحوها فان العبادات البدنية تسقط بالاعذار والحدود تسقط بالشبهات ولهذا قلنا ان الصبي لا يقتل بالردة لان القتل مما يحتمل السقوط عن البالغ فان المرتدة لا تقتل وقلنا انه صح شروعه في الصوم والصلاة باللزوم مضى فيه ولا وجوب قضاء لو افسده لان لزوم القضاء يحتمل السقوط عن البالغ **بقوله** والفرقة والمطالبة عهدة وهو ليس من اهلها) فان قلت هذه العهدة تنزم المجنون ايضا اذا ابى ابواه الاسلام او لم يكن له ابوان وهو ليس من اهلها * قلت نعم ولكن اذا لم يعرض على ابويه الاسلام وليس في التأخير فائدة لعدم نهاية الجنون يلزم الاضرار الكلى بالمرأة وهى كونها تحت كافر وذا لا يجوز بخلاف الصبا لان له حدا **بقوله** واذا اسلمت امرأة المجنون) بان كانت كتابية تحت مجنون كتابى وابواه كتابيان يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم احدها صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح والافرق للحال وكان القياس التأخير للافاقة كما فى الصغير

العقل (فقد اصاب ضربا) اى نوعا (من اهتية الاداء) لا الاهلية الكاملة لبقاء صغره وهو عذر (فيسقط به) اى بذلك العذر (مايحتتمل السقوط عن البالغ) من حقوق الله تعالى كالصلاة والصوم والزكاة وسائر العبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتتمل السقوط باعذار وتحتتمل الفسخ في انفسها (فلا يسقط عنه فرضية الايمان) لانه لا يمتثل السقوط لان الله تعالى دائم منزه عن الزوال فيكون وجوب توحيدده دائما (حتى اذا اداه) اى آمن الصبي (كان فرضا) لانفلا الا يرى انه اذا آمن في صغره لزمته الاحكام التي تترتب على صحة الايمان من حرمة الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة واستحقاقه الميراث من المسلمين وغيرها لا يقال لم لا يجوز ان يكون ايمانه صحيحا ويكون نفلا لا فرضا لان الايمان لا يتنوع الى نفل وفرض وانما هو نوع واحد وهو الفرض (ووضع عنه) اى ترك (الزام الاداء) يعنى لو اسلم في صغره ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا ولو كان ذلك نفلا لوجب الاداء ثانيا (وجملة الامر) لما ذكر بعض احكام الصبي على التفصيل اشار الى حكمه على وجه كلى يعنى ان جملة الامر الكلى في باب الصغر وحاصل احكامه (ان يوضع عنه العهدة) اى يسقط عن الصبي عهدة ما يمتثل العفو قيدنا به احترازا عن الردة فانها لا تحتتمل العفو بعذر من الاعذار المراد بالعهدة هنا لزوم ما يوجب التبعية والمؤاخذة (ويصح منه) اى من الصبي بان يباشر بنفسه (وله) اى للصبي بان يباشر غيره لاجله (مالا عهدة فيه) اى لا ضرر فيه كقبول الهبة

الا ان هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التأخير ضرر بلزوجة فصار فيه من الفساد ما لا يخفى لقدرة المجنون على الوطئ* فانقات الحطاب ساقط عن المجنون فلم يعرض الاسلام* قلت عرضه ليس باعتبار انه واجب بل باعتبار انه يقع صحيحا على تقدير الاداء والتفريق على تقدير الاباء اكتفاء بالاهلية القاصرة على وجه النظر ودفع الضرر عن الزوجة لا يقال اذا كان التفريق بينهما ثابتا من هذه الخية فلا يكون الصغير كالمجنون لانهول التشبيه لا يقتضى العموم (قوله من حرمة الميراث) يعنى من اقاربه الكفار (قوله لان الايمان لا يتنوع الى فرض ونقل وانما هو نوع واحد وهو الفرض) واهذا قلنا لا تشترط نية التعيين في الايمان لانه يؤديه عن الفرض بل على اى وجه يأتى به يقع عن الفرض (قوله ووضع عنه الزام الاداء) لانه يمتثل السقوط بعذر الاكراه لا يقال كيف وضع عنه الزام الاداء او التكليف به مع انه اذا اداه يكون فرضا لانا نقول الاداء قد يقع فرضا وان لم يكن

(قوله اى ترك) وضع
الجنابة عنه اسقطها كذا
في القاموس (قوله يعنى
لو اسلم الخ) هذه المسئلة
ايضا من فروع قول
المصنف حتى اذا اداه كان
فرضا فذكره ههنا
خصوصا بتصدير يعنى
ليس كما ينبغي ومعنى قول
المصنف ووضع عنه
الاداء انه اسقط عنه
التكليف بالايمان يعنى في
حال الصبا كما يشهد بذلك
كلام المصنف في الشرح

(قوله كما في الحرمان عن الميراث) يعني ان الحرمان عن الميراث بسبب القتل انما يكون فيما يكون بطريق العقوبة جزاء على الجنائية (قوله لان الرق والكفر ينافي اهلية الارث عن المسلم) فيه تسامح لان الرق ينافي اهلية الارث مطلقا (قوله والارث مبنى على الولاية) الا ترى الى قوله عز وجل اخبارا عن زكريا عليه السلام فهب من لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ان الارث مبنى على الولاية (قوله المحتملة للسقوط) احتراز عن الايمان لانه يصير مؤمنا تبعا لابويه او لاحدهما وان لم يصح ايمانه بنفسه (قوله عند علمائنا الثلاثة استحسانا) والقياس عدم وجوب العبادات كلها اصليا كان او عارضا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر والشافعي لان اهلية الاداء تفوت بزوال العقل وبدون الاهلية لا يثبت الوجود

ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا مظنة المرحمة طبعاً لان كل طبع سليم يميل الى الترحم عليه وشرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا الحديث (فلا يحرم) الصبي (عن الميراث بالقتل) اي قتل مورثه عمدا او خطأ هذا تفريع على قوله يوضع عنه ويستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعمو والاعتياض فيسقط بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعلى الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور الجنائية في فعله (عندنا بخلاف الكفر والرق) هذا جواب سؤال يرد على قوله فلا يحرم عن الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة موضوعة عن الصبي منقوض بحرمانه عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث وهو تبعية وعهدة وجوابه ان ذلك ليس بطريق العقوبة جزاء على الجنائية كما في الحرمان عن الميراث بل هو لعدم اهلية الارث لان الرق والكفر ينافي اهلية الارث عن المسلم اما الرق فلا ان الوراثة خلافة في الملك والرق ينافي الملك واما الكفر فلقوله تعالى وان يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبنى على الولاية (والجنون) وهو آفة تحل الدماغ تبعث على الاقدام على ما يصاد مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه (ويسقط به كل العبادات) المحتملة للسقوط كالصلاة والصوم ولا يسقط عنه ضمان المتلفات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب كما لا يسقط عن الصبي وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه (لكنه) اي الجنون (اذا لم يمتد الحق بالنوم) عند علمائنا الثلاثة استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا للخروج على المكلف في ايجاب القضاء بعد زواله كالنوم والانغماء واما اذا امتد صار لزوم الاداء مؤديا الى الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار وهذا الاستحسان في الجنون العارضى بان بلغ عاقلان ثم جن واما الجنون

واجبا كصوم المسافر على ما مر (قوله) وهذا الاستحسان الخ) حاصله ان هذا الاستحسان في الجنون العارضى بلا خلاف من اصحابنا فاما الاصلى فهو مثل الصبا عند ابى يوسف وعند محمد وهو ظاهر الرواية كالعارضى من غير فرق وتظهر ثمرة الخلاف فيمن بلغ مجنونا ثم افاق قبل مضي شهر رمضان او قبل تمام يوم وليلة فانه يجب عليه قضاء ما مضى من شهر رمضان وما فات من الصلوات عند محمد خلافا لابى يوسف رحمهما الله وقيل الخلاف على العكس ثم لما لم يكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب الجنون وظيفته الوقت وهو اليوم والليلة في الصلاة لانه وقت جنس الصلاة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق ساعة من شهر رمضان ليلا او نهارا لزمه قضاء جميع

(قوله حتى لو افاق قبل مضي الشهر) هذا في حق الصوم والمراد ٩٤٨ بالشهر شهر رمضان كما ان قوله

او قبل تمام يوم وليلة في حق الصلاة (قوله من وقت البلوغ) الظاهر انه سهو من قلعه والصواب من وقت الجنون كالاخفى (قوله وجه الفرق الح) ووجه المساواة بينهما في الحكم ان الجنون الحاصل قبل البلوغ من قبيل العارض ايضا لما زال فقد دل ذلك على حصوله عن امر عارض على اصل الخلق لان نقصان جبل دماغه فكان مثل العارض بعد البلوغ (قوله هو بمنزلة العارض) فيلزمه ما مضى (قوله على ما خاق عليه من الضعف) قال في التحقيق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ لا آفة مانعة عن قبوله مبقية له على ما خاق عليه من الضعف الاصل والشارح قصد ايجاز هذا الكلام فاخذ بالمراد فتدبر (قوله ما لم يصير الصلاة ستا) اي الصلاة الفائتة وهذا انما يكون بدخول وقت الساعة كما سيظهر من المسئلة الآتية

الاصلي بان باع مجنوننا فمثل الصبا عند ابى يوسف رحمه الله حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنوننا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارض وقيل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ على ما خاق عليه من الضعف الاصلى فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضا على المحل الكامل بلحق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج كالنوم والاعشاء (وحد الامتداد في الصلاة ان يزيد على يوم وليلة) لكن باعتبار الصلوات عند محمد يعنى ما لم تصر الصلوات ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندها حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندها لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوات ستا فتدخل في حق التكرار (وفي الصوم باستغراق الشهر) اعلم ان الامتداد يحصل بالكثرة ولما لم يكن لها نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب العذر وظيفة

الشهر في ظاهرها الرواية والصحيح ان افاقته ان كانت في الليالي لا يلزمه القضاء وكذا في غير وقت النية من الشهر على الصحيح لان الصوم غير متعين في تلك الاوقات وما لا يعتبر فيه الصوم من الاوقات لا يكون بالافاقه فيه ملزما بخلاف ما لو حصلت منه الافاقه في وقت النية حيث يلزمه القضاء اتفاقا ثم اشترطوا في الصلاة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعنى جنس الصلاة فاشترط تكرارها وذلك بان تصير الصلوات ستا وهما اعتبارا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعنى الوقت مقام الواجب تيسيرا على المكلف في سقوط القضاء وهذا استحسان وثمره الخلاف تظهر فيما اذا جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعده وقبل العصر لا يجب القضاء عندها لتكرار الوقت لزيادته على يوم وليلة ويجب عنده لعدم تكرار جنس الصلاة حيث لم تصر ستا ولو استمر الى ان دخل وقت العصر لا يقضى اتفاقا ولقائل ان يقول كلا الفريقين مطالبان بالفرق بين هذه المسئلة وبين ما اذا كثرت الفوائت حتى سقط الترتيب اما ابو حنيفة وابو يوسف حيث جعلوا الكثرة ثمة ان يزيد الفوائت على خمس بخروج وقت السادسة بخلافه هنا واما عند محمد فانه جعل حد الكثرة ثمة بدخول وقت السادسة بخلافه هنا ويمكن الجواب هنا بالتمسك بالاثربان محمدا اعتبر الاحوط هنا وهناك دفع الحرج

الوقت الا ان وقت الصلاة يوم وليلة فأكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار
 ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فيه وفي قوله باستغراق الشهر
 اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو
 ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مقيما في اول ليلة من
 رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقى الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح
 لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء ولو افاق في يوم من
 رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعده فالصحيح انه لا يلزمه القضاء
 (وفي الزكاة) اى الامتداد في حق الزكاة (باستغراق الحول) وهو الاصح
 لان الزكاة لا تدخل في حد التكرار الا بدخول السنة الثانية (وابو يوسف

(قوله فالصحيح انه لا
 يلزمه القضاء) لان الصوم
 لا يفتتح فيه ثم ان في
 كلامه تلميحاً الى اختلاف
 فيه وقد صرح به صاحب
 التحقيق

(قوله لان الزكاة لا تدخل في
 حد التكرار الا بدخول السنة
 الثانية) اقول هذا التعليل
 يقتضي ان لا يكون الامتداد
 في حق الزكاة الا بدخول
 السنة الثانية مع ان القوم
 وهو منهم على ان استيعاب
 الحول كاف في حصوله
 ولذا قال صاحب التلويح
 الامتداد في الزكاة باستيعاب
 الحول لانه كثير في نفسه
 وافاد السراج الهندي
 ان الاعتبار باستيعاب
 وظيفة الوقت في الصلاة
 فان وقتها قصر فاعتبر
 كثرتها بدخولها في حد
 التكرار

وها تمسكا بالآثر عن علي وابن عمر رضى الله عنهم فهما باقيان على اصلهما لولا
 وجود الاثر * واعلم ان الخلاف المذكور بين ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد ذكره
 فخر الاسلام في اصوله وخواهر زاده في مبسوطه وصاحب الهداية وذكر
 ابو الليث وشمس الائمة السرخسى ان اعتبار الساعات رواية عن ابى حنيفة
 وذكر صاحب المنظومة والطحاوى الخلاف بين ابى حنيفة ومحمد ولم يذكر قول
 ابى يوسف * فان قيل هلا اعتبرتم التكرار في اسقاط لزوم الصوم كما اعتبرتموه
 في الصلاة * قلنا قد اعتبرناه كذلك فان الصوم وظيفة السنة وان خسر اداءه
 ببعضها فيمضى الشهر يدخل وقت وظيفة اخرى اذ الاستيعاب لا يتحقق الا
 بوجود جزء من شوال ويكون الجنس كالمكرر بتكرر وقته وبه تتأكد الكثرة
 فلا يحتاج الى تكرار حقيقة الواجب فهو على وزان ما قاله ابو حنيفة وابو يوسف
 في الصلاة على ما مر على ان من شرط المؤكد ان لا يزيد على الاصل ما لم يخص
 وظيفة اخرى ما لم يمض احد عشر شهرا فيزداد ما جعل تابعا على الاصل
 وهو فاسد ولا يلزم عليه زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تأكيدا للفرض
 لان السنة وان كثرت لا تمائل الفرض فضلا عن ان تزيد عليه فلا يرد نقضا
 بخلاف ما نحن فيه فان الزائد فيه شرطا كالاسل فلم يجر ان يكون زائدا عليه
 ﴿ قوله وفي الزكاة الخ ﴾ اى حد الامتداد في حق الزكاة ان يستغرق الحول
 عند محمد وهو رواية عن ابى حنيفة وابى يوسف وهو الاصح لان الزكاة انما
 تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابى يوسف انه
 اقام اكثر الحول مقام كله تيسيرا وتحقيقا على المكلف لقربه الى السقوط
 والنصف عنده ملحق بالاقل * واعلم انه شرع مع المجنون ما كان حسنا لا يمتثل
 السقوط بطريق التبعية حتى حكمنا بايمان المجنون تبعا باحد ابويه وان لم يصح

اقام اكثر الحول مقام الكل) تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف على
 المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط (والعتة بعد البلوغ) وهو
 آفة توجب خلافا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام
 العقلاء وبعضه بكلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان الجنون يشبه باول
 احوال الصبا في عدم العقل يشبه العتة باخر احوال الصبا في وجود اصل
 العقل مع تمكن خال فيه ولهذا قال المصنف (وهو كالصبا مع العقل في كل الاحكام
 حتى لا يمنع) العتة (صحة القول والفعل) فيصح عباداته وان لم تجب عليه
 واسلامه وتوكيله ببيع مال غيره واعتناق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح
 من الصبي (لكنه) اي العتة (يمنع العهدة) اي الزام شئ فيه مضرة فلا
 يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة
 ولا يصح طلاق امرأته ولا اعتناق عبده ولو باذن الولي ولا يبيعه ولا يشرأؤه بدون
 اذن الولي له (واما ضمان ما استهلك من الاموال فليس بعهدة) هذا جواب
 عن سؤال مقدر وهو ان العهدة ساقطة عن المعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان ما
 استهلكه فانه من العهدة فاجاب بانه ليس من العهدة المنفية لان المنفية عنه
 عهدة تشمل العفو في الشرع وضمن المستهلك ليس بمشتمل للعفو شرعا لانه

منه ادائه بنفسه وكذا ثبت في حقه ما كان قبجا لا يمتثل العفو كالكفر
 والارتداد حتى يحكم بكفره وارتداده تبعا لابويه هذا اذا باغ مجنونا وابواه
 مسلمان ثم ارتدا ولحقا بدار الحرب وهو معهما وان تركاه بدار الاسلام
 كان مسلما تبعا للدار اما لو باغ عاقلا مسلما وابواه مسلمان ثم ارتدا ولحقا
 بدار الحرب لم يحكم برده تبعا لهما وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم
 جن لم يتبع ابويه بحال لانه اذا اسلم بنفسه كان اسلا ولا يستقيم جملة تبعا وكا
 ان الجنون يشبه اول احوال الصبي في عدم العقل يشبه المعية آخر احوال
 الصبي في وجود العقل وذلك لان الصبي في اول احواله عديم العقل فالحق به
 المجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به العتوة ﴿ قوله وهو كالصبا مع
 العقل في كل الاحكام الخ ﴾ قال بعض المحققين حكم الصبي حكم المعتوه مع
 العقل الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه
 الى كمال العقل كما لا يؤخر عرضه على ابوي المجنون بخلاف الصبي وفي هذا
 الاستدلال نظر لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تاخير عرض
 الاسلام لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العقد
 وهو الزوجية وانما يسقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله خاصة

حق العبد والضمنان شرع جبراً لما استهلك من المحل المعصوم (وكونه) أي والحال أن كون المستهلك (صبياً معذوراً أو معتوفاً لا ينافي عصمة المحل) لأنها ثابتة لحاجة العبد إليه وإذا بقي المحل معصوماً يجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق الله فإنها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل (ويوضع عنه) أي يسقط عن المعتوه (الخطاب كالصبي) حتى لا تجب عليه العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات (ويولى عليه) أي يثبت الولاية على المعتوه كما يثبت على الصبي لأن ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة للنظر والمرحمة لأنه دليل الهجز (ولا يلى على غيره) أي لا يلى المعتوه على غيره لأنه عاجز بنفسه فلا تثبت له قدرة التصرف على غيره (والنسيان) وهو بديهى فإن كل عاقل يفرق بينه وبين غيره فلا يحتاج إلى التعريف وقيل هو معنى يعترى الإنسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ لكن هذا التعريف غير مطرد لصدقه على النوم والأغماء وقيل هو جهل ضرورى لا مكتسب بما كان يعلمه مع علمه بأمور كثيرة لإبافة احتراز بقوله مع علمه عن النوم والأغماء وبقوله لإبافة عن الجنون (وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى) فإن فات صلاة عن التكليف بالنسيان لا يسقط الوجوب عنه ويلزمه القضاء (لكن النسيان إذا كان غالباً كما في الصوم) فإنه غالب فيه لأن النفس مائلة طبعاً إلى الأكل والشرب فأوجب ذلك نسيان الصوم (والتسمية في الذبيحة) فإن ذبح الحيوان يوجب هيبة وخوفاً لنفور الطبع منه ويتغير منه حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف (وسلام الناسى) في القعدة الأولى لأنها محل السلام وليس للمصلى هيئة مذكورة أنها القعدة الأولى فيكثر النسيان فيه (يكون عفواً) لأن النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار للعبد فيه (ولا يجعل) أي النسيان (عذراً في حقوق العباد) حتى لو تلف مال إنسان

(قوله لأنها محل السلام)
الضمير للقعدة مطلقاً

وإنما التأخير في حق الصغير الذي لا يعقل خاصة فلا فرق بين المعتوه والصبي العاقل لصحة إسلامهما فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم البيع وكذا لا يطالب في الوكالة بالشراء بتقد الثمن ﴿قوله﴾ وكونه صبياً معذوراً أو معتوفاً الخ ﴿هذا جواب سؤال بان يقال الصبي والعته يتنافيان التكليف بالالتزامات اجاب بان كون المستهلك صبياً أو معذوراً لا ينافي عصمة المحل لأن الأموال معصومة بعصمة لا ينافيها عند التكليف ﴿قوله﴾ والنسيان وهو بديهى الخ ﴿فلا يعرف بحسب الحقيقة لأن التعريف إنما يكون لحقيقة مجهولة نعم قد يعرف البديهى بحسب اللفظ لجواز أن يكون بديهياً ومجهولاً فإن البديهى وإن لم يتوقف

ناسيا يجب عليه الضمان (والنوم) وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه (وهو عجز عن استعمال القدرة) ليس هذا تعريفا للنوم اذا الاغماء يدخل فيه بل هو بيان اثر النوم (فوجب تأخير الخطاب) في حق العمل هذا نتيجة قوله وهو عجز (ولم يمنع) النوم (الوجوب) لاحتمال الاداء بالانتباه او القضاء على تقدير عدم الانتباه (وينافي) النوم (الاختيار اصلا) لانه بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز (حتى بطلت عباراته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة) والبيع والشراء (ولم يتعلق بقراءته) اى قراءة النائم (وكلامه وقهقهته في الصلاة حكم) يعنى اذا قرأ المصلى في صلاته قائما وهو نائم لم يصح قراءته وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده لصدورها لاعتن اختيار وكذا اذا تكلم النائم في الصلاة لم تفسد صلاته لانه ليس بكلام واذا قهقهه النائم لا تكون حدثا وفي الخائبة والخلاصة والنوازل يفسد صلاة النائم كلامه واذا قهقهه النائم في الصلاة ذكر الحاكم انه تفسد صلاته (والاعماء وهو ضرب مرض) اى نوعه (يضعف القوى ولا يزيل الحجى) اى العقل (بخلاف الجنون فانه يزيله)

(قوله لم يصح قراءة)
هذا هو المختار والمذكور
في النوادر خلافه (قوله
لم يفسد صلاته لانه ليس
بكلام) لصدوره عن لا
تمييز له وهذا هو مختار
فخر الاسلام (قوله واذا
قهقهه) لا يكون حدثا فلا
تفسد صلاته

حصوله على نظر وكسب يمكن ان يتوقف على شئ آخر من توجه العقل اليه او الاحساس به او الحدس او التجربة فالبداهة لا تستلزم الحصول وانما كان النسيان بديهيا لان كل احد يحس به وكل ما هذا شأنه يكون بديهيا لتصور حصول حقيقته في النفس وحصولها في النفس اقوى تصورا من حصول المثال فان تصور الصفات النفسانية الوجدانية اقوى تصورا من الامور الخارجية عن النفس (قوله وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه) فيجتمع حواسه الظاهرة والباطنة عن العمل ويحبس العقل عن الاستعمال عن قيامه فيعجز به العبد عن اداء الحقوق قيل فيه نظر فان الحواس الباطنة لا تسكن في حالة النوم وعند الاطباء هو سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ تحبس الروح النفساني عن الجريان في الاعضاء (قوله لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده) فرضا في تلك الحالة لصدوره من غير قصد واما العقدة الاخيرة اذا ادبت مع النوم فلانص فيها عن محمد ولكن قيل يعتد بها مع النوم فرضا لانها ليست بركن ومبناها على الاستراحة والنوم لا ينافيها بخلاف ما عداها من الفروض وقيل لا يعتد بها حتى لو لم يعدها بعد الانتباه فسدت صلاته واذا تكلم النائم في صلاته حالة نومه لم يتعلق به حكم صحة ولا فساد لعدم الاختيار المخرج له عن ان يكون كلاما وهذا مختار فخر الاسلام والمصنف وفي المغنى وفتاوى قاضيان والخلاصة ان صلاته تفسد من غير ذكر

(خلاف)

(قوله ولكننا استحسنا الحديث على ٩٥٣ رضى الله عنه ان عمار بن ياسر رضى الله عنه اغمى عليه الخ) كذا في النسخ

والعبارة في سائر الكتب هكذا بحديث على رضى الله عنه فانه اغمى عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمى عليه يوماً وليلة فلم يقض الصلاة (٢) فقد عرفت منه ان حديث على لا تعاق له بحديث عمار وما فعله الشارح تصحيف وتحريف (قوله فعرنا ان امتداده في حق الصلاة خاصة) فيه ما فيه ولو قال فعرنا ان امتداده في حق الصلاة بما ذكرنا لا بما ذهب اليه الشافعي كما في التحقيق وغيره لكان له وجه

(قوله فعرنا ان امتداده في حق الصلاة خاصة) اقول ليس المعروف بما ذكره من قبل سوى ان الامتداد يجري في حقها فاذا عرنا ايضاً ان الامتداد في الصوم نادر فلا يعتبر وكذا في الزكاة كما ذكره القاتني عرفنا عند ذلك ان الامتداد اعني الامتداد المعتبر في حق الصلاة خاصة

(٢) لا يخفى ان هذا سهو ظاهر من المحشى لان عماراً قضى الصلوة والذي اغمى عليه فلم يقض الصلوة انما هو ابن عمر رضى الله عنهما كما في الشرح قاله صححه ظاهر

اي الجنون يزيل العقل (وهو) اي الاغماء (كانوم حتى بطات عباراته بل اشد منه) اي الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار لان النوم يمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء (فكان) اي الاغماء (حدثنا بكل حال) اي مضطجماً كان او قائماً او ساجداً والنوم ليس يحدث في بعض الاحوال (وقد يحتمل الامتداد) وقد لا يحتمل (فيسقط به الاداء) يعنى الاغماء قد يقصر وقد يطول فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء فاذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون فيسقط به القضاء (كافي الصلاة اذا زاد على يوم وليلة) يعنى امتداده في حق الصلاة ان يزيد على يوم وليلة (باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما) كما بينا في الجنون وعند الشافعي رحمه الله تعالى من اغمى عليه وقت صلاة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء ولكننا استحسنا الحديث على رضى الله عنه انه اغمى عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمى عليه يوماً وليلة فقضى الصلاة وابن عمر اغمى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلاة فعرنا ان امتداده في حق الصلاة خاصة (وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر) يعنى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيئه يلزمه القضاء وفي الصلاة امتداده غير نادر فيوجب حرجاً فيجب اعتباره (والرق وهو عجز حكيم) حيث لا يقدر على ما يقدر الحر من الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء ومالكية المال وغيرها (شرع جزاء) على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى ولم يتأملوا في آياته الدالة على وحدانيته جازاهم الله تعالى بالرق وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهائم في التملك (في الاصل) اي في اصل وضعه وابتداء ثبوته (لكنه) اي الرق (في البقاء صار من الامور الحكمية) اي صار في حال

خلاف وفي النوادر اذا تكلم النائم في الصلاة تفسد صلاته من غير ذكر خلاف وفي النوادر وهو المختار لاطلاق النص واما قهقهة النائم في صلاته فلا رواية فيها عن محمد رحمه الله وذكر في القتي ان عامة الآخرين على ان قهقهة النائم في الصلاة تبطل الوضوء والصلاة جميعاً اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلاة فلان النائم فيها كالمستيقظ شرعاً وروى شداد بن اوس عن ابي حنيفة انها تبطل الوضوء دون الصلاة وكان له ان يتوضأ ويبني على صلاته بعد الانتباه وفي عامة نسخ الفتاوى انها تبطل الصلاة ولا تبطل الوضوء لان كونها حدثاً باعتبار معنى الجنابة وقد زال بالنوم ومختار المصنف وفخر الاسلام رحمه الله انها لا تبطل الوضوء ولا الصلاة لان النوم يبطل

البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم كالحراج فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يتبدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض الحراج لزم عليه الحراج (به يصير المرء عرضة للتملك) اي محلاله مأخوذ من عرضة القصاب وهي خرقة التي يمسح دسومة يده بها (والابتدال) اي التصرف (وهو وصف لا تجزى) اي لا يقبل التجزى ثبوتا

حكم الكلام قيل وعليه الفتاوى ﴿قوله به يصير المرء عرضة للحج﴾ واو قال يصير به الشخص لكان اولى لشموله الذكر والانثى قال في الشرح المرء الرجل يقال هذا امرئ صالح ورأيت امرأ صالحا وصررت بامرئ صالح واعلم ان بعض الشراح قال الرق في عرف الفقهاء عبسارة عن صورة الادمى محلا للتملك والابتدال ويلزم منه العجز فكان قوله واما الرق فهو عجز حكى تعريفه بلازمه لا بحقيقته فانه كم من عجز حكى يوجد ولا رق فيه كالاجير في حق المستأجر والمقتدى في حق الامام والصبي العاقل في ملكه لحق الاب فان كل واحد منهم عاجز حكما في حق التصرف وليس بمرقوق انتهى وفيه نظر فان الحد لا يوجد الا بتمام اجزاء حد الرق ومن قوله عجز حكى الى قوله عرضة للتملك وما ذكره من صور العجز الحكمى مسلم لكن لا يخل وجه يصير به الشخص عرضة للتملك فافهم فهو وصف لا تجزى والتجزى في الاصل بالهمزة لكن الفقهاء لبوا الهمزة تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب في المهموز فصار تجزوا بالواو ثم قلبوا الواو ياء لوقوعها طرفا فقالوا التجزى اي الرق وصف قائم بالمرقوق لا يقبل التجزى في الاصح لما ذكره محمد في آخر دعاوى الجامع الكبير من ان مجهول النسب لو اقر بان نصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهادته وجميع احكامه من غير ذكر خلاف ولم يجعل نصفه عبدا ونصفه حرا في الاحكام بحيث لو انضم مثله اليه يكونان كالحر في الشهادة كما اقيمت المرأتان مقام الرجل وان ثبت عليه ما اقربه من تملوكية النصف من اقرله بها وفي هذا الاستدلال نظر اذ لا تدل هذه المسئلة على عدم تجزى الرق لان الشهادة انما تقبل من حر فلماذا لا تقبل شهادته وما ذكره من الضم لا يمكن ههنا لان التملك من النصف الشائع لا يتصور بخلاف المرأة غاية الامر ان يكون ملحقا بالرق في الشهادة لان يكون رقيقا* ولقائل ان يقول سلمنا امتناع تجزى الرق ابتداء لكن لانسلم امتناعه انتهاء لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ولعمل العبد في البعض الاخر مشاعا ولا يثبت

(قوله حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم) وسرى الى الاولاد وان لم يوجد منهم الاستنكاف

وزوالا (كالعق الذي هو ضده) فانه قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للملكية والشهادة وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع دون البعض واما الملك فقابل للتجزى ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جازبا لاجماع ويثبت الملك لكل واحد في النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك له في النصف الاخر بالاجماع (وكذا الاعتاق عندهما) لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصه في عبده عتق كله (لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر) لان الاعتاق اذا كان متجزيا فالعتق ان ثبت في الكل يلزم الاثر بدون المؤثر (او المؤثر بدون الاثر) ان لم يكن ثابتا في الكل (او تجزى

الشهادة والولاية ونحو ذلك فلا تقبل التجزى لابتنائها على كمال الاهلية فينعدم بريقة البعض لا يقال الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان لان الممتع ان يكون الموصوف بالحرية العلية موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف بهما مشاعا كما اذا ملك زيد نصف عبد مشاعا فانه قد اجتمع ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين فتفطن لذلك * قوله كالعق الذي هو ضده * لاختلاف في ان العتق لا يتجزى لانه قوة حكمية يصير بها الشخص اهلا للملكية والشهادة والولاية ويمتنع بها عن يد المستولى حتى لا يملكه بالقهر وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض دون البعض وفي قوله الذي هو ضده اشارة الى عدم تجزى الرق لعدم خلو المحل عنها فلزم من عدم تجزى العتق عدم تجزيه ضرورة والحاصل انهم تفقوا على عدم تجزى العتق والرق وعلى قابلية الملك للتجزى ثبوتا وزوالا لاجتماعهم على جواز بيع العبد من اثنين وبيع النصف وتبقية النصف الآخر فيلزم من عدم تجزى السبب عدم تجزى المسبب * فان قلت ينبغي ان يكون الملك غير متجز لان سببه وهو الرق لا يتجزى والمسبب يثبت بحسب ثبوت السبب على ما قلتم * قلت مرادنا بالسبب هناك العلة لان الرق مقترن بالكفر ولا كذلك الرق والملك لان الرق سبب محض لا يلزم من ثبوته ثبوت الملك والمنة انما هي الشراء والاستيلاء والهبة والصدقة والارث فلهذا قلنا يتجزى الملك لتجزى سببه لانه ربما يوجد الشراء في البعض دون البعض وكذلك اخواته * قوله وكذا الاعتاق عندهما لا يتجزى الخ * اعلم ان اصحابنا اختلفوا فيما به العتق وهو الاعتاق اهو رفع للملك ام للرق وانثبات العتق فقال ابو يوسف ومحمد بالتاني والرق لا يتجزى بالاجماع فكذلك الاعتاق لعدم تجزى لازمه وهو العتق اتفاقا لانه مطاوعة يقال اعتقه فعتق مثل كسرتة فانكسر والمطاوعة هي حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدى بمعنى مفعوله واثر

(قوله فالعتق ان ثبت الخ)
يعنى في صورة اعتاق
البعض (قوله ان لم يكن
ثابتا) اى لم يثبت اصلا
(قوله ان لم يكن ثابتا في
الكل) اقول ظاهر هذا
يفيد سلب العموم والمقام
يقضى عموم السلب بان
يقال ان لم يكن ثابتا في شئ
منه فافهم

(قوله اذالرق شرع عقوبة الخ) فهو خالص حق الله تعالى وليس للعبد ولاية اسقاط ذلك قصدا وكذلك العتق الذي هو قوة شرعية ليس في وسع العبد اثباته قصدا لان ذلك الى الله تعالى واملزوم ذينك الامرين من تصرف العبد في حق نفسه فلا بأس به لما تقررانكم من شئ يثبت **٩٥٦** ضمنا ولا يثبت قصدا (قوله وازالة

المالية تكون اسقاطا لها الخ) في الشرح الاكمل الاعتراف ازالة مالية العبد والعبد لا يملك نفسه فكان اسقاطا للمالية واسقاطها يوجب زوال الرق والظاهر ان يكون مراد الشارح ايضا كذلك فتدبر (قوله واسقاطها يوجب ازالة الرق) فان المولى لما زال ملكه مع وفور احتياجه اليه فالله تعالى لكمال استغنائه وغاية كرمه يستحي حياء الكرم ان لا يزول حقه الذي هو الرق (قوله فيعقبه العتق) ضرورة استحالة ارتفاع الضدين اذا لم يكن لهما ثالث (قوله فيسعى العبد عنده) قال ابو حنيفة رحمه الله الاعتراف يتجزى حتى لو اعتق شقصا من عبد لا يعتق النكح ولكن يفسد الملك في الباقي حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يبقيه في ملكه بل يصير كالمكاتب حتى كان احق بمكاسبه

العتق) ان ثبت في البعض دون الآخر (وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى انه ازالة للملك متجزى) بالقول (لا اسقاط الرق واثبات العتق حتى يتجه ما قاتم) لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق اذ الرق شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى وهو شرط لبقاء الملك كالحياة فانها شرط للملك ثبوتا وزوالا والحياة غير مملوكة فكان الاعتراف تصرفا في ازالة ملك المال والعبد من حيث انه مال متجزى وازالة المالية تكون اسقاطا لها واسقاطها يوجب زوال الرق فيعقبه العتق لا ان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق فيسعى العبد عنده في باقى قيمته كشرء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك لا بدون الوسطة (والرق ينال مالكية المال لقيام المملوكة مالا) فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان المملوكة سمة العجز والمالكية سمة القدرة فلا يجتمعان في شخص واحد فان قلت لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه آدمى فلا تتنافيان لاختلاف الجهة قلنا لو قيل مالكيته من حيث انه آدمى يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذا لا يجوز لان الملك مبتذل والمال مبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة وهذا الجواب ضعيف لانا لانسلم انه لا يجوز ان يكون ما هو مال مالكا للمال وانما لم يجوز لو لم يكن له جهة اخرى غير المالية واما اذا

الشيء لازم له فلو تجزى الاعتراف بان يقع على جزء من المحل دون جزء لزم تجزى العتق ضرورة واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله لان محل الاعتراف والعتق واحد وهو الرقيق وتجزيهما **قوله** وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى انه ازالة للملك الخ يعني ان الاعتراف ازالة للملك لانه تصرف قولى من تصرفات العبد فلا يتعلق الا بحقه وهو المالية والمملك وذلك متجزى بالاتفاق وحاصل قولهما ان الاعتراف اثبات العتق قصدا وازالة للملك ضمنا واثباته بازالة الرق الذي هو ضده وها لا يتجزيان فلا يتجزى بالاعتناق واذا لم يتجزى كان اثباته في بعض المحل اثباتا في الكل حاصل قوله ان الاعتراف ازالة للملك قصدا ويثبت العتق ضمنا للازالة لان المرء انما يتصرف فيما هو حقه لاني ما هو حق غيره وحقه المملك وهو متجزى فكان الاعتراف الذي هو اسقاطه متجزيا لان ثبوت المعلول بقدر ثبوت العلة **(قوله وهذا الجواب ضعيف الخ)** حاصله ويخرج الى الحرية بالسعاية (قوله فان قلت لم لا يجوز ان يكون مملوكا الخ) قال في التلويح الرق (ان) يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا لان المملوكة والمالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمى مكرم انتهى

وبه يظهر ضعف ما يجيء ٩٥٧ من تضعيف الجواب فتدبر (قوله فيوهم ذلك جواز التسرى)

بخلاف المدبر اذ لم يوجد فيه شيء من آثار الحرية (قوله لان منافعه للمولى) مالية او بدنية الاما استثنى منها في سائر القربات البدنية كما سيحجى (قوله لان القدرة التي يحصل بها الصوم او الصلاة الفرض) المراد بالصوم ايضا هو الصوم الفرض وكانه من قبيل الاكتفاء (قوله ليس للمولى بالاجماع) بل العبد فيها مبقى على اصل الحرية (قوله ثم استغنى) التقييد به لما ان ظهور الثمرة انما هو على ذلك حيث لا يلزم عليه حجج آخر لانه اذا لم يستغن لا يقع ما اداه فرضا ولو قال وبخلاف الفقير اذا حجج حيث يقع حجه عن الفرض ولا يجب عليه الاعادة اذا استغنى كما في شرح المغنى لسراج الدين الهندي لكان اوضح (قوله ليس للمولى بالاجماع) اقول فيكون الشرع مستثنيا من منافعه ما يصرف الى الصوم والصلاة ويكون العبد فيها مبقى على اصل الحرية لان زمان الصلاة ولا يمكن الوصول الى ادائه

كانت فيجوز وههنا كذلك لان العبد كما ان له جهة المالية له جهة الادمية وهي صالحة للملكية المال والاولى ان يستدل عليه بالاجماع (حتى لا يملك العبد والمكاتب التسرى) اى الاخذ بالسرية وهي الامة التي بواتها واعدتها للوطء وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملك الاعتراق لانه من احكام الملك كالاعتاق خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر كذلك لانه صار احق بمكاسبه لحرية يدا فيوهم ذلك جواز التسرى فزال الوهم بذكره (ولا يصح منهما) اى من العبد والمكاتب (حجة الاسلام) حتى لو حجبا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا لان منافعه للمولى وباذنه لا تخرج عن ملكه فكان ادائه حاصل بما هو ملك غيره ولا يقع عن الفرض بخلاف سائر القرب من الصلاة والصوم لان القدرة التي يحصل بها الصوم او الصلاة الفرض ليس للمولى بالاجماع وهذا بخلاف الجمعة اذا اداه باذن المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة تؤدي في وقت الظهر خلفا عنه ومنافع اداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان ادائه الجمعة بمنافع مملوكة له فيجوز وبخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس


ان التنافي يلزم اذا كانت المالكية والمملوكة من جهة انه مال كما قيد به المصنف رحمه الله اما اذا كان مملوكا من حيث كونه مالا ومالكا من حيث كونه آدميا فلا تنافي لاختلاف الجهة ولا يخفى ان وجه الضعف المذكور هو السؤال بعينه فكانه يقول السؤال على حاله واجاب بعض الشراح بانه عند اختلاف الجهة يلزم التنافي ايضا لانه اذا كان مالكا للمال من حيث انه آدمي وهو وما في يده من المال ملك لمولاه يلزم ان يكون الشيء الواحد مملوكا لشخصين في حالة واحدة لكل واحد منهما على الكمال وهو محال واجاب بعض مشايخنا بانه لا جائز ان يكون مالكا باعتبار الادمية ومملوكا باعتبار المالية لما يلزم عليه من احد المحذورين اما تملكه لنفسه ادلا فرق بينه من حيث هو مال وبين غيره من سائر الاموال فيجوز له بيع نفسه من غيره فيما اذا وهبه السيد من نفسه مثلا وهو محال لتنافي لوازم الصفتين او التخصيص بغير مخصص فيما خصت مالكته بما سوى نفسه من الاموال فاذا لا يملك العبد شيئا من الاموال افوات اهليته منه فوانا قد ينزل به منزلة الجهاد وهو كلام حسن جيد فافهم **قوله** حتى لا يملك العبد الحج ولم ياذن سواء كانت الامة المعتدة للوطء ملكا للسيد او كانت ملكا للمكاتب فلا يملك من فيه رق ووطى امة لا بعقد نكاح لان الشراء من احكام الملك كالاعتاق فلا يملكه يسير لا ينعتل به مصالح المولى والصوم لا ينافي الاشتغال بمصالحه واما الحج فزمانه مديد

بشرط لذاته وانما شرط للتمكن من الفرض (ولا ينافى مالكية غير المالك كالتكاح والدم) فانه مالك للتكاح لحاجته اليه لانه لا يملك الانتفاع بامة المولى وطأ عند الحاجة كما يملك الانتفاع بمال مولا الكلا ولبسا فليس له اهلية ملك اليمين فلا طريق له لدفع هذه الحاجة الا بالتكاح وانما توقف نفاذه على اذن المولى لان التكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضا المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد مال آخر يتعاق به وماليتها حق المولى ولهذا لو اسقط حقه عن ماليتها بالاعتاق نفذ التكاح الصادر من العبد بدون اجازته فعرفنا ان العبد مالك للتكاح فان قلت لو كان مالكا للتكاح لما يملك المولى جبره على التكاح قلت انما يملك الاجبار تحصيلنا للملكة عن الزنا الذي هو سبب للنقصان وكذا الرق مالك لدمه لانه يحتاج الى البقاء والابقاء الابيه ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه (وصح اقرار العبد بالقصاص) لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر (وينافى) الرق (كحال الحال في اهلية الكرامات) الموضوعه للبشر في الدنيا احترز باقيد الاخير عن الكرامات الموضوعه في الاخرة فان العبد يساوى الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه وانما ينافيه لان كمال الحال منبئ عن العز والشرف والرق منبئ عن الذل والهوان وبينهما تناف (كالذمه) اى صلاحية الايجاب والاستيجاب ويمناز بها عن سائر الحيوان فتكون كرامة (والولاية) فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وانها كرامة لانها من باب السلطنة (والحل) اى حل النساء فان استفراش الحرائر وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يلحقه ملامة كرامة بلا شبهة فانه انتقص حتى لا يتكح العبد الاخر امرأتين (وانه) اى الرق (لا يؤثر في عصمة الدم) سواء كانت العصمة مؤثمة وهى التى توجب الاثم بالتعرض للدم لا الضمان او مقومة وهى التى توجب

(قوله فليس له اهلية ملك اليمين) كذا فى النسخ والصواب بالواو (قوله حتى لا يتكح العبد الاخر امرأتين) حرتين كانتا او امرأتين (قوله سواء كانت العصمة) وهى عبارة عن حرمة تعرضه بالاتلاف (قوله او مقومة وهى التى توجب الضمان والاثم) ثم ان كان التعرض عمدا فالضمان وهو القصاص وان كان خطأ فالدية والاثم يرتفع فى العصمتين بالكفارة ان كان خطأ وبالآتوبة والاستغفار ان كان عمدا

الابقطع المفاوز فيتعطل مصالحه بوجوبه على العبد فاستثنى منها فبقيت على ملكه كما هو مقتضى الدليل كذا فى شرح البديع للسراج الهندى وفى التحرير ان الرق ينافى مالكية منافع البذل الا ما استثنى من الصوم والصلاة الا نحو الجمعة بخلاف الحج بالنص للمال والجهاد فليس له القتال الا باذن مولا او الشرع فى عموم النفي ولا يستحق سهما

الامن يملكه وملك المكاتب ناقص ولذا لا يفسخ التكاح بملك زوجته **قوله** كالذمة **الح** ان قلت سلمنا ان الذمة من كرامات الشراء وكالات ماله ولكن لمقال المصنف الرق ينافى كمال المال مثل الذمه وللعبد ذمه فلت نعم للعبد ذمه لكن ليست بذمة مطلقة بل هى ناقصة ضعفت بالرق فلهذا قلنا ان ذمته لا تشمل الدين بنفسها لضعفها حتى لا يطالب به الا اذا انضم اليها مالية الرقية والكسب فيستوفى من الرقية والكسب الى ان يصرف الكسب الى الدين اولا فان لم يرف به او لم يكن له كسب يصرف مالية الرقية اليه بان يباع فى الدين اذا لم يفسده مولا خلافا لزرر والشافعى ولا يباع مابق بين الكسب بالاجماع وان لم يكن بيعه كالمدر والمكاتب ومعتق البعض عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى ولالرق

(قوله ينقص منها عشرة  ٩٥٩ دراهم) ولايزاد على ذلك وان كان قيمته عشرين الفاً او اكثر

(قوله وهي تحقق الخ)

الظاهر تذكير الضمير

لانه عائد الى الكمال لا

الى المالكية كما يوضح حينئذ

مساك الكلام (قوله

فالاولى منتفية في العبد)

يعنى في الجملة لا بالكلية

حتى يرد عليه ما في التحقيق

بل في عامة الكتب من

ان مالكية المال لم تنزل عنه

بالكلية فانها ثبتت بامر من

ملك الرقبة وملك التصرف

والعبد وان لم يبق اهلا

للاول فهو اهل للثاني

كيف وهو مدار الفرق

بين العبد والمرأة حيث

ينصف دية المرأة دون

ديته (قوله فيجب ان

تنقص عن الحر قيمته)

اي عن دية الحر

(قوله فيجب ان تنقص عن

الحر قيمته) اقول لا ريب

في وجوب ذلك بما مر من

الدليل واماديل وجوب

انتقاص عشرة دراهم

دون ماتحتها ودون

ما فوقها كالنصف نظرا

الى ما عليه الشارح من

سقوط احدي الصفتين

او الربع نظرا الى ما قبل

من سقوط احد شقي

الضمان والاثم بالتعرض للدم (لان العصمة المؤتمة بالايمان) بالله (والمقومة بداره) اى بالاحراز بدار الايمان حتى لو اسلم كافر في دار الحرب يثبت له العصمة المؤتمة لا المقومة حتى لو قتله قاتل ياتم ولم يجب عليه الدية والقصاص (والعبد فيه) اى في كل واحد من الامرين (كالحر) اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بما يوجب القرار في هذه الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة وكل واحد منهما مما يثبت في حق العبد ايضا لان العبد تبع لمولاه فما يثبت في حق المولى يثبت في حق العبد فتمت صار المولى محرزا بدار الاسلام صار العبد محرزا بها (وانما يؤثر في قيمته) يعنى الرق يوجب تنقيص قيمة الدم فيما اذا قتل عبد خطأ ووصل قيمته عشرة آلاف درهم ينقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر اكمل من خطر العبد لان كمال خطر الانسان بكمال المالكية وهي تحقق بالحرية والذكورة لان مالكية المال بالحرية ومالكية النكاح بالذكورة فالاولى منتفية في العبد فيكون ناقصا عن الحر فيجب ان تنتقص عن الحر قيمته (واهذا) اى ولكون العبد مثل الحر في العصمة (يقتل الحر بالعبد) قصاصا عندنا ولا يقتل عند الشافعي لان الحر نفس من كل وجه والعبد

اثر في التصيف كما دل عليه اشارة قوله تعالى فعليه نصف ما على المحصنات من العذاب ولما روى عن عمر رضى الله عنه انه قال لا يتزوج العبد اكثر من ثنتين وكذا ما على النساء ينتقص بالرق الى النصف حتى يصح نكاح الامة اذا تقدم على الحرة ولا يصح اذا تأخر وقارن لتعذر التصيف في المقارنة (قوله ينقص منها عشرة دراهم) يعنى اذا بلغت قيمة المرقوق المقتول دية الحر وزادت عليها ينتقص منها شئ له خطر في الشرع وهو عشرة دراهم اذ بها يتم نصاب المهر والسرقة احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر خلافا لابن يوسف والشافعي حيث اوجبا قيمته على العاقلة بالغة ما باغت (قوله لان كمال خطر الانسان بكمال المالكية الخ) لك ان تقول ظاهر هذا التعليل يقتضى ان ينتقص قيمته عن دية الحر لانتفاء احد المالكيتين وكذا ما قدمناه من ان للرقية اثر في التصيف بالدليل والجواب ان المالكية نوعان مالكية المال وكماها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالعبد قد ثبت له مالكية النكاح بكماها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لانتقصان في مالكية العبد ولم ينتف فيه مالكية العبد بالكلية حتى يناسب تصيف ديته بل انما تمكن فيه نقصان لانها بسببين ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد اعنى التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شئ من قيمته فقدرناها بعشرة لانه قد اعتبره

مالكية المال اعنى مالكية رقية فامر بطالع عليه من طواع الميسوبات كالتلويح وغيره

(قوله وقد وجدت المساواة في المعنى الاصلى الذى يبتنى عليه القصاص) وهو كونه متحملا لامانة الله تعالى
اذ التحمل والاداء لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون ﴿ ٩٦٠ ﴾ العصمة (قوله هذا اشارة الى

نفس من وجه لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة
ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في كرامات البشر ولهذا ينتقص
بدل دمها عن بدل دم الذكر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وانا
نقول نفس العبد معصوم على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان
القاتل عبدا ولو اختلف العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة
الاباحة والقصاص لا يجب مع الشبهة والكرامات صفة زائدة لا تتعلق بالقصاص
بها وقد وجدت المساواة في المعنى الاصلى الذى يبتنى عليه القصاص (وصح
امان المأذون) هذا اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال لانسلم ان الولاية
منقطعة بالرق بدليل صحة امان المأذون في القتال وهي ولاية وجوابه ان يقال
انما صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكا في الغنمة على حسب ما يراه الامام
ويرضاه فبالامان تصرف في حق نفسه اسقاطا فيلزم حكم امانه قصدا ثم لزم
على غيره ضمنا لعدم تجزئه ولا يسمى هذا ولاية كشهادته بهلال رمضان فانه
يصح في حق نفسه قصدا ثم في حق غيره ضمنا قيد بالمأذون لان في امان
المحجور عن القتال اختلافا فعند ابي حنيفة لا يصح لانه لاحق له في الجهاد حتى
يكون مسقطا عن نفسه وعند محمد والشافعي رحمهما الله يصح امانه لانه مسلم
من اهل نصرته الدين والامان نصرته لانه قد يكون فيه مصلحة للمسلمين والفاظ
الامان الحربى قوله لا تخف ولك عهد الله او يقال فاسمع الكلام ذكره في السير
الكبير (واقاراره) اى صح اقرار العبد مأذونا كان او محجورا (بالحدود
والقصاص) اى بما يوجب الحدود والقصاص لما مر ان العبد كالحر في حق دمه
فاقراره صار ملاقيا حق نفسه فكان صحيحا كاقرار الحر واتلاف مالته التى
هى حق المولى بطريق الضمن (والسرقه المستهلكة) اى صح اقرار المأذون
بالسرقة حتى وجب القطع لانه في الاقرار على نفسه كالحر ولا ضمان عليه لان

الشرع في اقل ما يستوفى به على الحر استمنا (قوله فعند ابي حنيفة) و ابو
يوسف معه في رواية عنه (قوله وعند محمد والشافعي) و ابي يوسف في رواية
اخرى (قوله اى صح اقرار المأذون بالسرقة) التقييد بالمأذون هنا ليس
بظاهر بل مفسد لانه لا فرق بين اقرار المأذون والمحجور بالسرقة المستهلكة
فعله ويجب عليه القطع بغير ضمان عندنا سواء صدقه المولى على السرقة او كذبه
وقال زفر باسقاط القطع ووجوب المال للحال ان كان مأذونا وبعد العتق ان
كان محجورا وكان الشارح رحمه الله انما قيد بالمأذون لقول المصنف رحمه الله

جواب اشكال الخ) هذا
ماخوذ من شروح منتخب
الاحسبيكتى و المعنى
لكن عبارته لا تساعد
ذلك بخلاف عبارة
المصنف بل هو تفريع
ايضا على كون العبد مثل
الحر فى العصمة بقى ههنا
شئ وهو ان جلال الدين
التباني قد صرح بان قول
المصنف واقاراره بالحدود
والقصاص الخ تفريع
على ان الرق لا ينافي
مالكية غير المال من الدم
والحياة وعلى هذا ينبغي
ان يعم الاشارة فى قول
المصنف ولهذا ما فسر به
الشارح رحمه الله فتدبر
(قوله بدليل صحة امان
المأذون فى القتال) احترز
به عن المأذون فى التجارة
فانه لا يصح امانه كما لا يصح
امان المحجور (قوله اى
صح اقرار المأذون بالسرقة
الخ) قال فى التحقيق اى
صح اقرار العبد بالسرقة
المستهلكة مأذونا كان
او محجورا فتقييد الشارح
بالمأذون ليس كما ينبغي

(قوله اى صح اقرار العبد مأذونا كان او محجورا) عدول عما يقتضيه ظاهر عبارة المصنف من عود (بعد)

ضمير اقراره الى المأذون مع القول بمقتضاه حيث يقول فيما سيبنى اى صح اقرار المأذون بالسرقة

القطع مع الضمان لا يجتمعان اراد بالسرقة المسروقة مجازا (والقائمة) حتى يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال لافي حق نفسه وهو الكسب فيصح (وفي المحجور اختلاف) يعني اذا اقر المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع فلا ضمان وان كان قائما ان صدقه المولى يقطع ويرد واما اذا كذبه ففيه اختلاف قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى يقطع ويرد لان اقراره لما ثبت في حق نفسه وهو القطع صح في حق مولاه تبعا وقال ابو يوسف رحمه الله تعالى يقطع ولا يرد ويضمن مثله بعد العتاق لان اقراره يتضمن شيئين حقه وحق المولى فصح الاول لعدم التهمة ولم يصح الثاني للتهمة وقال محمد رحمه الله تعالى لا يقطع ولا يرد بل يضمن بعد العتاق لان اقراره بالمال باطل في حق المولى لان ما في يده لمولاه ولا يقطع في مال المولى (والمرض) وهو حالة للبدن بزولها اعتدال الطبيعة (وانه) اي المرض (لا ينافي اهلية الحكم) اي اهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى او العباد (والعبارة) اي لا ينافي اهلية العبارة لان المرض لا يخل بالعقل ولا يمنع عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه وسائر ما يتعلق بالعبادة (ولكنه) اي ولكن المرض (لما كان سبب الموت) بترادف الآلام (وانه) اي الموت (عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة) حتى يصلى قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود (ولما كان الموت علما للخلافة) اي خلافة الوارث او الغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه

(قوله اراد بالسرقة
المسروقة) كذا في النسخ
والصواب المسروق كما
لا يخفى (قوله قطع) ويرد
ولا خلاف فيه

بعد وفي المحجور اختلاف فظن ان صحة اقراره بالسرقة المستهلكة والقائمة بالاتفاق اذا كان مأذونا وليس كذلك اذا فرق بين المأذون وغيره عند الثلاثة واما اقراره بسرقة العين القائمة في يده فصحيح في حق المال اذا كان مأذونا بالاجماع حتى ترد على ماليتها وكذا في حق القطع ايضا خلافا لما مر فلو ذكر الشارح قوله ان كان عند قوله والقائمة لكان اولي كما ذكرناه (قوله) يعني اذا اقر العبد المحجور عليه بالسرقة فان كان المال قائما قطع ولا ضمان الخ (٢) فيه تكرار لا فائدة فيه وليس هو مقصود المصنف بل ولا يطابق صنيع الشارح على ما لا يخفى وكان المناسب ان يقول يعني في اقرار العبد المحجور بالسرقة القائمة اختلاف بين علمائنا الثلاثة فعند ابي حنيفة يصح اقراره مطلقا فيقطع ويرد المال على مالكة وعند محمد لا يصح ولا يرد المال (قوله) والمرض وهو حالة الخ (وعند الاطباء هو هيئة غير طبيعية في بدن الانسان ينشأ عنها بالذات آفة في العقل) (قوله) كان المرض من اسباب العجز (جواب لما مر

(٢) اقول في هذا القول
وحاشيته ركاكة جدا تظهر
بالطبيق للشرح لمصححه ط

والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين (كان المرض من اسباب تعلق الوارث والغريم بماله فيكون من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يتعاق به صيانة الحق) اى حق الوارث وهو الثمان وحق الغريم وهو قدر الدين (اذا اتصل) المرض (بالموت مستندا الى اوله) اى اول المرض لان علة الحجر مرض مميت واذا اتصل به الموت صار المرض من اوله موصوفا بالامانة لان الموت يحصل بترادف الآلام وكل جزء من المرض موجب للالم كالجراحات المتفرقة اذا سرت الى الموت فالموت مضاف الى كلها دون الاخيرة (حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعاق به حق غريم او وارث) كالنكاح بمهر المثل فانه صحيح منه لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعاق فيما يفضل عن حاجته الاصلية (فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والحجابة ثم ينقض ان احتجج اليه) اى الى النقض عند تحقق الحاجة بالاتصال بالموت هذا متفرع على قوله اذا اتصل بالموت يعنى لما كان سببية المرض للحجر عند اتصاله بالموت صح من المريض في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والحجابة لان سببية المرض للحجر قبل اتصاله بالموت مشكوك فيها فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه فلا يثبت الحجر فوجب القول بصحة كل تصرف يحتمل الفسخ في الحال عملا بما هو الظاهر في الحال وليس فيه فوات حق الغريم والوارث على تقدير تبين كونه محجورا عليه لا مكان النقض (وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعاق بالموت) اى كالمدير (كالاغتياق اذا وقع على حق غريم) بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين (او وارث) بان اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدير قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات واما اذا لم يقع

(قوله فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين) فيخالفه الغريم (قوله كالمدير) فيه تساهل لان ما عبارة عن التصرف

﴿قوله مستندا الى اوله﴾ اى حال كون الحجر فاذا اتصل به ثبت الحجر مستندا الى اول المرض يعنى يصير من اوله موصوفا بالامانة **﴿قوله﴾** كالنكاح بمهر المثل (والنفقة واجرة الطبيب **﴿قوله﴾** كالهبة والحجابة **﴿قوله﴾** اى البيع بصفة الحجابة كان يبيع ما يساوى الفاً بخمسمائة مثلا او يشتري بالف ما يساوى خمسمائة لان ركن التصرف صدر من اهله مضافا الى محله فينفذ نفاذا موقوفا لحصول الشك في ثبوته بسبب الحجر مع امكان التدارك ثم النسخ والنقض واذا زال الشك بالمرض يلزمه ذلك التصرف لعدم وجود علة الحجر في حقه واذا زال بالموت ينقض ان احتجج الى نقضه لتحقيق علة الحجر في حقه وهو المرض المستعقب للموت **﴿قوله﴾** فحكم هذا المعتق حكم المدير قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام الخ) لان سبب الحجر مرض مميت ولا يظهر انه مرض

(ميت)

الاعتاق على حق غريم او وارث بان كان في المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثالث فينفذ العتق في الحال لعدم تعاق حق احد به (بخلاف اعتاق الرهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في اليد) اي في ملك اليد (دون الرقبة) هذا اشارة الى جواب نقض وهو ان يقال ما ذكرتم في عدم نفاذ اعتاق المريض اذا كان واقما على حق الغريم او الوارث موجود في اعتاق الرهن فانه اعتاق عبد تعاق به حق المرتهن فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ اعتاقه والجواب ان يقال لانسان وجود ما ذكرنا في اعتاق الرهن وذلك لان المانع في اعتاق المريض تعاق حق الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعاق حق المرتهن بملك اليد وصحة الاعتاق تبتنى على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الأبق (والحيض والنفاس وهما لا يعدمان الاهلية) لاهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلاة كما لا يسقط الصوم (لكن الطهارة للصلاة شرط وفي فوات الشرط فوات الاداء وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا

ميت الا باتصاله بالموت لان الموت يحصل بضعف القوى وترادف الآلام مستندا الى اول المرض وحكم الحر المدين بعد الموت فينبغي للغريم في كل قيمته وللوارث في ثمنها اذا لم يكن للميت مال سواه (قوله هذا اشارة الى جواب نقض) اي نقض اجمالى وهو ان يقال ما ذكرتم من الدليل على عدم بقاء اعتاق المريض غير صحيح لانه لو كان صحيحا لما تخاف الحكم عنه في اعتاق الرهن لكنه متخاف عنه فيه لنفوذ العتق منه فلا يكون صحيحا (قوله والجواب ان يقال نساهم الخ) فان قلت فكيف صح الاتصال مع وجود سبب الحجر وتعاق حق الورثة قلت صح استحسانا بالسنة لقوله عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلاث اموالكم في آخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوها حيث شئتم ولان الانسان لما كان مغرورا بامله مقصرا في عمله ابقى الشارع ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك به بعض ما فرط فيه عند حلول آثار منيته فضلا منه ورحمة ﴿ قوله والحيض والنفاس ﴾ جماعهما احد العوارض لا اتحادهما صورة وحكما وهما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلاة على وفق القياس كالطهارة عن سائر الاحداث وفي فوات الشرط فوات المشروط وهو صحة الاداء فلا يمكن القول بوجوب الاداء ضرورة فوات شرطه وفي القصاص حرج وهو مدفوع بالنص فيسقط بوجودها نفس وجوده ﴿ قوله وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا ﴾ جواب دخل مقدر تقديره ان يقال الطهارة عنهما كما شرطت لصحة

بمخلاف القياس) لان الصوم يتأدى بالحدث والجنابة فيجوز ان يتأدى بهما لولا النص وهو قوله عليه السلام تدع الحائض الصوم والصلاة ايام اقرائها فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر كما في الصلاة قلنا وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يبتى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بمخلاف الصلاة فان وقوعهما في وقت الصلاة من اللوازم فان قلت الجنون مسقط للقضاء وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر قلنا الجنون معدم للاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا ان اتركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء (فلم يتعد الى القضاء مع انه لا حرج في قضاءه) اي الصوم (بمخلاف الصلاة) ففي قضاها حرج (والموت

(قوله لولا النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام الخ) فيه ما فيه اذا الصوم يتأدى بالحدث والجنابة على كل حال على ان النص المذكور لا تعلق له بالحدث والجنابة والصواب ان يقال فيجوز ان يتأدى مع الحيض والنفاس ايضا لولا النص كما في الكشف ولعله ساقط من قلمه

الصلاة شرطت لصحة الصوم ايضا فهلا سقط الصوم كما سقطت الصلاة فقال جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصلاة ولصحة الصوم نصا بمخلاف القياس فانه يقتضى ان يصح الصوم معهما كما يصح مع الحدث والجنابة الا ان الشارع نص على عدم صحته معهما بقوله عليه السلام تدع الحائض الصوم والصلاة ايام اقرائها وقد اجتمعت الامة على تحريم الصوم على الحائض وبالجملة هي غير معقول المعنى ولذا قال امام الحرمين كون الصوم لا يصح من الحائض لا يدرك معناه لان الطهارة ليست شرطا فيه فلم يتعد الى القضاء اي لم يتعد حكم الاسقاط بهما من صحة الاداء الى وجوب القضاء فبقى على القياس في حق وجوب القضاء مؤيدا بقول عائشة رضي الله عنها في الصحيحين لمعاذة العدوية حين قالت لها ما بال الحائض تقضى الصوم ولا تقضى الصلاة كان يصينا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة مع انه لا حرج في قضاءه لان الحيض لا يتصور ان يستغرق جميع الشهر فلم يسقط اصل وجوبه عن الذمة وان سقط ادائه فوجب ادائه بمخلاف الصلاة لان قضاء الصلاة عشرة ايام من كل شهر مع الوقتيات في غاية الحرج بالنسبة الى قضاء الصوم عشرة ايام في احد عشر شهرا خالية عن ادائه واجب على ما هو محسوس بالضرورة فان قلت وجوب القضاء يبتى على وجوب الاداء وقد سقط في الصوم وجوب الاداء فكان ينبغي ان لا يجب القضاء * قلت يكفي في وجوب القضاء اشتغال الذمة بالواجب كما في النائم والمسافر على ان القضاء انما يجب بالنسبة الى الذي يجب به الاداء وقد سبق ذلك في بحث الوقت (قوله فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الخ) لو اورد الشارح هذا السؤال وجوابه مع السؤال الذي بعده وجوابه عن قول المصنف رحمه الله مع انه لا حرج في قضاءه لكان

فانه ينافى احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكاة وسائر القرب عنه (اى عن الميت لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار فلا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعى رحمه الله تعالى بناء على ان الفعل هو المقصود عندنا فى حقوق الله تعالى وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكاة كان له ان يأخذ مقدار الزكاة عنده كفى دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ (وانما يبقى عليه المأثم لا غير) لان الاثم من احكام الآخرة وهو ملحق بالاحياء فى تلك الاحكام واذا عرفت هذا فاعلم ان الاحكام على نوعين احكام الدنيا واحكام الآخرة والاول على اربعة اقسام احدها الذى هو من باب التكليف كوجوب الصلاة وغيرها والثانى ما شرع على العبد لحاجة غيره والثالث ما شرع له حاجته والرابع ما شرع لحاجته لكن لا يصلح لحاجة الميت والموت ينافى القسم الاول من احكام الدنيا لان التكليف من باب القدرة وهى منفية عنه والى هذا القسم اشار بقوله مما فيه تكليف الى قوله المأثم والى الثانى اشار بقوله (وما شرع عليه) اى على الميت من الاحكام (لحاجة غيره) وهذا على نوعين الاول ما يكون متعلقا بعين من الاعيان والثانى ما يكون متعلقا بذمته (فان كان حقا متعلقا بالعين) كالمرهون والمستأجر والمغصوب والمبيع والوديعة فان حق الراهن متعلق بالمرهون وحق المستأجر بالمستأجر وكذا فى غيرها ومقصود صاحب الحق هو ذلك العين لان حوائجه تنقضى بالمال والفعل تبع

(قوله والرابع ما شرع لحاجته) لكن لا يصلح لحاجة الميت فيه تأمل ولو اقتصر على ان يقول والرابع ما لا يصلح لحاجة الميت لكان اصوب

اولى لان القضاء لم يتقدم ذكره فكيف يرد السؤال على ما لم يتقدم له ذكر **قوله** فانه ينافى احكام الدنيا مما فيه تكليف * بيان القسم الاول وانما يسقط بالموت ما هو من باب التكليف لان التكليف يعتمد عليه **(قوله** فلا يجب اداؤها) ولا يجب اداء الزكاة فى التركة عندنا وعند الشافعى يجب الزكاة فى تركة الميت وان لم يوص بها والخلاف بيننا وبينه مبنى على اصل مختلف فيه وهو ان المقصود من حقوق الله تعالى ماذا فعندنا هو العقل وعنده هو المال وثمره الخلاف تظهر فيما لو ظفر الفقير بمال الزكاة كان له ان يأخذ منه مقدار الزكاة عنده كالدائن اذا ظفر من مال المدين بمال من جنس حقه حيث كان له ان يأخذ منه مقدار حقه اتفاقا ويسقط به الواجب عن ذمة صاحب المال وكان له استرداده منه **(قوله** وهذا على نوعين) بل على ثلاثة انواع لانه لا يخلو من ان يكون متعلقا بالعين او بالذمة لكن الشارح لم ير بذكر بيان ما كان بطريق الصلاة فائدة القسم الثانى **(قوله** كالمرهون والمستأجر) والمبيع الذى لم يقبض **(قوله** ومقصود صاحب الحق هو ذلك العين)

(يبقى بقاءه) اى بقاء ذلك العين بعد موت من كان العين فى يده ولهذا لو ظفر به كان له ان يأخذه (وان كان) الامر المشروع عليه لحاجة غيره (دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال) اى الى الذمة على تأويل المذكور (او ما يؤكد به الذم وهو ذمة الكفيل) لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق برجى زواله والموت لا يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب لا يحتمله ذمة الميت بالطريق الاولى (ولهذا) اى ولاجل ان ذمة الميت لا تحتمل الدين بنفسها (قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح) اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت لا تحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط فى احكام الدنيا لقوات محله وقد سقطت المطالبة ههنا لامتناع المطالبة بالدين اذ لم يبق له مال ولا كفيل يطالب به (بخلاف العبد المحجور يقر بدين) ثم تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالباً به هذا نقض على التعليل المذكور وهو ان ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس موجود فى العبد المحجور المقر بالدين لانه ضعيف الذمة وغير مطالب بالدين الذى اقر به فيكون فى حكم الساقط وقد صحت الكفالة عنه فلا يكون ما ذكرتم

(قوله وقد سقطت المطالبة ههنا) يعنى ان ثبوت الدين ووجوده انما يعرف بالمطالبة وقد سقطت ههنا فعلم ان الدين كالساقط

المناسب لتلك العين يعنى المقصود فى حقوق العباد سلامة العين لما لكها ولهذا لو ظفر بها يجوز له اخذها بنفسه من غير اذن من هى فى يده بخلاف العبادات لان المقصود فيها انما هو الفعل لتحقيق الابتلاء (قوله اى بقاء ذلك العين) العين مؤنثة وتذكر الضمير فى المتن على تأويل المذكور او على تأويل العين او الحق (قوله) وان كان الامر المشروع عليه لحاجة غيره دينا متعلقاً بالذمة فحكمه انه لم يبق بمجرد الذمة القائمة تقديراً حتى ينضم اليه اى الى مجرد الذمة مال متخاف عن الميت او ما يؤكد به الذم وهو ذمة الكفيل فيثبت تصير الذمة المقبرة كالحققة فيبقى الدين ببقائها (قوله اى الى الذمة على تأويل المذكور) ولا حاجة اليه لان الضمير راجع الى مجرد لالى الذمة حتى يحتاج الى التأويل لكن الشارح ارجع الضمير الى الذمة على تأويل المذكور كما فعله لشارح بقريئة الضم فانه انما يكون الى الذمة ولا يخفى انه اذا كان فى الكلام ما يصلح مرجعاً للضمير من غير تأويل فهو اولى مما فيه تأويل فافهم (قوله) هذا نقض على التعاليل المذكور الخ) اى نقض اجمالى وطريقه ان يقال ما ذكرتم من الدليل غير صحيح بجميع وجوه مقدماته لانه لو كان صحيحاً لما تخاف الحكم عنه فى تلك الصورة لكنه متخاف عنه فيها فلا يكون صحيحاً وهو قياس

صححنا اشار الى جوابه بقوله ﴿ لان ذمته في حقه كاملة ﴾ لحياته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال ولما تصورت المطالبة في الحال صح التزامها بالكفالة ثم اذ صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب في الحال لان تأخير المطالبة عن الاصيل لكونه مملوكا للغير وغير مالك لشيء وهذا المعنى معدوم في الكفيل فيطالب به في الحال وقالوا يصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرأ عن الدين ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولهذا يطالب به في الآخرة اتفاقا الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والحجز عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن حي مفلس قال بعض الشارحين هنا قسم آخر وهو ان يكون ما شرع عليه لحاجة غيره بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر والزكاة ونحوها يسقط بالموت ولقائل ان يقول لا فائدة فيما ذكره سوى التكرار لانه بين المصنف حكم بطلان الزكاة

(قوله قال بعض الشارحين ههنا قسم آخر وهو ان يكون الخ) هذا القسم المذكور في اكثر نسخ المتن ايضا بهذه العبارة وما شرع صلة بطل الا ان يوصى فيصح من الثالث وكلام سائر الشراح قاطبة على تلك النسخة وهي موافقة لما في اصول فخر الاسلام ثم ان صاحب الكشف فسر ما شرع عليه بطريق الصلة بما ذكر فيرد عليه ما اورده الشارح ولعل الصواب الاقتصار في تفسيره على نفقة المحارم وهي ليست بداخلة فيما سبق لان كونها من القرب غير معهود فيتخلص الكلام عن التكرار

استثنائى فيه الشرطية المتصلة والنتيجة بنقبض المقدم لاستثناء نقيض التلى وحاصل هذا النقيض ان يقال ما ذكرتم من الدليل على صحة الكفالة عن الميت المفلس غير صحيح لانه لو كان صححنا لما تخاف الحكم عنه في حق العبد المحجور اذا اقر بالدين لكنه مختلف عنه فيه صحة الكفالة بالدين عنه فلا يكون صححنا ﴿ قوله ﴾ لان ذمته في حقه كاملة ﴿ فان قلت لو كانت ذمة العبد كاملة لما احتج الى ضم مالية رقبته اليها لتقوى على احتمال الدين قلت انما فعل ذلك ليتمكن الغرماء من استيفاء الدين من ماله التي هي حق المولى نظرا لهم لالعدم كمال لذمة ﴾ قوله قال بعض الشارحين هنا قسم آخر الخ ﴿ هذا القسم ذكره المصنف في بعض نسخ المتن وكأنه لم يذكر في نسخة الشارح التي شرح عليها حيث لم يتعرض لشرحه ﴾ قوله وما شرع الخ ﴿ صلة الا ان توصى فيصح من الثالث يعنى ما شرع صلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر ونحوها يبطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلاة فالموت اولى الا ان يوصى بذلك فيصح من الثالث لان الشرع اطاق له التصرف في ثلث ماله نظرا له * فان قلت كف تصح الوصية بنفقة المحارم والوصية للوارث لا تجوز * قلت المراد الايضاء لمحرم غير وارث كالحال الفقير مثلا مع وجود الابن ﴾ قوله ولقائل ان يقول الخ الجواب ان هذا القسم وان تقدم ذكره انما ذكر استيفاء الاقسام فلا بدون تكرارا خاليا عن الفائدة على ان الخئية التي ذكرها هنا ليست هي الفائدة التي ذكرها هناك فلا يكون تكرارا اصلا فافهمه

وسائر القربات بالموت قبيل هذا (وان كان حقاله) اي المشروع حقا للميت (يبقى له) اي لاجله (ما ينقضى به الحاجة ولذلك) اي ولاجل بقاء ما تنقضى به حاجته بعد موته (قدم تجهيزه) لان حاجته الى التجهيز اقوى من قضاء الدين (ثم ديونه) قدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليه امس لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم (ثم وصاياه من ثلثه) لان حاجته اليه اقوى من حاجته الى الميراث (ثم وجب المواريث بطريق الخلافة عنه نظرا له) لقوله عليه السلام ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس (فيصرف الى من يتصل به نسبا) اي قرابة (اوسيبا) اي زوجية (اودينا بلا نسب ولاسبب) كعامة المسلمين فيوضع في بيت المال ليقتضى به حوائج المسلمين (ولهذا)

قوله وان كان حقاله * هذا هو النوع الثالث من القسم الثاني اي ان كان الامر المشروع حقا للانسان وثابتا له فحكمه ان يبقى لاجل الميت من تركته ما تنقضى به الحاجة الحاصلة من اجله التي لا تنقضى الا بذلك القدر من ماله لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا ينافي الحاجة فيبقى لاجله ما ينقضى به حاجته **قوله** قدم تجهيزه * وهو كلفة تكفينه من فرشته الى ان يوارى عليه لحده على قضاء دينه لان حاجته الى التجهيز اقوى من قضاء الدين كما ان لباسه حال حياته مقدم على قضاء دينه * ولقائل ان يقول حال حياته ذمة باقية صحيحة والدين متعلق بها بخلاف الموت فان ذمته ضعفت وخربت به فلا يحتمل الدين ولذا ذهب الشافعي رحمه الله الى تقديم الدين نظرا الى هذه الحيثية هذا اذا لم يكن الدين متعلقا بالعين اما اذا كان متعلقا كالرهون والمستأجر والمشتري قبل القبض والعبد الجاني فصاحب الحق احق بالعين من صرفها الى التجهيز على مامر **قوله** ثم ديونه * يعني ان فضل شيء بعد التجهيز قدمت منه ديونه على وصاياه لان قضاء الدين اهم من الوصية لانه واجب وهي صلة وبه يحال بين العبد وربه لاجلها كما نطقت به النصوص فكان الا نظر في حقه تقديم قضاء ديونه على تنفيذ وصاياه ثم ما فضل عن كلفة دفنه وقضاء ديونه نفذت وصاياه من ثلثه من غير توقف على اجازة الورثة لقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين فانه تعالى ابقى له من ماله ما يتدارك به ما فرط وهو امره في الحاجة من خلافة الورثة عنه وفي هذا الدليل مناقشة **قوله** نظرا * الى ما يتعلق بالجميع يعني ثبت هذه الحقوق المذكورة على الترتيب المذكور نظرا له لان النفع في الكل راجع اليه كما بينا **قوله** اوسيبا) وهونكاح او ولاء فكان

(قوله لان حاجته اليه اقوى مع حاجة الى الميراث) الظاهر في العبارة الى خلافة الوارث عنه في المال كما في التحقيق (قوله اي زوجية) ليس السبب هو الزوجية فحسب لما قررناه من ان ما به يستحق الارث على الاجمال شيان نسب وسبب فالنسب الرحم وهي الابوة والامومة والبنوة والعمومة والاخوة والحوالة وما يتفرع عنها والسبب الزوجية والولاء عتاقة او موالاته واما ما زاده المصنف من الدين فيآباه ما ذكره بعض محقق شراح السراجية من ان وضع مال من لا وارث له ظاهرا في بيت المال ليس بطريق الوراثة بل لانه مال لا مالك له فاشبه الركاك والاقطة ألا ترى ان مال ذمي لا وارث له يوضع في بيت المال مع عدم ارث المسلم من الكافر فانه يستوى فيما يصرّف منه الذكر والانثى والقريب والبعيد والرجل ووالده

اي ولاجل ان الموت لا ينافي الحاجة (بقيت الكتابة بعد موت المولى) وحاجته اليها ليحصل له الولاء وبديل الكتابة وهي بعد موته باقية (وبعد موت المكاتب عن وفاء) اي بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء وهو ان يترك مالا وافيا لبديل الكتابة لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته فيعتق في آخر جزء من حياته ولا يتأذى في القبر بتأذى ولده بتعمير الناس اياه برق ابيه قال عليه السلام يؤذى الميت في قبره ما يؤذيه في اهله (وقلنا) هذا معطوف على قوله بقيت (تغسل المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة) لان المالكية شرعت لدفع

(قوله اي بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء) وهو مذهب علي وابن مسعود وبه اخذ علماءنا وقال زيد بن ثابت يفسخ الكتابة وبه اخذ الشافعي وانما قيد بكونه عن وفاء لانه لومات من غير وفاء فانه يموت عبدا لكن لا يفسخ العقد حتى لو تبرع به النعمان صح وعتق قبيل موته كذا في التقرير كقوله عليه الصلاة والسلام ان تدع ورثتك اغنياء الخ العالة جمع عائل بمعنى المحتاج من عال يعيل عيلا وعيسة اي افتقر وفي القاموس يقال تكفف السائل اي طلب بكفه (قوله ما يؤذيه في اهله) اي ما يؤذيه في حال حياته كائنا بين اهله

اولى او يتصل به نسبا وسببا كزوج وهو ابن عم (قوله اي ولاجل ان الموت لا ينافي الحاجة) وكان الانسب اي ولاجل ان الميت يبقى له من تركته ان ينال ما ينقض به حاجته (قوله اي بقيت الكتابة بعد موت المكاتب) واما بقاء المملوكية الى وقت الاداء فتثبت بطريق التسع لبقاء مالكيته بدا لا بطريق تمتع لثبوت ما يقتضيه لان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقة اذ المكاتب عبد مابق عليه درهم من الضرورة الداعية اليه ولقائل ان يقول ان حرية المكاتب الميت لا بد من ان تستند الى زمان فان حكم بقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى آخر اجزاء الحياة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فتحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بعقده في آخر جزء من اجزاء حياته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرير العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الانساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالمالك في المغصوب لما ثبت شرطا لملك البديل ثبت عند اداء البديل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء البديل هالكا * قوله تغسل المرأة زوجها اذا مات وهي في العدة وان كانت محرمة اوصائمة الا ان تكون معتدة في نكاح فاسد بان تزوجت المنكوحه ففرق بينهما وردت الى الاول فمت وهي في عدة النكاح الفاسد ولو انقضت بعد موته غسلته والا فان كانت اختارت اقامة كل منهما البنية انه تزوجها ولا يدري الاولى منهما او كان قال لنسائه احدا كن طالق ومات

حاجة المالك والمالك هنا وهو الزوج محتاج الى الغسل (بخلاف ما اذا ماتت المرأة) حيث لا يغسلها زوجها (لانها مملوكة وقد بطلت اهلية لمملوكة بالموت) لما قلنا انها شرعت لقضاء حاجة المالك ولا يقدر على قضاء حوائجها من المملوك بعد الموت فلا تبقى بعده الا يرى انه لا عدة عليه بعدها وقال الشافعي رحمه الله تعالى يغسلها زوجها كما تغسل زوجها لقوله عليه السلام لعائشة لو مت لغسلتك جوابه ان معنى غسلتك قمت باسباب غسلك (وما لا يصلح لحاجته) اي لحاجة الميت (كالتقصاص لانه شرع عقوبة لدرك الثأر) وهو الضغن وتشفي الصدر ولا بقاء الحياة على الاولياء بدفع شر القاتل فاليت لم يبق اهلا لهذه الاشياء (وقد وقعت الجناية على اولياءه) اي اولياء الميت (من وجه لانتفاعهم بحياته فوجبنا القصاص للورثة ابتداء) يعني لا يثبت للميت اولاد ثم ينتقل اليهم كسائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول التشفي لهم دون الميت (والسبب انعقد للميت) لان المتناف حياته فكان ينتفع بحياته اكثر من انتفاء اوليائه وكانت الجناية وائمة في حقه فينبغي ان يجب

قبل البيان لا تغسله واحدة منهم وكذا لو بان قبل موته بسبب من الاسباب كردتها او تمكينها ابنه او طلاقها منه لا تغسله وان كانت في العدة ولو ارتدت بعد موته فاسلمت قبل غسله لا تغسله خلافا لزفر في هذه وكذا لو كانا مجوسيين فاسلم ولم تسام هي حتى مات لا تغسله فان اسلمت غسلته خلافا لابي يوسف هكذا ذكر في المبسوط وذكر ايضا فيمن وطئ اخت زوجته بشبهة حتى حرمت عليه زوجته الى ان تنقضي عدة الموطوءة فمات فانقضت لا تغسله زوجته وذكر في المنظومة وشرحها في هذه ومسئلة المجوسية انه لا يحل لها غسله عندنا خلافا لزفر وكذا لو وطئت الزوجة بشبهة فاعتدت فمات زوجها فانقضت عدتها باثره ولا تغسل الامة مولاهها خلافا لزفر لانها صارت اجنبية وكذا ام الولد لان عدتها الاستبراء لانها من حقوق الوصلة الشرعية بخلاف عدة الزوجة ﴿قوله بخلاف ما اذا ماتت المرأة الخ﴾ فان قيل الموت ابقى للمالكية من المملوكة لان المالكية سمة القدرة والموت مناف لها والمملوكة سمة العجز والموت غير مناف لها واذا لم يبق المملوكة لا يبقى المالكية بالطريق الاولى قلنا الملك في المملوك انما شرع لقضاء حاجة المالك لا حاجة المملوك فيبقى المالكية ما بقيت الحاجة ولا يبقى المملوكة بعد الموت لانعدام الحاجة الى اثباتها لانها لم يشرع لحاجة المملوك وانما شرعت حقا عليه فلو بقيت لانقلاب الموضوع وصارت حقا له ﴿قوله وقد وقعت الجناية على اولياءه اي اولياء الميت من وجه الخ﴾ جواب دخل مقدر تقديره لم لا يكون القصاص من حوائج الميت

(قوله وهو الضغن) قال في المغرب الثأر الحقد ومنه ادرك ثأره اذا قتل حيمه والظاهر ان قوله وتشفي الصدر عطف على درك الثأر في عبارة المتن كقوله ولا بقاء الحياة على الاولياء ولو كان عطفه ايضا بتكرير اللام لكان اسد عن الاشتباه (قوله ولا بقاء الحياة على الاولياء الخ) اذ لو لم يقتل القاتل يصير قاصدا قتلهم وجريا عليهم وقال ابو حنيفة رحمه الله للكبير ولاية اه يريد بذكر هذه المسئلة ههنا تأييد كون الاستيفاء تصرفا في خالص حقه اذ لو كان تصرفا في حق الصغير لما جاز ذلك كما اشير اليه في شرح المصنف

القصاص له من هذا الوجه لكن الميت لما خرج عن اهلية الوجوب له وجب
ابتداء لولي القائم مقامه على سبيل الخلافة يؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما
فقد جعلنا لولييه سلطانا (فيصح عفو المجرور) باعتبار ان السبب انعقد للمورث
(وعفو الوارث قبل موت المجرور) لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث
(وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ان القصاص غير موروث) اى لا يثبت على
وجه يجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا وهو ان الغرض
درك الثأر وذلك يرجع الى الورثة * فان قلت على هذا ينبغي ان لا يجوز استيفاء
القصاص الا بحضور الكل وليس كذلك ولو عفا احدهم بطل * قلنا القصاص
واحد لا يتحمل التجزى فثبت لكل واحد كمال كولاية الانكاح
للاخوة فاذا بدر احدهم واستوفى لا يضمن شيئا للاخرين لانه تصرف في
خالص حقه وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير
وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو عن الغائب ورجحان
جهة وجود العفو لانه مندوب ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال
حق الكبير بالاحتمال وقالوا القصاص موروث وثمرته الاختلاف تظهر فيما اذا كان
بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده لملم يكن موروثا كلف الغائب
ان يعيد البينة عند حضوره ولا يقضى لهما بالقصاص قبل الاعادة فيجس القاتل
حين اقام الحاضر البينة الى ان يحضر الغائب فيعيد البينة وعندها لما كان موروثا
لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة انتصب خصما
عن الميت ومتى اقام خصم بينة لم يجب اعادتها (واذا انقاب) القصاص (مالا)

وحقا له والمتاف نفسه وانتفاعه بحياته اكثر من انتفاع غيره فاجاب بان الجناية
قد وقعت على حق اولياء الميت وورثته لكونه مندوبا اليه وليس كذلك فان
احدهم لو استوفاه او عفى عن الجاني صح ذلك منه وسقط به القصاص ولا يضمن
لبقية الورثة شيئا (قوله) ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ) حواب سؤال
بان يقال قد قائم انه لا يجوز الاستيفاء قبل حضور الغائب الكبير لانه اهل
للعفو واحتمال وجوده راجح على عدمه لكونه مندوبا اليه فام لا يؤخر
لاستيفاء حتى يبلغ الصغير اذا كان ثمه صغير في الورثة لاحتمال العفو المندوب
اليه منه فاجاب بانه لا عبرة بتوهم وجود العفو منه بعد البلوغ لان فيه ابطال
الحق الثابت للوارث الكبير يقينا بالاحتمال (قوله) وقالوا القصاص موروث)
لما قلناه من ان السبب ينعقد في حق المجرور اولا انعقادا يقوم به مقام حقيقته
وسببه وايضا صح عفوهم وما هذا سببه انما يكون انتقاله الى من تخلفه بطريق

(قوله او بعفو البعض) قال في بعض الشروح او بعفو بعض الورثة ﴿ ٩٧٢ ﴾ او بعفو بعض الدم وعبارة الشارح

بالصلح او بعفو البعض (صار موروثا) حتى يقضى ديونه منه وينفذ وصاياه لان موجب القتل هو القصاص لانه المثل من كل وجه وكان الاصل ان يجب للميت لانه مقابل لتفويت حياته الا انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حياته فائتناه للورثة ابتداء لهذا المانع والدية خلف عن القصاص الا انه صالح لدفع حاجة الميت فائتناه للميت لعدم المانع والخلف هنا فارق الاصل كالتميم فارق الوضوء في اشتراط النية (ووجب القصاص للزوجين كما في الدية) لما كان القصاص ثابتا للورثة ابتداء عنده ومنقلا اليهم من الميت عندها ووجب القصاص للزوجين عندهم بناء على الاصلين لان الزوجية تصلح سببا لدرك الثأر لان المحبة بالزوجية تكون مثل المحبة بالقرابة فيثبت لهما استحقاق القصاص كما يثبت لهما استحقاق الارث في الدية عندهم وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجودها بعد الموت والزوجية تنقطع بالموت قلنا روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر الضحاك بن يورث امرأة اشيم من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عامة الصحابة (وله حكم الاحياء في احكام الآخرة) وهي على اربعة انواع ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب بواسطة الطاعات وما يلقاه من عقاب بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر الميت في حكم الآخرة كالمهد للطفل من حيث انه وضع للخروج (ومكتسب) هذا معطوف على قوله سماوي اي العوارض سماوية ومكتسبة وهو ما يكون لاختيار العبد في حصوله مدخل (وهو) على ما ذكره المصنف (انواع) سبعة (الاول الجهل) وهو معنى يضاد العلم عند احتمال عادة قيدنا بقولنا عادة لان الدابة لا توصف بالجهل لعدم احتمال العلم منه عادة وان كان يجوز العقل وانما جعل عارضا مع انه امر اصلي قال الله تعالى والله اخراجكم من بطون امهاتكم لاتعامون لكونه خارجا عن حقيقة الانسان اولانه لما كان قادرا على ازالته

الورثة (قوله) وهو معنى يضاد العلم الخ (الجهل علم نوعين بسيط وحاد بانه عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما ويقابله العلم مقابلة الملكة والعدم وقيل هو صفة تضاد العلم في محل قابل له فهو وجودي فيكون التقابل بينه وبين العلم تقابل التضاد وهو بهذا المعنى ليس بعيب لانه فطري يمكن ازالته بالتعلم وانما العيب في عدم ازالته ومركب وحاد بانه اعتقاد جازم غير مطابق للواقع مع اعتقاد مطابقته وهو عيب لا يمكن ازالته بالتعلم لان صاحبه يعتقد انه عالم فلا يشتغل بالتعلم (قوله) اولانه لما كان قادرا الخ (جعل الشارح هذا جوابا

تحتملها) قوله من عقل زوجها) اي دينه (قوله) لكونه خارجا عن حقيقة الانسان) لا يذهب عليك ان هذا علة يجعله عارضا وقوله اولانه لما كان قادرا على ازالته الخ علة يجعله مكتسبا فذكرها في قرن واحد خصوصا بالواو الفاصلة ليس كما ينبغي

(قوله قيدنا بقولنا عادة) التحرير ان يقال قيدنا بقولنا عند احتماله عادة لان الدابة لا توصف بالجهل لعدم الاحتمال العادي فقل هو صفة تضاد العلم عند احتماله وتصوره قال في التحقيق واحترز به عن الاشياء التي لا علم لها فانها لا توصف بالجهل لعدم تصور العلم فيها وذكر ما قيل من انه اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به ثم قال واعترض عليه بانه يستلزم كون المعلوم شيئا اذ الجهل يتحقق بالمعلوم كما يتحقق بالموجود او كون المعلوم المجهول غير داخل في الحد هذا كلامه وقال

القآني الجواب عنه انه شيء في الذهن او المراد به اللغوي فيطرد (قوله) لكونه خارجا عن (آخر) حقيقة الانسان) فيه ما فيه على ما علمت

باكتساب العلم جعل تركه اكتساباً للجهل واختياراً له (وهو أنواع جهل باطل لا يصلح
 عذراً في الآخرة كجهل الكافر) بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى والمعجزات
 على رسالة الرسل عليهم السلام فإن انكارها بمنزلة انكار المحسوس فلذلك لم يجعل جهل
 الكافر عذراً بوجه قيد بقوله في الآخرة لأنه ربما جعل عذراً في احكام الدنيا
 فإن الكافر الذمى لما التزم عقد الذمة دفع جهله عنه عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع
 عنه عذاب الآخرة (وجهل صاحب الهوى) اى صاحب البدعة (في صفات
 الله تعالى) كجهل من انكر حشر الاجساد وانكر كونه تعالى فاعلا بالاختيار
 (واحكام الآخرة) مثل جهل المعتزلة بعذاب القبر والشفاعة لاهل الكبار
 وهذا النوع من الجهل دون جهل الكافر ولكنه لا يكون عذراً في الآخرة
 لأنه مخالف للأدلة القطعية (وجهل الباغي) وهو الذى خرج عن طاعة الامام
 الحق ظاناً انه على الحق والامام على الباطل متمسكاً بدليل فاسد وان لم يكن له
 تأويل فحكمه حكم اللصوص وهذا لا يكون عذراً في الآخرة لان الدلائل
 واضحة على كون الامام العادل على الحق (حتى يضمن مال العادل) ونفسه
 (اذا ائلفه) اذا لم يكن له منعة لأنه حينئذ يمكن الزامه بالدليل والجبر على
 الضمان واذا كان له منعة لا يؤاخذ بضمان ما ائلفه بعد التوبة كما لا يؤاخذ اهل

آخر عن كونه جعله من العوارض ولا يخفى انه انما يستقيم جواباً عن جعله
 من المكتسبة دون السماوية فلو قال وانما جعل من المكتسبة لأنه لما كان قادراً
 الخ لكان انساب ثم لا يخفى ايضاً ان هذا التوجيه انما يحتاج اليه في الجهل
 البسيط لكونه جليلاً اما المركب فلا يحتاج فيه الى ما ذكرناه في توجيه كونه
 كسبياً فتأمل تفهم (قوله كجهل من انكر حشر الاجساد الخ) فذا غير مناسب
 لحل المتن بل كان المناسب ان يقول كقول المعتزلة بنفيها وانه تعالى حي بالاحياء
 وعالم بلا علم وقادر بلا قدرة وهكذا الى آخر الصفات وكقول المشبهة بانها حادثة
 قابلة للزوال ويذكر حشر الاجساد بعد قوله واحكام الآخرة (قوله مثل
 جهل المعتزلة الخ) كجهل المعتزلة بعذاب القبر وقولهم السؤال والميزان
 والصراط والشفاعة لاهل الكبار واخراجهم من النار والرؤية ونحوها بعد
 ثبوتها بالدليل الواضح وكذا قول القائلين من الحكماء بنى الحشر الجسماني ومن
 الجهمية بانكار خلود النار والحجة واهلهما ومن سائر الفرق الاسلامية المائلين
 عن طريق السنة والجماعة بما يخالف الأدلة القطعية ولا يخفى ان المراد هنا بالجهل
 الجهل المركب (قوله وهذا النوع من الجهل دون جهل الكافر) اى لان

الحرب به بعد الاسلام (وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب) كل متروك التسمية عمدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (والسنة المشهورة كالفتوى ببيع امهات الاولاد) فان داود الاصفهاني ومن تابعه ذهبوا الى جواز بيعها بحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وهذا مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام ايما امرأة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه (ونحوه) مثل جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر (والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح) اي في موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة (او في موضع الشبهة) اي في موضع يكون فيه اشتباه على وفق تصور الجاهل وان لم فيه اجتهاد صحيح (وانه) اي النوع الثاني بقسميه

صاحب الهوى مأول بالقرآن اي يصرفه عن ظاهره الدال على نقض معتقده ويحملاه على وفق معتقده لان يبنده وراء ظهره مثل الكافر ولكنه لا يكون عذرا في الآخرة لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة (قوله لقوله تعالى ولا تأكلوا الخ) واعلم ان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قييدا للذم عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يكون بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه غير اسم الله لقوله وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله به وايضا القسمة لاتنافى الشركة كافي قوله ولا الضالين فقولوا آمين (قوله والثاني الجهل في موضع الاجتهاد) اي النوع الثاني من مطاق الجهل الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو الذي لا يخالف الكتاب ولا السنة المشهورة ولا الاجماع بان يكون الجهل واقعا في حكم يمكن ان يكون الجهل في ذلك الحكم اجتهادا صحيحا لوجود ما يصلح دليلا للاجتهاد من ظاهر كتاب او سنة او اجماع او قياس مثل ان يكون للمقتول وليان فيمنوا احدهما من القتلى ثم يقتله الآخر عمدا ظانا بان حق القصاص باق له اما عدم علمه بعفو صاحبه او لعدم علمه بان عفو صاحبه مسقط للقصاص عن القاتل بناء على ظنه بان القصاص قد ثبت لكل منهما على الكمال فلا يسقط ولاية اقتصاص احدهما بعفو الآخر فلا يقتص من الولي القاتل لان جهاه بسقوط القصاص جهل في موضع الاجتهاد لان من اهل المدينة من قال بان القصاص لا يسقط بعفو احد الاولياء حتى يكون لمن لم يعف استيفاؤه وذلك شبهة صالحة لدفع القصاص للجهل في موضع الشبهة

(يصلح عذرا وشبهة) دارثة لتحذ والكفارة (كالمحتجم) أي جهل المحتجم (إذا افطر على ظن أنها) أي الحجامة (فطرته) وظن أنه على تقدير الأكل بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فإن جهله عذر لأنه ظن في موضع الاجتهاد لأنه عند الأوزاعي الحجامة تفتت الصائم فلا يلزمه الكفارة بهذه الشبهة كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى في شرحه ولكن قال شيخ الإسلام ولو لم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث وهو قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم أو بلغه وعرف تأويله وجبت عليه الكفارة لأن ظنه حصل في غير موضعه فإن انعدام الصوم بوصول الشيء إلى باطنه ولم يوجد وأما إذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعده عمدا لا يجب الكفارة

(قوله كذا ذكره المصنف في شرحه) وهو مخالف لما نقل من شيخ الإسلام وكذا لما ذكر في الهداية وغيره وقد يقال يمكن التوفيق بحمل ما ذكر المصنف على ما افتاه فقيه بالفساد لا مطلقا

كما لو علم بالعفو في مسألتنا المذكورة قبل القتل أو لم يعلم بان القود يسقط به لأن الظاهر أن تصرف الغير في حقه غير نافذ وسقوط القود عند عفو أحدها باعتبار أمر خفي وهو عدم تجزئ القصاص وهو موضع اشتباه فيصير بمنزلة الظاهر في إراث الشبهة **قوله يصلح عذرا** أي إذا وقع موقع الاجتهاد شيء من الدم إلى الفطر وقال ابن خزيمة هذا الحديث وشبهه إذا وقع موقع الشبهة **قوله** على ظن أنها فطرته **قوله** أي من غير استفتاء ولا بلوغ حديث **قوله** لأنه عند الأوزاعي الحجامة تفتت الصائم **قوله** عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم رواه الترمذي ودليل الجمهور أنه عليه السلام احتجم وهو صائم رواه البخاري وغيره وكان ذلك في السنة العاشرة وقوله افطر الحاجم كان في الثانية فيكون ناسخا له وصرح بالنسخ ابن عبد البر والشافعي وذهب بعضهم إلى أنه ليس بمنسوخ وأن هذا الحديث لا يصلح ناسخا لأنه عليه السلام كان صائما محرما ولم يكن قط محرما مقيما ببلدة وأوله بان المراد أنهما تعرضا للفطر أما الحاجم فإنه لا يأمن من وصول شيء من الدم إلى جوفه عند المص وأما المحجوم فإنه لا يأمن من ضعف قوته بخروج الدم فيؤول إلى الفطر وقال ابن خزيمة وشمس الأئمة هذا الحديث ورد في حاجم ومحجوم كانا يغتابان الناس وفيه نظر لأن الغيبة لا تفتت عند الجمهور ومذهب عائشة والأوزاعي رضي الله عنهما أنها تفتت وكذا عند علي وعطاء وأحمد بن حنبل وإسحاق وإبي ثور وابن خزيمة وابن المنذر وإبي الوليد وابن حبان رضي الله تعالى عنهم ولكن قال شيخ الإسلام أن الصائم لو احتجم فظن أن ذلك يفطره ثم أكل متممدا ولم يستفت علما ولم يبلغه الحديث وعرف نسخته أو تأويله وجب عليه الكفارة لأن ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر فإن استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه

لان على العامى التقليد بالمفتى وان كان مخطأ (وكن زنى) هذا مثال لموضع
الشبهة اى كجهل من زنا (بجارية والده على ظن انها تحل له) فان الحد
لا يلزمه لان الاملاك بين الآباء والابناء متصلة ينتفع احدهما بما للآخر فصار
شبهة فى سقوط الحد بخلاف جارية اخيه فانه لو زنا بها وقال ظننت انها تحل
لى لا يسقط الحد لان منافع الاملاك متباينة عادة بينهما (والثالث الجهل فى
دار الحرب من مسلم لم يهاجر اليها وانه) اى جهله بالشرائع (يكون)

بالفساد او باغته الحديث ولم يعرف نسخه ولا تأويله لا كفارة عليه فى الوجهين
عند ابى حنيفة ومحمد والحسن بن زياد لان الفتوى عمدة العامى وان احتملت
الخطأ والحديث لا يكون ادنى درجة من الفتوى وان كان منسوخا ولم يعرف
نسخه قال ابو يوسف عليه الكفارة اذا افطر بعد الحجامة معتمدا على ظن
انها فطرته ولو باغته الحديث ما لم يستفت لان معرفة الاخبار مفوضة الى الفقهاء
فليس للعامى ان يأخذ بظاهر الحديث لجواز ان يكون مصروفا عن ظاهره
او منسوخا وانما له الرجوع الى الفقهاء فاذا لم يسأل فقد قصر فلا يكون معذورا
لترك الواجب فتبين ان الظن فى هذا الموضع بدون اعتداده على فتوى او حديث
ليس بمعتبر وان قول الاوزاعى فى ذلك ليس بشبهة كقول من قال بفساد
الصوم بالغيبة لانه مخالف للقياس فلا يكون معتبرا فى سقوط الكفارة
وينبغى ان يكون هذا اذا لم يباغته قول الاوزاعى اما اذا باغته وعمل به فلا كفارة
لانه لا يكون ادنى حالا من ان يستفتى فقيها فيفتيه بالافطار لما لا يخفى من علو
شأن الاوزاعى رحمه الله وان كان قوله فى ذلك مخالفا للقياس لما فى حديث
الحجامة من امكان قياس الخارج المنتفع به فى افساد الصوم على الداخل المنتفع
به بخلاف حديث الغيبة فانه خال عما يتوهم اجزاء القياس فيه ويمكن حمل
كلام المصنف رحمه الله عليه لينتفى فيه المخالفة بين كلامه وكلامهما فتأمل (قوله
فصار شبهة فى سقوط الحد) الشبهة تسمى اشتباها وهى اعنى الشبهة فى الفعل
بان يظن ما ليس بدليل المحل دليلا فيظن المحل فيسقط للحد الشبهة خلافا
لزفر لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف
شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهى ان يوجد الدليل الشرعى النافى للحرمة
لكن يخلف الحكم عنه لما نفع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت
النسب والعدة لان الفعل لم تمحض زنا نظرا الى الدليل اعنى قوله عليه السلام انت
ومالك لا بيك واما جارية الاخ او الاخت فليست بمحل الاشتباه اصلا للشبهة
الفعل ولا لشبهة المحل فلا يسقط بها الحد ولا يثبت بها نسب ولا تجب بها عدة
(قوله من مسلم لم يهاجر اليها) وكذا اذا بدل خطاب ولم ينتشر بعد

(٢) قوله وهذا لا يكون
 عذرا في الآخرة) وجه
 التقييد بالآخرة غير ظاهر
 كيف ويجب قتلهم على
 المسلمين ويضمنون بالعدل
 (قوله اذا لم يكن له منعة)
 المنعة بالتحريك جمع مانع
 وهو في عز ومنعة محررة
 ويسكن اي معه من يمنعه
 من عشرته كذا في القاموس
 (قوله يثبت لها الخيار)
 ان شاءت قامت مع زوجها
 وان شاءت فارقته وتسمى
 هذا خيار العتاقة (قوله
 وكان الجهل منهما عذرا)
 حتى كان له مجلس العلم
 بعد ذلك

عذرا) حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ولم يبلغ له الدعوة لا يجب عليه قضاؤها لان
 دار الحرب ليس بحل لشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام
 يجب عليه قضاء الصلوات وان لم يعلم بوجودها لانه متمكن من السؤال عن احكام الاسلام
 وترك السؤال تقصير منه فلا يكون عذرا (ويخلق به) اي بجهل من اسلم في دار الحرب
 (جهل الشفيع) في ان دليل العلم خفي في حقه لانه ربما يقع البيع ولم يشتهر
 حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة (وجهل الامة
 بالاعتاق) يعني الامة المنكوحة اذا اعتقت يثبت لها الخيار وان لم تعلم بالاعتاق
 لان المولى قد يستبد به ولا يوقف عليه قبل الاخبار (او بالخيار) يعني اذا
 علمت بالاعتاق ولم تعلم ان لها الخيار شرعا كان الجهل عذرا لانها مشغولة
 بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع (وجهل البكر بالنكاح المولى)
 يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد يصح النكاح ويثبت لهما الخيار
 بالبلوغ وكان الجهل منهما عذرا لحفاء الدليل اذا المولى قد يستبد بالنكاح وان
 علم النكاح ولم يعلم بان لهما الخيار لم يعذرا حتى لو سكتا يكون ذلك رضاء
 بالنكاح لان ثبوت الخيار معلوم والمساع من التعم معدوم (وجهل الوكيل
 والمأذون بالاطلاق) اي يخلق جهلها بجهل من اسلم في دار الحرب يعني اذا
 لم يعلم بالوكالة والاذن وتصرفا قبل بلوغ الخبير اليهما لم ينفذ تصرفهما على
 الموكل والمولى (وضده) يعني وجهلها بالعزل والحجر كذا حتى لو تصرفا
 قبل العلم بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى لان جهلها عذر

في ديارنا كما في قصة اهل قبا وهذا النوع يكون عذرا في الشرائع كلها وهذا
 هو الفرق بين النوع الثاني وهذا النوع من الجهل حتى لا يجب عليها في المسئلة
 الاولى قضاء ما فات من العبادات بعد الإقامة في دار الاسلام بقدر ما ليس مسالما
 في دار الحرب لانه لا بد من التكليف في سماع الخطاب حقيقة بالبلوغ او تقديره
 بالشهرة في محله وبه خرج الجواب عن قول زفر بان القضاء يجب عليه ظانا
 بقوله الاسلام صار ملتزما لاحكامه ولكن تصرفه عليه الخطاب وذلك لا يسقط
 القضاء عنه بعد تقرر السبب الموجب في حقه وعو الاسلام كالتأم اذا انبه
 بعد مضي وقت الصلاة ولو زوجها غير الاب او الجد من غير كفؤ او بغين
 فاحش لم يصح النكاح اصلا وهذا هو المذهب وذكر في شرح الوقاية للمصنف
 انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون لها النسخ ولا يوجد له رواية
 والله اعلم (قوله لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى) وبه يكون موقوفا
 على الاجازة كتصرفات الفضولي والعبء المحجور (قوله حتى لو تصرفا قبل
 العلم) بالعزل والحجر ينفذ تصرفهما عليهما بثبوت العزل والحجر

(٢) قوله وهذا الخ قد
 مضى هذا القول من الشرح
 آتافي صحيفة ٩٧٥ وقوله اذا
 لم يكن الخ ايضا في صحيفة ٩٧٣
 فارجع اليها وكلاهما وقعا هنا
 في النسخة التي بايدينا هكذا
 في غير موقعهما ولم نتدارك
 ولم نطلع بالوقوف عليهما الا
 بعد الطبع قاله مصححه
 طاهر

(قوله للتداوى) بخلاف الشرب بقصد السكر فإنه حرام ولهذا ذكر ٩٧٨ في المبسوط ولا بأس بان يتداوى

لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى قد يستبدان في التصرف فلم يعلمه الوكيل
والمأذون (والسكر) اى الثانى من العوارض المكتسبة السكر (وهو ان كان
من مباح) يعنى ان حصل السكر من شرب شئ مباح (كشرب الدواء)
مثل البنج والافيون للتداوى (وشرب المكره) الخمر بالقتل او بقطع العضو
(والمضطر) اى كشرب المضطر الخمر للعطش (فهو كالاغماء فيمنع صحة الطلاق
والعتاق وسائر التصرفات) يعنى لما كان السكر في هذه الصور بطريق مباح
نزاهة منزلة الاغماء فجعلناه مانعا صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات اعلم
ان فخر الاسلام والمصنف رحمهما الله تعالى وكثيرا من العلماء ذكروا البنج
من امثلة المباح مطلقا وذكر قاضيان في شرحه للجوامع ناقلا عن ابى حنيفة
رحمه الله تعالى ان الرجل اذا كان عالما بتأثير البنج في العقل فاكل فسكر يصح
طلاقه وعتاقه وهذا يدل على انه حرام (وان كان) السكر (من محذور)
اى من شرب شئ حرام كالخمر والمطبوخ ادنى طبخة ونحوها (فلا ينسأ في
الخطاب) بالاجماع يدل عليه قوله تعالى ولا تقربوا الصلاة واتم سكارى
فهذا الخطاب ان كان في حال السكر فهو المطلوب وهو ان لا يكون منافيا له
وان كان في حال الصحو يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلاة لان الحال
شروط فيصير كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو فاسد لان اضافة الخطاب
الى حال مناف له لا تجوز (ويلزمه احكام الشرع ويصح عباراته في الطلاق
والعتاق والبيع والشراء والاقارير لا الردة) عطف على قوله في الطلاق يعنى
ان تكلم السكران بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة تبثنى على تبدل الاعتقاد

(قوله اى الثانى من العوارض المكتسبة السكر) من الخمر على وجه السفه والاختيار
او من المثلث الغبى لانه انما يحل شربه عند ابى حنيفة وابى يوسف بشرط عدم
الاسكار (قوله يعنى لما كان السكر في هذه الصورة بطريق مباح نزاهة منزلة
الاغماء) في جميع الاحكام فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات من البيع
والشراء والاجارة ونحوها في ظاهر الرواية لانه نوع داء كالمرض خلافا لما روى
عن ابى حنيفة وسفيان الثوري رضى الله عنهما من انه لا يمنع صحة الطلاق ممن
يقدم على استعمال البنج ونحوه (قوله عطف على قوله في الطلاق) وقع في
بعض النسخ الا الردة وفي بعضها لا الردة فعلى الاول تكون الردة منصوبة على
الاستثناء من عباراته وعلى الثانى تكون مجرورة بالعطف على مدخول في (قوله
يعنى ان تكلم السكران بكلمة الكفر لا يحكم بكفره) اما اذا اسلم فانه يصح
اسلامه ترحيما لجانب الاسلام وكون الاصل هو الاعتقاد كالمكره وفي القياس

الانسان بالبنج فاذا
اراد ان يذهب عقله به
فلا ينبغي ان يفعل ذلك
لان الشرب على قصد
السكر حرام كذا في شرح
المغنى لسراج الهندي
(قوله بالقتل او بقطع
العضو) متعلق بالمكره في
عبارة المتن يعنى ان تكلم
السكران بكلمة الكفر
لا يحكم بكفره هذا
استحسان وفي القياس
وهو قول ابى يوسف
رحمه الله يصير مرتدا
وتبين منه امراته

(قوله فيصير كقوله للعاقل اذا
جننت فلا تفعل كذا وهو
فاسد) اقول انما يصير على
التقدير الثانى كذلك
بتقدير ان يكون السكر
منافيا للخطاب اذ يصير
كأنه قيل لهم اذا سكرتم
وخرجتم عن اهلية
الخطاب فلا تصلوا فيصير
كما قيل للعاقل اذا جننت
فلا تفعل كذا اما بتقدير
ان لا يكون منافيا له فلا
يجوز اضافة الخطاب الى
حالة منافية له فاللائق
ان يستدل بان هذا الخطاب

ان كان في حال السكر فلا شبهة في عدم منافاته له وهو المطلوب وان كان في حالة الصحو فكذلك (وهو)
والا لصارت الآية صحيحة كالوقيل للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو فاسد وكان الشارح قصد الاستدلال بانه ان كان في

(قوله وانما قيد الاقرار بالحدود ﴿٩٧٩﴾ لانه لو زنى في سكره الخ) لا يذهب عليك انه ليس بهذا الكلام محل

صحيح فان المسئلة المذكورة لا اقرار فيها قال في التحقيق واحترز بقوله الاقرار بالحدود عن مباشرة سبب الحد فانه مؤاخذ بافعاله حتى لو زنى في سكره يحسد اذا صح (قوله وخلا ايضا لان قوله الخ) يجوز ان يكون من باب الميل الى المعنى فانه في العطف شائع وذلك ان قوله ان يراد بالشئ مالم يوضع له يفهم منه ان لا يراد بالشئ ما وضع له فيصح العطف بهذا الاعتبار لانه اراد به يعنى المستعمل باطلاق لفظ المسبب على السبب

حالة الصحو فسدت الآية فيتعين ان يكون في حالة السكر وهو المطلوب وقد علمت ما فيه (قوله وخلا ايضا الخ) اقول يمكن دفع الخلل باختيار ان قوله ولا ما صالح بتقديم لا على الموصول او الموصوف معطوف على قوله مالم يوضع على ان يكون لامثلها في قوله *قهرت العدى لامستعينا

والسكران غير معتقد لما يقوله (والاقرار بالحدود الخالصة) يعنى لو اقر بشرب الخمر او بالزنا لا يحسد لان الرجوع عن الاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى جائز اذ لا مكذب له وقد وجد دليل الرجوع وهو السكر لان السكران لا يثبت على ما قال فاقم السكر مقام الرجوع وانما قيد الاقرار بالحدود لانه لو زنى في سكره يحسد اذا صح اذا السكران يؤاخذ بافعاله وقيد الحدود بالخالصة لانه لو اقر بالقذف او بالقصاص يؤاخذ بالحد والقود لان الرجوع لا يصح فيهما لوجود المكذب (والهزل) اى الثالث من العوارض المكتسبة الهزل وهو في اللغة اللعب وفي الاصطلاح ما عرفه المصنف رحمه الله تعالى (وهو ان يراد بالشئ مالم يوضع له ولا ما صالح له للفظ استعارة) يعنى الهزل عبارة عن ان يراد باللفظ معنى لا يكون اللفظ موضوعا له ولا يكون صالحا لان يراد به ذلك المعنى على سبيل الاستعارة اعلم ان في هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان يقال وهو ان يراد بالشئ غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما والقيد الاخير احتراز عن المجاز وخلا ايضا لان قوله ولا ما صالح له ان كان معطوفا على قوله مالم يوضع كان عليه ان يقول وما لا صالح له وان كان معطوفا على لم يوضع كان ينبغى ان يقول ولا صالح فان قلت التعريف صادق على اطلاق لفظ المسبب على السبب فانه ليس بموضوع له ولا يصلح له استعارة ايضا مع انه ليس بهزل قلت

وهو قول ابى يوسف انه في ذلك كالصاحي حتى تبين منه امراته وجوابه مامر **قوله** والاقرار بالحدود الخالصة ﴿٩٧٩﴾ اى استثنوا ايضا من عباراته الاقرار باسباب الحدود الخالصة لله تعالى كالزنا وشرب الخمر والسرقة الصغرى والكبرى وفيه مامر من الوجهين **قوله** فاقم السكر مقام الرجوع) اقامة للدليل مقام المدلول فانه يندرى بالشبهات **قوله** لانه لو زنى في سكره يحسد اذا صح) لان سكره لا يستقيم شبهة دائرة للحد لحصوله بسبب محذور لا يصلح سببا للتخفيف **قوله** لانه لو اقر بالقذف او بالقصاص يؤاخذ بالحد) لان السكر لا يمنع صحة الاقرار بالحدود الغير الخالصة لله تعالى لان صريح الرجوع لا يبطلها فما بالك بغير الصريح هذا وقد نقل شمس الائمة اتفاق ائمتنا الثلاثة على ان المعتبر في السكر الذى يحسد اختلاط الكلام عند الشرب لان النهاية انما تعتبر فيما يندرى بالشبهات اعلم ان في هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان يقال هو ان يراد بالشئ غير ما وضع له من غير علاقة وقد يعرف الهزل بانه لفظ لا يراد به معناه الحقيقي ولا المجازي وقيل مالا يراد به معنى ويكون واسطة كالغلط والكتابة على رأى واللفظ قبل الاستعمال لا يكون هزلا **قوله** وخلا) عطف على

بعضيه * ولكن بانواع الخدائع والمكر * كانه قال هو ان يراد بالشئ غير معناه الحقيقي وغير ما صالح له اللفظ استعارة اى وغيره معناه المجازي اذ الاستعارة هى المجاز عند اهل هذه الصناعة لا قسم منه

(قوله وهي ان يلجئك الى ان تأتي الخ) كذا في المغرب ثم قال وبيع التلجئة ما الجيء اليه الانسان بغير اختياره وذلك ان يخاف الرجل السلطان فيقول الآخر اني اظهر ان بعث دارى منك وليس ببيع في الحقيقة وانما تلجئة ويشهد على ذلك ما قال في المبسوط معنى قوله الجيء ٩٨٠ اليك دارى اجمالك ظهرا لا تمكن

بجاهك من صيانة ملكي يقال التجأ فلان والرجأ ظهره الى كذا والمراد هذا المعنى وقيل معناه ان ملجأ مضطر الى ما ابشره من البيع معك ولست بقاصد حقيقة ثم ان ضمير الفاعل في يلجئك يدعى ان يكون الى امر من الامور او شخص من الاشخاص وليس الى احد المتعاقدين كاهو المتبادر من مثاله لفساد المعنى اذ الالغاء ليس منه (قوله لان التلجئة انما تكون عن اضطرار) اي بشئ يخاف منه البائع بخلاف الهزل فانه قد يكون بدونه قال في الشرح الاكمل ولان التلجئة يكون بناء على المواضع السابقة والهزل قد يكون سابقا كان يقول بعثك هازلا وقد يكون مفارنا وكذا التلجئة قد تكون في الاموال والهزل يجري في الاموال وغيرها كالنكاح والطلاق والعتاق بقي ههنا كلام وهو ان

لاناسلم انه ليس بهزل لانه اراد به معنى لا يفيد وخلى عن المقصود وهذا هو المراد من الهزل (وهو ضد الجهد وهو ان يراد بالشئ ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة وانه ينفي اختيار الحكم) اي حكم ما هزل به (والرضى به ولا ينفي الرضى بالمباشرة) اي بمباشرة ما هزل به (واختيار المباشرة) لان تلفظ الهازل انما هو عن رضى واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بحكمه (فصار) الهزل في جميع التصرفات (بمعنى خيار الشرط في البيع ابدا) من حيث ان خيار الشرط في البيع يعدم الرضى بحكم البيع ولا يعدم الرضى بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده (وشرطه) اي شرط الهزل (ان يكون صريحا مشروطا باللسان) بان يذكر العاقدان انهما هازلان في العقد ولا يثبت بدلالة الحال (الا انه لا يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط) لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد (والتلجئة) وهي ان يلجئك الى ان تأتي امرا باطنه بخلاف ظاهره والهزل اعم منها لان التلجئة انما تكون عن اضطرار والظاهر انهما سواء في الاصطلاح

تطويلا (قوله لان تلفظ الهازل انما هو عن رضى واختيار صحيح) حتى لو هزل بالردة كفر لان التكلم بكلمة الكفر هازلا للاستخفاف بالدين وهو كفر فيصير مرتدا بنفس القول لا بما هزل به بخلاف المكره بالكفر اذا جرى على لسانه كلمة الكفر حيث لا يكفر لانه غير راض بالمباشرة والحكم جميعا فصار كان المباشرة لم توجد (قوله ولا ينفي الرضى بالمباشرة واختيار المباشرة) وانما جمع بين الرضى والاختيار لان الاختيار قد ينفك عن الرضى كما في المكره فان المكره على الشئ يختاره ولا يرضاه اذا الاختيار هو القصد الى الشئ و ارادته والرضى هو اثاره واستحسانه بخلاف خيار الشرط فان ذكره في العقد شرط لان المقصود منه هو الاعلام بعدم لزوم العقد لا بلزومه (قوله من حيث ان خيار الشرط) يعدم رضى العاقد بحكم البيع ولا يعدم الرضى بنفس البيع لان قوله بعث واشترت يوجد برضى العاقد واختياره ولكن لا يثبت به الحكم لعدم الرضى به فكذا في الهزل (قوله والتلجئة ان يلجئك الخ) التلجئة بان يظهر

الهزل اذا كان اعم كان التشبيه الواقع في كلام المصنف ركيكا جدا كقولك الانسان كالحيوان (العقد)

اللهم الا ان يقال التشبيه انما هو في المفهوم يعني ان التلجئة في المفهوم كالهزل اي قريب منه فيكون في حكم التعريف اللانظي او يراد بالهزل احد قسميه بقريته المقام (قوله والظاهر انهما سواء في الاصطلاح) لكن مساق كلام المصنف

على الفرق حيث افرد كل واحد منهما بالذكر وقال والتلجئة كالهزل اي اتفقا على ان يبيننا العقد على تلك المواضع لوقال على انها بنيا العقد لكان كلامه ابعده عن الاشتباه بقوله اعدم الرضاء لوقال اعدم الاختيار لكان اولى لانه المانع عن الملك لاعدم الرضاء كالمشترى من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد له الرضاء كذا في التلويح (قوله بخلاف سائر البيوع الفاسدة) حيث يثبت الملك فيها بالقبض (قوله وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح ففي الفاسدة اولى) كذا في التحقيق وفيه نظر فان مانحن فيه ليس فيه خيار الشرط بوجه من الوجوه على ان الفساد انما نشأ من بناهما العقد على الهزل لا ان العقد فاسد قبل هذا الاعتبار كما هو مؤدى الكلام المذكور قدسبر

ولهذا قال فخر الاسلام التلجئة هي الهزل (كالهزل) في ان كلا منهما ينافى الرضاء بالحكم (فالينافي الاهلية) اي اهلية صحة العبارة (ووجوب الاحكام) ولو كان منافيا لها لما صح النكاح معه وقد قال عليه السلام ثلث هزلهن جد النكاح والطلاق واليمين (فان تواضعا على الهزل باصل البيع) اي اتفق العاقدان في السر بان يظهر العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد (واتفقا على البناء) اي اتفقا على ان يبنا العقد على تلك المواضع (يفسد البيع) لانه غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد قبضه لاينفذ لعدم الملك لعدم الرضى بخلاف سائر البيوع الفاسدة فان الرضاء موجود فيها (كالبيع بشرط الخيار ابدا) يعنى صار اتفقا عليها على الهزل كشرط الخيار لهما ابدا وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح ففي الفاسد اولى (وان اتفقا على الاعراض) عن المواضع المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجد (فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انهما لم يحضرها شيء) عند البيع من البناء

العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد في الحقيقة كان يقول الرجل لصاحبه اريد ان ابيع منك عبدي هذا في الظاهر لامر اخافه ولا يكون ذلك بيننا بيعا في الحقيقة فيحبيه صاحبه الى ذلك ويشهد عليه ثم انه يبيعه منه في مجلس آخر بعد ذلك المجلس ثم يتصادقان على المواضع بعد زوال ما تواضعا لاجله (قوله لعدم الملك لعدم الرضى) لوقال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع من الملك لاعدم الرضى كالمشترى من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضى (قوله بخلاف سائر البيوع الفاسدة) حيث يفيد الملك اذا اتصل به القبض لان الرضى بالحكم وهو الملك موجود فيه ومفقود في الهزل فكان البيع مع الهزل كالبيع بشرط الخيار لكل من المتعاقدين او لاحدهما اذا اشترطا التواضع والهزل ابدا بان يقول احد المتعاقدين الاخر اشتريت منك هذا على انى بالخيار ابدا ويوجب الآخر البيع على ذلك فان البيع ينعقد بينهما فاسدا غير موجب للملك اصلا على احتمال ثم بعد ذلك ان اجاز العقد جاز وان نقضه احدهما بدون رضى الآخر انتقض وان اجازه لم يجز كما هو شأن خيار الشرط غير ان بالحقيقة جعل مدة الاجازة والفسخ مقيدة بالثلاث واطلقها بناء على ما عرف من الخلاف الذي بينهم في خيار الشرط ولقائل ان يقول للملاذلة انه موقوف وبما الفرق بين الموقوف والفساد فسادا غير مستقر والجواب ان لهما طريقين للمشايخ في التعبير بهما قبل والتعبير بالموقوف اولى لان الفساد لاينقلب صحيحا بخلاف الموقوف اولى وفيه تأمل فاننا نراهم قد رتبوا

على المواضة المتقدمة والاعراض عنها (او اختلغا في البناء والاعراض) اى قال
احدها بنينا العقد على المواضة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل الجد
(فالعقد صحيح عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى) لان الصحة هي الاصل في العقود
فيحمل عليها ما لم يوجد مغير ولم يوجد اذا اتفقا على انه لم يحضرها شئ واما
اذا اختلفا فدعى الاعراض متمسك بالاصل فيكون القول قوله (خلافا لهما)
اى اصاحبيه (فجعل) ابو حنيفة رحمه الله تعالى (صحة الايجاب اولى) لما
ذكرنا ان الصحة هي الاصل (وها اعتبارا المواضة المتقدمة الا ان يوجد ما
يناقضها) لان البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما بالمواضة عبثا فان
عورض بان الاصل هو الصحة فيرجح ما قالا بسبق الهزل قلنا لاناسام انه عبث
اذ يجوز ان يوجد حالة العقد مصلحة اخرى على ان الاصل في العقد الجد
شرعا وعقلا (وان كان ذلك) اى المواضة (في القدر) اى قدر البذل
هذا هو القسم الثانى من المواضة صورته ان يتواضع العاقدان على ان يكون
البيع في الظاهر بالفين ويكون الثمن في الباطن الفا وهذا القسم ايضا على اربعة
اقسام (فان اتفقا) في صورة المواضة في القدر (على الاعراض كان الثمن
الفين) لبطان الهزل (وان اتفقا على انه لم يحضرها شئ) من البناء والاعراض
(او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضة واجب
والالف الذى هزلا به باطل) وهذا بناء على ما تقدم من اصلهما (وان اتفقا
على البناء على المواضة) السابقة (فالثمن الفان عنده) اى عند ابي حنيفة
رحمه الله تعالى في اصح الروايتين عنه له انا لو علمنا بموافقتهما حتى يكون الثمن
الفا كما قالا لفسد العقد لان الف الذى هو غير داخل في العقد يكون قبوله
شرطا في البيع فيفسد كما لو جمع بين حر وعبد فوجب العمل بالجد في اصل العقد
ويكون الثمن الفين تصحيحا للعقد ولهما ان غرضهما من ذكر الف الذى هزلا به
السمعة لاجعله مقابلا للمبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح
وقولهما رواية عنه (وان كان ذلك) اى الهزل واقفا (في الجنس) ان جنس
العوض بان تواضعا على البيع بمائة دينار ويكون الثمن في الواقع مائة درهم

(قوله يكون قبوله شرطا
في البيع) اى في البيع بالف
ويصير كانه قال بعثك
بالفين على ان لا يجب
احد الافين فيفسد البيع
لان الشرط المذكور
ليس من مقتضيات العقد
وفيه نفع لاحد المتعاقدين
اولهما

الاحكام على الفاسد دون الموقوف فتنبه لذلك (قوله) عنده اى عند ابي حنيفة
في صورتين حتى كان الثمن بالالفين وعندهما العمل بالمواضة واجب والالف
الذى هزلا بها باطل وقولهما هو رواية عن ابي حنيفة وهذا الخلاف مبنى
على مامر من ان الظاهر عنده هو البناء على الجد وعندهما هو البناء على المواضة
وقد مر الوجه من الجانبين (قوله) اى عند ابي حنيفة في اصح الروايتين عنه

(فالبيع جائز على كل حال) اى سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرها شئ او اختلفا في الاعراض والبناء استحسانا والقياس ان يكون البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وها جدا في اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا والفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبرا المواضعة في الاول وجعلا البيع منعقدا بالف والتسمية في الثانى وجعلا البيع منعقدا بمائة دينار انه امكن العمل ثمة بالمواضعة مع الجد في اصل العقد في الفصل الاول لان اعتبار المواضعة ثمة يبقى من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف فينقده به وان كان المسمى الفين اذ الالف موجود في الالفين واشترط قبول الالف الآخر شرط لاطالب له من جهة العباد لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد البيع كما لو اشترى حمارا على ان يعلفه شعيرا بخلاف ما لو كان الهزل في جنس البدل حيث لا يمكن العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد لان اعتبار المواضعة فيه بعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن في البيع وهو لا يصح بدون الثمن فيفسد المواضعة مع الجد في الاصل ووجب العمل بالجد وهو ان ينقده صحيحا ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار التسمية فلذلك ينقده البيع على ما سمياه من الدنانير (وان كان) اى الهزل (في الذى لامال فيه كالطلاق والعتاق واليمين) والنفو عن القصاص والنذر (فذلك صحيح والهزل باطل) يعنى لو دخل الهزل في هذه الامور تكون لازمة والهزل باطلا (بالحديث) وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين وفي هذه الامور الاربعة يثبت الحكم

(قوله لان هذا بيع بلا ثمن) لانها قصد الهزل بما سميا ولم يذكر في العقد ما قصدا ان يكون ثمنا ولا يكتب بالذكر قبل العقد بل يشترط ذكر البدل فيه فبقي العقد بلا ثمن لان اعتبار المواضعة فيه بعدم المسمى لان العمل بالهزل يقتضى ان لا يكون الدنانير ثمنا وان يكون الدراهم ثمنا والثمن ما يكون مذكورا في العقد والدراهم غير مذكورة في العقد فلو اعتبرنا مواضعتهما لوقع البيع بلا ثمن

وفي الرواية الاخرى وهي قولهما الثمن الف ﴿ قوله فالبيع جائز ﴾ بالدنانير اتفاقا ﴿ قوله والقياس ان يكون البيع باطلا ﴾ لانها قصدا الهزل بما سميا في العقد وهو الدنانير فانها ليستا ثمن في نفس الامر وما قصدا ان يكونا ثمنا وهو الدراهم لم يذكر في العقد وذكر البدلين شرط في صحة البيع وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية البدل وها قصدا الحد في اصل البيع ههنا فوجب تصحيحه ما امكن وقد امكن جعل البيع منعقدا بما سميا من البدل وجعل التسمية بخلاف جنس ما تواضعا عليه من الثمن مبطلا للمواضعة السابقة كالعقد بعد العقد فانها لو تواضعا بمائة دينار ثم تباعا بالف درهم كان الثاني مبطلا للاول فهكذا هنا صوتنا لتصرف العاقل عن اللغو وانما تعين التصحيح بهذا الطريق لانه لا يمكن ذلك بجعل الدراهم او غيرها ثمنا لعدم ذكرها في العقد ولا يجعله منعقدا بلا ثمن

بعبارة هذا النص وفي البواقي وهو العفو والذم ونحوه بدلالته لا بالقياس
 وصورة الهزل في الطلاق ان يتواضع الرجل والمرأة على ان يطلقها علانية
 ويكون ذلك هزلا وكذلك في النكاح والعتاق وفي اليمين ان يتواضع الرجل
 مع امرأته او مع عبده على ان يعلق طلاقها او عتاقه في العلانية ويكون ذلك هزلا
 (وان كان المال فيه) اي فيما لا يحتمل الفسخ (تبعا) لامقصودا بالذات
 (كالنكاح فان هزلا باصاه) اي باصل النكاح بان يتزوج امرأة بالف ولا يكون
 بينهما نكاح (فالعقد لازم والهزل باطل) سواء اتفقا على البناء
 او الاعراض او عدم حضور شيء او اختلفا (وان هزلا بالقدر) اي قدر المهر
 بان تزوجها بالفين علانية ويكون المهر في الواقع الف (فان اتفقا على الاعراض)
 عن المواضعة وعقد النكاح بالفين على سبيل الجذ (فالمهر الفان) بالاتفاق
 لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل (وان اتفقا على البناء) اي على انهما
 بنيا العقد على المواضعة السابقة (فالمهر الف) بالاتفاق لان ذكر احد الالفين
 يكون على سبيل الهزل فلا يثبت المال مع الهزل والفرق لابي حنيفة بين البيع
 والنكاح في هذه الصورة حيث عمل بالجذ في البيع وجعل الالفين هو الثمن وعمل
 ههنا بالمواضعة وابطل الالف الذي هزلا به وجعل المهر الفان الشرط الفاسد
 يؤثر في البيع ويوجب فساده ولا يؤثر في النكاح لافي اصل العقد ولا في الصداق
 (وان اتفقا على انه لم يحضرها شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف) عند ابي حنيفة
 في رواية محمد عنه (وقيل بالفين) يعني في رواية ابي يوسف عنه المهر الفان
 في هذين الوجهين وجه الرواية الاولى ان المهر في النكاح تابع واهذا يصح
 بدون ذكره ولا يجوز ترجيح جانب الجذ لتصحيح تسميته على الهزل لانه حينئذ
 يكون المهر مقصودا بالذات وذلك خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود
 فيه واهذا يفسد البيع بجهالته فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فيجب ترجيح الجذ
 لتصحيحه وجه الرواية الثانية قياس النكاح بالبيع (وان كان ذلك في الجنس)
 اي الهزل في جنس المدل بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم
 (فان اتفقا على الاعراض فالمهر ماسميا وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم
 يحضرها شيء او اختلفا يجب مهر المثل) اما فيما اتفقا على البناء يجب مهر المثل

(قوله اي فيما لا يحتمل
 الفسخ) فيه ما فيه والظاهر
 ان يقول فيما وقع فيه
 الهزل كما قال فيما سيجيء

لانه ركن فتعين جعل المسمى ثما (قوله بان يتزوج امرأة بالف) بان يقول
 الرجل للمرأة اني اريد ان ازوجك بالف تزويجا هزلا غير لازم وتوافقها
 المرأة على ذلك او وليها واشهدا على ذلك ثم فعلا (قوله ان الشرط
 الفاسد يؤثر في البيع ويوجب فساده) والعمل بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا

بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب بالهزل وماتواضعا
 كونه مهرا لم يذكره في العقد فلا يجب بدون التسمية فكأنه تزوجها بلا مهر
 فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث يجب فيه العمل بالتسمية لانه لاصحة له
 بدون التسمية فيجب لاعراض عن المواضعة واما في الصورتين الاخيرتين ففي
 رواية محمد عن ابى حنيفة يجب مهر المثل لان المهر تابع فوجب العمل بالهزل
 لئلا يصير المهر مقصودا فيبطلت التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية فوجب مهر
 المثل وعلى رواية ابى يوسف يجب المسمى ترجيحا لجانب الجدة كما في البيع
 (وان كان المال فيه) اى فيما وقع فيه الهزل (مقصودا كالحلح والعتيق على
 مال والصلح عن دم العمد) وانما كان المال مقصودا في هذه الامور لانه لا يجب
 فيها بدون التسمية (فان هزلا باصله) بان اتفق الزوجان على انهما يخالعا
 بكذا عند الناس ويكون ذلك هزلا واشهدا عليه (واتفقا) بعد العقد (على
 البناء) اى على انهما بنيا العقد على المواضعة (فالطلاق واقع والمال لازم عندها
 لان الهزل لا يؤثر في الحلح اصلا عندها) لان الحلح لا يحتمل خيار الشرط
 حتى لو شرط في الحلح الخيار لها وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار لان
 الحلح تصرف يمين من جانب الزوج فلهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها
 شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل
 الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط (ولا يختلف الحال عندها بالبناء او بالاعراض
 او باختلاف وعنده لا يقع الطلاق) بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا
 باصله او بقدر البدل او بخنسه وقد نص عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى في الجامع
 الصغير في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء
 المرأة فيقع الطلاق ويجب المال عليها للزوج وكذا الهزل لان الهزل بمنزلة
 خيار الشرط لكن جوازه في الحلح غير مقدر بالثلاث عنده حتى لو شرط الخيار
 اكثر من ثلثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلاث ورد في البيع على خلاف القياس
 فيجب العمل فيما وراءه بالقياس والحلح ليس في معنى البيع لانه من قبيل
 الاسقاطات والبيع من الاثبات (وان اعراضا) اى الزوجان في الحلح (عن
 المواضعة) واتفقا على ان العقد كان جدا (وقع الطلاق ووجب المال)
 عايبها (اجماعا) اما عندها فظاهر لان الهزل باطل من الاصل واما عنده فلان
 الهزل باطل باتفهما على الاعراض (وان اختلفا فالقول لمعنى الاعراض)
 عند ابى حنيفة رحمه الله لانه يجعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق وفي الحلح

(قوله وانما كان المال مقصودا
 في هذه الامور لانه لا يجب
 الخ) هذا دليل انى
 استدلالا بالاثار على المؤثر
 ولو قال بدله على كون
 المال مقصودا في هذه
 الامور انه لا يجب الخ
 لكان اوضح (قوله حتى
 لو شرط في الحلح الخيار لها
 الخ) كما اذا قال الرجل
 لامرأته انت طالق ثلاثا
 على الف درهم على
 انك بالخيار ثلثه ايام
 فقالت قبلت فعندنا
 يقع الطلاق ويلزم المال
 وعنده ان ارادت الطلاق
 في ثلثة ايام بطل الطلاق
 وان اختارت او لم ترد
 حتى مضت المدة فالطلاق
 واقع والالف لازم كذا
 في التلويح (قوله بل يتوقف
 على اختيار المال) اى على
 اختيار المرأة الطلاق بالمال
 المسمى بطريق الجدة
 واسقاط الهزل

لما مر فلم يعلم بها فيه صحيحا للعقد بخلاف النكاح فانه لا يفسد بالشروط

من حيث انه لا يقع وقد مر ان عند الاختلاف هو يعتبر جانب الايجاب فيكون القول لمن يدعى الاعراض وعندها الخلع جائز والاختلاف غير مفيد (وان سكتا فهو جائز والمال لازم اجماعا) اما عندها فلبطلان الهزل واما عنده فلرجحان الجرد (وان كان) الهزل (في القدر) بان سميا الفين والبدل في الواقع الف (فان اتفقا) بعد المخالفة (على البناء) اى على بنائهما على المواضعة (فعندها الطلاق واقع والمال لازم كله) لما مر من ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندها وان كان مؤثرا في المال لكن المال تابع للخلع وثابت في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه فان قلت لا نسلم انه تابع لانه مما يكون المال فيه مقصودا واثن سلمنا ولكن لانسام انه يلزم منه ان يكون حكمه حكم المتبوع فانه منقوض بالنكاح فان المال فيه تبع لكون المقصود منه حل الاستمتاع ومع هذا يؤثر الهزل فيه وان لم يؤثر في اصل النكاح حتى اذا هزل لا بقدر المهر واتفقا على البناء كان ما تواضعا عليه لا المسمى اجيب عن الاول بان المال هنا وان كان مقصودا بالنسبة الى العاقد لكنه في حق الثبوت تابع للطلاق والطلاق هو المقصود والمال هو بمنزلة الشرط لوقوع الطلاق فيكون تبعا وعن الثانى بان المال فى النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى العاقدين بحسب مقصودها وهو حل الاستمتاع لكنه فى حق الثبوت اصل لانه يثبت بدون الذكر (وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها) ومالم تقبل جميع المذكور فى العقد لا يقع وعند اتفاقهما على الهزل لانكون المرأة قابلة لجميع المال فلا يقع الطلاق (وان اتفقا على الاعراض لزى الطلاق ووجب المال كله وان اتفقا على انه لم يحضرها شىء وقع الطلاق ووجب المال) اى المسمى فى العقد اتفاقا اما عندها فلبطلان الهزل من الاصل فكذا فى المال تبعا حتى وجب المال فيما اذا اتفقا على البناء ولم يؤثر الهزل فيه ففما اذا اتفقا على انه لم يحضرها شىء بالطريق الاولى واما عنده فلرجحان جانب الجرد على ما تقدم وكذا اذا اختلفا يكون القول قول من يدعى الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندها فلبطلانه (وان كان) اى الهزل (فى الجنس) بان تواضعا على ان يذكر فى العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم (يجب المسمى عندها بكل حال) اى سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرها شىء او اختلفا لبطلان الهزل فى الخلع عندها فكذا فى المال (وعنده ان اتفقا على الاعراض ووجب المسمى) لصيرورة الهزل

الفاسدة فالعمل بها لا يفسد (قوله لكن المال تابع للخلع وثابت فى ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه) اذ العبرة للمقصود لا للتبع كالوكالة الثابتة فى ضمن عقد

باطلا بالاعراض (وان اتفقا على البناء توقف الطلاق) على قبول المرأة المسمى لانهما اذا اتفقا على البناء لا يتحقق المسمى والشرط قبول المسمى في العقد (وان اتفقا على انه لم يحضرها شيء وجب المسمى) وهو الدنانير (ووقع الطلاق) لرجحان الحد (وان اختلفا فالقول لمدعى الاعراض) لكونه هو الاصل (وان كان ذلك) اى الهزل (فى الاقرار بما يحتمل الفسخ) كالبيع بان يتواضعا على ان يقرأ بالبيع ولم يكن بينهما بيع فى الحقيقة (وبملا يحتمله) كالكاح والطلاق (فالهزل يبطله) لان الاقرار محتمل للصدق والكذب والخبر عنه اذا كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا (والهزل فى الردة كفر) لان التلفظ به هزلا استخفافا بالدين الحق وهو كفر (لا بما هزل به) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لا يجوز ان يكون كفرا لان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد فاجاب بان الهزل فى الردة كفر لا بما هزل به اى لا بواسطة اعتقاد ما هزل به (لكن بعين الهزل) يعنى لكنه كفر بعين تلفظه بكلمة الكفر وان لم يعتقد مدلولها (لكونه استخفافا بالدين والسفه) يعنى الرابع

الرهن حيث يلزم بلزومه تبعا (قوله لا بما هزل به) اذ ليس معه تبديل اعتقاد لكن الهازل عن رضى واختيار تعين فى حقه الهزل جدا لكونه استخفافا بالدين * فان قلت قد نهى النبي عليه السلام عن تكفير اهل القبلة قلت النهى عن تكفيرهم لاعتقاد ان ما ذهبوا اليه هو الدين الحق وتمسكهم فى ذلك بنوع دليل من الكتاب والسنة وتأويله على وفق مرادهم والهازل بالدين لم يبق من اهل القبلة بنفس الهزل لانه لم تمسك فى ذلك بشبهة فلم يكن جعله منهم ييقين والمراد بقوله عليه السلام من صلى صلاتنا الحديث من فعل هذه الافعال ولم يجد ما يناقض الاسلام فيحكم باسلامه بطريق الاستدلال الا ترى انه لو فعل هذه الافعال وكان منكرا للحشر او الشفاعة او الرؤية ونحو ذلك او عذاب القبر مثلا لا يكون مسلما قطعا لوجود ما يناقض الاسلام لتواتر هذه الامور عن الشارع فكذا اذا تكلم بالكفر هازلا ولو هزل الكافر وتبرا عن دينه حكما بايمانه فى حق احكام الدنيا لانه باشر الاقرار على سبيل الرضى وهو الركن الاصلى فى احكام الدنيا على ان الاصل فيه المطابقة لما فى الجنان فيجب الحكم بايمانه بناء عليه كما يحكم بايمان المكره على الاسلام اذا اسلم بناء على تلفظه بالاقرار فصار الهزل فى ذلك كالهزل فيما يؤثر فيه الهزل من الطلاق والعنق بجامع ان كلامهما لا يحتمل التراخي ولا الرد بسبب كما لا يحتمل البيع بخيار عيب او رؤية فتأمل وجه التساؤل ان قوالهم لا يكفر اهل

من العوارض المكتسبة السفه وهو في اللغة الخفة وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن التصرف في المال بخلاف مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه والاسراف مع قيام حقيقة العقل وعرفه المصنف رحمه الله بقوله (وهو خفة تعترى الانسان فتبعته على العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعاً) كالربا وهذا معطوف على محذوف تقديره وان كان غير مشروع باصله كاللواطه فيفيد التعريف بان مباشرة المحرم مطلقاً اى محرم كان سفه (وهو) اى ذلك العمل (السرف) وهو تجاوز الحد (والتبذير) وهو تقريق المال اسرافاً وفي هذا القول اشارة الى الاصطلاح (وذلك لا يوجب خلافاً في الاهلية) اى اهلية الخطاب (ولا يمنع شيئاً من احكام الشرع) من الوجوب عليه وله

القبلة مع قولهم بتكفير هؤلاء وامثالهم كما قال بخاق القرآن وكالمشبهة بشكل (قوله وهو في اللغة الخفة) والتحرك يقال تسفحت الرياح الثوب اذا استخففته وحركته وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن خفة تعترى الانسان فتبعته على العمل في ماله على خلاف موجب الشرع من وجه وعلى اتباع الهوى والعمل بخلاف دلالة العقل وانما قيدنا بقولنا في ماله ومن وجه لاننا لو اطلقنا كما اطلق فخر الاسلام لكان كل فاسق سفهياً لان موجب العقل عدم مخالفة الشرع للدلائل الدالة على وجوب اتباعه وان كان كذلك في الحقيقة الا انه خلاف المتعارف عند الفقهاء في السفه الذي يتعلق به الاحكام من منع المال عن السفه ووجوب الحجر عليه فيه اذ هو عندهم تبذير المال وتفريقه على وجه الاسراف ومجاوزة الحد المعتبر شرعاً فلا يتناول عندهم جميع المعاصي وان تناولها العمل بخلاف موجب الشرع (قوله وهذا معطوف على محذوف الخ) فان قلت هنا وصلة والمعروف فيها انه يؤتى بها في مقام الترقى والمبالغة يقال هذا الشيء حرام وان كان اصله حلالاً قلت نعم ولكن لما كانت من تمام التعريف قالوا او عاطفة اذ لا يمكن جعلها استثنائية فلا بد من معطوف عليه ولم يتقدم ما يصلح للمعطف عليه فيه التنازع رحمه الله انه مقدر (قوله وفي هذا القول اشارة الى المصطلح) يعنى قول المصنف بعد تمام التعريف وهو السرف والتبذير يشير الى ان غرضه السفه المصطلح وان كان تعريفه يتناول ان كل فاسق سفهياً بارتكاب جميع المحظورات كتعريف فخر الاسلام (قوله وذلك) اى المذكور من السفه لا يوجب خلافاً وتقصانا في الاهلية التي يتعلق بها الخطاب لسلامة بدنه وصحة عقله الا ان السفه يكابر بعلمه بمقتضى عقله فلا يخرج بذلك عن كونه اهلاً لوجوب حقوق الله تعالى في الدارين واذا لم يخرج عن

(قوله وهذا معطوف على محذوف تقديره وان كان غير مشروع باصله الخ) يعنى ان ان وصلية والواو الداخلة عليها للمعطف على مقدر لكن الموجود في النسخ وان كان غير مشروع بالواو والصواب اسقاطها لان هذه الجملة معطوف عليها (قوله وفي هذا القول اشارة الى الاصطلاح) يعنى بتعيين ان المراد بالعمل العمل المخصوص وذلك ان ارتكاب جميع المحظورات سفه حقيقة الا ان السفه الذي تكلم فيه الفقهاء وتعلق به الاحكام من منع المال ووجوب الحجر هو السرف والتبذير ولم يفهم عند اطلاقه ارتكاب معصية اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقه وان كان ذلك سفها حقيقة كذا في التحقيق

فيكون مطالباً بالاحكام كلها (ويمنع ماله) اي مال السفهيه (عنه) والضميران
 راجعان الى السفهيه باعتبار دلالة السفه عليه (في اول ما يبلغ اجماعاً) يعني
 اذا بلغ الانسان سفهياً يمنع ماله عنه باجماع العلماء ويترك في يد من كان في يده
 (بالنص) وهو قوله تعالى * ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم *
 اي لا تعطوا الذين يبذرون اموالهم اضافة اموال السفهاء الى الاولياء لانهم
 يقومون بها ويتصرفون فيها والشئ قد يضاف الى الشئ بادنئ ملايسة ثم علق
 دفع المال اليهم بايناس الرشيد بقوله تعالى * فان آنتم منهم رشداً فادفعوا
 اليهم اموالهم * قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى اول احوال البلوغ قد لا يفارقه
 السفه باعتبار اثر الصبا فاذا بلغ خمساً وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم يونس
 منه الرشيد لكونها مدة يصير الانسان فيها جذا لان الخطاب لم يوضع عنه
 ولهذا يقام عليه الحدود ويحب القصص مع ان هذه العقوبات تندي بالشبهات
 فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن النفس فعن المال اولى لان المال تابع لها
 وعندها لا يدفع اليه ماله مالم يوجد منه الرشيد لانه تعالى علق الايتاء بالرشيد
 فلا يجوز قبله (وانه لا يوجب الحجر اصلاً) يعني في تصرف لا يبطله الهزل
 كالكاح والعتاق وفي تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة (عند ابى حنيفة
 رحمه الله) لان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده (وكذلك
 عندها فيما لا يبطله الهزل) وفيما يبطله الحجر عليه لان السفهيه مبذر في ماله
 فيحجر عليه نظراً له كالصبي والمجنون لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير
 وهو متحقق ههنا فلان يكون محجوراً عليه كان اولى وفي هذا الحجر نفع
 للامة لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير عيالا على المسلمين ويستحق النفقة من

ذلك ابق اهلاً لوجوب حقوق العباد بالطريق الاولى واذا كان السفهيه اهلاً
 لوجوب حقين ثبت ان السفه لا يخرج شيئاً من احكام الشرع الواجبة له عليه
 فلا يسقط عنه وجوب الخطاب بحال سواء حجر عليه او لم يحجر (قوله
 ويمنع ماله عنه) في اول ما يبلغ بالنص بخلاف القياس كانه جواب عما يقال
 اذا قام ان السفه لا يمنع شيئاً من احكام الشرع وانه لا يوجب الحجر مطلقاً
 عند ابى حنيفة فكيف قال ابو حنيفة بان السفهيه يمنع عنه ماله اذا بلغ سفهياً
 الى ان يبلغ خمسة وعشرين سنة نظراً له وذلك يدل على ان السفه سبب
 للنظر واذا كان كذلك كان سبباً للحجر عليه في جميع تصرفاته لئلا يتأف
 فاجاب بان ما منع عن السفهيه ماله في اول ما يبلغ بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا
 السفهاء اموالكم اي اموالهم وانما اوقع ضمير الاولياء موقع ضمير المولى

(قوله يعني اذا بلغ الانسان
 سفهياً يمنع ماله عنه باجماع
 العلماء) واختافوا في حجر
 من صار سفهياً بعد البلوغ
 فجوزه ابو يوسف ومحمد
 رحمه الله كذا في التلويح
 (قوله وان لم يونس منه
 الرشيد) وذلك نادر ولذلك
 لم يكن مدار الاجتهاد
 فان السن الجدية لا ينفك
 عنه غالباً لكونها مدة يصير
 الانسان فيها جذا لان
 اقل مدة البلوغ اثني عشر
 سنة واقل مدة الحمل
 نصف سنة (قوله لان
 السفهيه مبذر في ماله الخ)
 لكنه كانهما ازل فان كلا
 منهما يخرج كلامه على
 غير نهج كلام العقلاء
 لا لقصان في عقله

(قوله وهو قوله تعالى
 ولا تؤتوا السفهاء الآية)
 تمسك ابو يوسف ومحمد
 رحمه الله تعالى بهذه الآية

بيت المال * والسفر وهو الخروج المديد وادناه ثلاثة ايام * المراد من الخروج الخروج من موضع الإقامة على قصد السير تركه اشهرته (وانه لا ينافي الاهلية والاحكام) لانه لا يخل بشئ مما به الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية (لكنه) اي السفر (من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا) يعني سواء كان موجبا للمشقة اولا (لكونه من اسباب المشقة) فاعتبر نفس السفر سببا للترخص واقيم مقام المشقة (بخلاف المرض) حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه (فانه متنوع) الى ما يضربه الصوم والى ما لا يضربه فتعلق الرخصة بما يضربه الصوم (فيؤثر في قصر ذوات الاربع) بحيث لا يبقى الاكال مشروعا (وفي تأخير) وجوب (الصوم) الى عدة من ايام اخر لا في اسقاطه فيبقى فرضا حتى صح اداؤه (لكنه) اي لكن السفر (لما كان من الامور المختارة) اي الحاصلة باختيار العبد وكسبه (ولم يكن موجبا ضرورة لازمة) يعني لم يوجب ضرورة مستدعية الى الافطار بحيث يكون المشقة ملجئة اليه لا يمكن الصوم مع السفر (قيل) جواب لما (انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فمسافر لا يباح له الفطر) لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع فلا ضرورة له تدعوه الى الافطار لقدرته على الصوم (بخلاف المريض) فانه لو نوى الصوم وتحمل مشقة زائدة على المرض ثم اراد ان يفطر له ذلك وكذا اذا كان صحيحا من اول النهار ناولا للصوم ثم مرض حل له الفطر لان المرض امر سماوى لا اختيار للعبد فيه والمرخص منه للفطر ما يكون الغالب فيه لحوق المشقة بواسطة صومه فصار عذرا مباحا للفطر (ولو افطر المسافر) في الصورتين المذكورتين وهما

(قوله وفي تأخير وجوب الصوم) فيه ما فيه والصواب وجوب اداء الصوم لان نفس الوجوب يثبت بشهود الشهر لاحالة

والتي بعدها على انه لا يدفع اليه ماله اذا بلغ سفيها

عليهم لعلاقات منها كونها في ايديهم ومنها انهم ينتفعون بها كما ينتفع بها من هي له ومنها انهم يقيمون عليها ويمنونها لليتامى ومنها انها صارت تحفظهم كانها املاكهم الى غير ذلك من العلاقات * قوله والسفر * هو في اللغة قطع المسافة مطلقا وفي الشرع الخروج المديد عن موضع الإقامة بمفارقة العمران من الجانب الذي يخرج منه على قصد السفر (قوله بحيث لا يبقى الاكال مشروعا) خلافا للشافعي رحمه الله حتى لو اتم مع ترك العقود الاول بطل الفرض عندنا خلافا للشافعي ولمن وافقه على ما مر في بحث الرخصة * قوله قيل جواب لما * وهو بيان لحكم المكلف في ذلك على سبيل الافشاء لا على سبيل التمريض ولا على انه قول للبعض وكان الاظهر ان يقال قالوا قوله فلا ضرورة له تدعوه الى الافطار لقدرته على الصوم وعلى تقدير حصول ذلك بتحقيقه يمكنه دفعه بالامتناع عن السفر (قوله في الصورتين المذكورتين) يعني بعد ما امسك وهو مسافر او بعد ما امسك وهو مقيم

نية الصوم في السفر وسفره بعد ان نوى الصوم (كان قيام السفر المبيح)
 للافطار (شبهة فلا يجب الكفارة ولو افطر المقيم) الذي نوى الصوم (ثم
 سافر) بعد الافطار (لا تسقط عنه الكفارة) لان وجوب الكفارة تقرر
 عليه بالافطار (بخلاف ما اذا مرض) بعد ان افطر مرضا مبيحا للافطار
 تسقط به الكفارة لان المرض امر سماوي كالحيض (واحكام السفر) اي
 الرخصة التي يتماق بها احكام السفر (تثبت بنفس الخروج) من عمران
 المصر (بالسنة) المشهورة عن النبي عليه السلام فانه كان يترخص برخص
 المسافرين حين يخرج الى السفر (وان لم يتم السفر علة بعد) يعني كان القياس
 ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بالسير ثلاثة ايام لان العلة تتم به والحكم
 لا يثبت قبل تمام العلة لكنه ترك بالسنة (تحقيقا للرخصة) في حق الجميع فلو
 توقف ثبوت الرخص به على تمام العلة لم يثبت للمسافر حق الرخصة في جميع
 مدة السفر وهو خلاف المفروض ❊ والخطأ ❊ اي السادس من العوارض
 المكتسبة الخطأ وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على
 خلاف ما يريد (وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذ حصل عن اجتهاد)
 لعدم قصده فلو اخطأ المجتهد في الفتوى بعد استفراغ وسعه لا يكون آثما
 ويستحق اجرا واحدا (ويصير شبهة في العقوبة حتى لا ياتم الخطي ولا يؤخذ
 بحد) كما اذا زفت اليه غير امراته فظنها امراته فوطئها لا يحد ولا يصير آثما
 اثم الزنا (او قصاص) كما اذا رأى شجرا من بعيد فظنه صيدا فرمى وقتله وكان
 انسانا لا يكون آثما اثم القتل العمد ولا يجب عليه القصاص

(قوله اي الرخصة التي
 يتعلق بها احكام السفر)
 وجه الاحتياج الى هذا
 التأويل غير ظاهر
 نعم لو قال اي احكام السفر
 من حيث الرخصة لمكان
 له وجه

ابدا حتى يؤنس منه الرشد
 بناء على ان الله تعالى عز وجل
 نهانا عن الدفع اليه مادام

ثم مسافر ❊ قوله فلا تجب الكفارة ❊ عندنا لما قلنا وعن الشافعي انها
 تجب عليه اعتبارا لا آخر النهار باوله وهو بعيد لخلوا الاول عن الشبهة وعدم
 خلوا الآخر عنها (قوله لان المرض امر سماوي كالحيض) فتبين به ان
 الصوم لم يكن واجبا عليه في ذلك اليوم والسفر اختياري يجب عليه الصوم
 مع طريانه اللهم الا ان وقع له السفر في ذلك على وجه القهر كان يكرهه
 السلطان عليه فانه يقع مسقطا للكفارة عنه ايضا كما رواه الحسن عن ابي حنيفة
 كذا نقله قاضيان ❊ قوله تحقيقا للرخصة في حق الجميع ❊ وان كان القياس
 ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام العلة والعلة لا تتم ما لم يتم السفر ويتحقق بمعنى
 مدته وذلك لان رخصة السفر رخصة ترفيه ولا كمال للرفاهية بدون ذلك
 ولو توقف الترخيص على تمام العلة لفات المقصود من الرخصة في حق من لم يكن
 مقصوده الا مسيرة ثلاثة ايام وفواته مستلزم لفواتها في حق بعض من هي له

(ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان) اذا تلف مال انسان خطأ بان رأى شحاما من بعيد فظنه صيدا فقتله وكان شاة لانسان (ووجبت به) اي بالخطأ (الدية) لانها من حقوق العباد وبدل المحل لاجزاء الفعل (وصح طلاقه) اي طلاق الخطيء كما اذا اراد ان يقول اقمدي فخرى على لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يصح طلاقه قياسا على النائم وهذا القياس ضعيف لان النائم عديم الاختيار والخطيء عالم بكلامه غير انه واقع بتقصيره والمراد من قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان حكم الاخر لاحكم الدنيا الا يرى انه يؤاخذ بالدية والكفارة (ويجب ان ينعقد بيعه) اي بيع الخطيء كما اذا اراد ان يقول الحمد لله فخرى على لسانه بعث منك بكذا فقال المخاطب قبلت (اذا صدقه خصمه) اي قال صدور الاحجاب منك كان خطأ (ويكون بيعه كبيع المكره) يعنى ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختياري لا طبيعي كجريان الماء ولما وجد الاختيار ينعقد ولكنه يفسد لعدم وجود الرضى فيه ❀ والاكرام ❀ وهو آخر العوارض المكتسبة وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد مباشرة لولا الحمل عليه بالوعيد (وهو) اي الاكرام على ثلاثة اقسام (اما ان يعدم الرضى) اي رضى المكره (ويفسد الاختيار وهو المنجى) اي الاكرام بالتهديد باتلاف نفسه او عضو من اعضائه وهو الاكرام الكامل (او يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار) هذا هو القسم الثانى مثل الاكرام بالقييد او الحبس مدة مديدة او بالضرب الذى لا يخاف به على نفسه التلف (او لا يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم) اي يهتم المكره (بحبس ابيه او ابنه) او زوجته او اخته وهو القسم الثالث (والاكرام بحملته) اي بجميع اقسامه (لا ينافى الخطأ والاهلية) اي كون المكره مخاطبا وكونه اهلا لاحكام لان ما به الاهلية من العقل والبلوغ متحققة معه عند كونه مكرها (وانه) اي المكره عليه (متردد بين فرض) كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الاجاء فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى قتل عوقب عليه لكونه مباحا لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه التى نفسه الى التهلكة من غير فائدة اذ ليس فيه قضاء حق الشرع (وحظر) كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكرام (واباحة) كالافطار فى الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر (ورخصة) كاجراء كلمة الكفر

فلانكون عامة مع فرض كونها عامة هذا خاف ❀ قوله ولم يجعل عذرا فى حقوق العباد ❀ لان الواجب فيها ضمان المحل لاجزاء الفعل فيعتمد عصمة المحل ولهذا لا يتعدد بتعدد الفاعل حتى لو اتلف جماعة مال انسان وجب

(ضمان)

(قوله يقع به الطلاق عندنا) قضاء لاديانة كذا فى فتح القدير (قوله) او لا يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار) قال بعض الافاضل عد هذا القسم من الاكرام ثم القول بوجود الرضاء فيه مشكل فان من يقول بانه اكرام يقول بانتفاء الرضاء ثم فصاحب المنار غير مصيب فيما فعله انتهى لكن المصنف مقتف فى ذلك اثر فخر الاسلام والعهد عليه ولعل اعتبار الرضاء فيه فى الجملة غير مستبعد ويكون الاعتبار فى الاكرام عدم تمام الرضاء لا اعدامه (قوله اي يهتم المكره) او معناه يقصد المكره بحبس ابن المكره او ابيه كذا فى الكشف (قوله) كذا او زوجته او اخته) وكذا كل ذى رحم محرم منه كذا فى الكشف

سفيها وامرنا بالدفع ان وجد منه الرشء فلا يجوز الدفع اليه قبل وجوده

(قوله واعلم انه لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها الخ) اجاب عنه صاحب التلويح بان المراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأتهم ولم يؤجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يؤجر عملا بالعزيمة انتهى وفيه بحث فان صحته تتوقف على وجود قسم يجوز فعله ولو تركه لا يأتهم ولا يؤجر عايه وهو ممنوع ومثال هذا القسم ﴿٩٩٣﴾ في التوضيح بل عامة الكتب هو الاكراه على افطار الصائم وقد

صرح صاحب الكشف بان الصائم اذا كان مسافرا يأتهم على الترك وان كان مقبلا يؤجر عليه فتدبر (قوله ولم يوجد في الاكراه ما يتساوى الاقدام عليه والامتناع عنه عند الاكراه في الاثم والثواب وعدمهما بمعنى انه لا يترتب على شيء منهما ثواب ولا عقاب) انت خير بما فيه من التشويش وغاية ما يقال في التوجيه ان ذكر التساوي في الاثم وفي الثواب استطرادى ذكره توطئة والمقصود بالذکر عدمهما قال في الكشف ولا يوجد ما لا يتعلق بفعله ثواب ولا يتركه عقاب انتهى ثم انه لا يذهب عليك ان القسم الذي جعله في التريد رخصة حيث قال ان كان اباحة فعل المكروه عليه بالاكراه وعدم الاثم في الصبر على الامتناع عنه

على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك مع اطمينان القلب بالتصديق اذا كان الاكراه ملجئا واعلم انه لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض او الرخصة لان المراد بها ان كان اباحة فعل المكروه عليه بالاكراه وعدم الاثم في الصبر على الامتناع عنه فهي الرخصة وان كان اباحة فعله بالاكراه وصورته آثما في الصبر فهي الفرض وافطار الصائم بالاكراه لا يخلو منهما لانه ان كان مسافرا كان افطاره عند الاكراه فرضا وان كان مقبلا كان مرخصا فيه ولم يوجد في الاكراه ما يتساوى الاقدام عليه والامتناع عنه عند الاكراه في الاثم والثواب وعدمهما بمعنى انه لا يترتب على شيء منهما ثواب ولا عقاب اعلم ان ما قلنا من الفرض والاباحة والرخصة فيما اذا كان اكثر رأى المكروه ان الحامل يوقع ما يوعده به واعلم ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل اما اذا لم يعلم فلا اثم بالامتناع لان الموضع موضع الشبهة والحقاء (ولايضا في الاختيار) اي الاكراه اختيار المكروه يعني لا يبطل به لانه لو بطل اختياره لبطل الاكراه لان الاكراه الانسان على ما لا يكون باختياره لا يتصور فان الشيخ لا يكره على ان يكون شابا (فاذا عارضه) اي اختيار المكروه (اختيار صحيح) وهو اختيار المكروه (وجب ترجيح) الاختيار (الصحيح على) الاختيار (الفساد) وهو اختيار المكروه وحينئذ يصير اختيار المكروه كالمعدم فيضاف الفعل الى المكروه حتى يلزمه حكمه (ان امكن) اي امكن نسبة الفعل الى المكروه كما في الاكراه على القتل واتلاف المال والمكروه يصلح ان يكون آلة للمكروه بان يأخذ ويضرب

ضمان واحد (قوله وافطار الصائم بالاكراه الخ) حاصله انه يقول المثال المورد للاباحة اما داخل في الفرض او الرخصة واجب بان المراد افطار المسافر وانما يأتهم بالترك لانه ليس بمباح بل لانه بدل نفسه للاباحة فالاثم محقق للاباحة هنا لا منافي لها وفيه شيء لما عرفت من تفسير الاباحة والحق ما قاله الشارح وغيره ان هذا المثال لا يصلح مثلا لها * فان قلت فاماها على التفسير المذكور قلت قد مثل لها بما اذا اكره بوعيد تلف على شرب

الخ يصدق عليه على (٦٣) (شرح المنار) ما قرره ان يقال لا يتعلق بفعله ثواب ولا يتركه عقاب الا ان يقال ان المراد بعدم الاثم في الصبر عدم الاثم مع الثواب وهو حق لان مثال الرخصة في عامة الكتب هو اجراء كلمة الكفر على اللسان وقد صرحوا بان المكروه عليه ان صبر حتى قتل يكون مأجورا وكذا

واجاب الزيلعي من طرف ابي حنيفة رحمه الله تعالى بان المراد بالآية الاولى منع اموالنا لا اموالهم

به نفسا او مالا فيتافه (والا) اى وان لم يمكن كالا كراه على الوطء او الاكل
 (بقى منسوباً الى الاختيار الفاسد) وجعل المكره مؤاخذاً بقرينه (ففى الاقوال)
 هذا تفريع على الاصل المذكور يعنى فى مثل الطلاق والعتاق ونحوها
 (لا يصلح) المكره (ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يصح فاقصر
 عليه) اى حكم الفعل على المكره (فان كان) القول (مما لا يفسخ ولا يتوقف
 على الرضى لم يبطل بالكراه) وينفذ على المكره (كالطلاق ونحوه) مثل
 العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمدة واليمين والنذر والظهار
 والايلاء والنفق والالام فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ وتتوقف على القصد
 والاختيار دون الرضى بدليل انها لا تبطل بالهزل فلا تبطل بالكراه (وان كان
 يحتمله) اى القول الفسخ (ويتوقف على الرضى كالباع ونحوه يقتصر على
 المباشر) كالذى لا يحتمل الفسخ (الا انه يفسد لعدم الرضى) يعنى ينعقد
 فاسداً فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحاً او دلالة صح لان المفسد
 زال بالاجازة (ولا تصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد على قيام الخبر به وقد
 قامت دلالة على عدمه) اى عدم ثبوت الخبر به لانه تكلم دفعا للسيف عن
 نفسه لا لوجود الخبر به * فان قلت اذا قال الرجل لعبيده الذى هو اكبر سنا
 منه هذا ابى يعنى عند ابى حنيفة مع ان كذبه متيقن فكان ينبغى ان يعق العبد
 اذا اقر بعقده بالاكراه * قلت ابو حنيفة اثبت العتق فيه باعتبار جعل كلامه
 مجازاً عن الاقرار وههنا لا يحتمل كلامه ان يكون مجازاً فى شئ لانه اكراه على
 ان يتكلم بالحقيقة لا بالمجاز وكذبه راجح لقيام دليله وهو الاكراه (والافعال

الاكراه على افطار الصوم
 اذا كان مقبلاً فانه ايضا
 لو صبر حتى قتل يكون
 مأجوراً ذكره صاحب
 الكشف (قوله اى حكم
 الفعل على المكره) يريد
 بالفعل ما يعنى القول

وبان فى الثانية تعليقا
 بالشرط والتعليق بالشرط
 لا يوجب العدم عند عدم
 الشرط على

خمر او اكل لحم الخنزير فانه يباح له التساول على معنى انه لا يثاب ولا يعاقب
 على ذلك (قوله) فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ وتتوقف على القصد
 والاختيار دون الرضى بدليل انها لا تبطل بالهزل (ولقائل ان يقول اختيار
 السبب والرضى به حاصل فى الهزل بدون الفساد بخلاف الاكراه فانه لارضى
 فيه بالسبب اصلاً واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع
 فى الهزل الوقوع فى الاكراه لعدم الجامع فيمكن ان يجاب بان فى كل من الهزل
 والاكراه اختيار السبب والحكم والرضى بكل منهما الا ان الاكراه اقوى
 من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه فان الاختيار هو المعنى
 فى غاية الاحكام ونفاذ التصرفات والرضى قد يكون وقد لا يكون وفساد
 الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفساد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ
 قوله ولا تصح الاقارير كلها * بخلاف اقارير السكران فانها تصح حال

قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آلة لغيره) يعنى مثل الاقوال فى ان الفاعل لا يصلح ان يكون آلة لغيره (كالاكل والوطء) فان الانسان فى الاكل والوطء لا يتصور ان يكون آلة لغيره (فيقتصر الفعل على المكره) ولا ينسب الى المكره حتى اذا اكل فى الاكراه على الاكل يفسد صومه ان كان صائماً ولا يفسد صوم المكره ان كان صائماً بالاتفاق (لان الاكل بفهم غيره لا يتصور) واما فى نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف فيه ذكر فى الخلاصة وشرح الطحاوى انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون الامر وان كان المكره يصلح آله من حيث الاتلاف كما فى الاكراه على الاعتناق حتى يرجع بقيمة العبد على المكره لان منفعة الاكل حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزانى ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطء حصلت له بخلاف الاعتناق لان مال العبد تلفت من غير منفعة المكره وفى المحيط لو اكره انسان على اكل مال نفسه فاكل فان كان جائعاً لا يجب على المكره شئ لان منفعة الاكل رجعت اليه وان كان شعبان يجب على المكره قيمته لان منفعة الاكل لم ترجع اليه ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان المكره جائعاً او شعبان لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكره على القبض اذ بدونه لا يمكنه الاكل غالباً ولما قبض المكره الطعام صار قبضه منسوباً الى المكره فصار كأن المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصباً ثم مالكا للطعام بالضمان ثم اذنا له بالاكل وهناك لا يضمن الاكل شيئاً لانه اكل طعام الغاصب وفى طعام نفسه لم يصح آكل طعام المكره لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصباً للطعام قبل الاكل فصار

(قوله كالأقوال) قوله كالأقوال اكره على الزنا لا يجب الحد هذا اذا كان الحد بالملاحة واما اذا كان بغير الملاحة فيجوز (قوله) لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصباً للطعام لان ضمان الغصب لا يجب الا بازالة يد المالك ولا يتصور ازالة مادام الطعام فى يده او فمه

ما عرف فى موضعه والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب والحمد

السكر ولم تجعل عذراً لكونه معصية بخلاف ما اذا ارتد والعياذ بالله تعالى حيث لم يعتبر ولا تبين منه امرأته لان الارتداد يعتبر فيه محض الاعتقاد وقد شك فيه فلا يثبت بالشك والاقرار يعتمد العبارة دون الاعتقاد (قوله) فان الانسان فى الاكل الخ) والشرب لا يمكن ان يكون آلة لغيره الى آخره فيه شئ فانه تقدم ان المراد من قولهم يصلح آلة ان المكره يمكنه ان يفعل ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد صار كأنه فعله بنفسه كالاكراه على القتل وما يمكنه الاكل والتكلم والوطء ايضا والجواب ان المراد بالفعل هنا ما هو مقصود بالاكراه لا مطلق الفعل بنفس الفعل هو مقصود بالاكراه ويمكنه ان يفعله بنفسه وكذا اكل المكره ووطئه المقصود لا مطلق ذلك ولا يمكنه ان يفعله (قوله) واما فى نسبته الى المكره) حق العبارة ان يقول اما فى النسبة الى

آكلا طعام نفسه لا طعام المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكرها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه (والثاني) اى القسم الثانى من الافعال (ما يصلح) المكره فيه ان يكون (آلة لغيره كاتلاف النفس والمال) فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر ويلقيه على مال فيتلفه او على نفس فيقتله (فيجب القصاص على المكره دون المكره) ان كان القتل عمدا بالسيف (وكذا الدية تجب على عاتلة المكره) ان كان خطأ ووجبت الكفارة ايضا على المكره * وحرمت انواع حرمة لا تنكشف ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة * وفيه فساد الفرائض وضياع النسل لان ولد الزنا هالك حكما اذ لا يجب على الام نفقته لانها عاجزة عن الكسب فكان الزنا كالقتل * فان قلت هذا مسام في غير المنكوحه واما اذا كانت منكوحه الغير يكون الولد للفراش فلا يكون هالك * قلت الاصل ان ينسب الولد الى من خاق من مائه وتجب النفقة عليه لانه جزؤه فيكون هالك بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيفضى الى اهلا كه قيد الزنا بالمرأة اراد به زنا الرجل بالمرأة لان زنا المرأة يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القلع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل الذى هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها (وقتل المسلم) فان حرمة لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره والمكره عليه وهو المقصود بالقتل يعنى القاتل والمقتول في استحقاق العصمة وخوف التلف سواء فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره لتخليص نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة فاذا قتله فكانه قتله بلا اكراه فيحرم (وحرمة تحتمل السقوط اصلا) يعنى ترتفع الحرمة بالكلية وتصير حلال الاستعمال بالاكراه (كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير) فان حرمة هذه الاشياء ثبت بالنص حالة الاختيار لاقى الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم

نفس الاكل واما بالنسبة الى كونه مالا فقد اختلفوا فيه الى آخره (قوله) فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره (وحرمة طرف الغير كحرمة نفسه فلا يرخص للمكره في اتلاف طرف الغير لصيانة نفسه لا يقال الاطراف ملحقه بالاموال فينبغى ان يرخص له في قطع طرف الغير عند الاكراه التام كما يرخص له في اتلاف مال الغير عند ذلك لانا نقول الحاق الطرف بالمال في حق صاحبه لاقى حق غيره * قوله كحرمة الخمر والميتة * وعن ابى يوسف ان الحرمة لا ترتفع

(لكن)

(قوله وفيه فساد الفرائض) ان كانت المرأة منكوحه الغير (قوله) ولهذا سقط الاثم والحد عنها (كذا في الكشف وفيه ان الاكراه اذا كان ملجأ كالقتل وقطع العضو يسقط الحد عن الرجل ايضا كما مر آنفا واما الفرق بين الرجل والمرأة في الاكراه بغير الملجأ حيث يسقط الحد عنها لاعنه فلا يلبثم آخر الكلام باوله والمعجب ان صاحب الكشف قرر المسئلة بعد اسطر على ما قلنا

لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم وكان الفراغ من

عليكم الا ما اضطررتم اليه وان كان الاكراه ناقصا كالاكراه بالقييد او الحبس لا ترتفع الحرمة عن هذه الاشياء (وحرمة لا تحتل السقوط لكنها تحتل الرخصة كاجراء كلمة الكفر) فانه قبح لذاته وحرمة غير ساقطة (وحرمة تحتل السقوط في الجملة) لانها تسقط باذن صاحبه بالتصرف فيه (لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول المضطر مال الغير) فانه حرام قال الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل واذا اكره عليه اكرها كما جازله ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجمل المال وقاية للنفس فاذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته (ولهذا لو صبر في هذين القسمين) وهما الثالث والرابع (حتى قتل صاحبه) لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله تعالى ولاقامة حق الشرع

لكن يرخص في الفعل حالة الاضطرار ابقاء للجهة كما في الاكراه على الكفر والعياذ بالله تعالى واكل مال الغير هذا اذا كان الاكراه كاملا والا لا يحل له تناول الا انه اذا شرب الخمر لا يحسد استحسانا لانه

اذا تكامل الاكراه وجب الحد فاذا قصر او رث

شبهة كوطي الجارية المشتركة

حيث يكون شبهة في درء

الحد والحمد لله

وحد

٢

(قوله باذن صاحبه) الضمير
لمال الغير فالاولى ان يذكر
ذلك بعد قول المصنف
رحم الله كتناول مال الغير
هذا آخر ما تبسر ايراده
من نتائج الافكار . عند
الاشتغال بمطالعة شرح
المنار . والله الحمد على
نعمة الاتمام . وعلى نبيه
المجتبي الصلاة والسلام .
وعلى آله وعترته واصحابه
المشروعين بشرعه
والمتأديين باذابه .
ورضى الله تعالى عن تبعهم
من العلماء الاخبار .
والائمة البررة الكبار .
خلصنا الله من هول
يوم القيامة بشفاعته هؤلاء
المشفعين الكرام

تعليق هذه النسخة نهار
الاثنين على يد الفقير
الى الله تعالى ابراهيم ابن
على غفر الله عنهما في
اوائل صفر الخير
سنة ست وثمانين
وتسعة مائة

٢٢

٢



احمدك يا من شرع شرعة الاسلام * وصرف آراء اهل الفهوم الى استنباط
 الاحكام * واعلى درجاتهم بتدوين اصولها وفروعها من الكتاب وسنة
 سيد الانام * والصلاة والسلام على من انار الله به منار الهداية * وازال
 بنور طلعه ظلمات الجهالة * وعلى آله واصحابه ذوو الرواية والدراية * وبعد
 فقد وقع الفراغ من تصحيح الشرح المعروف لابن ملك * الذى سلك فيه
 خير مسلك * على متن الاصول المسمى بالمنار * المشهور لدى اولى الابصار *
 اشتهار الشمس عند منتصف النهار * للامام حافظ الدين النسفى * جزاء الله
 تعالى بالاجر الوفى * مع حواشيا الثلاث * احداها للفاضل الرهاوى *
 والاخرى للفاضل عزمى زاده والفاضل ابن الحنبلى * وكلها جيدة *
 وفى بيان المقصد مفيدة * رحم الله تعالى مؤلفيها * وحيث كانت لم تكن نسخها
 مطبوعة قبل على هذا الترتيب * مع كونها غير سالمة عن الخطأ والتحرير المريب
 * وكان هذا الطبع الزاهر * على هذا الشكل الباهر * قد التزمه المطبعة العثمانية
 * التى اشتهرت بحاسنها ومنافعها للعامة فى سائر البلاد العثمانية *
 ابتغاءً لنفع العموم * وتسهيلاً لاهل العلم والفهوم * فى يمن ايام قطب فلك
 السلطنة العثمانية * مركز دائرة الخلافة العلية * درة تيجان آل عثمان * السلطان
 ابن السلطان السلطان الغازى (عجلميدار) خان ثانى * ايدى الله بالسبع
 المثانى * وقد صرفنا نحن فله الحمد فى تصحيح ما فى هذه السطور * غاية الجهد
 والاعتناء ونهاية الوسع والاهتمام من غير قور * وهذا من جملة ما وفقنا الله سبحانه
 وتعالى لتصحيحه بفضل العميم ولطفه الجسيم ونسأله جل اسمه ان يوفقنا لتصحيح
 امثالها من الكتب الدينية * ويجعل هذه الخدمة الشريفة * مقبولة لديه وذخرا لنا
 فى دار النعيم وقد تصادف ختام طبعه وكال ينعه فى العشر الاخير من رمضان المبارك
 سنة تسع عشرة وثلاثمائة بعد الالف * من هجرة من خلقه الله تعالى الى احسن وصف

بايريد درسعاملرندن الحاج الحافظ احمد
 طاهر القنوى رئيس المصححين
 فى المطبعة العثمانية

احمد رفعت بن عثمان حلمى
 القره حصارى المصحح
 فى المطبعة العثمانية

محمد كامل بن احمد رشدى
 القره حصارى المصحح
 فى المطبعة العثمانية

على رضا بن حسن رشدى
 الاستانبولى المصحح
 فى المطبعة العثمانية

صفحة فهرس شرح المنار في علم الاصول لابن ملك

١٦	تعريف الدين	٣٢٢	النكرة المنفية والمثبتة
٣٠	تعريف اول اصول الشرع القويم	٣٣٥	النكرة والمعرفة المعادتان
	اعنى كتاب الله الكريم	٣٣٦	مبحث منتهى الخصوص
٤٣	مبحث كون القرآن اسما للنظم	٣٣٧	بيان ادنى ما يطلق عليه الجمع
	الذال على المعنى	٣٣٩	(مبحث المشترك)
٦١	(مبحث الخاص)	٣٤٣	لاعموم للمشارك عندنا
٦٧	مبحث حكم الخاص	٣٤٦	(مبحث المؤول)
٨٦	مبحث حديث العسيلة	٣٤٩	(مبحث الظاهر)
١٠٨	(مبحث الامر)	٣٥٠	(النص)
١٢٠	موجب الامر الوجوب	٣٥٣	(المفسر)
١٣٦	الامر لا يقتضى التكرار ولا يمتعه	٣٥٥	(المحكم)
١٤٩	حكم الامر نوعان اداء وقضاء	٣٥٩	(الخفي)
١٦٥	مبحث الاداء انواع	٣٦٣	(المشكل)
١٧٥	مبحث القضاء انواع	٣٦٥	(المحمل)
١٩٣	مبحث الحسن والقبح	٣٦٧	(المتشابه)
٢٠٧	القدرة نوعان مطلق وكامل	٣٦٩	(الحقيقة)
٢٢٢	الامر نوعان مطلق عن الوقت ومقيد به	٣٧٠	(المجاز)
٢٥٤	مبحث كون الكفار مخاطبين بالامر بالايان	٣٧٨	بيان استحالة ارادة معني الحقيقة والمجاز من لفظ واحد في وقت واحد
٢٥٨	مبحث النهي واقسام المناهي	٣٩٩	مبحث طرق المجاز
٢٨٤	(مبحث العام)	٤١٠	اذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز
٢٩٦	مبحث العام المخصوص	٤٢١	مبحث قديتعذر الحقيقة والمجاز
٣١٠	العموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى معا او بالمعنى فقط	٤٢٣	بيان ما اترك به الحقيقة
٣١٢	كلمة من وكلمة ما	٤٣١	(مبحث حروف المعاني)
٣١٨	كلمة كل	٤٣٢	(منها حروف العطف) فالواو
٣١٩	كلمة الجميع		لمطلق الجمع

٥٤٦ (فصل) التنصيص على الشيء	٤٤٣ الفاء
باسمه العلم يدل على الخصوص	٤٤٨ ثم
عند البعض	٤٥١ بل
٥٥٢ الحكم اذا اضيف الى شئ	٤٥٢ لكن
يوصف خاص	٤٥٥ او
٥٥٨ مبحث حمل المطلق على المقيد	٤٧٢ حتى
وعدمه	٤٧٨ (ومنها حروف الجر)
٥٦٧ مبحث قول بعضهم ان القران	الباء
في النظم يوجب القران في الحكم	٤٨٩ على
٥٦٩ مبحث العام اذا خرج مخرج	٤٩١ من
الجزء يختص بسببه الخ	٤٩٢ الى
٥٧٢ مبحث الجمع المضاف الى جماعة	٤٩٥ هي
يقضى تقابل الآحاد بالآحاد	٤٩٧ كلمات مع وقبل وبعد
عندنا خلافا لبعض	٤٩٨ كلمة عند وكلمة غير
٥٧٣ مبحث قول بعضهم الامر بالشيء	٤٩٩ (ومنها حروف الشرط)
يقضى انتهى عن ضد وبيان	ان
ماهو المذهب عندنا	٥٠١ اذا
٥٧٩ (فصل) المشروعات على نوعين	٥٠٤ كيف
عزيمة و رخصة	٥٠٩ ك
٥٨٠ منها الفرض	٥١٠ حيث واين
٥٨٣ والواجب من اقسام العزيمة	٥١١ حكم الجمع المذكور بعلامة المذكور
٥٨٦ ومنها السنة	٥١٢ (الصريح)
٥٨٧ سنة الهدى	٥١٣ (الكناية)
٥٨٨ السنن الزوائد	٥١٥ كتابات الطلاق سميت كناية
ومنها النفل	مجارا
٥٩٣ مبحث انواع الرخصة	٥١٩ الاصل في الكلام الصريح
٦٠٥ (فصل) في بيان اسباب الاحكام	٥٢٠ مباحث الاستدلال بعبارة النص
٦١٤ (باب بيان اقسام السنة)	٥٢١ الاستدلال باشارة النص
٦٦٦ (فصل) وقد يقع التعارض بين	٥٢٥ الثابت بدلالة النص
الحجج	٥٣٣ الثابت باقتضاء النص

٨٢٢ (مبحث الاجتهاد)	٦٨٧ (فصل) في بيان اقسام البيانات
٨٨٤ (فصل) جملة ما ثبت بالحجج	٦٨٨ بيان التقرير
شيان الاحكام وما يتعلق به	٦٨٩ بيان التفسير
الاحكام	٦٨٩ بيان التغيير
٨٩٣ الحقوق تنقسم الى اصل وخلف	٧٠٢ بيان الضرورة
٩٣٠ (فصل) في بيان الاهلية	٧٠٧ بيان التبديل
٩٣٦ الاهلية نوعان اهلية الوجوب	٧٠٩ (النسخ جائز عندنا خلافا لليهود)
واهلية الاداء	٧١١ بيان محل النسخ
٩٤٣ (فصل) الامور المعترضة على	٧١٣ شرط النسخ
الاهلية نوعان سماوية ومكتسبة	٧٢١ المنسوخ انواع
٩٤٤ ومن العوارض السماوية الصغر	٧٢٥ (فصل) في افعال النبي عليه
٩٤٧ ومنها الجنون	السلام الصالحة للاقتداء اربعة
٩٥٠ ومنها العته	٧٢٨ الوحي نوعان ظاهر وباطن
٩٥١ ومنها النسيان	٧٣٢ شرائع من قبلنا تلزمنا اذا
٩٥٢ ومنها النوم والاعماء	قص الله ورسوله علينا من غير انكار
٩٥٣ مبحث الرق وهو عجز حكيم	تقايد الصحابي واجب يتركبه
٩٥٦ الرق ينافي مالكية المال	القياس
٩٥٨ ولاينا في مالكية غير المال كالدلم	٧٣٧ (باب الاجماع)
والتكاح	٧٣٩ بيان اهل الاجماع
٩٦١ مبحث المرض	٧٤٢ بيان حكم الاجماع
٩٦٣ الحيض والنفاس لا يعدمان	٧٤٤ بيان مسند الاجماع
الاهلية	٧٤٦ مراتب الاجماع باعتبار اهله
٩٧٢ العوارض المكتسبة	٧٤٧ بيان ان الامة اذا اختلفوا على
٩٧٣ انواع الجهل	اقوال كان اجما على ان ماعداها
٩٨٧ ومن العوارض المكتسبة السفه	باطل
٩٩٠ ومنها السفر	٧٤٨ (باب القياس)
٩٩١ ومنها الخطأ	٧٥١ مبحث حجية القياس
٩٩٢ ومنها الاكراه	٧٦١ بيان شرطه
٩٩٦ والحرمان انواع	٧٨١ بيان ركنه
	٨١١ مطلب تعريف الاستحسان
	٨١٢ الاستحسان انواع

