

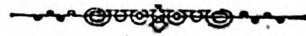
كتاب المعراج والدي  
الذي  
الذي  
الذي

al-Marjānī, Hārūn ibn Bahā' al-Dīn  
Hazāmat al-hawāshī



## كتاب الحق المبين في محاسن اوضاع الدين

طبعت من جيب صالح بن ثابت القرزاني سلمه الله تعالى لحمس  
بقين من شهر ربيع الاول سنة سبع وثلاثمائة والى بمطبع  
چيركوف بمدينة قزان



وكان ذلك باذن ورخصة صدرت من جانب المعارف الروسية  
الكائنة في بلدة پيترسبورغ من الاماكن الشهيرة  
١٨ نجي أبريل ١٨٨٩ نجي سنة سى من الميلاد المسيحية

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المحمد لله على باهر احسانه وشاهرا نعمته والصلوة والسلام على سيد انبيائه محمد وآله واصحابه ( اما بعد فاعلم ان الدين الحق كما قال الله سبحانه وتعالى ان الدين عند الله الاسلام هو الشريعة المحمدية والملة الاحمدية وهي التي جاء به مبيته المصطفى ورسوله المجتبي ابو القاسم محمد بن عبدالله بن عبد المطلب بن هاشم العربي القرشي الهاشمي المكي ثم المدني عليه افضل الصلوات وامثل التسليمات من عند الله تعالى مما تضمنه انقران العظيم والكتاب الحكيم وسنة الرسول النبي الامي الكريم الرؤي الرحيم من قول او فعل او اقرار صدر عنه صلى الله عليه وسلم واثبتوه بنقل صحيح مختار في كتب الاحاديث ودواوين الآثار وهو الذي يدين به الاسلام من عقايد وعبادات وعقوبات واداب خمسة انواع كل منها يشتمل على خمسة اقسام ( وذلك على ما قرره في سائر ما لفته ثابت بالضرورة ومعلوم بالبدية لا يفتقر اليه المتأمل فيه حتى التامل الى دليل خراج عنه وبرهان عقي دونه كما قال جل جلاله قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمى فعليها وما انا عليكم بحفيظ فانه على ظهوره ووضوح اموره ورسومه او تادمه وثبات اركانها وعماده يدعوك بسلام

يدع ظاهر وبيان واضح باهر الى ما هو مستحسن بالضرورة ومقبول  
 في الفطرة ومسلم عند جميع الخلق وثابت بالبراهين المتظاهرة والحجج القاطعة  
 الممتضاة من توحيد الله عز وجل اولا وتقديسه ثانيا وتجيده ثالثا الى  
 مكرم الاخلاق ومعالي الاوصاف من العدل والحكمة والعفو والشجاعة بجملة شعوبها  
 ومدى الى اكتساب العلوم واقتراى المعارف بكلية فنونها فانه يامر بالفكر والذكر  
 والتقوى والحشية من الرحمن والحذر من مكاييد النفس والشيطان التي هي رأس  
 الحكمة ملاك الامر الباعث لكل كمال وخير والصبر والشكر واينثر الصدق  
 في القول والانتقا في العمل وحسن الخلق والقناعة والرفق والشفقة على الخلق  
 وانجاز الوعد ووفاء العهد والعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن  
 الفحشا والمنكر والبغى والعدوان ويحل الطيبات ويحرم الجباث ويرشد  
 الى اصناف الصنائع وافتن الذاريح وغير ذلك من بواهر المحاسن ومفاخر  
 اوصاف الظاهر والباطن ثم شرع من عند الله في العبادات طريقة حسنة مرضية  
 قد بلغت من الرزانة اقصاها ووضع باذن الله في المعاملات قواعد مستقيمة  
 رضية لا تغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصلوا رتب على الجنائيات عقوبات وافية متناسبة  
 وهو يتوخى من كرمه ورحمته دراهم عباد ما اسقاطه العفو والافتق والاتحاد فيما  
 بينهم واينثر ما مع حسن البراعات لتفاوت احوال الانام ومراتبهم في العقول والافهام  
 ويبث في اثناء مقاصده من ذلك بالتلحيع والتنبيه في انحاء موارده على ام المسائل  
 الحكيمة وامم المعارف الالهية بين تالدو طرفى مما غاب عن افاضل الحكماء وامثال  
 العرفاء لاعلى مثال يحتديه وقانون ينحيه ومراحلة بلد ومراجعة اهل ولا بالنظر  
 في كتب او التلقى في محاوره او خطاب او تلقن من الناس او ترتيب  
 مقدمات وقياس كما قال عز مجده ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن  
 جعلناه نورا نهدى به نسا وقال وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك  
 اذ الارتاب المبطون بل هو ايات بينات في صدور الذين اوتوا العلم وما يحسد  
 باياتنا الا الظالمون وقال عليه الصلوة والسلام انا ما قامية لانكتب ولا نحسب  
 الشهر هكذا وهكذا الحديث بل بحض عطاء الهى ووحى ربانى قد اظهر

انوار دينه واطوار يقينه في اقل زمان واصل اوان وجعله فوق الدين كله وبدأ به  
وهو فريد من الاخوان ووحيه من الخلان بين ظهري قوم مرد و اعلى الجهل  
والكفر والعناد وتمنوا في سفك الدما و الظلم على العباد و املك الحرث و النسل  
وتحريب البلاد ليس معهم علم و اداب ولا تعلم و اكتساب و انما قصارى امرهم  
على الحمية الجاهلية والاتحاد والعصبة على خطط الضلالة كما قال جل ذكره  
لتنذر قوم اما انذرا باؤهم فهم غافلون فتبع عنهم جهلة ذلك و اصلها و قلع اسنة  
ضلالهم نعلها بما لابن به من بليغ الدعوة و جميل التبيان فاصيته و ملك من يدعي  
التعليم و طيب البيان نصيبته و اقام تلك الوظائف بنفسه و قومها على اتم الوجوه  
و احسنها و اجمل الطرق و اكملها من غير تفاوت فيها و لا تقصير في شئ منها  
في مجرى افعالها و مسارح احواله و اشتيل عليها ما اتى به من عند الله من الكتب  
الحكيم و القرآن العظيم و غير ذلك من الوحي الصادق و الالهام الناطق الذي  
تضمنه دو اوين السنة الباهرة البارزة على الصحة و تواثر النقلة فلن كل كلمة من  
كلماته بجز من بحور الحكمة و عالم من عوالم المعرفة لونا ملها الغذاء الاروع و وحد نظره  
و قوم فكره في استنباط ما في ذلك اليم من المعارف و الحكم فهد عمره و كل بصره  
و ما بلغ العشار من عجائب و لا استوفى ذلك المقدار و لا اقل من غرابيه على  
ما نبه عليه سبحانه حيث قالونز لنا عليك القرآن تبياناً لكل شئ و هدى و رحمة  
و بشرى للمسلمين و لقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى و رحمة لقوم  
يوقنون و هو الذي انزل اليكم الكتاب مفصلاً عن هذا بالغ في الحث و الترغيب

فيه تنبيه على انه مفن  
عن سائر الايات \* قاضى  
بيضاوى رحمه الله  
امرهم فلو لانه في وثوق من صحته و يقين من حقيقته لما دعى

الى النظر فيه و التفتكر في معانيه فانظر ايها اللبيب العاقل الى شأنه هذا و حاله ذا  
و تأمل فيه و همد بصرك و وجود نظرك لاهل نحمد النبوة و دعوة الخاق من عند الله

( ٢ ) يتيمى كهنا کرده قران درست  
كتابخانه چند ملت بشست سعدي  
امرا غير ما ذكر او تعرفها شياء سواها ولا سيما  
إذا لوحظ كونه امياً لا يعرف الكتاب



والاحساب ولا فرح بابا في التعلم والاكسلب وكونه يتيمار به مقل على  
 الفقر والغاقة في عهد الجهالة وثواران الكفر والضلالة فان فرط فضله وكمال  
 علمه مع ما علم من حاله اعظم شاهد على حقيقته وادل دليل على رسالته ونبوته  
 لا يستره معاذ الله الا سبق الشقاوة وحق الضلالة (٢) بيت لعل او كوياس است از قوت انلوب  
 والله ذر البوصري رحمه الله فيما يقول «بيت» \* نهر ساهم خوانده نه قوت انلوب \*  
 ( وكتفاء بالعلم في الامى معجزة \* في الجاهلية والتأديب في الينم \* بل  
 ذلك اوثق ببراتب من شهادة البراهين والشهود واثبت من دلالة المحاضر  
 والعهود وابعده من اضطراب قلب وختلاج ريب فان انت حصلت هذا من هذا عرفت  
 كون معرفتك بحق رسالته وصدق نبوته في غناء عن برهان على شاكلة معرفتك  
 بصدق من يدعى حفظ القرآن او حمل كذا فنظرا من الحد يد بمسامعة تلاوته  
 ومشاهدة رفعه بعين على ما قاله جل مجده قل انما الايات عند الله وانما انا نذير  
 مبين اولم يكفهم انا انزل لنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان في ذلك لرحمة وذكرى  
 لقوم يؤمنون بعد ان حكى عنهم ماتفوه هو بقوله لولا انزل عليه ايات من ربه  
 يعنون به المعجزة الخارقة للعادة وصدور الامور الغريبة الانادة كمالتي ثمود  
 الناقة مبصرة والان الحد يد لداود معجزة ولموسى اليد البيضاء وقلب  
 العصا حية تسعى ولعيسى ابراء الاكمه واهياء الموتى فر دالله سبحانه عليهم اولابن  
 مثلها من المعجزات وخوارق العادات ليست من ضرورات النبوة ومقدمت  
 الرسالة البتة ولا ما يستقل باظهاره وحده بل هو من انوارها وما يترتب عليه من اثرها  
 وانما هو عند الله يظهره بحكمته في اى وقت شاء ويختص برحمته من يشاء  
 وثانيا بانهم لما شا هدوا ادلائ رسالته وايات صدقه وحقيقته فيما اتيه من  
 الكتاب المبين وطالعوا جملة احواله في ذهب وايلب على مناهج صدق وصواب  
 راي العين وهو اصدق برهان واعدل شاهد في المدعى كل جمدهم اياه  
 واقتراحهم معجزة سواه طلبا للادنى مع حصول الاعلى واشتراء للضلالة بالهدى  
 واستبدال بالندى هو غير مله وادنى فلن كل ذى حالة او صناعة لا يعرف شأنه  
 ولا يطلع حاله بشىء مثل ما يعرف باثره ويطلع باقواله الم تر انك تعرف ابا حنيفة

بالعقده وابعلى بالحكمة مثلالان انت من اهلها معرفة لا تستر يب فيها وماعرفتها  
الابهر فة اثارها ومطالعة احوالها وتعريف بعد ذلك نفس الفقه والحكمة وما هو  
بهو على هذه الشاكلة حال كل مناعه وور بها القيم بها من الشعر والفصلحة وغيرها  
حتى الصنایع الجزئية مثل الصباغة والحياطة وما يشاكلها وقال عز مجده قل انما  
اعظكم بواحد فان تقوموا لله مثنى وفردى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة ان  
هو الانذير لكم بين يدي عذاب شديد امرهم بالقيام خالصا لوجه الله معرضا  
عما سواه من التقليد لاستسلام امره وتحقيق ملجائه بالتحقق فيما فيه من المعارف  
وما اشتغل عليه احواله من الحكم بين تالد وطارف متفرقين مثنى ووحدا  
فيمصيون الحق اذا وياخصونه ويعرفون صدقوا ملجاء به فيتنكر كل واحد  
من الاثنين ويعرض محصول فكره مخلصا نظره على صاحبه ويتاملان فيه تامل  
متصادقين متنافسين لا يبيل، بهما اتباع هوى ولا ينبض لهما عرق عصبية حتى يهجم  
بهما الفكر الصالح والنظر الصحيح على جادة الحق وسننذوا الفريدين ينهض بلهمة  
ويفكر في نفسه بصدق رغبة وخلص نصفه ويعرض فكره عقله ويخليه ونفسه  
من غير ان يكابره فلن في الازدحام ما يشوش الحواطر ويعمى البصائير وينسد  
الروية ويخلط الفكر ويبدع للاعتساق وهجر الانصاف ويثور عجاج التعصب  
ولجاج التمزج وقد اعترفتم بنزاهة نفسه ورجاحة عقله ورزانة علمه وثقابة  
ذهنه واصالة رايه وجهه معامد الرجال ومعاهد الكمال فلو لان في وثوق من امره  
وحقيته ويقتين من هجته في انه مرشح للنبوته من ربه واختار لرسلته تصديق لادعاء  
امر خطير وخطب عظيم دونه ملك الدنيا والاخرة جميعا في مرعى من الافتضاح  
على رؤس الاشهاد والقاء النفس الى هلاك الابدان وهيهات هيهات هذا ان يدرك  
بالهني اوينال بالدلى والمطلب كلما عزو شرف صعب مسلكه وحال طر يقوه كثرت  
عقبته (والتنبى يلزمه احد الامر من املجنون لا يبالي بافضلها اذا طولب بالبرهان  
بل لا يدري ما الافتضاح وما رقبة العواقب واما انها في زخرف الدنيا وغرام  
لشهواتها ولذاتها وجلب منافعه وطلب مناصبها وكل الناس عارفون بكمال عقله  
ورزانته واعراضه عن الدنيا بكليته ( وقد اخبر سبحانه بانتهاكها عنه حيث

قال ما يصلحكم من الجنة ان هو الا انذير لكم بين يدي عذاب شديد وقال قل  
ما اسئلكم من اجر فهو لکم ان اجرى الأعلى الله وهو على كل شىء شهيد ( ولا  
تظنن كما ظنوا وكذبوا وفجروا وكفروا بايات الله انه ما اصدر معجزة ولا  
اظهر آية فتكونون سواء بل مفصلات معجزاته وبيانات اياته اعظم من معجزات  
سائر المرسلين واجل واكبر واعز واكثر واثبت من ايات جملة الرسل والنبيين  
( واعظمها القرآن المجيد تنزيل من حكيم حميد فى معرفه لا ياتيه الباطل من بين  
يديه ولا من خلفه ) وهو الجدير الايقى لعموم نبوته كافة العباد وشمول رسالته  
العاكف والباد ودوام شرعه الاماد وبقاء حكمه ابد الاباد يشاهده كل احد ويعاينه  
كل امد فلان ما يفيد القرآن نفس النبوة وشرعه عين الرسالة مغن عن سائر الايات  
وشان الرسول دليل الهداية عليها فضل الصلوات واكمل التحيمات على مانبه  
عليه سبحانه فيما قال عن لسانه فامنوا باالله ورسوله النبى الامى الذى يؤمن  
بالله وكلها ته واتبعوه لعلكم تهتدون فانه عدل عن التكلم الى الغيبة  
لا جراه هذه الصفات الداعية الى الايمان والاتباع بين هذا شأنه من كل  
نفسه لو غيره ابداء لطريقة حسن التعليل واظهارا للنصفة  
واحد ارعن ظنة العصبية واشعار ايان كمال معرفه مع ما عرفى من الامية فى حال  
احدى معجزته ( والبرهان القاطع المعتمد لنا فى تمام دينه وكمال شريعته  
والشاهد البين القاطع للربوب عندنا فى صدق رسالته وحقية نبوته هذا  
البين النبى ابلينه والعيان النبى بينه وقد شهدت به طرق الاعتبار ونطقت  
بشهوده الايات والاخبار وسلكه الاخير اولى الايدي والابصار وهو الجدير الايقى  
لعموم نبوته العباد وشمول رسالته العاكف والباد ودوام شرعه الاماكن والاماد وبقاء  
حكمه الازمان ابد الاباد يشهده كل احد ويعاينه كل امد فكانه يرى البعثة عيانا  
وينجى الرسالة شفاها نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين  
امنوا وهدى وبشرى للمسلمين ومن امن بشاهدة اليد البيضاء وعبان ميين  
ربها كفر به عاينة عجل جسده فوار وانين \*



الحمد لله حق حمك والصادرة والسلام على محمد رسول الله وعلى الواصحابه  
الطيبين الطاهرين من بعده (مقدمة) النفس الانسانية بهامى متأثرة من  
الهدى تسمى عقلا نظريا يتفرع عليه الحكمة النظرية يقوبهامى متصرفة فى البدن  
عقلا عمليا يتفرع عليه الحكمة العملية من يوءت الحكمة فقد اوتى خير اكثير اسماء  
العلوم تقع على مسائلها المقصودة بالتدوين وعلى التصديقات بها وعلى  
الملكات الحاصلة بيزاولتها العمدة فى اهليتها (والفقه يقسم اصليا لايرام به  
لاحق العقيدة ويختص باسم الفقه الاكبر وفرعا يقصد به القيام بمقتضى  
العبودية وغلبة الاسم عليه ( واصوله ما يمتنى هو عليه من الادلة الاربع  
( والفن المتكفل بالبحث عن احوالها بهامى تنفيذ الاحكام يسى اصول الفقه  
( وموضوعه الدليل الشرعى للحكم الفرعى ( ومسائله ادلة اجهالية يفترق  
اليها عند اثبات الحكم بالمسوع كلميزان لجملة المشروع ( والدليل ما يعلم  
منه شىء اخر باشتمال او استنزام فماصح يجب عنه العلم او الظن بخلفه سبحانه  
فلان توقف على نقل فنقلى وربما يفيد القطع والافعلى ولا يثبت به ما استوى  
عنده طرفاه ( وانشرعى ان كان وحيامتلو فالكتاب او غيره فالسنة ويرجع  
اليها ما عن الصحابي والافعز يمة كل الامة فاجماع او عبرة او لى الخبرة فقياس جلى  
او خفى ( والعقاييد لا تثبت الا بمتواتر القران او السنة باثبات ما اثبته ونفى  
مانفعلوا السكوة عما عداه غير متعدد الدلالة ولا تعلق له بالاجماع والقياس ولا  
مدخل فيه لاراء الناس ( واول ما يجب على المكلى هو تصديق خبر النبوة ثم  
الاخذ به وجهه فى كل باب على جهته \*

\* ( المشرعة الاولى فى الادلة الشرعية ) \* وفيها مشارب \* ( المشرب الاول  
فى الكتاب ) وهو القران وكلام الله حقيقة فى الصفة القديمة مجاز فى النظم  
المحفوظ والمقرؤ المسوع والمحرر المكتوب بعلاقة الدلالة غلب  
فى النظم الدال على المعنى فى عرف الفن وهو المعجز

المنقول

تريف الولى

المقول الينا بين الدقتين تواترا بلاشبهة وعليه بناء الاحكام يسوغ وصفه  
 بالحدوث والجعل بالخلق ونحوه مالم يرد به الشرع والبسلة منه لامن السورة  
 وما صح سنده وساعد الرسم خطه واستقام في العربية وجهه فمتواتر كالعشرة  
 يجوز قرأتها في الصلوة وغيرها ومعه مشهور يزياده على المتواتر ولا ينسخ  
 او احاد صح سنده هي حجة شرعية وفيه ما لا يفهمه الخلق مع البراة عن الحشو والوهل  
 والوقف على الا الله والراسخون في العلم استيناف ولزومه في اعتبار المعنى  
 لافي قطع القرأة وفائدته الابتلاء واعتقاد حقيقته على مراد الله ويحرم تفسيره بالرأي  
 لاتا ويل هو قريب او بعيد ولا بدل من قوة الداعي ويجوز نسخه بالسنة كعكسه  
 \* ( المشرب الثاني في السنة ) \* هي ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم  
 من قول او فعل او تقرير وقد يخص الحديث بالقولي والاثربا عن الصحابي  
 اما مسند مرفوع باتصال سنده فان كان خبر جمع يعطى العلم بنفسه قطعاه متواتر  
 والافلن رواة واحد فقريب او اثنان فعزيز او اكثر فمشهور وما دونه يجمعه  
 اسم خبر الواحد فلن اتصل بنقل الثقة عن الثقة سالما عن الشيوخ والعللة فصحيح  
 والافما تنزل عنه بخفة ضبطه حسن وبإختلال شرطه ضعيف يرتقى بتعدد طرقه  
 الى الحسن مثل الى الصحة ويتفاوت بلوصافه ( والغقه ان مازح صحده صحيح  
 يقوم به ركن الاحتجاج والمعارضة وغيره ضعيف لا يثبت به حكم ) ( واما مرسل  
 بترك واسطوقد يخص بالصحابي فغيره واحد فمنقطع او اكثر فمفضل ( ومرسل  
 الصحابي واقرن الثاني ومن روو امرسله كسنده حجة بل فوقه يحمل على السماع  
 او وضوح الامر وشرطي التواتران يعتمد السمع ويستمر على مبلغ يعيد انقطع  
 وينسخ النص به ويكفر جامده والمشهور يفيد الطمانينة ويزاد به عليه تقييدا  
 وتخصيصا وخبر الواحد الظن فيعمل به لا العلم فلا يكفر جامده وشرطه عدم  
 الانتطاع معنى والمخالفة للتواتر والمشهور والاجماع وعمل الراوي فعلا وقولا  
 توقفا اوردا والصحابي العارف فيما لا يحتمل الخفا وفي راويه الاسلام والعقل  
 والعدالة والضبط وعدم الجهالة او مساعدة السلف قبول او سكوتا او القيلس  
 وعدم التداعى لا العدد والذكورة والمجربة والابصار وعدم الارسل

والشذوذ والاعراض (والعزيمة في السباع قراءة الشيخ او الراوى عليه وكتابه  
 اورسالته اليه ويقول في الاول حدث وفي غيره اخبر والمفظالى وقت الاداء  
 او الكتابة المذكور فالاداء كما سيع ( والرخصة الاجازة والبنائولة والمضموم اليه  
 خط جماعة مع تلم النسبة ) والنقل بالمعنى للعالم باللغة في المحكم والمجتهد  
 فيه وفي الظاهر لافى المشترك والسجمل والتشابه وجوامع الكلم ولا يقبل  
 الطعن الامفسر ابها هو جرح بالاتفاق من اهل العلم والنصيحة لا العداوة  
 والعصية ( ومنزله لفعال عليه السلام مجبلة لا بد منها وسهو اوزلة لا يقر عليها  
 او مخصوص به لا يقتدى فيها ويبان يعتبر مبيها واياحه واستجلب او افتراض  
 يتأسى بها على جهتها ان علمت والافيتبع على ابلحتها الى ان ياتي ما يخصها به  
 (والشرايع السابقة شريعة لنا اذا قصد الشرع بلانكار (وما عن الصحابي فريدا عن  
 الوقت والحلال يجب اتباعه في منزلهما الترجيح فيما تخالفوا فيه ولا يخرج  
 عنه كالتابعي اذا زامهم بفتواه واعتبر في اجماعهم \* )

(الشرب الثالث في الاجماع) هو اتفاق جميع اهل الفقه والعرفى عصر من الامة على حكم  
 شرعى وليس بمقصود المصنوع وانما يدعوا اليه التشبث بالظنى في الحكم الناجز فلا يتصور  
 عن واحد ولا عن دونهم والامم السالفون في العقليات الصرفة والعقائد لاستحالة  
 ايقاع واقع وانعقاده بلا قاطع ولا يشترط فيه كثرة وثبات عليه موافقة غير امله  
 لجهل او هوى او فسق ( واقوى مراتبه اجماع الصحابة بنصهم ثم بسكوت بعضهم ثم  
 من بعدهم على حكم لم يسبق فيه خلاف ثم يتفاوت بحسب نقله الى متواتر  
 ومشهور واحاد يجب العمل بكل منها ولا يكفر منكرو ما ثبت به ولا بد من سند خبر او قياس  
 \* ( الشرب الرابع ) \* في القياس) هو ابانة حكم شرعى بعينه في جزئى  
 بمشركته لآخر في علته وهى ما نيطت عليه شرعية الحكم من محصلات ومكملات  
 ومحسنات لمقاصد ضرورية او حاجية او كمالية او تحسينية تحصل قطعاً وظناً  
 او شكاً ووهلور كنه الوصف الصالح المعدل بظهور اثره بنص او اجماع فى  
 اجنلس منها وانواع فرادى ومثنى وثلاث ورباع يقدم اقواها والاظهر والاكثر  
 اجزاء فلاكثر فهو العلة وينقسم الى جلى متبادر وخفى غيره وكل منهما الى ماصح

ظلمه وبلطنه او قسود قوى اثره و مريع التعرض فيه اسة عشر و لاساع فيها  
 صحاباطنا و قويا اثر او ايضا ان اعتبر شرعا عينها في عينه فهو اثر او جنسه او هو في  
 احد هما فلا يهوقد يخص بالاخير و الاقرب ( اوبناء على ترتيب الحكم على  
 وفقه فثبت اعتبارها بلحد الثلاثة فيمرسل ملايم قبل في الضرورية الكلية  
 القطعية و الاقرب لا اصلا كما علم الفاوه ( و شرطه تعديته بحكم شرعى معقول  
 متناول غير معدولبه عن سند هولا مخصوص و منصوص و منسوخ و مؤخر  
 و معارض و متفرع و مبطل و مغير و علته تتفاوت الى معنوية و حكيمية و اسمية  
 جمعلو فرقا و مادونها ما يضاف اليه الحكم في مواقعها اما منض فسيب او موقوف  
 عليه فشرط اودال فعلامة ( و شرطها كونها باعثة ضابطة للحكمة لامتاخرة  
 و ظنية الطرد و مسالكها اما اجماع او صريح نص مثل لاجل و كى و اذن  
 و اللام و الباء و ان المكسورة محففة و مثقلة ثم الفاء و اما ايباء بوقوعه  
 موقع جواب او مقارنة و صف او فرق بين حكيمين بصيغة و صفة او غاية  
 او استثناء او شرط او استدراك و اما سبر قطعى الالغاء و المحصر و تحقيق المناط  
 و تنقيح و تخريج ( و موانعها عن الانعقاد و الابداء او التمام او اللزوم ) ( الاخذ  
 بنص الكتاب في الابواب كلها و بالاجماع فيما عدا العقائد و واجب على منزلتها  
 ثم التعبد بالقياس بتحصيله و العمل به و جبهه شرط جوازه المللية و وجوبه  
 التاثير و لا يجرى في الحدود و الكفارات ( و بين المستدل دعواه بدليل  
 و مراده ان خفى لغرابية او اجمال فان سلم مقدماته انقطع خصمه و الا فاليفصل  
 يمنع بحجاب باثباته و الجميل بتخلف الحكم اولزوم المحال بنقض او وجوه معارض  
 فيتم كاس منلصبيها ( و ما يورد عليه فساد الاعتبار لمخالفة نص او اجماع و يجلب  
 بمنع ثبوته او دلالة بتاويله او تخصيصه بدليله او ترجيح سبيله او بالمعارضة  
 بمثل و على حكم اصله او علته فيمنع او عايتها فباثبات او بعدم تاثيرها مطلقا  
 او في اصله او فرعها او محل او عدم افضائها او انضباطه او الفاء قيد منها او قدح  
 بنفسه مراجعة او مسلوية او قول بالموجب او معارضة بالناقضة قلبا في العلية  
 و الحكم او شهادة الوصف له و عليه او خالصة في حكم الفرع او علة الاصل او فساد

الوضع أو مفارقة بصلاح آخر ( وترجيحه على مثله بتفضيله وصفا كقطع علة  
ومراحة نص وإيحاء وتأثير وكثرة أصول وعكس وغلبة أشباهه مناسبة فإذا تعارضوا  
فما بالذات على ما بالحال والشرعى والوجودى والضرورىة والمهاجية  
والتحسينية ومكملاتها بترتيبها وحفظ الدين والنسب والعقل والمال ( وما صح  
مما سوى الأربعة كالأستحسان وشرابع من قبلنا وقول الصحابي والأستصحاب  
والمصالح المرسله وغيرها راجعة ) اليها الأجتها دملكة شريفة يتمكن بهامن استنباط  
الحكم الشرعى نى محل ببدل الجهد من مأخذ وشروطه علم ما يتعلق به من الآية  
والسنة والأجماع على مراتبها لغتوشريعة وثبوتها وإفادة وعدم مخالفتها له ولو وجه القياس  
لا فى العقائد وأصول الأحكام مما لا يمكن اثباته بدون قاطع شرعى فإنها مفرغ  
عنها بنا كمال الدين ووجه اليقين وهو واجب أبدا ويتجزى فى نفسه والأصابة  
وعدمها والحق عند الله واحد وقرر بفضله مؤداه حكما شرعيا لمن عمل به  
ولا ينقض عمله بشر وطه ما لم يعلم بخطأه وحقبة الأفتاء به ولا يفتى الأجتهد وما  
دونها رواية أو حكاية ( والتقليد متابعه غيره بلا دليل فى قول أو فعل وهو امر ضرورى  
مقدر بالحاجة ويجوز للمفضل والميت إذا الحججة دليله المستند اليه قول والمكتفى به  
فى العقائد أشمولا كالأبتكذيب الرسول وما اتى به من عند الله فما له من الله من عامم  
\* ( المشرعة الثانية فى افادة الكلام المعنى ) \* وفيها مشارب  
\* ( المشرى الأول ) \* فى وجوه وضعه لها كان الانسان غير مستبد  
بمصالحه مست الحاجة الى مشاركة بنى نوعه فمن الله تعالى بوضع الألفاظ  
للمعنى لإفادة النسب والمباني ومعرفة دلالتها عليها بصحة النقل تواتر الأشتهارا  
أو احادا ( وهى بما هو موضوع له مطابقة وبما هو جزؤه تضمن والأفالتزام  
ولابد له من اللزوم والموضوع ان كان لجزئه دلالة فتركب أماتم فان كان عن  
حكاية عن الواقع فخبير أو لافانشاء فان طلب كشف الهية فاستفهام أو تحصيلها  
فامر ومطلقه للوجوب على سمة فى مدة وعدة الأبتجد ووصف أو تعدد ظرفى  
وفى غيره مجاز وفى مجراه خبر الشارع أو الكنى عنه فنهى أو لافتنبيه أو غيره  
( وأمانا قس تقييدى أو غيره والأفغرفان أستقل فمع صلوح معناه للحكم



عليه اسم وبدونه فعل والافادات حرفي او غير ( والاسم ان تعين بقريئة حسية  
فاسم الاشارة او عقلية فهو وصول او غلط ففسير او بوضع فعلم شخصي او جنسي  
والافان وافق اصلا بحرفه فهشقي ولا بد من زيادة او حذف في حركة او حرف  
ويرتقى الى خمسة عشر بالاجتماع مثنى وثلاث ورباع ( ومعناه امر بسيط  
ينتزع عن الموصوفى نظرا الى المنشأ يحمله العقل في رتبة  
الحكاية الى الذات والوصف والنسبة وهو مغاير للبدأ مبهم  
بالقياس الى ماتحته ومناط صدقه مواطاة اختصاصه بهوصوفه والافحدث او اسم  
جنس ( ثم ان وضع له بما هو واحد شخصي او نوعي او جنسي فخاص او متعدد  
فلن استغرق جميع ما يصاح له بوضعه فعلم ولا يخص المستقل منه بسببه بل غير هو الا  
فجمع منكر او نحوه ومانع دونه مشترك كمال او غير هو ولا عموم له اصلا وموضع  
لمعين معرفته لغيره نكرة وكل منهما ان دل على المسى بما هو فطلق والافقيدها  
في حكم متحد مثبت ولو ما لافى حادثة واحدة يحمل على المقيد وفي غيره يجرى  
على اطلاقه للاجماع المعلل والخاص والعلم الغير المخصوص قطعى الدلالة فيها  
بتلوا له ولا يضر فيه شيوع القصر كالجزا فللمتاخر الورد منه ناسخ والمتقدم  
منسوخ بالمتراخى مخصوص بالمقارن والمتعارض بالجهالتمن آيتين او قرائتين  
اوستين او مخالفتين يجب الجمع بينهما في الذات والترجيح فيما بالوصف متنا  
اوسندا ان امكن والافيصلا الى مادونه تبا وتقرير الاصول ويعتبر البيح مقدا  
وضده رافعا له ومانقض شيوعه بمستقل لفظى مقارن ظنى وغيره قطعى وهو  
بما هو متناول حقيقة وبها مقتصر مجاز ( المشرب الثانى في وجوه استعماله )  
فهو فيها وضع له لغة او شريعة او عرفا عاما او خلاصا حقيقة وفي غيره مجاز كنسبة  
الفعل الى فاعله او غيره ويختص باسم الحكيم والعقلى كالاول بالغوى وطر فلها  
حقيقتان او جزان او مختلفان وكل منهما ان ظهر المراد منه فصرح والافتكناية  
تقتصر الى النية ولا يثبت ما تندرى بالشبهة وقد تطلق لما يقصد بمعناه  
ملزومه وكتايات الطلاق مجاز لهاى عوامل يحتملها ويعم المجاز ما فيه  
ولا بد له من داع عليه لفظى او معنوى وقريئة صارفة وعلاقة مصححة وهى ارتباط

بحسب الصورة او المعنى بين الموضوع له والمستعمل فيه في اصطلاح به  
التخاطب ولا يشترط سماع الجزئيات وانواعها بحكم الاستقراء تسعة فنى  
الاستعارة النمطية وفي المراد السببي والشرطي والجزئى والمقابلتو الاستعداد  
والحلول فيه والتكون عليه والاول اليه ( ثم ان تحقق الاصل في الجانبين تعاكس  
صحة الاطلاق والافيقصر على الاصل والحقيقة المستعملة اولى من الجواز  
المتعارف وهو خلق عنها في حق التكلم بمعنى النيابة في دلالتى اللفظ فلا حاجة  
الى امكان الاول ولا يجوز الجمع بينهما وقد يمتنعان معا والمنقول شرعى او عرفى  
علم او خلص ويتعاكسان فيما اليه وما عنه بالنسبة الى الناقل وغيره موافق  
الى العلاقة للترجيح دون التصحيح فلا يثبت اللغة بالرأى \*  
( المشرب الثالث في وجوه بيانه ) اللفظ اما بين المراد بنفسه فان احتمل التأويل فبدون  
السوق له ظاهر ومعنه منس والافان قبل النسخ فمفسر والافمحكم او غير بين لعارض  
فغنى اول نفسه فان امكن ادراكه عقلا فمشكل او نقلا فمجهول والافلتشابه وحكم الجميع  
اعتقلا الحقيقة مع تفويض المراد من التشابه اليه سبحانه والعمل بالمجهول بالحق البيان فان  
كان شاقيا فمع القطع مفسر وبدونه ماول والافمشكل وحكمه الطلب كالحفى .  
والتأمل كالمشترك ( المشرب الرابع في وجوه الوقوف على احكامه )  
افادة النظم المعنى بنطوقه عبارة ان سبق له والافاشارة وبنطاطلغة دلالة  
وهى فوق القياس يثبت بها ما يندرى بالشبهة ولضرورة صحته اقتضا  
ولا عموم له فلا يثبت التخصيص ويسقط المحتمل كالدلالة ولا يقطع الحكم عن المذكور  
بخلاف المحذوف والاربعة توجب الحكم قطعا منقطعة الى العبارة في الرجحان  
عند المعارضة كاقسام البين منحدره الى المحكم ( وعموم جواز التعليق شهد  
ان ذكر الاسم او الصفة لا يوجب النفى عن غيره وكون حكم الشرطية في طرفيها  
اوجب السكوة عن خلافه فيبقى على عدمه ونفى التسبب عند عدم الشرط  
فيصح التعليق بالملك ( المشرب الخامس في البيان ) وهو اما بلفظى موافق بتاكيد  
مادل عليه النظم فتقرير او بازالة خفاه فتفسير ولا يجوز تأخره عن وقت  
الحاجة وظنيه لا يعطى القطع او يخالف بالمقارن فتفسير كالتعليق

يمنع السبب عن انعقاده واتصاله بحمله والاستثناء وهو تكلم بالباقي بعد الثنيا  
فلاتدل على اثبات حكم ونفيه متمم هو الاصل ومنفصل به لا يصاح لاستخراجه  
من الصدر فيجعل مبتدأ ( او بالترافى فتبدل وهو النسخ بالنظر اليها  
واظهار المدة في حق الشارع وهو واقع حتى في شر يعقواحدة نظموها وحكموا ذاتا ولو صفا  
وشرطه التمكن من عقد القلب ومحل حكم شرعى مجرد عن توقيت وتايبين نصالا ودلالة  
( ويجوز قبل التمكن من الفعل وبأخف ومساو وانقل ونسخ كل من الكتاب  
والسنة والمتواتر والمشهور والاحاد بمثل وبهاهز فوقه ولايجرى في الاجماع  
والقياس واراغ الناس وفيما لايجتمل السقوط ولايبعد حكمه قبل وصوله ( واما  
بغير لفظى فضرور قد لالة الكلام او حال المتكلم او المقام اولزوم دفع الغرور  
اولطول فيما يثبت في الذا متوجوبه العلم ( المشرب السادس في الادوات )  
معانيها روابط تبعية لانستقل بمفهومية ولا ركنية ( العواطف الواو لاجمع المطلقى  
في التعليق والتحقيق ووقوع الواحدة عند تكرار المعلق بالشرط للمخاطبة  
التعلق بواسطة الاول ويستعار للحال وبين الجمليتين لانوجب المشركة بينهما  
( الفاء ) للوصل والترتيب ولو في الذكر لتفصيل الجميل وقد تدخل العليل والعلل  
والاجزية وتستعمل للواو ( ثم ) للترتيب مع الترافى في التكلم والاستينافى المحكى اذا  
علقت وليبين البنزلة ويستعمل للواو ( بل ) في المفرد للاعراض وفي الجملة للابطال  
واثبات ما بعده على التدارك وبعد السلب لاثبات الضد مع تقرير الاول  
ويكون للانتقال ( لكن ) مخففة مثقلة للاستدراك وشرطه في المفرد تعاقب السلب  
وفي الجملة اختلافها كيف لو معنى وتكون للتأكيد ( او ) لاحد الامرين ويفضى  
الى الشك في الخبر ويوجب التخيير في الانشاء ويستعمل للعبوم فيعم الافراد  
في النفى والاجتماع فى الاباحة وللغايقة والاستثناء وفى هذا او هذا وهذا الخبر  
للاخير ويقدر لها لاندفاع الضرورة بتوقف الاول وموافقة المقدر ( حتى )  
للاغاية ولو بالاقتدار وتكون جملة وعاطفة وشرطه التبعض وابتدائية فتجانس  
المقدم ويستعمل للسببية ( الجوار الباء ) للالصاق فى السببية والظرفية والمصاحبة  
والاستعانة ومنها المقابلة اذا الثامن وسائل بها على المقام يستعان ( على )

للاستعلاء فيعم اللزوم وللشرط في الطلاق فلا ينقسم وبمعنى الباء في المعاوضات  
 المحضة (من) للتبعض والتبيين وابتدأ الغاية مكانا وزمانا (الى) لانتهاء فن تناول  
 الصدر مابعد ما فغاية الاسقاط تدخل تحته والافغاية المبدخرج عنه (في) للظرفية  
 وتقديره يوجب الاستغراق وفي مشية الله وقدرته تتعلق بالظرفين فلا حث  
 بهما وعلية بالواقع منه ولو تستعار للمقارنة (الشرائط اصلها ان هي للتعليق على  
 ما هو على خطر (اذا) له وللوقت يجوز به الجازات ويجب بهتي (لو) لانتفاء الثاني  
 لثقل الاول لولنا كيد لزوم الجزاود واما بالمستبعد (لولا) لوجوده (كيفية) للحال  
 وللشرط فيجب وفاء جوابه لفظا (مع) وطرفاه بالاضافة صفات ان الى ظاهر فلها  
 قبلها واضمير فلها بعد ما (عند) للحضرة حسا ومعنى تعم الدين والوديعة (غير)  
 متوغل في الابهام فلا حكم في المضائق اليه واستثناء يلزمه اعراب المستثنى  
 وينفي الضد ولا بد من التجانس معنى (اللام) لتعريف مدخوله وتعهد جنسا  
 او فردا واحد او كثير احقيقة او عرفا في الخارج والذهن ولا يدل الاعلى معناه  
 والاسم الاعلى مسبو ومستند الشول وعد منه غيره (اي) لجزء المضائق اليه معرفة  
 ونكرة يجب فيه مطابقة الضمير للمضائق اليه وله في الاولى وتعم بالوصف اذا  
 اضيف الى فاعل لا الى مفعول لانه قطع (المشرعة الثلاثة في الاحكام الشرعية)  
 وفيها مشارب (المشرب الاول) ان الحكم الا لله ولا سبحانه في كل حادث محكم معين  
 وقضاء معين بخير او شر ونفع او ضرر وهو التكويني وبخلافه التدويني  
 المشروع باسبابه الموضوع بخطابه بالزام او تخيير او ربط

٢) الباطل كبيع المضامين  
 ليس بهنقده والفاسد  
 كلر يانقده ليس بصحيح  
 وبيع الفضولي صحيح  
 ليس بنافذ وانكاح الولي  
 البعيد نافذ ليس بلازم  
 منه رحمه الله

باعتبار المقاصد الدنيوية من تفرغ الذمة  
 او الاختصاصات الشرعية او المصالح النوعية فارتباط  
 اجزاء الفعل انعقاد او اتصاله الى البغية صحة وترتب  
 اثاره نفوذ وامتناع رفعه لزوم وفقد اتصاله وصفا  
 فساد وذاتا باطلان ثم الداخل فيه ركن والمؤثرة  
 فيها يضاف اليها الحكم اسلوبها مؤثرة فيه معنى

وبها وغير مترخية حكما ترد مجتمعا ومفترقا والوصول سبب في معنى العلة

او غيره

او غيره وان توقف عليه وجودا او عدم ما فشرط والا فعلامة ( وباعتبار  
 الاخروية فان كل اصلي مجرد عن العوارض فعزيمية والافر خصية ) والاصلي  
 ان ترجح فعله فمع المنع عن تركه بقطعي افتراض وبظني وجوب وقد يجري  
 كل منهما على الاخر ( وبدونه استنلان او ندب او تركه على حذوه فحرمه لعينه  
 او غيره او كراهة تحريم او تنزيه وان تساوي بافاحة اصلية او طارية وليست  
 بجنس للوجوب ) والتنفل مشروع لنا يلزم بالتزامنا قولنا او فعلا ( وغير  
 الاصلى ما مؤل بعد رالي يسر بافاحه مع قيم المحرم او تاخير حكمه الى زوال  
 او اسقاطه في مشروعيه ونسخه تخفيفا والاسم في الاولين حقيقة وفي غيره ما  
 مجاز وفي الرابع اتم \* ( المشرب الثاني في المحكوم به ) وهو الفعل ولا يمكن  
 الله نفسا لا وسعها ولا بد للممور به من حسن والهنى عنه من فبح وقد يستبد  
 العقل بدركه غير موجب لها استحسنة ولا حرم لها استقبحة بل المدرك الشرعي  
 الادلة الاربع ويقسمان باعتبار اقتضاكهما الوصف الى مالعيه محكم الثبوت  
 او محتمل السقوط والغيره قرين له او منفصل عنه لكل منهما شبه لصاحبه) والامر  
 يدل على الاول فيكون مقصودا كالنهى عن العقلية فتبطل باصلها ويصرف بدليل  
 فيكون وسيلة كالنهى عن الشرعيات فتفسد بوصفها صفا ويكره مجاور او يثبت  
 في الضد المحرمة والوجوب اذا قلت بعد مهال المطلوب والافهم مكره او مندوب  
 ( وقد يكون النهى متعلقا اخر وسبب الحكمه كالحمد والقود وباعتبار ارباطه  
 بما فيه ما يتعلق بحد معين فوقت بظرف او معيار او غيرها وما يثبت على  
 التوسع فبطلق بخلافه ) ولا بد من سبق قدرة ممكنة للاداء وميسرة مسهولة  
 للبقاء وهي قبلها مدار التكليف ( ثم الاثيان بعينه اداء فان كان بوصف مشروع  
 فكامل والاقصا وبمثله معقولا او غيره قضاء فالكامل بالتمائل صورة ومعنى  
 والقصردونه ( وما امثله قربة لا يقضى الابنص ويتعاكسان في الاطلاق  
 وسببها واحد لا معرفتها هو لنفس الوجوب وهو اشتغال الذمق ووجوب الاداء  
 وهو لزوم تغريغها عنه وبينها ترتب في الوجود حوتقدم في نظر العقل وانفصال  
 بلزمن في البدني والمالي فما خلص من حقوق الله عقليد واخلاق وعبادات

ومزاج واجزية ( والعبد معاملات وديانات ومواريث ومالجمعا فيه  
مع غلبة احدها ودائرة بين الامرين وموئنة فيها معنى العقوبة او العبادة  
وبعكسه وقائم بنفسه ثم ينكسر الى اقسام حسب توزع الاحكام (المشرب الثالث  
فى المحكوم عليه) وهو المكلف ولا بد من اهيلة فيه لنفس الوجوب بقيام ذمة  
صالحه لئلا هو عليه ومطلقها يحصل بعد الولادة فيجب عليهما يمكن اداؤه مما  
هو غرم وعوض وموئنة وصلة تشبه احد ههنا للعبادات والعقوبات والاجزية  
وصلة تشبهها (ولادائه وتثبت بالعقل ويبتنى على كاملها وجوبه وفاصرها  
صحته وقدر المناط بالبلوغ فيصح من المقصر حقوق الله وما يتحصن  
نفعاً من غيرها وبرأى الولي المتردد فيه) وما يعرض  
عليها ما ساء وييسقط به ما كان ضرراً يحتمل ويحكم  
الحسن او القبح (واما مكتسب منه او من  
غيره بما فيه الجلاء والاول جهل يصاح  
عذر او شبهة او لاوسكر ببهاح  
او محذور او هزل او سفه  
او خطاء او سفر

❁ فهرس الخطايا الواقعة في المطبع ❁

خطاء	صواب	صحف	سطور	خطاء	صواب	صحف	سطور
وما	ما	٣	٢٢	ينهص	ينهض	٩	١٢
الحرث	الحرث	٤	٣	لا	الا	٨	٧
اسنة	عن السنة	٤	٩	ترجح	ترجح	٩	١٥
عجائب	عجايبه	٤	١٥	( اليها	اليها )	١٢	٩
كو مطالعة	ومطالعة	٤	١٩	وبها	وبهاؤ	١٣	١٩
حقيقته	حقيقته	٤	٢١	للتبعيض	للتبعيض	١٤	٢
وكفالك	كفالك	٥	٩	اهلة	اهلية	١٨	٤
يوها	بها	٩	١٢				

قد تم طبع مقدمه كتاب الحق المبين وكتاب مشاريع الاصول للعلامة المحقق  
 شهاب الدين بن بها الدين الرجائي رحمه الله الباري بنظارة تلميذه المفتقر  
 الى رحمة ربه وعفوه كشاف الدين بن شاه مردان المنز لوى السلوكى  
 سلمه الله العلى العظيم لغنى ١٣٥٧ هـ





## ليولفه

وما كان في بسط المعارف شييتى \* ولا ولدتنى كوفته وعراق  
فقد تنطق البيغاء من غير فطرة \* وقد تسجع الور فاء ذات طوائ  
( لغيره تخميسه )

سهاى سياه العلم رسمى وشييتى \* وقد فاق فى سوق المكارم قيمتى  
وقد حل حل المشكلات تيمتى \* وما كان فى بسط المعارف شييتى  
( ولا ولدتنى كوفته وعراق )

وكم قد سبقت المعالى بفكرة \* وكم من سهاى صائب غير مرة  
ولا بدع ان فقت بسجع وفقرة \* فقد تنطق البيغاء من غير فطرة  
وقد تسجع الور فاء ذات طوائ

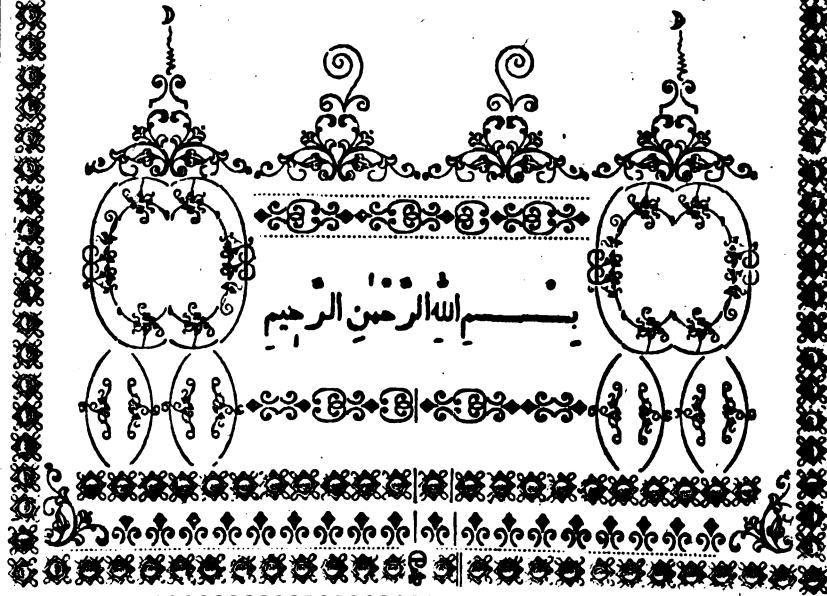
## كتاب حزامه الحواشي لازاحة الغواشي

الحزم بالمهلة ضبط الامر والاخذ فيه كالحزامه والكتابة ما حزم به  
على ما فى العاموس منه رحمه الله

( آخر ) عاتر لا معملت لرأى غيرى \* وليس الرأى كالعلم اليقين  
فان الحق ليس به خفاء \* اغر كفرة الفلقى البين  
( آخر ) وازددت اعتقاد النفسى فاننى \* بغيض لكل غير طائل  
واذا انتك مذمتى من ناقص \* فهى الشهادة لى بانى كامل

طبعت من جيب صالح بن ثابت القرزائى سلمه الله تعالى لحميس بقين  
من شهر ربيع الاول سنة سبع وثلاثمائة والى بطبع جبر كوفى بمدينه قران

وكان ذلك باذن ورخصة صدرت من جانب المعارف الروسية الكائنة فى بلدة  
پيترسبورغ من الاماكن الشهيرة ١٨ نجى أبريل ١٨٨٩ نجى  
سنه سى من الميلاد المسيحية



المهدى الملك القدوس السلام الغنى الحى القادر العلام والصلوة والسلام  
على رسوله محمد سيد الانام وعلى آله واصحابه الاعلام مفتاح الهدى ومصباح  
الظلام على ان ذكرنا بالآيات البينات وفكرنا فى الحجج المحكمات  
المتقناة وبصرنا بمباني المعقول والمسوم وغيرنا معاني الاصول والفروع  
ويسرلنا الوقوف على مداركه والموقوف لدى مباركه وتنقيح الطب  
من الحبيث وتاخيصة عن الفضول وهو المحدث ( اما بعد ) فان كتاب  
التنقيح وشرحه التوضيح للعلامة المحقق صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود  
كتاب هو المعول عند الطلبة عليه والرجوع فى تحصيل الاصول اليه وان  
له محمود وقد علقوا عليه حواشى وتعاليق جلاها غواشى وان كتاب التلويح  
اكبر ما حجبا واكثرها بالغيب رجبا واسبقها اعتبارا واولها اشتهارا  
وصاحبها فى تعرفه باسمه العلامة وتها لكه \*

في الانتصار لاهو تعزى الى الاشعرية وارآتمى الى الشافعية وفرط تعصبه  
 على من لا يوافق في مذهبه ولا يساعده فيما يبوويه من مطلبه وتصلبه في  
 اخفاء حاله واسرأ تر حاله قد تصدى للكشف عن اصول المغنية بالتكلم على  
 لسانهم واهم قصده تزييف برهانهم وتسخيف مشيد بنيانهم بطول الكلام  
 ويشعبه الأوهام ايشوش الافهام ويزعجها في مطارح الانظار ومسارح  
 العقول ويصد الناظر عن مقصده دون الوصول على منهاج مجريه في شرح  
 العقائد وتنزيلها على مهوى المعاهد يجاهر بالشرح وهو في الحقيقة محض  
 جرح ويظهر بالبيان ولا ينتج ذلك الا بغت قدح وينذر القواعد مبن والشواهد  
 عظيم ويدس في اثناء ذلك لامر حبابه مطاعن في ائمتهم ويدلس  
 سوء المقلد بكمائن لاجلهم على انه يختلس مافصله بالاستراتق من الكشف  
 الكبير وقليل ما عن الكشف الصغير وغيره وما القاه من زخارف ابجائه وجره  
 يلتقطه من كتب ابن الحاجب وحواشي شروحه على مجرى دليبه في اخذ البحث  
 وترك الجواب والتعسف عن محجة الصواب كالحابط في الليالي والملتقط للحصباء  
 دون اللثالي وغالب ابناء من بعده من العصور في اقتعاد غارب القصور  
 والانخداع بلامع السراب والافتناع بالقشر دون اللب يقصرون النظر  
 عليه ويقسرون الاحلام بالرجوع اليه فيتطرق الفتور على افكارهم ويتعلق  
 الفجور على اساعهم وابعصارهم ولا يقومون عنه الا وقد فلت عنهم الهمم المحبوب  
 وضعف الطالب والمطلوب فوضعت هذه الحاشية باخصه مخررة من هذه النقايس  
 منزهة عن تلك الحصاص متكلفة بحمل معقود واثل مورود وترتيب مبدود  
 وتهذيب ممدود وضبط مقرر وحذف مكرر في تحقيق غامض وقد فني فائض  
 وسيمتها (جزامة الحواشي لازاحة الغواشي) والله ولي الهداية والارشاد وهو سبحانه  
 قريب مجيب عليه توكلت واليه انيب قوله **﴿ كما من احوال من المستكن في  
 عامل الظرفى اى بسم الله ابتدا الكتاب حامدا جعل التسمية والحمد قيدين  
 لا ابتداه وحالين عنه تسوية لها ورعاية للتناسب بينهما في الامثال بالحدِيثين  
 الواردين في الابتداء بهما بقدر الامكان وان كان المراد به فيهما الابتداء**

العر في المديد الذي يسع فيه التسمية والتحميد والتصليبة وغيرها على ما هو المشهور وأثره على ما هو المتعارف عند الاكابر من اهل التصنيف من اقتدا أسلوب فاتحة الكتاب المجيد وتنزيل الحكيم الحميد هضم لنفسه وكسر لها به تخييل ان هذا الكتاب من حيث انه تصنيفه ليس مثل تصانيفهم فلا يلزم بذلك الجعل مخالفتهم وترك الاقتداء بهم والمشهور في تعريف الحمد انه الثناء باللسان على الجليل الاختيارى من نعمة او غيرها والثناء هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم ظاهر او باطنا فلا بد من اختيارية الحمد وبه الذي هو اسناد وصف حسن والحمد عليه الذي يترتب عليه الحمد ويبتنى ذلك الوصف والفرق بينهما ما بين الحكاية والحكى عنه فان قيل فقيدهم اللسان مستدرك ويوجب خروج حمد تعالى وحمد كل شىء غير ذى الهجعتن التعريف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا احمى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقال سبحانه وان من شىء الا يسبح بحمده قلنا ذكروه بياناً للواقع وتنصيها على المورد ودفعاً لاحتمال التجوز وتوطية للفرق بينه وبين الشكر ( ولما ثبت اختصاص الحمد بالثناء الاختيارى فى اللغة العربية بشهادة ثقلت النقلة فلا بد من تأويل الآية

و تفويض المراد منه الى الله تعالى او الحمل على المجاز المراد الى الله تعالى ورسوله من مذهب الحنفية ربهم الله وتفضيلاً بالحمل على المجاز من مذهب الاشعرية منه رحمه الله

و تفويض المراد منه الى الله تعالى او الحمل على المجاز فاعل المراد منه ومن امثاله هو الغاية المقصودة من الحمد وهو اظهار الصفات الكمالية وقد اشتهر بين المحققين من اهل المعرفة اطلاق الحقيقة على المعنى

المقصود من الشىء فان قيل اعتبار الاختيارية فى الحمد يوجب ان لا يكون الثناء على الصفات القديمة حمداً لانها ليست بمستندة الى الذات بالاختيار قلت الثابت عن الثقلت ان الحمد لا يكون الا بالافعال الاختيارية وقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقام محمودا مجاز عن المدح ولا شك ان الفعل الاختيارى هو الذى يكون فاعله مختار فيه بكون الاثر صادراً عنه باختياره مسبوقاً عليه وازادته وقدرته والصنوبر بالاختيار انها هو فى الاثر دون مباديه لان الفعل نفسه يصدر عن فاعله بالاختيار بان يستند اليه بالاختيار لان الله سبحانه

بجميع صفاته واسمائه عندنا معاشر الحنئية قد يمدو بجميع صفاته واسمائه واحد  
متعال عن التعدد والتكثر بالكلية متنزه عن تحقق نسبة العروض وتطرق  
الصدور وتصور الاقتضاء والاستناد ولا فرق بين العلم والقدرة والحياة  
والارادة ونحوها مما يسيبه الاشعرة بالصفات الذاتية وبين الخلق والفعل  
والترزيق والتصوير وغيرها مما يسيهونه بالصفات الفعلية في كونها قد يمدو  
بالذات وعدم تعددها ومغايرتها وزيادتها على الذات وانما التكثر  
والتعدد والتغاير والزيادة في المفهومات دون المصادق وفي مرتبة الحكاية دون  
الحكي عند خلافا لا خلاف الاشعرية على انا لا نسلم ان الله تعالى يحمى بمقابله  
الحق والعدل والقدرة والارادة فقد قال في لباب التفسير وغيره ان الحمد  
يختص بالفعل والمدح علم لانه يجوز المدح على صفت ذات الله تعالى كالعلم  
والقدرة وعلى صفت فعل كالخلق والترزيق ولا يجوز الحمد الاعلى صفت  
الفعل انتهى وعلى ذلك ورد قوله صلى الله عليه وسلم الحمد لله المحمود بنعمته  
المعبود بقدرته وقول الحريري في مقاماته الحمد لله المدودح الاسماء المحمود  
الالاء وقول ابي بكر الكللابادى في معاني الاخبار تعالى الله الممدوح في اوصافه  
المحمود في افعاله وقولهم الثناء على الله بكل افعالها فهي جميلة والشكر على نعمائه  
فهي جزيلة والرضاء بافضيته فهي حميدة والمدح بكل صفاته فهي جليلة قال  
نجم الدين النسفي هذا التخصيص منقول عن السلف رحمهم الله وهذا هو الحق  
الحقيق في الجواب وما لا يشتر بين ضعفاء اربلب الحواشي مما يخالف ذلك فهو

خرج عن نفع الاستقامة وعادل عن صوب الصواب (وقوله) المواضع التي من  
لم يحلها أه تقديره المواضع التي لا يحتاج في حلها الى الاطلب بشرحها ومن لم  
له فنيه صنف الصلة باقامة ما يدل عليها مقامها كما في حذف الجزأ في نحو قوله  
تعالى واذا قيل لهم اتقوا ما بين ايديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون وهو قوله اعرضوا  
بقريئة قوله الاتي كانوا عنها معرضين قال الزمخشري في المفصل وقد  
جاءت التي في قوله بعد اللتيا والتي محذوفة الصلة بأسرها والمعنى بعد الحطة  
التي من فضاغة شأنها كيث وكيث وانما حذف قولهم هو انها بلغت من الشوه

مبلغا تقاصرت العبارة عن كنهها قرئى تماما على الذى احسن بحذف شطر  
 الجملة وسبع الخليل عزيبا يقول ما اناب لنى قائل لك شيئا **قوله** **قوله** لم يسبقنى  
 على مثله احد من سبقته على كذا اذا غلبته عليه والسبق ربما يجىء فى صلته  
 على لتضمنه معنى الغلبة كما فى قوله تعالى الامن سبق عليه القول منهم والمعنى  
 انه لم يسبقنى احد على الايمان بل ان ياتى بمثل المتمم المختوم المشتمل على المحاسن  
 المنكورة حتى يكون هو الخائز به دونى ونفى السبق على مثله عن غيره يدل  
 على تفرد واختصاصه به وتخطية هذا التركيب مستندا بما وقع فى ابيات  
 ابي بكر الكاسانى رحمه الله حيث قال شعر \* سبقت العالمين الى العالى \* بساوى فكرة  
 ومطوية \* ولاح بحكمى نور الهدى \* فى ليال بالضلالة مدلية \* يربى الجاحدون  
 ليطفوه \* ويأبى الله الان بتمه \* فى غاية السقوط فان ورود الاستعمال على بعض  
 الوجوه لا ينفى صحة غير ما فقد جاء الباقى قوله تعالى الذين سبقونا بالايمان  
 واللام فى قوله تعالى ان الذين سبقتم لهم من الحسنى والى فى قوله تعالى سابقوا الى  
 مغفر من ربكم على ان الحجة فى العربية انها هو كلام الفصحى من الشعراء  
 الجاهليين كامرئ القيس وطرفة بن العبد وعنقرة بن شداد او المحضرمين

كحسل بن ثابت الانصارى وليب بن ربيعة العامرى  
 وناطقة الجعدى او الطهفة الاولى من الاسلامين كجربير  
 والفرزدق وذى الرمة دون المولدين منهم كابي نواس  
 وابي تمام الطائى وابي الطيب على ما ثبت فى محله  
 واما ابوبكر الكاسانى فانما هو من متأخري الفقهاء

٢ ناطقة الذبياني اسمه زياد  
 بن معاوية احد النوابغ  
 الشعراء فى العرب ومنهم  
 قيس بن عبد الله الجعدى  
 رضى الله عنه هو اوسع  
 النوابغ \* منه رحمه الله تعالى

الحنيفة منهم الله **قوله** **قوله** اليميصعد الكلم الطيب اقتباس لطيف وافتتاح ظريف  
 قد قطع الاطباع عن العثور على مثله وقد غبط المصنف جملة العلماء من اهل التلخيص  
 بعده وانتحل عنه جلال الدين السيوطى فى خطبة كتابه الكلم الطيب والقول  
 المختار فى المأثور من الدعوات والاذكار ومحمد بن احمد البردعى فى خطبة  
 معارك الكتابين **قوله** **قوله** والكلم ان كان جمعا قد شاع اطلاق الجمع على الكلم  
 وامثاله ووقع ذلك من الرمحشوى وغيره من البلرعين فى اللغة فهو ان كل جمعا

فوجه صحة توصيفه بالطيب انه من المجموع التي يفرق بينها وبين واحدتها بالتأ وكل جمع شأنه ذلك يجوز في وصفه التذكير والتانيث ولا يتعين فيه التانيث وليس مقصود ان صحة التذكير في صفة الكلم لازم الوجود على كالتقدير بين والاشارة ولا يباء في كلامه على اختياره انه جمع حتى يرد عليه ان فيه خزازة وان الصواب وان كان جمعا بالواو على انه قد اعترض على هذا الورد بان مواد الواو والوصلية الدالت على ان الجز الازم الوجود قد يوعدي بدون تصدير بحرف للعطف كما ذكره في شرح التاخيص ومثله بهلوى نعم العبد صهيبي لو لم يخف الله لم يعصمه هو متحد الوعدى على تقديرى وجود الواو وعدى بها فلا وجه لرد احدها وتصويب الاخر قلت وقد جوز البيضاوى رحمه الله ان يكون قوله تعالى قالت انى اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا للبالغه اى ان كنت تقيامتور عافى اعوذ منك فكيف اذالم تكن كذلك **قوله** لا صولها جعل الشرع على طريقة الاستعارة بالكتابة ببزلة النهر الكبير في كثرة فوائده وعموم منافه هو اثبت له المشرع تخيلا وجعل اصولها التي هي العقاييد ببزلة العطشان المفتقر الى الماعى حاجتها الى التقوى بادلتها من الكتاب والسنة وغيره ما اثبت لها الماء من مشارع الشرع **قوله** ولنروعها آه جعل فروع الحمد التي هي الطاعات وصوالح الاعمال ببزلة الاشجار المثمرة والزروع واثبت النماطها من ربح الصبا على تلك الطريقة **قوله** اصول الشريعة آه الظاهر انه اراد بها العقاييد وببانيها ادلتها من الكتاب والسنة وبتهيدها جعلها مساوقا لصحيح النظر مجلو بالعقل السليم محكما متقنا مصنوعا عن فساد المعنى وركاكة النظم وسخافة التركيب **قوله** وفروعها فروع الشريعة مسائلها الفرعية من العبادت والمعاملات ورقة اطرافها كونها مفضلة التفريع متشعبة الجزئيات ودقة معانيها كونها غامضة لا يصل اليها كل احد او المراد من الامول ما يعم العقاييد ورؤس المسائل الفرعية التي يشترك في فهمها العالم والعلمى وكونها مبهمة المعانى جعلها واضحة الادلة ساطعة الحجج بعيدة عن الخفاء ووقوع الخطاء يتبينه من يقف عليه ولا يلتبس امره ولا يحتاج الى بيان علم واستنباط مجتهد ومن الفروع الجزئية والمسائل الاجتهادية المفتقرة

الى استنباط المجتهدين وبيان العلماء وهذا اولى من الاول **قول** والنصوص منصتة راسا ابتكار افكاره الظاهر المتبادر من هذا الكلام الذى لا يخفى على كل منصف ان المراد من ابتكاره هو المعاني الاستنباطية والاحكام الفكرية الغامضة التى يختص بسرهما المجتهدون ويستخرجها الذين يستنبطون ويظهرونها على النصوص ظهور العروس على المنصة **وهنا** على المعاني الظاهرة والاحكام المتبادرة من النصوص عدول عن الظاهر وصرف عن المتبادر **قول** بسنة فيه المصطفى سنته مصدر عنه من قول او فعل او تقرير والضرب القولى منها يختص باسم الحديث **قول** **وهو** فصل خطابه الضمير المجرور ما راجع الى الله تعالى على طبق الضمائر المتقدمة تحاشيا عن الانتشار فى موضع الالتباس ولزوم التكرار بتعقيب العلم بالخاص فيه بيان لصفى المبين فان جعل الكتاب قديمين بالكتاب وتأخير الصلوة عن فصل الخطاب لرعاية التناسب والاحتراز عن الفصل بين الممطوق والمعطوف عليه بالكلام الطويل واما على النبي المصطفى لقربه فيكون من قبيل عطف الخاص على العلم تنبيها على جلالة امره وفخامة قدره لان القولى هو الموضوع لبيان الشرايع والاحكام **قول** **اي** الخطاب الغامض **آه** انما جعله مصدرا مبنيا للفاعل دون المبنى للمفعول لمناسبة المقام وقضية المرام من وصف الخطاب بكونه كاشفا ومبيناً للمجالات الكتاب **قول** ان يوعى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق اعلم ان المذهب المنصور فى جهة اعجاز كتب الله تعالى كونه فى الدرجة العليا من البلاغة والرتبة القضى من الفصاحة وقيل باسلوبه الغريب ونظمه العجيب وقيل باشتماله على الاخبار عن المغيبات وقيل بالصرافة صد العقول عن المعارضة ولا ريب ان هذا الكلام يصح ان يكون تعريفا على الاول **قول** اصول الفقه وهى الادلة الاربعة الشرعية وعلم اصول الفقه سيعرفه والمصنف **قول** المصنف والمضائق اليه **وهو** يعرفها بغنى عن تعريف الاضاحه التى بينهما وهى اختصاص الاصل بالفقه باعتبار كونه اصلا لوضوحه **قول** الاصل ما يبتنى عليه غيره هذا فى اصل اللغة ونقل فى العرف الى معن منها الزام كقوله الاصل الحقيقة وعدم الاشتراك والترادف والحذف ومنها القاعدة الكلية كما فى قولهم الاصل



ان النص مقدم على الظاهر وان علم الكتاب قطعي ومنها الدليل كما في قولهم  
الاصل في هذه المسئلة الكتاب او السنة والاجماع او القياس ومنها القيس عليه  
ولكن النقل خلاص الاصل لا يصرف اللفظ الى المعاني المنقولة الامع وجود صار في  
ولم يوجد فالمراد منه المعنى اللغوي والمبني عليه المعنى للفقهاء هو الدليل  
فلن قيل فالدليل مراد قطعاً في حاجة الى جعل بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود  
وغيره قلنا الابتناعوان كل شاملاً للحسي ايضاً الا ان الاضافة الى المعنى العقلي  
الذي هو الفقه تخصصه بالمعنى فيستقيم المراد من غير تكلف وصرف لفظ عن ظهوره  
(قول) الابتناع شامل آه دفع لما عسى ان يتوهم ههنا من اختصاص الابتناع بالحسي  
كابتناع البناء على الاساس والسقف على الجدران ونحو ذلك مما يدرك  
الطرفان بالمحواس بناء على التبادر وتسارع ذلك الى الانهال فلا يصح تعريف  
اصل الفقه بهذا التعريف لعدم صدق الابتناع على الذي في اصول الفقه وحامل  
الدفع ان الابتناع كما هو شامل للحسي شامل للعقلي فمعنى ابتناع الفقه على اصل  
الذي هو الادلة الاربعة ترتب الحكم على دليله ولا شك ان المصنف ليس  
في صدق تعريف الابتناع وتقسيمه الى انواعه وتعريف اقسامه وانما هو في صدق  
تصحيح اخذ الابتناع في تعريف الاصل المضاف الى الفقه ببيان ان الابتناع شامل  
لكلا النوعين وان الابتناع فيما نحن فيه هو ترتيب آه اذ لم يكن الشبهة الا بحسب  
خفا معنى الابتناع في اصول الفقه فلا يرد ان ترتب الحكم لا يصح تفسير الابتناع  
العقلي لعدم صدقه على ابتناع الجواز على الحقيقة والمعلول على العلة (قول)  
وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد اعلم ان التعريف السابق للاصل هو الذي اورد  
فخر الاسلام وغيره من الائمة الاعلام وعدل عنه فخر الدين بن الخطيب الرازي  
في المحصول وغيره الى تعريفه بالمحتاج اليه بزعم انه تعريف بالاعم شامل للمراد  
وغيره (قول) اعلم ان التعريف يعني التعريف الحقيقي المقابل للتعريف اللفظي  
الذي يفيد تحصيل صور غير حاصلة في القوة المدركة وينقسم الى معرفي للحقيقة  
التي عرف وجودها فيختص باسم الحقيقي ويقابل الاسمي والى شارح الاسم  
باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج

ويختص باسم التعريف الاسمي ويقع في المعنومات وفي الموجودات قبل العلم بوجودها وكل منهما يكون بالذاتى حد او بالعرضى رسما فلن اشتمل على جميع الثنائيات فهو الحد التام والا فلن افاد الامتياز عن جميع ماعداه واشتمل على الجنس القريب فهو الرسم التام والا فحد ناقص او رسم ناقص هذا بخلاف التعريف اللفظى فانه انما يفيد احضار صورة في المدركة بعد ان كانت حاصلة في الخزانة لغير المعرف لا لنفسه يتعلق بالبداهيات وبالنظريات الحاصلة ومفاده تصور معنى اللفظ من حيث انه معناه لكونه مسبوقا بلفظ وحشى غريب مجهول المعنى والتصديق بانه موضوع له المقصود منه بالذات فى العلوم الحقيقية التصور وبالعرض التصديق وفي العلوم اللغوية بالعكس قوله **وهو شرط** لكلا التعريفين آه على بناء الفاعل او المفعول وبالجملة ان من شرط ذلك هو صاحب الحصول ومن تابعه من المتأخرين وهو غير مرضى عند المحققين والمصنف انما بنى كلامه على مذهب من عدل عن التعريف المشهور وعرفه بالاحتياج اليه بنا على اشتراط المساوات فى التعريف الحقيقى والاسمى الزاما عليه فما قيل اشتراط الطرد فى مطلق التعريف ممنوع لاسميا الاسمى فان كتب اللغة مشحونه بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان تكون اعم ليس بشىء على ان ما وقع فى كتب اللغة من التفسير غالبها التعريف اللفظى دون الاسمى على ما ذكره السيد الشرىنى **وهو قوله** ولا شك ان تعريف الاصل اسمى آه اى ليس بلفظى حتى يدفع الاعتراض عن صاحب الحصول ومن تابعه من المتأخرين بانهم انما شرطوا الطرد والعكس فى التعريف الحقيقى والاسمى واما التعريف اللفظى فانهم لا يخالفون فيه اهل التحقيق فى عدم اشتراط المساوات والطرد والعكس بل فى غيره من التعريفات وهذا التعريف لفظى فلا يضره عدم الاطراد ومن لم يفرق بين التعريف الاسمى واللفظى علل كلام المصنف بانه يبين ان لفظ الاصل فى اللغة موضوع للتركيب الاعتبارى الذى هو الشىء مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير اليه واعتراض عليه بان هذا لا يدخل فى بيلين فساد التعريف اذ عدم الاطراد

مفسد له اسما كان او غيره ولم يتنبه على ان ما ذكره تفسير التعريف اللفظي وهو غير الاسى وان مقصود المصنف هو الاحتراز عن اللفظي دون الحقيقي ثم كلامه ينادى ان المقصود منه هو التصديق بل لفظ الاصل موضوع لذلك وليس كذلك لان المقصود تصور معنى الاصل مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعته موجودة على انه لا يستقيم الا في العلوم اللغوية **قول** لا يسي اسلاى في اللغو هو ظاهر ومن يدعى خلاف ذلك فعليه البيان فلا يرد منع عدم صدق الاصل على الفاعل بل الفعل مترتب عليه ومستند اليه لا معنى للابتداء الا ذلك وان كلامه في بلب المجاز يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل حيث قال واذا كان الاصلية والفرعية من الجانبين يجرى المجاز من الطرفين كالجزء مع الكل فلن الجزء يتبع الكل والكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا وذلك لانهما يدل على تحقق وصف الاصلية فيها صحة التوصيف بها لعل يورود اللفظ باطلاقه ووقوع استعماله **قول** وهو الفقه اعم ان اسما العلوم المدونة تقع على مسائل هذا الفن انى هي مقصود المدون وهذا هو الحقيقة في عرف الصناعة وعلى التصديق نقل المتعلقة بها والتعريف الثاني للفقه وهو المتداول بين اصحاب الشافعى ناظر اليه ومبنى عليه وعلى الملكات الحاصلة من مزاولتها وهو بهذا المعنى هو الذى عرفه الامام ابو حنيفة رحمه الله وهو حقيقة الفقه وما كان يطلق اسم الفقه فى الصدر الاول الاعلى هذه الملكة الفاضلة الشريفة والبصيرة الراسخة النبوية وساحب هذه الملكة الغالية هو المجتهد والفقهاء على الحقيقة وفقه ابى حنيفة وسائر الائمة الاجلة وكبراء الصحابة والتابعين واعلام الامة بهذا المعنى وكانوا يتمكنون بها من فرط الاطلاع على احكام الشريعة واسرار المعرفة وغوامض مسائل الحكمة واستنباط المسائل الفرعية والوقوف على دقائقها عن ادلتها التفصيلية **واما** من يحفظ المسائل الفقهية عن ادلتها وحججها المنوطة بها من غير حصول تلك الملكة فهو الفقيه والعالم بالفقه بمعنى صاحب العلم بالصناعة والمسائل المدونة وهذا الحال هو الغلب على علماء القرون الوسطى قال الغزالي فى بيان تبديل اسلمى العلوم الغلظة الى معان اخرى لم تكن مرادة

ما يطالع

لاهلها منها اسم الفقه تصرفوا فيه وخصوه بعلم الفتوى والوقوف عليه لو على  
 دقايقها واسم الفقه في العصر الاول كان مطلقا على علم الآخرة ومعرفة دقائق افان  
 النفوس والاطلاع على الآخرة وحقيرة الدنيا ولست اقول ان اسم الفقه  
 لم يكن متناولا للفتوى في الاحكام الظاهرة ولكن كان بطريق العموم والشمول  
 او بطريق الاستتباع فتصرفوا فيه بالتخصيص لا بالنقل والتحويل ومن ذلك  
 التوحيد قد جعل الان عبارة عن صنعة الكلام ومعرفة طرق العباد لتقوا الاحاطة  
 بهما القدرة على التشديق فيها بتكثير الاستلثة والاشبهات وتاليف الارامات  
 ومنافسات المحصوم وهذه الصناعة لم تكن يعرف منها شيء في العصر الاول  
 بل كان يشتد منهم التكبر على من كان يفتح بابا من الجدل والهميزات وكان  
 التوحيد عندهم عبارة عن امر آخر لا يفهمه اكثر المتكلمين وان فهموا لم يتصفوا  
 به ومنه الحكمة فلن اسم الحكيم صار يطلق على الطبيب والشاعر والمنجم  
 حتى على الندى يدعرج القرعة على اكف السوادية في شوارع الطرق والحكمة  
 هي التي اثنى الله عز وجل عليها فقال ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا  
 وقال ابن خلدون كمال التوحيد حصول صفة منه تتكيف بها النفس كمال المطلوب  
 من الاعمال والعبادات ايضا حصول ملكة الطاعة والاقبياد وتفرغ القلب عن  
 شواغل ماسوى المعبود وحصول ملكة اسخنة للنفس بحصول عنها علم اضطرارى  
 لها هو التوحيد وهو العقيدة الايمانية وهو الندى يحصل بها السعادة  
 وتعريف ابي حنيفة رحمه الله ظاهر الانطباق على هذا المعنى ولا يفيد سواه  
 وهو لا يريد منه الاياه ولا يضره عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض  
 الاعلام كسئلة الدهر المنكر وحال لولاد الكفار ومكان الجنة والنار او الخطاء  
 في الاجتهاد ودوام تجدد الحوادث الى يوم التناد واختلاف الاراء لتعارض  
 الأدلة ولعدم فراغ القلب او معارضة الوهم او عدم مساعدة الفرصة ثم لما  
 انقرض السلف الصالحون وذهب القرون الفاضلة الاولون وانقلبت العلوم  
 كلها صناعات غلب اسم الفقه وغيره ما في المسائل المدللة وصارت هي حقيقته  
 المرادة من هذا الاسم والندى يحفظ المسائل لا عن اداتها فهو ليس بقيقه اصلا

ولا يصديق

ولا يصدق عليه هذا الاسم الشريف بمعنى وهو حال غالب القرون المتأخرة  
المشتغلين بالفتنة **قوله** **﴿**كمالها وما عليها يعمان جميع المنافع والمضار للنفس  
ويشملان أقسامها الأخرى والدنيوية فالغنى يسوق الحكمة الكلية وكون  
اللام للانتفاع وعلى للتضرر واستعمالها في هذا المعنى شائع ذابح وورودها  
على هذا النحو مطرد في كتاب الله تعالى وغيره كما في قوله تعالى من عمل صالحا  
فلنفسه من أساء فعليها ولا يعجل عن ذلك الا في مالا اشتبه فيه كقوله ان الله  
وملائكته يصلون على النبي الآية وقول سلام عليكم وسلام على المرسلين ورحمة  
الله عليه **قوله** **﴿**كيز ادعلاء بان يجعل تميزا عن نسبة المعرف فالى الموصول  
اي معرفة النفس عمل سالها من حيث انه يجب ويندب ويحرم ويكره ويباح  
فخروج الاعتقادات والوجدانات لتبادر افعالا الجوارح من العمل ولا يخفى  
ما فيه من التكلف ثم هو مبني على كون المراد منه التصديق وهو بعيد وقد  
عرفت انه ليس بمراد المعرف ثم يحتاج الى تكلف آخر في شموله مثل النية والصوم  
وانت خبير بما في تفصيل المصنف رحمه الله في الشرح من التعسفات في  
تطبيقه على التصديقات **قوله** **﴿**عن دليل قيل عليه لادليل عليه املا اللفظة  
والاصطلاح وردبانه ينسب عليه كلام الراغب حيث قال المعرفة اسم لما يحمل  
من العلم بعد تذكر المصنوع والاستدلال بالاثار ولذلك لا يقال في صفات  
الله تعالى انه عارف وقال ابو بكر الكلبي في كتب معاني الاخبار المعرفة  
حكمة ان يعلم الشيء بالدليل والعلامة بان يجعل حقه وسبعت ابا القاسم الحكيم  
رحمه الله بقوله المعرفة معرفة الاشياء بصورها وسماتها والعلم علم الاشياء بمخايقها  
هذا على ان شهرة ان التعليل لا يدخل في معنى العلم في شيء وقد وقع  
عليه الاصطلاح كافية ولكن لوجه للتقييم بالاعروية ولا بالجزئية اللهم الا  
على الاصطلاح **قوله** **﴿**فلن اريد بهما اهل جزاه قوله ففعل الواجب كما في بعده  
وقوله فاعلم معترضة بالفاء كقوله **﴿**شعر **﴿** فاعلم فعل المرء ينفعه **﴿** ان سوف يأتي كل ما قد را  
\* وهو جزا باعتبار تضمنه قوله ففعل الواجب وقيل بل هو من قبيل حذف الجزا  
واقامة دليله معمله اي يلزم الواسطة لان ما يأتي به المتكلم كقوله تعالى وان

يكن بورك فقد كذبت رسل من قبلك اى فاصبر ولا تحزن فانه قد كذبت  
 رسل من قبلك **قوله** ما ياتي به المكلف من الهيئة المركبة التى تسمى بالصلوة  
 والحالة التى تسمى بالصوم وغير ذلك مما هو اثر صادر عنه فطرف فعلها باقاعه  
 وطرف تركه عدم مباشرته اياه **قوله** من الوجد انيت لا يقال هى تدرك  
 بالوجدان فكيف يشملها معرفة النفس بمعنى ادراك الجزئيات عن دليل  
 لاننا نقول ثبوتها فى نفس الامر يدرك بالوجدان واما احكامها من الوجوب  
 والندب والحرمه والكرهه فلا تدرك الا بالدليل كما فى العمليات تدرك  
 حقايقها العقل والحس اذ ليس المراد من معرفة النفس بهاتصوراتها ولا التصديق  
 بثبوتها بل معرفة احكامها **قوله** معرفة الهام وما عليها من العمليات قيل عليه  
 اعتراضه على التعريفين الثانى بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين  
 ولا المبهم وارد عليه مع عدم تعيين المراد فى اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة  
 ورد بان المراد فى هذا التعريف هو معرفة كل نفس ماله وما عليها وهذا امر  
 ممكن بلى معنى يراد اذا المانع من ارادة جميع الاحكام فى التعريف الثانى كون  
 حوادث العالم كثيرة غير داخله تحت حصر الحاضر بن وضبط الاجتهاد بين  
 بخلاف ما نحن فيه **والحق** ان من عرف الفقه بهذ الاراد الفقه بمعنى الملكة الفاضلة  
 كما قد سلف **قوله** لانه اراد الشمول له بل لا يمكن له زيادته لانه اراد به الملكة  
 الواحدة البسيطة **قوله** ومن ثم سى الكلام آه والصواب سى العقائد او علم  
 التوحيد والصفات او اصول الدين لان الكلام ليس من علوم السلف بل هو  
 مدموم عندهم قال ابو حنيفة رحمه الله قاتل الله عمرو بن عبيد فانه فتح بابا  
 من الكلام وقال ابو يوسف اعلم ما يكون الرجل بالكلام اجهل ما يكون بالله  
 عز وجل وقال مالك ايلحم والبدع قيل وما البدع قال اهل الكلام  
 الذين يتكلمون فى ذات الله تعالى وصفاته ولا يستكون كما سكت عنه السلف  
 وقال الشافعى رحمه الله لان القى الله تعالى بكل ذنب ما خلا الشرك اصب الى  
 من ان القاه بشيء من الكلام وقال احمد بن حنبل لا يفتح صاحب الكلام ابدا  
 وقلوا فيمن اوصى بكتب العلم يباع من تركته كتب الكلام ولا ينفذ وصيته

فيه وغير ذلك من مطاعنهم فيه وإنما الكلام فن وضعه المعتزلة وتوارثه  
الاشعرية منهم وانما لم يسم به لانه لا يقصد به العقائد ولا الاعمال بل انما يقصد به  
مجرد الكلام ومعنى المراد والمجد الال لا يكشف عن حقيقة مبدأ أو معاد لا يؤول الى صاحبه  
برأى أو صحيح اعتقاد قوله وقيل القائل اصحاب الشافعي قوله والباقي  
فصل خرج بقوله الاحكام العلم بالذوات والصفات وغيرهما من المفردات وبوصف  
الشرعية الاحكام العقلية كحدوث العالم والحسية كاحراق النار والوضعية كرفع  
الفاعل ونصب المفعول وبالعملية الاعتقادية كحجية الاجماع ووجوب الايمان  
وبقيد كونها من ادلتها علم الله تعالى والملائكة والانبياء وبقيد التفصيلية  
المسائل الاجمالية البحوث عنها في اصول الفقه وعلم الخلفاء كالمقتضى والنافى  
كما يقال ان ثبوت الوجوب بالمقتضى وانتفاءه بالنافى فلن العلم المحصل من تلك  
الادلة ليس فقها قال السيد الشريف الحق انه ليس دليل اصلا ولا يقيد شيئا  
حتى يتعين المقتضى والنافى وذلك هو الدليل ولا حاجة الى اخراج التقليد  
فلن اسم العلم لا يشمل اصلا ولكن العلم المراد ههنا ما يشمل الظن فانه  
قد يستعمل ويراد به المعنى الاعم كما في قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع  
الظن وان كان الشايح استعماله في المعنى الاخص الذي لا يشمل الظن كما في  
قوله تعالى ما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن حيث اثبت لهم الظن مع نفي العلم  
عنهم فلا يردان الفقه من الظنيات فلا يصح اخذ العلم في تعريفه ثم هذا التعريف  
بناؤه ان التصديق يتعلق بالنسبة التي بين الموضوع والمحمول وهو على  
خلاف مذاق التحقيق فلن النسبة لا يمكن الالتفات اليها بالذات لكونها معنى  
حرفيا غير مستقل بالمفهومية بل يجب ان يحمل الاحكام على القضايا فلن الحكم  
قد يطلق على القضية قوله كوجوب الايمان اعترض عليه باننا لنسلم ان الشرع  
يتوقف على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة  
النبي عليه السلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلام على الايمان  
بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم ودلالة معجزاته  
لا يقتضى توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبها ما غايتها

انه يتوقف على نفس الايمان والتصدق وهو غير مفيد ولا منافي لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو والهدى عندهم من انه لا وجوب الا بالسمع وأجاب عنه السيد الشريف بان قوله كوجوب الايمان مثال لما خطاب بما لا يتوقف على الشرع لانه لا يتوقف عليه نفسه بل المثال له نفس الايمان وقوله ونحوهما عطف على الايمان او على تصديق النبي عليه السلام وروايد ضمير التثنية ولا شك ان ثبوت الشرع عند المكلف موقوف على الايمان والتصديق فلو توقفا على ثبوته لزم الدور وعلى هذا يكون المراد بما يتوقف ايضا نفس الصلوة والزكاة ونحوهما ولا شك في توقفها على الشرع لانه المبين حقايقها واركائها وشرابطها وليس قوله كوجوب الايمان وما عطف عليه مثالا لما يتوقف على الشرع كما ظن فيرد عليه ما ورد في قوله فان قيل ما نقل عن المصنف من ان خطاب الله آه اذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشارع لا ما يتوقف على الشرع البتة والالكان الحد اعلم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله حينئذ لعدم توقفه على الشرع صريح في كون وجوب الايمان مثالا لما يتوقف على الشرع قلت لا بل يحتمل كونه مثلا لما خطاب بقوله مع ان المحدود اى ما لا يتوقف على الشرع المستفاد تجد يد من تحديد الحكم وهو ما تعلق الحكم بالوجوب او نقول تسامح في العبارة و اراد نفس الايمان مع ان في ثبوته عنه كلاما ولو سلم فبعد التثنية والتي عبارة المصنف في هذا المقام تساعد توجيه السيد قدس سره قوله ثم الشرعي اى ما يؤخذ من الشرع نظري يتعلق بالاعتقاد والعمل يتعلق بكيفية العمل قوله العينية تخرج آه او رد عليه بانه اذا اريد من الحكم مصطلح اهل الاموال انها تصح اذا كان الحكم شاملا للنظري وليس كذلك اذ ليس في كون الاجماع حجة اقتضاء ولا تخيير ووجوب الايمان يخرج بقيد الشرعية لانه غير متوقف على الشرع ورد بان المراد من كون الاجماع حجة كسائر الأدلة وجوب العمل بقتضاها بالاستدلال بها والاستئناس منها والتمسك من الاقتناع بموجبها التحصيل الامتثال بالاحكام المكلف بها فهمت الحاجة الى اخر اجها بقيد العملي وهو مفيد ذلك اذ ليس المراد هو العمل



بما ثبت بتلك الأدلة حتى يكون من جملة العمليات ولا يلزم ان يكون العلم به من الفقه المصطلح وما قيل هذا القيد يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القيلس وهو حكم شرعى اصولى فمع كونه اجنبيا للكلام المصنف ان الحكم الشرعى من معانى الجواز هو الاباحة ولا يصح ارادته امانه فى الاجماع واما الصحة فليست من الاحكام الشرعية على ما صرح به القائل ولا تصح ايضا لان الاجماع حجة لازمة والاحكام الثابتة به واجبة قوله اي العلم الحاصل لازمة توهم تعلقه بالاحكام حتى لا يخرج به التقليد وقد عرفت انه لا حاجة الى اخراجه والقول بان الحاصل بالدليل هو العلم بالشيء لانفسه ممنوع فلن الحكم بان الصلوة واجبة والاذان سفة بمعنى نسبة الوجوب والاستئنان الى الصلوة والاذان وبمعنى القضية الشرعية الصالحة لتعلق التصديق بها وبمعنى ما ثبت بالخطاب من الوجوب والندب وغيرهما لا ريب فى ان ثبوته بالنسبة اليها بالدليل بل الحاصل بالدليل اولو بالذات هو الشئىء من حيث هو وبالعرض العلم بمعنى الصورة الحاملة التصورية او التصديقية هذا قوله ولا شك انه مكرر لان التقليد يخرج بقيد كونها عن الأدلة والعلم الحاصل بالضرورة او بالهندس كعلم جبرئيل والرسول عليهما السلام لو صح اخراجه فيكونها عن الأدلة اذ لا معنى لكون العلم من الأدلة ناشيا منها وما خوذ عنها الا كونه حاملا بالاستدلال بها ولو اعتبر قيد الحيثية فالامر اظهر قوله قيل خطاب الله آه قيل عليه المذكور فى كتب الشافعية انه تعريف للحكم الشرعى المتعارف بين الاصوليين على ما صرحوا به فى كثير من كتبهم ووافق بعض المختصرات ان الحكم خطاب آه فانها ارادوا به الحكم الشرعى اشارة الى المعهود فى المقام فتوهم منه المصنف الخلاق بينهم وجوز ان يكون المراد فى تعريف الفقه فاحتاج الى التكلف فى تبين فوائد القيد وتعسف فى تقرير مراد القوم وجعل الشرعى على معنيين واراد منه فى التعريف ما يتوقف على الشرعى ولا يدرك الا بالخطاب واحترز به عن مثل وجوب الايمان وكون الاجماع حجة وعم العملية من افعال الجوارح وغيرها والثانى ما يفهم من خطاب الله بمعنى الهاخوذ منه سواء توقف عليه ام لا وانت خبير بان ارادة الاستناد من الحكم

لا يستقيم أيضا فكما أنه بمقتله في باحى الرأي كذلك يحتمل الخطاب أيضا بل  
 حمل عليه سلم من حمل على الاسناد ثم على تقدير حمل عليه لامندوحة من ما  
 ارتكبه المصنف في اصلاحه واتفاق الشافعية على خلافه لو سلم لا يصده  
 عن ذلك هذا قوله **يشمل جميعه** قيل عليه بل لا يشمل خطاب النبي عليه  
 السلام واولى الامر والسيد على عبده مع انه حكم لوجوب طاعتهم واجيب  
 بانه انما لو جبت على من يامر ونه بايجب الله تعالى اياما فلاحكم الاحكام قوله **يشمل**  
 يخرج ما ليس كذلك من الخطابات المتعلقة بآياته تعالى وصفاته العلى واسماؤه  
 الحسنى واحوال النشأة الآخرة وتفصيل امور القيامة وبخليقته من القصص  
 المبينة لاهوالهم والاعبار المتعلقة باعمالهم لانهما هو كذلك قوله **بالاقتضاء**  
 قيل عليه لاحاجة الى زيادته لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق  
 بفعل المكلف من حيث هو ممكن وليس تعلق الخطاب بالافعال في صورة النقص  
 من حيث انها افعال المكلفين بل من حيث انها افعال صادرة من الموجودات  
 وهو ظاهر ولا يخفى انه لو صرح ذلك فيكون للتصريح اول دفع الوهم واللبيان  
 والتوضيح دون الاحتراز على ما هو الشايع في التعريفات قوله **بما تكلفني**  
 آه اشارة الى ان اول تقسيم السجد وتويعه لعدم امكان جمعهما في حد واحد بدون  
 التفصيل للتشكيك والترديد حتى ينفى التعريف والتحديد وانما لم  
 يتعرض لما قيل ان الخطاب قد يعم الحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم  
 ومعللا بالحادث كالحل بالنكاح والحرم بالطلاق بعد ما كان حراما وحلالا لما انه  
 مبنى على كون المراد من الخطاب هو الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى التى بسميها  
 الاشعرة بالكلام النفسى وهو غير مستقيم بل المراد منه ما هو المبحوث عنه فى علم  
 الاصول مما يقع به التخاطب ويصح التسلوه والتجاوب ويمكن توجيهه للافهام ويبين  
 المقصد وافادة الافهام وذلك انما هو خطابات الله تعالى التى تضمنها كتابه وحديث  
 النبى عليه السلام وخطابه من نحو قوله تعالى اقبوا الصلوة واتوا الزكوة واطيعوا الله  
 ورسوله وقوله عليه السلام صلوا خمسكم وصوموا شهركم وكل ذلك خطاب لمن بلغه من  
 الوجودين وقت النزول وورد الوهى وبعده بلفرق والقول بان الحكم قديم والمتصف

بالحصول بعد العدم هو التعلق والحادث ليس بمؤثر فيه ولا موجب له بل هو  
 امره عليه ومعرفة له اذ العلة الشرعية انما هي امارات ومعرفة والحادث يصلح  
 لذلك كالعالم للصانع فمع كونه منافيا لما سيجي<sup>٤</sup> من المصنف وغيره من ان الفقهاء  
 يطلقونه على ما ثبت بالخطاب من الوجوب واخوانه وهو عندهم حقيقة فيه يبنى  
 على ما ذهب اليه المتأخرون من الاشاعرة والمعتزلة من اثبات امور تكون  
 واسطة بين صفات الله تعالى من العلم والقدرة والكلام والارادة والخطاب والتكوين  
 وبين المعلوم والمقدور آه هي مبدأ لصدور اثار تلك الصفات في مظهرها  
 ويسونها التعلق وهو خلق من القول وانما نطقوا به من غير تحصيل معنى له  
 ومن انه لا تأثير في العلة الحادثة شرعية كانت او عقلية وانما هو ظاهر من ذهب  
 الاشعري وتثبت به المتأخرون من اتباعه ولا يقول به الفقهاء من الحنفية وغير  
 هم من ارباب التحقيق. وهذا لا ينافي استئلال الواجب في الابدان والخلق وكونها  
 من خواصه تعالى **قوله** بان هذا سبب ذلك او لعله ترك ذكر البائع ككشف العورة  
 المانعة للصلوة عند دخول في الشرط فان ما يكون وجوده مانعا فعدمه شرطه والتفصيل ان  
 الحكم الوضعي عند الحنفية ستة اقسام الركنية والعلية والسببية والشرطية  
 والبانية والعلامة وعند الشافعية ثلاثة بالسببية والشرطية والبانية  
 والفرق بين العلة والسبب بعد ثبوت التوقف فيها هو ظهور المناسبة بين  
 الموقوف والموقوف عليه الباعث لشرعية الموقوف كالقتل للمصلح في العلة ويندونه  
 مع الافضاء في الجملة كالنصب للزكاة في السبب **قوله** والبعض أهـ قيل لانه  
 لاحاجة اليه لانا نسلم ان خطاب الوضع حكم فانا لا نسيه بجهلنا وان اصطاح غيرنا عليه  
 فلا مشاحة معه وعليه اصلاح تعريفه ولو سلم فمرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم  
 من الصريح والضمي وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية  
 الدلو لوجود الصلوة عند معنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة  
 الصلوة بديونها معنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتهاحالة  
 الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشرط والموانع وقال بعض المحققين الواجه  
 دخول الخطاب الوضعي في الجنس وهو الخطاب المتعلق بافعال العباد واذا اريد

اقسام الالحاق الوضعية على المدعي

تعريف الاعم يزداد وضعا ولا يلتفت الى ما قيل من انه لا يزداد لان معنى السببية وجوب الاتيان عند السبب فيتقدم الوضع على هذا الاقتضاء لانه عند تحقق الدلو ك لا عند وضعه سببا فخرجه من الجنس اصطلاحا وان لم يقبل المشاحة يقبل قصور لحاظ وضعه فانه لا ينبغي اختيار المر جوح على الراجح **قوله** لكن الحق آه قيل عليه لا توجيه لهذا الكلام اصلا لان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعى حكما كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفى اعم منه شاملا له فلى ضرره فى تغيير مفهوميه با بل كيف يتحدى العام والخاص وانت خير بان كلام المصنف فى هذا المقام مع من ذهب الى انه حكم وانه مبين للتكليفى على ما هو الحق كما عرفت به قال السيد الشريف ان المصنف نقل عن بعضهم انه لم يزد فيه قيد الوضع بناء على ان الاحكام الوضعية داخلة فى التعريف لان الاقتضاء اعم من العزيمى والضمينى ثم رد على هذا الطائف قبلان الحكم الوضعى كسببية الزنا لوجوب الحد مثلا مفهوم والحكم التكليفى كوجوب الجلد مفهوم اخر وان لزم احد هما الاخر فى بعض الصور فلن فى ايجاب الجلد على الزانى حكيمين مختلفين فى الحقيقة والخطاب الذى تعلق بالجلد يصدق عليه انه خطاب متعلق بفعل الممكن بالاقتضاء بخلاف الخطاب الذى تعلق بالزنا فانه لا اقتضاء فيه اصلا نظرا الى ما يتعلق به نعم قد قارنه خطاب فيه اقتضاء وبذلك لا يندرج فى الحد كما لا يخفى ولا بد لهم من زيادة قيد لانهم اعترفوا بكونه حكما لوزعموا اندراجه فى الحد بدونه وقد ابطال المصنف زعمهم فهذا الكلام موجه لا يتجه عليه شىء مما ذكره **قوله** تعلق شىء آه قيل فيه تسامح لان الحكم الوضعى الخطاب بتعلق شىء بشىء بكونه سبباً او شرطاً او مانعاً وليس بشىء لان الحكم فى عرف الفقهاء لما كمن عبارة مما ثبت بالخطاب كل وجوب يكون الحكم الوضعى هو تعلق شىء بشىء لا الخطاب بما لا يحال فكيف يصح النسبة الى التسامح **قوله** فالحكم على هذا آمو فيه ما عرفت ثم لا يتناول الحكم الانشائى والشرطى فانه ليس حكما بمعنى اسناد امر الى اخر ايجابا او سلبا بل الحكم فيه بالاتصال والانفصال وسلبه الا ان يقال ان الحكم فى الشرطية ايضا فى التالى والبقدم قيده بهن لة الظرفى او الحال على ما هو

من ذهب الشافعية وينسب الى اهل العربية وهو مما لا يرضه الحنفية وغيرهم  
 من اهل الحقيقة والحق ان العلم بمعنى التصديق الاذع انما يتعاني بالمحكوم  
 عليه وبه حال كون النسبة رابطة بينهما **قوله** **﴿**يرد عليه اجيب عنه بن اليراد  
 من الخطاب ما ثبت به وبان الحكم هو الايجاب والتحرير ونحوها والاطلاقه  
 على الوجوب والحرمة تسامح وبان الحكم نفس خطب الله فالاجاب هو نفس  
 قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لتعلقه منه صفة لتعلقه  
 بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى اجابا والى ما فيه الحكم وهو الفعل  
 يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ورد بانه استعمال  
 اللفظ في معنى غير متعارف وبان الحقيقة العرفية في الحكم  
 هو ما ثبت بالخطاب من الوجوب وغيره وبان الايجاب والوجوب  
 من مقولتين متباينتين بالذات الفعل والانفعال فكيف يتحدان ومع ذلك  
 الفساد كله فهو اعتراق بحدوث الحكم والمطلب وقد عرفت انه الحق وقد  
 انكره سابقا وتعسف بان الحادث هو التعلق وان العلة الشرعية امرات  
 وخالص كالذي خاضوا بان المراد من الخطاب الذي هو في اللفظ توجيه الكلام  
 نحو الغير للافهام هو ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسى الازلي ومن ذهب الى ان  
 الكلام في الازل يسمى خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه  
 افهام من هو متهمى عنهم وكل ذلك لهو الحديث وفضول الكلام لا يرتضيه الشريعة  
 ولا يثبت عليه قدم الاسلام والكلام النفسى ليس مما يقع به التخاطب ويتمور توجيهه  
 للافهام والبحث عنه لا يتعلق به الغرض الاصولى ولا يناسب المقام **﴿**قوله **﴿**يخرج منه  
 اء اجيب عنه بان الافعال التى يتوهم تعلقها بفعل الصبى متعلقة بفعل الولي فانه  
 يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبى ورده المصنف من وجهين ذكرهما في  
 الشرح **﴿**قوله **﴿**وكونها مندوبة أم قيل عليه معنى كونها مندوبة ان الولي ما مور  
 بان يرضه على الصلوة ويأمره بها لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم  
 ابناء سبع ورد بان كون صلاته مندوبة استحقات الثواب بها وان لم يلزم  
 العقاب بتركها وتحرير الولي امر اخر خارج عنه **﴿**قوله **﴿**لا يصح قيل عليه

من الايتاني على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان  
 لاحكم بالنسبة الى الصبي الاوجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي وللمصنف  
 ان يبطل ماسر جوابه اذ لا ريب في انه يتعلق بافعاله احكام كثيرة كصححة الايمان  
 والصلوة والذكر والتلاوة وغير ما من العبادات وبطلان الطلاق والعتاق  
 والهبة وغير ذلك والقول بان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية  
 لان كون الهائي به موافقا لمورد به الشرع او مخالفا له امر يعرف بالعقل ككون  
 الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته مدفوع بان كون  
 الهائي به موافقا لآخره انها يمكن معرفته بعد ورود الشرع فيكون مكاشرا عيا  
 على ان صححة الفعل عند الشافعية عبارة عن كونه مسقطا للقضاء والفساد  
 بخلافه وقد صرح الامدني في الاحكام بان الصحة والفساد من الاحكام الوضعية  
 قوله ثم اداء الولي حكم اخر وهذا في غاية الظهور لان وجوب اداء الحق من ماله  
 مسبوق بشبوت الحق في ذمته من ماله واذ نفس الوجوب عليه فيتفرع عليه وجوب  
 الاداء عليه لكن الولي يوعى عنه بطريق النيابة بحكم الشرع لعجزه عن الاداء  
 ولو سلم عدم دخوله تحت الحكم التكليفي فلا ريب في دخوله في الحكم الوضعي  
 اذ اتلاني الصبي سبب لوجوب الضمان قوله فينبغي ان يقال بافعال العباد  
 قيل عليه هذا لا يجدي نفع لان تعلق الحق بماله او ذمته ليس بتعلق بافعال العباد فلا  
 يدخل به في تعريف الحكم وقد علمت جوابه فيما سبق بان نفس الوجوب  
 يترتب عليه وجوب الاداء فينوب عنه الولي هذا قوله ما ثبت بالقياس  
 اه قيل عليه كذلك الكتاب والسنة والاجماع فانها كاشفة عن خطاب الله تعالى ومعرفة  
 له وهذا معنى كونها ادلة الاحكام ورد بن الادلة الثلاثة كاشفة عن الحكم الثابت  
 في نفس الامر بامر الله تعالى بخلاف القياس فانه كاشف عن العلة المستنبطة من  
 موارد الادلة الثلاثة ولذا عدت الثلاثة اصولا مطلقة والقياس اصلا من وجه دون  
 وجه فلذلك خصه المصنف بالذكر قوله والشرعية مالا يدركه قيل عليه  
 ما ورد به فطلب الشرع عند الاشاعرة في قوة مالا يدركه لولا خطاب الشرع اذ لا مجال

للعقل في ذلك الاحكام فلو كان خطاب الله آه تعريفا للحكم على ما زعمه لالحكم  
 الشرعى لكن ذكر الشرعى تكرارا البتة اى تفسير فسر ورد بان الفرق  
 بين المعنيين ثابت على ما ذهب اليه غيرهم والمصنف في تزيين رأى الاشاعرة  
 فلزوم التكرار عليهم لا يضره والحق ان المذهب المنصور عند الحنفية  
 ان العقل يستقل في ذلك بغض احكام الشرع لكن ورود الشرع لابد منه  
 في شرعية الحكم ولزوم التكليف هذا فان اعترف بذلك الاشعري فالفرق  
 بين المعنيين بين والافهم بهم في ومن على ومن على ان التصريح بما علم التزاما  
 شايخ في التعاريف وغيرها قوله فيدخل في حد الفقه اعترض عليه بانه  
 انه يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المصطلح وهو ممنوع عين  
 وهى اخلاق وملكات نفسانية قد جعل الغلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق  
 واحترز عنها بزيادة قوله عملا على المعرفة واجيب بان بطلان الطرد  
 بالنظر الى اثار الملكات الهند كورة لانفسها من الصبر والشكر والتواضع والبخل  
 والمجن والتكبر والاسم يطلق عليها وعلى اثارها ولا يرب في ان العلم ببعض تلك الاثار  
 غير داخل في مسمى الفقه مع شمول التعريف اياه وشايخ الاصطلاح في الاحكام  
 العملية ان يراد بها ما ليست باعتقادية فيتنول العلم بالاهوال القلبية التى تسمى  
 انوجد انيات المبحوث عنها في علم الاخلاق والتصوف ولذلك قالوا ان الاحتراز عنها  
 حديث محدث وعن الكلاميات عرفى معروف بخلاف قوله عملا فان العرف لم يجز فيه على  
 ذلك قوله ولا يزداد قيل عليه وقع اصطلاح الشافعية على ان العلم بضروريات  
 الدين بمعنى ما يعلم كونه من الدين ضرورة لا يدخل في مسمى الفقه ولا يبعد  
 منه فلا يبدلهم من اخر اجها عن التعريف ورد بان ذلك التخصيص خلاف  
 الظاهر من العبارة فلا تحتمل عليهم من غير دليل على انه يلزم منه ان لا يكون  
 غالب علم الصحابة بالاحكام الشرعية من الفقه لكون ذلك من جهة الضروريات  
 لهم لتلقيهم الاحكام من في رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله هذه القيد  
 ضايغ قيل عليه اذا كان اصطلاحهم على ذلك لا يكون القيد المخرج له ضايغا  
 ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض

عليهم ورد بان الاصطلاح على هذا النحو لئلا يمكن صحبها لما عرفت  
من خروج علوم الصحابة ولا سيما الكبرهم واعاظهم لم يكن بد من الحمل على لزوم  
ان يكون العلم بها فقيها فلا اعتراض عليه بالمنع موجه وصحة الاصطلاح توجب  
الرد على الفاسد لا محالة هذا قوله **﴿** للجهل به او كذا اكثر الاحكام كما اختاره الامدى  
وقال الفقه العلم بجملته غالبية من الاحكام وهو ايضا مجهول لانه عبارة عما فوق النصف  
**﴿** قوله **﴿** ولا ير ادكل واحد قيل عليه هذا مستغن عنه بالاول لليلزمة بينهما في  
ما نحن فيه فانه نظير رابت كل القبيلة او كل واحد منهم لا مثل كلهم يرفعون  
هذا المحجر فانه يصدق على الاول دون الثاني ولا كلهم يكتبه  
هذا الطعم فانه على العكس ووجه بان المراد من الاول مجموع الاحكام الماضية  
والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن  
المجتهد حيث عال الاول بلاتناهي الحوادث والثاني بثبوت لادري وفيه ان  
الحوادث الآتية ايضا غير متناهية بمعنى انها لا تدخل تحت حصر الحاصرين  
وضبط العادين والاولى ان يراد بالاول العلم الاجمالي بالاحكام وبالثاني العلم بتفاصيلها  
**﴿** قوله **﴿** ولا التهيؤ اى ليس المراد بالاحكام الجميع وبالعلم التهيؤ **﴿** قوله **﴿**  
ظهر نزول الوحي بها اه قيل عليه ان اريد به الظهور في الجملة يخرج فقه كثير  
من الصحابة لرجوع بعضهم على بعض في كثير من الوقايح وان اريد الظهور  
على الاكثر فهو غير منضبط لكثرة الروايات وتفرقهم ورد بان المراد ظهوره  
للمجتهد نفسه لا بواسطة القياس على انه لا مانع من ارادة الشيوخ فيما بينهم  
والاشتهار ولهذا اقلوا محل الاجتهاد ما لا يكون فيه النص والاجماع متواترا ولا مشهورا  
ولا معلوما ولما كان الفقه كغيره من العلوم المدونة اسم كل في المسائل لا يلزم  
ان يكون بالنسبة الى كل مجتهد شيئا اخر وكذا الحال في التصديقت على مذاهب  
الله الناهبون وحد ما ومع الملكة **﴿** قوله **﴿** مع ملكة الاستنباط جعل علم الفقه عبارة  
عن التصديق بالمسائل المعلومة كلها بشرط كونه مقررا بملكه استنباط الاحكام  
وقد عرفت فيما سبق ان العلوم كانت في القرون الفاضلة الاولى عبارة عن  
نفس الملكات فالفقه على ذلك ليس الاملكة الاطلاع والوقوف على اسرار  
الشريعة والتعريف المنقول عن ابي حنيفة مبنى عليه وكذلك النحو وغيره كانت



عبارة عن ملكة علم اللسان فلما صارت صناعات وجعلت في الدواوين انقلبت  
الاسيا الى المسائل وصارت هي الحقيقة فيها اذ غرض التدوين لا يتعلق الا بها  
وقوله **فالمعتبر ان يعلم او الحاصل ان المصنف رحمه الله جعل الفقه عبارة عن**  
التصديق القطعي بالمسائل واخرج عنه المسائل القياسية لكونها ظنية  
وادخل فيها جميع ما ظهر نزول الوحي بها وانعقاد الاجماع عليها وشرط في ذلك  
بان يكون مقرونا بالملكة لا يصدق الفقيه على من عد الاجتهاد بين المستنبطين  
على ما مر قيل عليه المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم  
اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم  
كلى يتبدل بحسب الايام والاعصار يوم ما فيو ما فيو ما يكون علما بجملة من الاحكام  
ويوما اكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي عليه السلام ثم اخذ يتزايد  
بحسب الاعصار وانعقاد الاجماع وايضا ينقص بحسب النواسخ والاجماع على  
خلاف اخبار الاحاد وردبانه لا خلاف في ان كل واحد من اسياء العلوم اسم كلى متزايد  
الافراد حينما بعد حين بتحقيق النظائر ولحوق الافكار وذلك لا ينفي الوحدة  
بتعيين موضوعه الذي يبحث فيه عن اعراضه الذاتية ومسائله بكونها ما يتعلق  
بكيفية العمل واما كونه اسما بعد دمعين من العلم بالاحكام غير قابلة للزيادة والنقصان  
فهو محال ينهيه اليه احد **وقوله لعدم الاجماع في اه قيل عليه فلا يصدق التعريف على**  
فقه الصحابة ورد بان المراد من قوله التي انعقد الاجماع عليها الاجماع الذي تحقق انعقاده  
فعدم الاجماع في زمنه عليه السلام لا يضره ان انتفاء بعض الاجماع اللاحقة من  
زمان من بعد عليه السلام لا يضر في صدق التعريف على فقه من علم كل ما  
ظهر نزول الوحي به وانعقد الاجماع عليه وان انتهى العلم منه بالتي ينعقد  
الاجماع عليها بعده والظاهر ان معرفة الاحكام الاجماعية ليست بلزمة في حصول  
الفقاهة ورتبة الاجتهاد وانما هي شرط صحة الاجتهاد في جزئيات المسائل  
ووجوب العمل بهالولهن قلده لان من شروط صحة الاجتهاد عدم مخالفة الاجماع  
على ما مر **وقوله لا المسائل القياسية للدور** آه انت تعلم ان الدور انما يلزم ان لو  
شرط العلم بالمسائل القياسية في الاجتهاد واما في سيرورة الشخص فقيها اجتهدا

فلا اصلا واعترض عليه ايضا بانهم لولزم انما يكون في اول القايسين واما من بعد  
فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور  
والقول بانها لا يجوز للمجتهد التقليدي بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية  
باجتهاده فلو اشترط العلم بهالزم الدور مردود لان الكلام في حصول الفعاهة التي هي  
رتبة الاجتهاد فلا يكون في هذه الحالة مجتهدا فلا يضره التقليد على ان مطلق العلم  
بالمسائل عن ادلتها لا يصيرها فقيها وان اخرجه عن التقليد بل لا بد للفعاهة من  
الملكوما حصلت بعد هذا وقيل المسائل القياسية عندهم معظم مسائل الفقه  
فكيف يصح اخراجها عنه واجيب بانها نتيجة الفعاهة وليس جزأ منها لكنها جعلت جزأ من  
الصناعات وادخلت فيها لافتقار الناس اليها في اعمالهم واقاعلهم وقرنت مع المسائل  
المنصوصة والمجمع عليها في سلك التدوين في المجمع تمييزا للمصالح وتكميلا للمنافع  
والحق ان الفقه اسم للملكة بمعنى الاستعداد والتهيؤ للعلم بالاجتهاد بكل واحد  
واحد من احكام الموادث وهذا هو المعروف من معاني الفقه في المصدر الاول  
والقرون الفاضلة ثم لما صارت العلوم صناعات غلب الاستعمال في المسائل  
وصارت حقيقة عرفية فيها كما مر غير مرة واطلاق العلم على الفنون المدونة  
ليس بمعنى الادراك حتى يكون في الملكات والمسائل اطلاق اسم الامر لادلالته عليه  
كما ظنوه **وقول** فكيف اطلق العلم عليه العلم القطعي انما هو العلم بمعنى الادعان  
والتصديق المجازم المطابق الثابت وقد شاع وذاع استعماله في معان اخر من  
الصفة القاينة بالنفس التي عرفها الفقهاء المجتهدون بما يتجلى به المذكور وهو النور  
العقلي والضياء المعنوي والاشراق القدسي الذي به انكشاف الاشياء وظهورها  
للفنفس وهذا هو المعنى الحقيقي للعلم والحالة الادراكية التي تنبسط في  
الاشياء المحضرة عند النفس بهويتها الجزئية او بصورتها المنطبعة او المخترعة  
وعلى نفس الصور ووقع اصطلاحات اخر في اطلاقه على انحاء من الادراك العقلي  
والوهمي والخيالي والحسي بتخصيصه بالبعض منها دون بعض وعلى ما ليس هو  
من جنس الادراك من العلوم المدونة والفنون المصنفة التي هي المسائل والقضايا  
وعلى الملكات ومنشاء هذا الاشتباه من المصنف وغيره هو اعتباره بمعنى التصديق

علم في اطلاق العلم

وليس كذلك فيما نحن فيه قطعاً وبقينا هذا **قوله** **﴿** ولا يهني على ما اختاره من ان  
 الفقه عبارة عن التصديقات القطعية بالمسائل والحق انه عبارة عن الملكة والمسائل  
 على ما مر ثم الفقه انما يكون قطعياً اذا ثبت كل مسألة من مسائله بالنص القطعي  
 الثبوت والدلالة واجماع الصحابة الثابت بالتواتر نصاً على حكم لم يسبق فيه  
 خلاف ومسائل الفقه اكثرها ملفوضة من اخبار الاحاد والاجماع الظنية  
 والقياسات **قوله** **﴿** ونحوه كالمصرف والنحو وغيرهما من الفنون العربية وقد  
 عرفت ان القطع انما يعتبر في العلم بمعنى الاذعان الجازم **قوله** **﴿** ان الشارع لما  
 اعتبر اعميته قررها شريعة لمن يعمل بها من المجتهد ومن يقلده حيث  
 يخرجون بالعمل بها عن عهدة الامثال والاكتمار بالاوامر الشرعية والانتفاء عن  
 المناهى الالهية وقد انعقد الاجماع على العمل بها وتواتر الاخبار الواردة في هذا  
 المعنى فصار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على انما شرعية ثابتة من الله تعالى  
 فبلا حظة هذه الحيشية يكون مسائل الفقه قطعية وان داخلها الظن في طريقها  
 وان لم يكن كل مجتهد مصيباً على ما هو الحق لان المراد من ثبوتها ثبوتها بتقرير  
 الشارع اياها شرعية لمن يعمل بها لا ثبوتها عند الله تعالى فلا حاجة الى ما سيذكره  
 المصنف رحمه الله بقوله **﴿** واما عند **قوله** **﴿** انه يجب عليه العمل اه قيل عليه يلزم على  
 الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجود العمل بالاحكام وعلى الثاني ان  
 يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني قطعياً وان لم يعلم ثبوته في الواقع وانت  
 تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وقد عرفت انه فاعه  
 بما ذكرناه فان المراد من ثبوته ثبوته شرعية لنا لا ثبوته عند الله تعالى بداهة  
 ما لا يناله الا المصيب من المجتهدين والذى ثبت بالاجتهاد المجتهد فحسب من  
 غير سابقة تعيين من الله تعالى قبله قطعي الثبوت ايضاً بمعنى انه حكم قرر  
 الله سبحانه شريعة لمن يعمل بها واعلم ان القول بقطعية الاحكام الشرعية مطلقاً  
 انما يتأتى على مذهب الحنيفة ومن تابعهم من اهل الحق والتحقيق من ان الادلة  
 النقلية قد تفيد اليقين واما على مذهب الاشاعرة والمعتزلة فالادلة النقلية  
 كلها ظنية لا يمكن التمسك بها في القطعيات وصاحب المحصول منهم قد ايد هذا

الرأي واستصوبه واتخذ منه بالنفس فكيف يصح له ان يقول ان الفقه من العلوم  
 القطعية فيجب عن الاشكال بان الحكم مقطوع به والظن في طريقه **قوله** كما وثبت  
 الحكم **قوله** السيد الشريف ولا يخلص الا ان يراد بالاحكام ما هو اعم مما هو حكم  
 الله تعالى في نفس الامر وفي الظاهر بان يصير منظونه حكم الله تعالى ظاهر اطلاق  
 اولاً فهو الذي يبطئونه واصله وجوب اتباعه الى العلم بثبوته ومن ههنا ينحل  
 الاشكال باننا نقطع بقاؤه وعدم جزم مزيل له وانكاره بهت فيستحيل تعلق العلم  
 بهلته فيهم ولو ذلك لان الظن الباقي يتعلق بالحكم قياساً الى نفس الامر والعلم المتعلق  
 به مقيساً الى الظاهر قلت وهذا قريب مما ذكرناه من اولاً لو وقفنا عليه او الا لاكتفينا به  
**قوله** وهو علم اصول الفقه اضافة العلم الى اصول الفقه بهي علم المخصوص  
 من قبيل اضافة العام الى الخاص لقصد البيان ومزيد الايضاح كشجر الاراك وعلم  
 المعلى والبيان لتلايتهم ان المراد منه المعنى الاضافي لقرب ذكره فيما سبق  
 ورجوع الضمير بظهوره الى الفقه الذي في ضمنه وما يقال من ان اضافة العلم الى  
 الخاص قبيح انها لو اذ اشتهر كون المضاف اليه من افراد المصطفى نحو انسان زيد  
 ( قوله يتوصل بها اليه امر ارجع الى الفقه المذكور في ضمن قوله اصول الفقه الكتاب  
 والسنة او في ضمن قوله علم اصول الفقه فانه وان لم يكن له معنى على تقدير العلمية  
 وينزلة الزمان زيد الان فيه لسخ الاضافة وشبهه الاستخدام وقيل عليه الدليل  
 عند الفقهاء هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس دون المركب من القضايا  
 وادبنا باعتبار الصورة لا ينكره احد الفقهاء خصوصاً الحنفية لا يخرج كلامهم عن  
 قواعد المعقول في تاييس الفروع وتأسيس الاصول وان لم يلتفتوا الى مراعاتها  
 لفظاً والبحث عن موضوعاتها **قوله** وانما قلنا على وجه التحقيق احقر زاعن  
 علمي الخلائي والجدل عرفي الاول بانه علم يقتدر به على حفظ الاحكام الفرعية  
 المختلف فيها بين الائمة او هو ما يتقرر بالحجج الشرعية وتاييسها وايراد الشبه  
 وقوادح الادلقة تحريراً اجوبه وتوجيهه وذلك لانها اكثر الخلائي في الفقه المستنبط  
 من الادلة الشرعية بين المجتهدين باختلاف مداركهم وانظارهم خلافاً لا بد من وقوعه  
 واتسع في الهلة ذلك اتساعاً عظيماً وجرت مناظرات بين ارباب المذاهب

ما يتعلق بعلم الخلائي والجدل

المتسكين بها الاثنين بلحاكمها فلصتا جزا الى اصول صحيحة وطريق قوية يخرج  
 بها كل منهم على مذهبه النى قلده واثبات زايه النى خبره في كل باب من  
 ابواب الفقه فالخلاف اما يجيب يحفظ وضعافر عيا او سائل يهدم ذلك والمجدل  
 اعم منه فانه علم يتوصل به الى حفظ اى وضع وهدمه باستعمال الاقيسة المولفة  
 من المشهورات والمسلمات وهو احد اجزى النطق وله استمداد من علم المناظرة  
 وطريقة البردوى فيه تختص بالادلة الشرعية وطريقة العميدى تعم الشرعية  
 والعقلية وزعم بعضهم ان الخلاف والمجدل واحد وزاد المصنف قوله على وجه  
 التحقيق احترازا عن هذين العليين واعترض باننا لنسلم ان قواعد  
 مها يتوصل به الى الفقه توصلنا قريبا وانما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط  
 او مدافعتة ونسبته الى الفقه وغيره على السوية الا ان الفقها لما اكثروا فيه من  
 مسائل الفقه توهم ان له اختصاصا بالفقه واجيب عنه بانه اذا تكلم الخلفى فى علة  
 الاجبار انه الضغر او البكرة على قواعد الخلاف فلا شك انه يتوصل بها الى حكم  
 هذه المسئلة توصلنا قريبا ولو كون نسبته على السوية لا ينافى ذلك غايته ان  
 التوصل بها اليه والى غيره يكون قريبا ورد بان التكلم فى علة الاجبار ليس  
 من القواعد الخلافية بل التكلم فيها بطريق التمثيل ولا يخفى عليك ان الخلفى  
 له اختصاص بالفقه كما عرفت ولو سلم فلا شك فى اشتغال علم الخلاف والمجدل  
 على القواعد التى يتوصل بها الى الفقه سواء كان اشتغاله على انها من قواعد  
 او بطريق التمثيل فيصدق على علمها انه العلم بالقواعد التى يتوصل آه  
 ولذا لك جبههما المصنف فى النقض وجعله مبنيا على اشتغالها على تلك القواعد  
 فينتقض التعريف فلا بد من قيد يفيد اخراجها فراد قوله على وجه التحقيق  
 من حقيقته اذا ثبتته ولا ريب فى ان العلم بهذه القواعد فى هذين الغنيين ليس  
 على وجه يثبت هذه القواعد تلك المسائل بل على وجه يتوصل بها الى المحافظة  
 او المدافعة قوله ﴿ ما يكون احدى مقدمتى الدليل اه فالدليل على هذا قول  
 مؤلف من قضايا يحصل منه لذاته قول اخر فان كل القول الاخر مذكور افيها  
 بهيئته فاستثنائى يتركب من مقدمة شرطية واستثنائية كقول المصنف كل ملادل

القياس على ثبوت هذا الحكم يكون ثابتا ولكنه دل عليه فهو ثابت والافانترافى  
فان كان كلا طرفيه عملية فحلى والافشرطى وموضوع المطلوب يسمى اصغر وما هو  
فيه صغرى ومحموله اكبر ومعلومه كبرى والمتكرفيه الحد الاوسط وهو المحمول  
الصغرى وموضوع الكبرى فهو الشكل الاول او محمولها فالثانى او موضوعها فالثالث  
ونظير ذلك ما ذكره المصنف من قول هذا الحكم ثابت آه لا يقال الحكم الفقهي كالموجوب ليس  
بمطلوب فقهي اذ ليس موضوعه فعل المكلف ولا محموله حكما شرعيا لانا نقول معنى قوله  
هذا الحكم ثابت فى قوة ان الحج مثلا واجب لانه يدل عليه الدليل الان المصنف عبر بتلك  
العبارة رومالعموم الذى يناسب الفن ولتلا يتوقف الشأن على اثبت ان الامر  
للموجب وخبر الواحد والاجماع والعام المخصوص يوجب العلم وارا دبالقياس الدليل  
على الاطلاق على ما هو مصطاح ارباب المعقول لخصوص القياس الفقهي المقابل  
للكتب والسنة والاجماع لتلك النكتة لالان الدال على ثبوت الحكم عنده هو ذلك  
وطريق التوصل بها ضيها الى صغرى سهلة المحصول مثلا فينتج المطلوب الفقهي  
وتحصيل تلك القضية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان  
فيودها المعتبرة فى الكليات وثبوت الحكم العام قوله **و** ويكون القياس قداى  
اليه اى مجتهد هذا يوجب ان يكون القياس مشروطا بغير فيتسلسل ولكن مراده  
عدم مخالفة الاجماع بدليل قوله حتى لو خالف اجماعه سواء سبقه الخلاف ام لا  
وسواء حصن من اجتهاد ارا ولا قوله **و** ولا يبعد ان يقال اعترض عليه بانه بعيد لم  
ينهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد فى كتبهم مصرحون بان البحث عنه  
انما وقع من جهة كونه فى مقابلة الاجتهاد واجيب بانه لا يلزم من كونه مما لم  
ينهب اليه احد ان يكون بعيدا فلن اكثر لطايف الفضلاء من هذا القبيل مع انها  
مقبولة ببيان البعد لا ينزع المصنف فيه على ما يدل عليه قوله الظاهر ان هذا  
يخص المجتهد الان بيان الاحتمال البعيد بهذا اللفظ متعارف ولو بنوع من  
التاويل قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى فاقمها بالقسط مجيبا عن قوله هل يجوز ان  
يكون منفة للمنفى لا يبعد ان يكون مخالفا لسائر الاجوبة لا يقال الاعراض  
ليس بمجرد البعد بل بكونه بعيدا لم ينهب اليه احد لان المصنف انما يريد ان

العبارة تحتل هذا ولو بنوع بعد سواء ذهب اليه احد ام لم يذهب **قوله** **قوله**  
 فلن هذا ذكر بعض العلماء قيل عليه انها ذكر وهما مقابلتها الاجتهاد على ما صرحوا  
 به فكيف يكون دليلا على كونها منها ولا يخفى عليك ان المراد انه لا يبعد حمل  
 التعريف على الوجه المذكور كل البعد في حيث يكون ذكرها لمن هذه الجهة  
 وتصريحهم بانها هولى مقابلة الاجتهاد بالنظر الى الظاهر المتبادر **قوله** **قوله** ولا  
 يقال الى الفقه لان غير الفقيه المجتهد انما يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه والعلم  
 بهاعن ادلتها فان العلم بان الصلوة فريضة والزنا حرام ومسح ربيع الرءس  
 فرض والرعى ناقض للوضوء وامثال ذلك ان حصل من دليل فهو علم بالفقه  
 بمعنى الصناعة المدون وقول العالم بها فقيه بمعنى انه عالم بالصناعة وان حصل من  
 غير دليل فهو تقليد وهكاية لمسائل الصناعة وصاحبه مقلد وليس التقليد  
 بعلم ولا المقلد بعالم وانما علمه ان هذه المسائل كذا في كتب المذهب واما التوصل  
 الى العلم بجملة الاحكام المذكورة عن ادلتها مع ما كة الاستنباط هو الفقه بمعنى  
 الملكة الفاضلة والاجتهاد والعالم هو الفقيه المجتهد **قوله** **قوله** هذا الذى ذكرناه اشارة  
 الى قوله اعلم ان كل دليل اه وقوله فالفقضية المذكورة **قوله** **قوله** اذا عرف انواع  
 الحكم وهى الفرضية والوجوب والسنية والندب والحرمة وكراهة التحريم والتنزيه  
 والاباحة فالدليل القطعى الثبوت والدلالة يثبت به الفرضية والحرمة والظنى  
 الثبوت القطعى الدلالة وعكسه يثبت به الوجوب وكراهة التحريم والظنى الدلالة  
 يثبت به السنية والندب وكراهة التنزيه على تفاوت فى الثبوت والدلالة **قوله** **قوله**  
 بالمحكوم به آه المراد بالمحكوم به ما يتعلق به الخطاب وبالمحكوم عليه الخطاب به كما  
 يقال حكم القاضى على زيد بكذا اذ المكنى محكوم عليه وفعله المكنى به محكوم به لا طرفا  
 الحكم على ما هو مصطلح ارباب المعقول فالصلوة محكوم عليه والوجوب محكوم به  
**قوله** **قوله** عن الادلة الشرعية والاحكام الفرعية يجعلها ويجعل نوع منها او عرض ذاتى  
 لها او مرئب من موضوع العلم وعرضه الذاتى او نوع منه وعرضه الذاتى موضوع المسئلة  
 واثبات عوارضه الذاتية بالدليل او التنبيه من حيث هى عوارض ذاتية له ومنسوبة اليه  
 ويكون مرجع البيان ومطاب البحث هو المحمول دون الموضوع **قوله** **قوله** في موضوع هذا  
 العلم موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وهى المحمول بالمواطاة التى

يا حى الشى لذاته كالمفكر للإنسان وربها يقال له العرض الأولى اولمسلويه سواء كان  
 جزءاً منه كالدرك للامر العجيب او خارجاً عنه كالضاحك بواسطة انه متعجب فلن قيل  
 المساوات وغيرها من النسب انها هى للمفهومات ولا شك ان مفهوم التعجب والمدرِك  
 ليس معروضاً حقيقياً للضاحك والتعجب لانتفاء مناط الصدق ومصداق الحمل وهو قيام  
 مبدأ المشتق به فى الموضوع اجيب بان الامر المسلوى من حيث مفهومه عرض ذاتى ومن  
 حيث انه مأخوذ مع طبيعة الموضوع و متحد معها ولو بالعرض معروض لعرض ذاتى آخر  
 فالقيام بالعرض قائم به لاتحادها واما الذى يباحثه بواسطة امر مابين اواخص او اعم  
 سواء كان جزءاً او خارجاً فهو العرض الغريب ومن احوال المبين والاخص والاعم لا يبحث  
 عنه فى العلم ﴿ قوله ﴾ فيبحث عن العوارض الذاتية للدلالة كما يقال الكتاب  
 يثبت الحكم والامر يفيد الوجوب والعام يوجب القطع والعام التخصص  
 بالبعض حجة ﴿ قوله ﴾ وعن العوارض الذاتية للاحكام كما يقال الحكم يثبت  
 بالكتب والوجوب بالامر واليقين بالدليل القطعى والحكم الاجتهادى يحتمل  
 الخطأ ﴿ قوله ﴾ كالاتحسان وهو الحكم بدليل يلوح للفقهاء ويقابل القياس  
 الجلى الذى يسبق اليه الافهام من استحسانه على حسنا واعتدده حسنا ﴿ قوله ﴾  
 واستصحاب الحال وهو الحكم بثبوت امر فى الزمان الثانى بناء على ثبوت فى  
 الماضى وهو حجة عند الشافعى وليس بحجة عند نافى الاثبات بل فى البقاء  
 ﴿ قوله ﴾ كالبحت عن الاجتهاد فانه ليس ببحث عن احوال الادلة والاحكام بل مما  
 يتعلق بهما ﴿ قوله ﴾ ونحوه قيل كباحث الترجيح والتعارض ﴿ قوله ﴾ وامثال  
 ذلك ككونها عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء او محكما او مفسرا ﴿ قوله ﴾ ومنها ليس  
 كذلك كقواعد القراءة وكون الاية مكية او مدنية والكلمة مبنية او معربة منصرفه  
 او غير منصرفه ثلاثية او رباعية سالمة او مضاعفة او معتلة او فصيحة وبلغته  
 او غير ذلك ﴿ قوله ﴾ يقع محمولات انها جبهه باعتبار تعدد ما ثبت به من الوجوب  
 والمحرمة ﴿ قوله ﴾ وقد يقع محمولاً فيها آه فلن قيل اذ وقع العرض الذاتى محمولاً  
 فيها كان بمجتمعه فاما معنى عدده مما لا يبحث قلنا لا يلزم منه ان يكون البحث  
 من حيث الاثبات ومقصود بالذات ﴿ قوله ﴾ ونحوه آه كونه متعلقاً بفعل



المجنون والسفيه **قوله** **﴿** كقولنا الحكم المتعلق آه الامثلة الثلاثة وقعت على ترتيب  
 اللف والنشر **﴿** قوله **﴿** بعد مباحث الادلة لمان للدليل تقدم على المدلول  
 والبحث عنها هم في فن الاصول **﴿** قوله **﴿** راجع الى احوال الموصل ايضا لا قريبا  
 كالمعرف والحجة او بعيدا كالتكليات الخمس والقضايا **﴿** قوله **﴿** انها قابلة للحد  
 لكونه مركبة من الجنس والفصل او غير قابلة لكونها بسيطة لاجزائها **﴿** قوله **﴿** وفي  
 بعض كتب الاصول كالاحكام للامدى فانه جعل موضوع اصول الفقه هو الادلة  
 الاربعة من حيث الاثبات وزعم ان الاحكام انها يحتاج الى تصور ما لا يمكن من اثباتها  
 ونفيها وجعل الغزالي في معيار العلوم موضوع اصول الفقه هو الاحكام فقط من  
 حيث ثبوتها بالادلة ولا يتخلو عن تحكم اذ لا شك ان المقصود في اصول الفقه  
 هو العلم بكيفية اثبات الادلة للاحكام وبعض المباحث متعلقة بالادلة وبعضها  
 بالاحكام ولا اصالة لاحدهما على الاخر **﴿** قوله **﴿** فلن اريد بالحكم المخطب آه  
 يعنى ان الحكم بهذا المعنى قديم واجب الثبوت في نفس الامر غير مستند  
 الى العلة فلا يتصور نسبة ثبوته الى شىء فالمراد بثبوته ليس ثبوته في الواقع  
 بل ثبوته في الذهن وفي علمنا به يكون بالادلة الاربعة واما اثره كوجوده والحرمة  
 على العباد فانها هو بالشرح بتشريع الله اياه وتكليفه به عباده وهو انما يثبت  
 بالكتاب والسنة والاجماع ايضا واما القياس فهو عندنا فيه لا يثبت به الحكم  
 اصلا واما عند القائلين به فهو غير مثبت للحكم على ما صرحوا من ان حكم الفرع  
 يثبت بالكتاب والسنة والاجماع الوارد في الاصل والقياس انها يظهر العلة المستنبطة  
 من الاصل ويبين عموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل والعلل الشرعية  
 عندنا كالمثل العقلية في ترتيب الاثار واثبات التكليف من غير فرق على ما  
 سيمصرح المصنف رحمه الله في محله وان كان خالى جميع الاشياء وموجد كل  
 الموجودات وواضع الاحكام هو الله تعالى بالاستقلال فلثلاثة الاول علل لثبوت  
 الاحكام علينا بالنسبة بينا نحن الرابع فانه ليس يثبت لذلك وهذا الكلام لا غبار  
 عليه **﴿** قوله **﴿** يبريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة اه لا يقال هذا ايضا لم  
 بين الحقيقة والمجاز حيث اريد غلبة الظن في القياس واثبات العلم في الثلاثة

لا نأقول مراده اثبات العلم بالمعنى الاعم الشامل للظن او الظن الشامل للعلم  
 او المعنى ان المراد ما يتنا ولها كالا اعتقاد او الادراك التصديقي الاعتقادى  
 فيتناول الظنى والقطعى قوله ﴿ وان لم يكن البحوث عنه الاضافة  
 آه قيل اراد منها الاضافة المعهودة وهى التى لكون العوارض بعضها ناشيا عن  
 احد المضافين وبعضها عن الاخر كاصول الفقه موضوعه الادلة من حيث  
 اثباتها الاحكام والاحكام من حيث ثبوتها بالادلة وبعض الاحوال كالتواتر والعموم  
 والاشتراك ناش عن الادلة وبعضها ككونها عبادة او عقوبة او مؤنة ناش عن الاحكام  
 وان لم تكن هذه الاضافة سوا علم تكن اضافة اصلا كالفقه موضوعه فعل المكلف  
 او كانت اضافة لكن الاحوال غير ناشية الا عن احد المضافين كللتق موضوعه  
 التصور والتصديق وقيل معناه اذا لم يكن اضافة اصلا وما اذا كان اضافة سوا كانت الاحوال  
 ناشية عن احد هيا وكليهما حيث اورد في المثال موضوع اصول الفقه والمنطق والاقتصر  
 على الاول والظاهر هو الاول اذ لو لم يكن احد المضافين منشاء لتلك العوارض  
 لم يكن لجعل موضوعا وجه لا يقال ذكر المنطق ههنا يشعر بالثاني لانا نقول  
 ذكره انها هو لمجرد تمثيل الاضافة بين الشئيين التى لا يكون الاحوال التى لها  
 مدخل في البحوث عنه مقتسما لهما فيها قوله ﴿ لان اتحاد العلم واختلافه  
 انها هو آه اعترض عليه بانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم  
 انه يوجب اختلاى العلم وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات  
 يوجب ذلك وانما يلزم لولم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة وقد صرحوا  
 بلن الاشياء الكثيرة انها تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب  
 اشتراكها في ذاتى كالخط والسطح والجسم التعليمى للهندسة فانها تشارك في  
 جنسها وهو المقدار او في عرضى كبدين الانسان واجزائه والاعنابية والادوية  
 والاركن والامزجة وغيرها اذا جعلت موضوعا للطب فانها تشارك في غايتها  
 وهى الصحة وبلن موضوع اصول والمنطق متكثر غير التكثر العاين الى تعدد  
 المضافين فيلزم ان يكون موضوعها الادلة والتصوير والتصديق وقد جعل  
 موضوعها امر متكثر فيكون مناقضا لنفسه واجيب عن الاول بان جعل ذلك

المشترك الذاتى او العرضى موضوعا للعلم اولى من جعل اشياء لا يدسح ان تكون موضوعا الا باعتبار ذلك المشترك وقد اعترف هذا المعترض بان وحدة الموضوع بالذات اليبقى بوحدة العلم من الوحدة بالحيثيات ومن هناك جعل بعضهم موضوع الامول الادلة فقط وبعضهم الاحكام فقط وجعل مباحث الاخرى راجعة اليها تقريبا للكثرة فلن قيل انما ارتكبوا ذلك لئلا يلزم البحث عن الاعراض الغريبة التى تلحق الموضوع لامراض قلنا انما يلزم ذلك اذا اخذ الموضوع باعتبار العموم واما اذا اخذ من حيث هو هو كملحق فبالحق الموضوع لامراض على تقدير اخذه باعتبار العموم فهو عرض ذاتى له من تلك الحيثية على انه معارض بلزوم لحوق بعض الاعراض لامراض اذا جعل الموضوع ذلك الاشياء ولا مساع له عند المحققين اصلا وبالجملة ان المحافظة على توحيد الموضوع امر واجب والوحدة بالذات اليبقى وانسب لوحدة العلم مما بالجهات ولانه لو كان الموضوع متعددا يكون المباحث المشتركة عرضا غريبا بالنسبة الى كل واحد واما فى المتكثر بحسب المضافين فالموضوع فيه بالحقيقة هو الاضافة ولكن لما كان للمضافين مدخل فى لحوق الاعراض على التوزيع اطلق عليها اسم الموضوع على التوسع وعن الثانى بان مفاد كلام المصنف ان موضوع اصول الفقه هو اثبات الادلة وثبوت الاحكام ولا تعدد فيها سوى التعدد النبى اوجه تعدد المضافين بل موضوع اصول الفقه هو الدليل الشرعى من حيث يفيد الاحكام والحكم الفرعى من حيث يثبت بها ومجولات المسائل اعراض ذاتية اذا اخذ الدليل الشرعى والحكم الفرعى من حيث هو وان كانت اعراضا غريبة من حيث العموم وقد عرفت ان الموضوع هو الشىء من حيث هو ولا من حيث العموم ولا من حيث الخصوص ولو جعل موضوع اصول الفقه هو كل واحد من الادلة الاربعة بخصوصها يلزم بالبحث فيه عن ما يلحق لامراض وهو باطل قطعاً وموجب لتداخل العلوم باسرها وكذلك موضوع النطق هو المعقول الثانى من حيث الايصال عند المحققين فعلم ان هذا الاعتراض سفسطة نشأت من قلة الانصاف وفساد الفهم وسوء الدراية لا يقال

هذا يوجب ان يكون البحوث عنه امرا واحدا هو المفهوم المراد بين المتعدد وخصوميات الاعراض البحوث عنها اعراضا غريبة غير مقصودة بالذات لاننا نقول الموضوع في الاصول هو الدليل الشرعي وفي المنطق المعقول الثاني من حيث هو لان من حيث العيوم او المحض حتى يلزم ما ذكره قوله **﴿﴾** ومنها انه قد يذكر الحيثية اه قد ذكر المحققون ان موضوع كل علم لا بد له من تقييده بالحيثية تحاشيا عن تداخل العلوم وقد تكون هذه الحيثية الذاتية على عنوان الموضوع خارجة عنه كالعلم الطبيعي موضوعه الجسم الطبيعي من حيث ان له مبدأ الحركة والسكون وعلم النجوم موضوعه جرم الفلك من حيث ان له كفاهه حيثية تقييدية وقد تكون غير ذاتية بل تكون نفس العنوان او جزوه كالعلم الالهي موضوعه الوجود بها هو موجود فهي حيثية تعليلية والمصنف رحمه الله جعل الاولى بيانية تبين الاعراض البحوث عنها وتميزها عن غيرها والثانية مقارنة لاعتبارها في عنوان الموضوع وملاحظتها في نظر الباحث فلا يبحث عنها من هذه الجهة في ذلك العلم اذ لا معنى لاثبات الشيء لنفسه بالليل او بالتبنيي لان ثبوت الشيء لنفسه اولى غير انه ربما يؤخذ بعض انواع الموضوع بتجريدتها عن ذلك العنوان فيبحث عن هذه الحيثية لاختلاف المسئلة باختلاف العنوان ومن هذه الحيثية كل اثبات الواجب مسئلة من الالهي مقصودة الاثبات بالبرهان فلن قيل لوجعلنا الحيثية في القسمين قيد الموضوعية الموضوع في نظر الباحث بل تكون متممة للعلة القابلية او علة بل تكون متممة للعلة الفاعلية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها وباعتبار ملاحظتها في جميع البحوث على ما هو ظاهر كلام القوم لم يكن البحث عنها يحتاج عن الموضوع او جزاه ولم يلزم انتشاره العلمين في موضوع واحد بالذات وباعتبار قلت لما كل موضوع العلم الالهي هو الوجود بها هو موجود على ما هو مريح كلام القوم ونصب عين المصنف في توحيد الموضوع فلزوم اثبات الشيء لنفسه ظاهر لا ريب فيه ان لم يؤخذ الموضوع مجردا عن العنوان على ما قررناه وليس مراد المصنف رحمه الله انه

لا يبحث عن الحيثية اصلا بل انما راده انه لا يثبت الموضوع نفسه وما هو جزوا منه وهو لم يجعل الاستحالة لزوم تقدم الشيء على نفسه وعلته حتى يقال ان كون الحيثية قيدا او علة انما هو في نظر البلط لاقى نفس الامر على انه لا يترك ذلك ولزوم تشارك العلمين الموجب لتداخلهما في موضوع واحد ممنوع فلن معنى كون الحيثية المعبرة ببيانها للبحوث عنها هو بعينه كون البحث عنها باعتبار الحيثية وبالنظر اليها ولم يجعل الحيثية جزا من الموضوع قط وانما ذكر نفى البحث عن الحيثية في ذيل الموضوع لاشترائه في الدليل لمزيد ايضاح وبيان وعدل عن جعل الحيثية علة او قيد للحقوق الاعراض المبحوث عنها تجنباً عن ورود الاعتراض المشهور من انه يستلزم تقديم الشيء على نفسه فلن النظر فيه ربما يخطر بباله بدارانه قيدا او علة للموضوع في حقوق الاعراض في نفس الامر الى ان يردده الجواب والبيان بانها علة او قيد في نظر الباحث لاقى نفس الامر وان كان متحد الهال لاثاره المصنف في بدو الحال واما العوارض اللاحقة للموجود لسبب مختلفة الشأن في البحث عنها وعدمه حتى تكون تلك الحيثية بيانا كما في الثاني بل يبحث عن كلها قوله المشهور ان الشيء الواحد له ما حقق المصنف رحمه الله كون الحيثية في القسم الثاني بيانا للاعراض المبحوث عنها ومميز لها عن غير ما كما شرحنا كلامه بها لا مزيد عليه امكن عنده ان يكون الشيء الواحد موضوعا للعلمين بل هو بالنظر الى هذا التحقيق كما ذكره من علمي الهيئة والسماء والعلم من الطبيعي واقم والقوم لملم يتمكنوا منه مضوا على الالباء عن ذلك لان المصنف لما جعل الحيثية بيانية امكن ملاحظتها في محمول كل مسألة من مسائل العلم تورده فيه على الاجمال فيحصل انضباط العلوم بالاتحاد والاختلاف المقصود بخلاف غيره فانهم لما اعتبروها في جانب الموضوع واخذوها قيدا لا يحصل هذا الانضباط بالاتحاد الموضوع واختلافه وما ذهب اليه المصنف من ملاحظة الحيثية في جهة المحمول اوجه واولى مما ذهب اليه غيره من ملاحظتها في جهة الموضوع وان كل مال كل واحد منهما واحد وذلك لان المحمول هو محط الفائد والمقصود بالبيان ولان الاعتراض المشهور ظاهر الورد على ظاهر ما ذكره وكون

المقصود في العلوم معرفة احوال الموجودات وتنوع الحقايق وتجنيسها للبحث  
عما حاطوا به من الاعراض الذاتية مع تجويز الحقائق ما يطلع عليه من الاحوال بعد  
ذلك لا ينفى اعتبار الحيثية في جانب المحمول اصل لان الحيثية لا بد من اعتبار  
ها فسواء اعتبرت في جانب المحمول والموضوع بل باعتبار هاتين جانبا للمحمول  
انسب للمقصود وابين للمراد وادفع للاشكال والقول بانها لا معنى لتمايز العلوم الا  
ان هذا ينظر في احوال الشيء وذلك في احوال الشيء <sup>اخر</sup> مغاير له بالذات او بالاعتبار  
وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود وهو الصالح سببا  
للتمايز مدفوع بان المجهول ثبوت الاحوال للموضوعات لانفسها وكذلك  
نفس الموضوعات وان كانت معلومة لكن ثبوت الاحوال اليها مجهولة والحيثية  
لها كانت ماخوذة فاعتبارها في جانب الموضوع كما يحصل الانضباط بالاتحاد  
والاختلاف فكذلك اعتبارها في جانب المحمول يحصل ذلك الانضباط من غير  
فرق قط والتمايز ينظر هذا في نوع من احوال الشيء وذلك في نوع اخر من احوال  
ذلك الشيء <sup>اخر</sup> واليه المصنف لا يتكران اتحاد الموضوعات واختلافها  
يوجب اتحاد العلوم واختلافها باعتبار الحيثيات في جانب الموضوع كما صرح بقوله  
فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم  
فكذلك تتحد وتختلف بحسب محمولاتها وانما يريد ان اعتبار ذلك في جانب  
المحمول انسب لما مر لا يقال على ما ذهب اليه المصنف يمكن ان يجعل كل علم  
علوما متعددة لاشتغال موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة مثلا يجعل البحث  
عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما اخر الى غير ذلك  
فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فيفوت الانضباط لانا نقول  
لا شك في صحة ذلك على تقدير اختصاص تعلق الغرض العلمي بذلك ولا نسلم  
فوات الانضباط فانه لما اخذ موضوع علم الفقه فعل المكلف من حيث الصحة  
على العموم فهذه الحيثية تجمع كل نوع منها في اسم الفقه وهو العلم الكلي ولا يخرج  
من كونه فقها للبحث عنه من حيث الوجوب او الحرمة او غير ذلك وان افاد  
تنصليها علوما جزئية يدئملها اسم الفقه ونظير ذلك العلم الطبيعي وموضوعه

الجسم من حيث الحركة والسكون ثم هو يتنزل الى علوم تحته متكثرة الانواع  
 كلنظر في الاجسام الفلكية فانه نظر اخص وعلم جزئى وكالنظر في الاجسام الاسطقسية  
 وموضوعها جسم مخصوص لاجسم مطلق ثم يتبع ذلك النظر فيما هو اخص منه  
 وهو النظر في الاجسام الاسطقسية ماخوذة مع المزاج وما يعرض لها من حيث  
 هي كذلك ثم يتبع ذلك النظر فيما هو اخص منه فهو النظر في الحيوان والنبات  
 وهناك يختم العلم الطبيعى ﴿ قوله ﴾ فان الواحد الحقيقى آه انماخذ الواحد  
 الحقيقى الذى لاكثره فيه بوجه من الوجوه لافى الذات ولافى الصفات وليس  
 هو الا الواجب الوجود بالذات لان غير الواحد الحقيقى لا يؤمن فيه من لحوق  
 بعض الاعراض لجزئه فلا يلزم تنوع اعراض الشىء الواحد بل تنوع اعراض  
 الكل والجزء ﴿ قوله ﴾ ولا يضر ان يكون بعضها اضافة وبعضها سلبية قال  
 بعض الناظرين هكذا فى النسخ المعتمدة المصححة بدون ذكر الحقيقية لان المقصود يتم  
 بدونها مع ان العائلين بانه تعالى واحد حقيقى لاكثر فيه بوجه من الوجوه  
 لا يثبتون له تعالى صفات زائدة على ذاته فمافى التلويح من قوله وان كان  
 بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافة كالحلق وبعضها سلبيا كالنجرد غلط على  
 ان القدرة والحلق سياتن في كونها صفة حقيقية قديمة على مذهب الحنفية وفى  
 استلزامها اضافة متأخرة واقول هذا قول حتى لا يرب فيه فان هذا القول لدفع  
 سؤال مقدر هو ان الكلام فى العوارض الذاتية ومذهب الحنفية المختار  
 عندك ان الله تعالى بجميع صفاته واحد وبجميع صفاته قديم واجب وليس له  
 صفة زائدة تكون عرضا ذاتيا له سبحانه وتقرير الدفع ان الله سبحانه  
 وان لم يتصف بصفات حقيقية زائدة على الذات لان صفاته  
 عندنا غير زائدة ولا متغايرة بل هي لاعينه ولا غيره على الحقيقة لاعلى المعنى  
 الذى اخترعه اهداى الاشعرية لكنه متصف بصفات اضافة كالباقى وسلبية  
 كالنجرد وفيها جهة العرضية بالنسبة اليه لان مبدءها ليس نفس الذات  
 ولا مالىس عينه ولا غيره بل يلاحظ فى صدق الاضافات النسبة الى غيره وفى  
 صدق السلوب انتفاء مبدء الابعاب واما انه ذاتية لان لحوقها له ليس لجزئه

لتعاليمه عن الجزء وتقده عن التكثر ولا الامر مباين له ولا الصفة زائدة غير  
محمولة كالقدرة والقوة ولم يتعرض لها المصنف رحمه الله بالنفي لعدم تصور  
ما يحق لامر منفصل عنه ان يكون محمولا عليه لان الحمل والحقق النفي هو الا  
تصاف مفروض التحقق وزيادة الصفات مقطوع الانتفاء **قوله** قطعاً  
للتسلسل في المبدأ فلن قيل اللازم من الدليل هو تعدد الاعراض الذاتية  
لاتنوعها النفي هو المطلوب قلت المطلوب لحوق الصفات المتنوعة للواحد  
والدليل يقيد وامتدوعها فظاهر فان الصفات الاضافية نوع والسلبية نوع  
اخر وما قيل ان الصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لاحتمال ضرورة ان  
اختلف اشخاص نوع واحد من الصفات انها وباختلاف المحال كلام لا معنى له  
اصلا كين والحمل مفروض الوحدة على انه مبني على زيادة  
الصفات ومغايرتها على الذات وهي مما يجب تنزيهه الله تعالى عنه  
**قوله** ولانه يلزم دليل اخر على كون لحوق البعض لا بد ان يكون لذاته  
عظفا على قوله قطعاً للتسه يعني ان لحوقه لو لم يكن لذاته يلزم الاستكمال  
بالغير بل هو نفسه وبطلانه اظهر من الشمس وايبين من الامس وقد اتفق على  
امتناع الكل سوى طائفة من متأخري الاشعرية بوجها عمة من قدما المعتزلة فلن  
الشيء لو كان علمه للاشياء مثلاً بصفة هي زائدة عليه ليست في حد ذاته فهو  
لاحتماله في حد ذاته علم عن الكمال وخالف عنه وانما حصل هذا الكمال بتلك الصفة  
وليس الاستكمال عن الغير الا هذا والبراء في معنى الغير ساقط عن درجة  
الاعتبار لا يجوز الاصعاع له وبالجملة لزوم الاستكمال عن الغير على تقدير الزيادة  
واستحالتها في حق الواجب كلاهما ضروري او لى لاجمال للمناقشة فيه والقول بلن  
الخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة وهي على الحيوة بلطل فانه مبني  
على زيادة الصفات ومغايرتها التي احدتها هو الاله والخالق وهو مذهب  
الحنفية ان الله بجميع صفاته واسماؤه واحد بجميع صفاته واسماؤه قديم واحد لاتعدد  
فيه ولا تكثر ولا زيادة ولا مغايرة بوجه من الوجوه ولا يسع فيه التوقف ولا  
يتطرق اليه الاحتياج هذا والله يحق الحق وهو يهدى السبيل وهو حسبي

اذ قد حقق في محله ان  
السلوب المختلفة  
ربما تحتاج الى  
حيث ذاتية مختلفة  
كسلب الجمادية عن  
الانسان فانه من  
حيث كونه ناميا  
وسلب الشجرية  
فانه من حيث كونه  
حساسا وسلب الفر  
سية فانه من حيث  
كونه ناطقا وتلك  
الحيثيات ذاتية  
متعددة ولا كذلك  
المحال في الواجب  
الوجود فان جميع  
السلوب مستندة  
الى ذاته الاحدية مرة  
واحدة فداته من  
حيث هي هي  
مقتضية لسلب الا  
مكان واحتياج الاض  
فات الى حيثيات  
اضافية من هذا  
القبيل وهي ايضا  
مستندة الى الذات  
الاحدية دفعتوهي  
من حيث القيومية  
التي ليست زائدة  
على الذات \* منه  
رحمه الله تعالى



ونعم الوكيل ﴿ قوله ﴾ على أن قولهم يصد عن هذا الاصطلاح ويسد طريقه  
 حيث اعتبروا الاختلاف في المسمول كما بينا ان الحيشية فيها بيان للعوارض  
 الذاتية البحوث عنها ﴿ قوله ﴾ في الكتاب معلق الكتاب والقران واضحة  
 لاحتجاج الى التعريف وانما المراد منها امتداد كبر والتنبية على المعنى المراد  
 باحضاره في الذكر على ما هو شأن التعاريف اللفظية فلا اعتراض بانه  
 دورى فضول لا يلتفت اليه الكلمة من الفقهاء وغيرهم ولكل منهما معان فالكاتب  
 اسم لكل مكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله وفي عرف قدماء الحنفية  
 على مبسوط محمد بن الحسن وفي عرف متأخريهم على مختصر ابي الحسين  
 القدوري وفي عرف اهل العربية على كتاب سيبويه فلما قال اى القران تعين  
 منه المراد هو كتاب الله دون غيره من معانيه ويختص باسم المصحف ﴿ قوله ﴾  
 ما نقل الينا هذا احسن من تعريفه بالمنزل على الرسول المعجز بفصاحته لانه  
 اغنى بالنسبة الى من لم يعرف المنزل والمعجز وما الواقعة في التعريفات مع  
 كونها اشبهت بالعرض العام مبنى على مذهب المتقدمين من جواز التعريف  
 بالاعم وهو التحقيق والمراد منه مجموع النظم والمعنى على ما هو ظاهر عبارة  
 المشايخ وكما يتصنف اللفظ بالنقل والتواتر يتصوبه المعنى كما في الاخبار  
 المتواترة المعنى التي لم يتواتر احاد العبارات فيها وعلى ما اختاره  
 المصنف هو النظم من حيث دلالاته على المعنى ﴿ قوله ﴾  
 تواترا اى متواترا نقله بين دفتى المصاحف او متواترا قرآنية  
 فهو اما مفعول مطلق من غير لفظه اذا لتواتر نوع من النقل  
 او حال من فاعل نقل ﴿ قوله ﴾ ساغر الكتب السماوية كالتورية والانجيل  
 والزابور وغيرها من مصنفات العلماء الاحاديث الالهية وتسمى الربانية  
 والقدسية وهى ما حكى من قول الرب تعالى باضافة اليه بعبارة ليست هى من  
 عنده كما في المصنفين من قوله انا عند ظن عبدي بي وفى صحيح مسلم يا عبادى  
 اى حرمت الظلم على نفسى بخلاف الاحاديث النبوية فانها وان شاركتهاى كونها  
 وحيا يوحى من عند الله وفى كونها بعبارة ليست هى من عنده الا انها ليست

فيها تلك الاضافة ﴿ قوله ﴾ والقرآن الشاذة المنقولة اليها بطريق الاحاد ما  
 اختص بمصنف ابو نوحه من قوله فعبة من ايام اخر متتابعات او الشهرة  
 كما في مصنف ابن مسعود رضي الله عنه من قوله فاقطعوا ايها نوحا ونحو ذلك  
 لانها وان نقلت اليها من دفتي المصنف لكن لم تتواتر وانما لم يذكر منسوخ  
 التلاوة لدخوله في الشواذ لانه ليس في ما نقل متواترا ما هو منسوخ التلاوة  
 من القرآن او في الكتب الالهية ﴿ قوله ﴾ وقد اورد ابن الحاجب لامعنى لهذا  
 الابراد فلن التعريف غير حقيقى ومعانى القرآن معلوم لكل احد والمقصود منه  
 ليس الا التنبيه على ما هو المراد من بين هذه المعانى ﴿ قوله ﴾ فلا يدان  
 يقال ممنوع لانه يجوز ان يقال ان المراد من المصنف ما جمعه الصحابة من الوحي  
 المكتوب في خلافة ابي بكر وعثمان رضي الله عنهم والقول بانها لا يدفع الدور لانه  
 مرادى مدفوع بل غايته التصادق وهو لا يستلزم الترادف النقي هو الاتحاد  
 في المفهوم ﴿ قوله ﴾ بل تشخيصه كلام المصنف في المتن والشرح صريح  
 في ان المراد منه ليس بتعريف اصلا وان اطلق عليه التعريف بالمعنى اللغوى  
 فما قيل ان الظاهر من كلام المصنف رحمه الله ان هذا تعريف للمجموع الشخصى  
 وهو غير مناسب لغرض الاصولى لانه يبحث عن القرآن من حيث انه دليل  
 على الحكم الشرعى وهو اية اية ليس بشئى ء فان قيل المناسب لغرض الا  
 صولى ان يكون اسما كلياً صادقا على كله وعلى اجزائه فلوا بقى على عمومه يدخل  
 في الحرف والكلمة من القرآن وليس به في عرف الشرع ولو قيد بالكلام  
 التام خرج ما ليس بكلام تام مع انه قرآن قلت نقله بين دفتي المصنف لا يكون  
 الا مقرونا بافادته الحكم الشرعى والحرف والكلمة لان تنفيذ ذلك وعن هذا قال  
 السيد الشريف قدس سره في حاشية الكشاف المراد كل جزء له نوع اختصاص  
 بالقرآن ﴿ قوله ﴾ يطلق على الكلام الازلى كما في قولك القرآن غير مخلوق  
 والغلب فيه اسم الكلام وعلى المقروء كما في قوله تعالى قراناً عربيا وقوله فاذا  
 قراناه فاتبع قرانها والغلب فيه اسم الكتاب وعلى المكتوب كما في قوله صلى الله  
 عليه وسلم لا تسافر وايا القرآن الى ارض العدو والغلب فيه اسم المصنف ولكن

كلاً من القران والكلام حقيقة في الصفة القديمة مجاز في الكتاب والمصحف  
 بعلاقة الدلالة عند الحنفية ولهذا حملوا قوله تعالى حتى يسمع كلام الله على سماع  
 ما يدل عليه لان السمع عندهم لا يتعلق بالسموعت ولو كان الكلام مشتركاً  
 بينهما لاحتاجوا الى ذلك خلافاً للشاعرة فلا يردان التحقيق ان اسما الكتب  
 من قبيل اعلام الاجناس فكيف يصح دخول اللام في قوله تعالى في التورية  
 والانجيل وذلك لان اسما الكتب المدونة في فنون العلم من قبيل اعلام الاجناس  
 لدليل يخصها وحجة قامت عليها واما اسما الكتب السملوية والمصحف الالهية  
 فهي حقيقة في الصفة القديمة فالاصل ان تكون مجازاً في المقروء والمكتوب  
 احتراماً عن الاشتراك فلا يكون اطلاقه على المعاني المجازية باعتبار التعيين  
 النوعي والحضور الذهني بل بمجرد علاقة الدلالة وهي تتحقق بين كل شخص  
 من هذا النظم المقروء والمكتوب وبين مدلوله الحقيقي بلا ريب فيصح دخول  
 اللام في هذه الاسماء الاحالة **قوله** ويطلق ايضا على ما يدل عليه اشارته الى  
 ان القران مجاز في الكتاب والمصحف على ما هو المقرر عند الحنفية فقوله المفظ  
 مشترك بالمعنى اللغوي يعني متكرر المعنى لاما يقابل المنقول والحقيقة  
 والمجاز لان اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك فالاصل الراجع  
 هو الاول ولان التحقيق ان اسما الكتب المدونة من قبيل اعلام الاجناس لان اللفظ  
 الواقع عن شخصين او عن شخص في وقتين والمعنى القائم بذميين والصورة  
 المنقوشة في محلين يعد في العرف امراً واحداً فعلم ان التعيين معتبر في معاني  
 هذه الاسماء ثم يظهر ان تعيينها ليس بشخصي لانها اعراض مختلفة باختلاف الحال  
 فتكون اعلاماً اجنسية فلو كان اسما الكتب الالهية من هذا القبيل لم يجز دخول اللام  
 عليها وقد دخلت في نظم التنزيل ولزم ان يكون القران غير منصرف وقد ورد منصرفاً  
 البتة وبلجملة ان العلمية انما تكون في المعنى الحقيقي ولما كان اسما الكتب  
 الالهية حقيقة في صفة الحق سبحانه لم تكن اعلاماً في النظم وانما استعملت فيه  
 باعتبار علاقة الدالية والمدلولية وهي بين المعنى الحقيقي وبين كل شخص  
 من اشخاص النظم فلا تكون اعلاماً اجنسية بخلاف سائر الكتب اذ ليس لها معان

حقيقية سوى اللفاظ المرتبة ومعانيها فهي حقيقة فيها وتكون من اعلام الاجناس  
 للامر فلا يصح دخول اللام عليها ﴿ قوله ﴾ وانما يلزم الدور آه هذا اللزوم  
 انما هو على تقدير كون حقيقة القران مجهولة والتعريف غير لفظي والا  
 فالتصور منه في التعريف اللفظي احضار الصورة المخزونة في القوة المدركة  
 وتعيينها من بين الصور المرسمة فيها ﴿ قوله ﴾ على ان الشخصى نهجته يعنى  
 ان منع كون التفسير ليس بتعريف للقران ولالكتيب مبنى على ان آه فهو سند  
 لمنع كما ان قوله لانه دليل على كونه تشخيصا والتعبير عنه بالدليل على  
 التشبيه فالقول بل الشخصى يمكن تحديده بما يفيد امتيازه عن جميع ماعداه  
 وان لم يمكن تشخيصه وتعيينه بحيث ينبع الشركة بين الكثيرين كلام على  
 السند ومرجود عند كل احد ﴿ قوله ﴾ فان كن عبارة عن ذلك المشخص اى  
 المشخص بقراءة جبرئيل عليه السلام لم يقل عن الشخص القائم بلسان جبرئيل  
 لانه من السامعة العرفية الواقعة على متفاهم العامة من ان اللفظ يقوم بلسان  
 اللفظ وليس كذلك بل هو قائم بالهوى المتوج ولذلك يمكن سماعه  
 ﴿ قوله ﴾ على ان الحق هذا آه فيكون من قبيل اعلام الاجناس كسائر الكتب  
 العلمية وهنا باعتبار العرفى الطارى والاصطلاح المحدث للفقهاء الاصولى  
 واما في اطلاق الشارع اسم القران فهو حقيقة في صفة الحق النبى لا يمكن ادراك  
 ذاته تعالى واكتنه صفاته العلى فحسب واما في الكتب والمصحف فجاز من  
 قبيل اطلاق اسم المدلول على البدل على ما يلوح من تتبع اقوال المشايخ المنفية  
 والفقهاء المتقدمين والائمة الاجلة فان قيل هذا يوجب ان لا يكون ما بين دفتى  
 المصاحف والمعارض المتحدى والمقروء المكتوب كلام الله تعالى حقيقة وهو  
 كثر وانكار للضروريات الدينية قلنا انما يكون ذلك كفرا وانكار للضروريات  
 الدين اذا انكر كونه منزلا من عند الله وزعم انه من مخترعات البشر واما اذا  
 اعترف انه ليس بكلام الله تعالى بمعنى الصفة القدسية القائمة بذاته تعالى فلا يجوز  
 تكفيره اصلا وما علم من الدين ضرورة كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى بمعنى  
 كونه بالا على ما هو كلام الله حقيقة وكيف يتخيل انه من ضروريات الدين وكون

٢ فلا يكون هذا الكلام  
 مخالفا لما حققناه سابقا  
 من ان القران حقيقة  
 في الصفة مجازي في  
 النظم المقروء المكتوب  
 منسرحه الله تعالى

الكلام مجاز فيه مذهب السلف واهل الحنفى وائمة الدين رحمة الله عليهم اجمعين  
والحاصل ان كونه كلاما مجازا ونسبته الى الله تعالى حقيقة **قوله** لان معرفة  
كل واحد منهما موقوفة على الاشارة اى على الاشارة الى معناه باسم الاشارة  
او الضمير او العلم الموضوع له فان كل واحد منها موضوع لهما وحاضر في ذهن  
ومتعين بالتعين النوعى او الشخصى وقيل المقصود منه الحصر الاضاق بالنسبة  
الى التعريف **قوله** يقال هذه الكلمات ويقرأ آهذه العبارة اولى من عكس  
الترتيب لمطابقته لهما والواقع في محل الاشارات الى السور والايات وغيرها  
على انه لو قرأ اول اثم اشار لربها كان المخاطب غافلا عما يريد لعدم توجه  
قلبه اليه بخلاف التنبيه بالاشارة او اثم القراءة وان كانا متساويين في كونها اشارة  
الى ما هو غير محسوس في حال الاشارة **قوله** يلزم الدور قيل عليه التوقف  
ممنوع لم لا يجوز تعريفها بانها بعض مترجم اوله واخره توقيفا من كلام منزل  
قرانا كان او غيره بدليل سورة الانجيل ورد بانهم انتفاضه بنحو آية الكرسي  
وآية الهداية فانها ايضا كذلك عدول عن الظاهر الى الحنفى ومن الحقيقة  
الى المجاز العرفى لان السورة في عرف الشرع غلبت على سورة القرآن  
ولا تشمل سورة غيرها بل اطلاق السورة على ابعاض التوراة والانجيل انما  
وقع من المسلمين على التشبيه بسورة القران والقول بان آية الكرسي واية الهداية  
مجرد اضافة لالتقيب وتسمية وبن المراد مترجم اوله بالابتداء بالتسبيح واخرها  
بالانتهاء اليه تحكماً صريحاً وتعسفاً ظاهراً وبالجملة اعتماد الصحة على العلومية  
وكون المراد من التعريف التشخيص لا افادة الباهية **قوله** اى اجلث الكتاب  
ومنه الابحاث غير مختصة بالكتاب بل تجرى في السنة وغيره الا انهم اضا فوها  
اليه اعتناءً به واهتماماً لسانه والافصحى هذه الابحاث ان تورده في ركن على حدة  
غير مختص بالكتاب وغيره **قوله** قسم اللفظ ترتيبه على كونه نظماً باعتبار ان المراد  
منه واحد او لان اللفظ بعض ممنوع في اختياره على النظم في هذا المقام تنبيه على عموم  
ابحاث هذه التقاسيم وجر يانها في القران وغيره وعلى ان ذكر النظم اولاً لانها هو للمجرد  
التحاشى عن سوء الادب والا فالمراد منه هو المراد من اللفظ فلا ير دان النظم هو الالفاظ

المرتبة المتناسقة الدلالات أو ترتيبها على ما يقتضيه العقل السليم والخاص  
 والعلم والمشترك ونحو ذلك ليس من اقسامه بل هو من اقسام مفرداته اللهم  
 الان يقال انها الاقسام المتعلقة بالنظم ﴿ قوله ﴾ اربع تقسيمات لان اللفظ  
 الدال بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فلن اعتبر فيها  
 الظهور والخفاء فهو الثالث والافالرابع ﴿ قوله ﴾ لان اللفظ في الاصل اسقاط  
 شيء من الغم يعني انه يطلق عليه باعتبار انه فرد من مطلق الرمي الذي  
 هو معناه الموضوع له لتلازم الاشتراك او المجاز في اطلاقه على الرمي وما  
 يتلفظ به الانسلن وانما اختاره على الرمي تنبيها على ان مطلق سوء الادب  
 باعتبار الرمي والاسقاط من الغم لان القران مرفوع لا يرمى ومحموظ لا يسقط  
 فان قيل كمال اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم يطلق على الشعر وقد قال  
 سبحانه وما هو بقول شاعر وما علمناه الشعر وما ينبغي له فهو احق بالاحترار عنه  
 اجيب بان النظم حقيقة في الذوات والجميع في السالك مجاز في الشعر واللفظ  
 حقيقة في الرمي مجاز في التكلم والتبادر هو الحقيقة ﴿ قوله ﴾ حتى لو قرأ بغير  
 العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها من التركية والهندية والرومية سواء  
 وقيل انها تجاوز القراءة بالفارسية دون غيرها من اللغات العجمية لكونها اقرب  
 الى العربية ومشاركتها اياها في كونها لسان اهل الجنة كما في الحديث لسان  
 اهل الجنة العربية والفارسية البدرية والقرب ممنوع والحديث موضوع  
 مخالف للاحاديث الصحيحة من نحو قوله عليه السلام احب العرب لثلاث لاني عربي  
 والقران عربي ولسان اهل الجنة في الجنة عربي وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال  
 من احسن منكم ان يتكلم بالعربية فلا يتكلم بالفارسية فانه يورث النفاق  
 اخرجه الحاكم عن ابن عمر رضي الله عنهما وفي شرعة الاسلام ويجتنب الرطافة  
 والفارسية فانها لغة اهل النار بل الفارسية ادون اللغات وابعدها عن العربية  
 وقد صنف بعض الفضلاء كتابا في بيان مزية التركية على الفارسية ﴿ قوله ﴾  
 جائت الصلوة عنده قال في الكشاش والمدرك اجاز ابو حنيفة رحمه الله القراءة  
 بالفارسية على شروط وهي ان يودي القارى المعانى على كمالها من غير

ان يحرم منها شيئاً قالوا وهذه الشريطة تشهد انها اجازة للاجازة لان في كلام  
 العرب خصوصاً في القرآن الذي هو معجز بفصاحته وغرابة نظمه واساليبه  
 من لطائف المعاني والاعراض ما لا يستقل بآدائه لسان من فارسية وغيره لو ما كان  
 ابو حنيفة رحمه الله يحسن الفارسية فلم يكن ذلك عن تحقيق وتبصر وروى على  
 بن الجعد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله مثل قول صاحب في انكر القراءة  
 بالفارسية انتهى ﴿ قوله ﴾ الاصح آه رويه ابو عصبة نوح بن ابي مريم  
 المروزي عن ابي حنيفة رحمه الله ويؤيده ما صح عن ابي يوسف فر ربهما الله  
 انها ما اختر اقول لا يخالف جميع اقوال ابي حنيفة قط ومنه بهما انه لا يجوز القراءة  
 بغير العربية ﴿ قوله ﴾ عن عدم لزوم النظم اشارة الى ان النظم معتبر  
 في القرآن عنده الا انه رخص في عدم اعتباره في القراءة فلا يرد عليه ان ما قاله  
 يخالف كتاب الله ظاهر احيث وصف القرآن بكونه عربياً ولان المعنى ان كان  
 قرانيا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحدوث لم يكن قرانيا يلزم  
 عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة ﴿ قوله ﴾ النظم الدال على المعنى فيكون  
 الاقسام الخارجة من التقسيمات الاربعة كلها صفة للفظ بالنسبة الى المعنى واما  
 اضطراب كلامهم بجملة تارة صفة للفظ واخرى صفة للمعنى مطلقاً وعلى التوزيع  
 فمن بلب عدم التفاتهم الى العبارات بعد ظهور المراد ﴿ قوله ﴾ جينعا آه ولعل  
 مقصودهم دفع التوهم الناشى عن قول ابي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية  
 ان القرآن عنده هو المعنى ﴿ قوله ﴾ باعتبار وضعه قدمه لان الوضع هو  
 السابق في الاعتبار والباقي متفرع عليه فان كان على واحد شخصى او نوعى  
 او جنسى فخاص والافرع استغراقه جميع ما يصلح له عام وبدونه جميع منكر  
 او نحوه او على متعدد فمشارك ﴿ قوله ﴾ في وجوه النظم  
 صيغة ولغوى وضعا على ان يكون المراد من الصيغة الهيئة العارضة للفظ  
 باعتبار الحركات والسكنات والتقديم والتأخير ومن اللفظة مادة اللفظ وجواهر  
 حروفه باعتبار المقابلة والافعال لغتهى اللفظ الموضوع للمعنى ولعله انها اختاره  
 على الوضع الذي هو احصر واظهر وقدم الصيغة التى هي الوصن المؤخر

تنبيه على ان اكثر الكلمات يدل على المعنى بالهيئة لاسيما الامر والنهي الذين  
 عليهما مدار الاحكام الشرعية وهذا اولى مما قاله انها مترادفة والمقصود تقسيم اللفظ  
 الدال باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم او السامع ولذلك قال وهذا ما قلنا فخر الاسلام  
 ﴿ قوله ﴾ ثم باعتبار استعماله فان كان في الموضوع له فحقيقته والافجاز وكل منهما  
 ان ظهر منه المراد فصرح وان استتر فكناية ﴿ قوله ﴾ على عكس ما اوردته  
 فخر الاسلام لان الاستعمال تال للوضع واعتذر من جانبه بان التصرف في الكلام  
 نوعان تصرف في اللفظ بجعله بحيث يفهم منه المعنى وتصرف في المعنى بجعله  
 بحيث يفهم من اللفظ والاول مقدم يتفرع عليه الاستعمال فكانه لو حظ المعنى اولا  
 ظهور او خفاء ثم استعمال اللفظ فيه ﴿ قوله ﴾ ان وضع لكثير لكل واحد من  
 افراده كما في المشترك والعلم ولو بالوضع النوعي او لجمعيةها كما سبنا الاعداد  
 ﴿ قوله ﴾ فيشترك فهو على ما بيننا التقسيم ما وضع لعنى كثير بوضع كثير وقد  
 قيل عليه انه يصدق على النقول الشرعية والعرف في العلم والخاص وليس منه  
 اجيب عنه بل المراد وضع اللغة وبن المصنف لا يبالي من دخولها فيه وتصريح  
 البعض بخلافه ليس بحجة عليه ﴿ قوله ﴾ والكثير غير محصور اي على  
 حد معين مثل السموات فلن دلالة الجمع ومفاتي معناه لا تنحصر على الثلاثة  
 او الاربعة او غير ما من الاعداد والقول بل المراد ان لا يكون في اللفظ دلالة  
 على انحصاره في عدد معين والافالكثير المتحقق محصور لاحتمال مع كونه  
 غير متان لذلك مبني على وضع الالفاظ للا امور الخارجية ومنهجه المنفية  
 انها موضوعة للصور الذهنية وقد فرغوا اعليه عدم الحكم في الاستثناء بالنفي  
 والاثبات وان استثناء الكل عن الكل جائز فيما كان بغير لفظه خلافا للشافعية  
 والاشاعرة ﴿ قوله ﴾ وضعها واحدا يخرج آه اعترض عليه بانه لا حاجة اليه  
 في انهم التعريف لان المشترك يخرج بقيد الاستغراق لانه بالنسبة الى معانيه  
 المتعددة ليس يستغرق فهو لا يتحقق والايضاح واجيب بل المشترك هو ان  
 لم يكن فيه استغراق بالنسبة الى معانيه المتعددة ولكنه يصدق عليه انه مستغرق  
 لجميع ما يصحح في الجملة ولو بالنسبة الى المعنى الاخر ولهذا لم يضاف الى هذا



القيد خروج المبهيات كالضمائير فانها موضوعة للكثير بوضع واحد لخروجها  
 بقيد الاستغراق بلا قيد على ان كون الغرض الاصلى من ذكره هو الايضاح  
 لا ينافى خروج المشترك به فلا مساغ لاضافة خروجه اذن الى قيد اخر وان  
 الاستغراق على سبيل البندل حاصل في المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة  
 كما في قولك من دخل دارى فهو كذا لا يقال فحينئذ يدخل النكرة المثبتة لانها  
 تستغرق كل فرد على سبيل البندل لانا نقول لانسلم انها موضوعة للكثير بل هي  
 عندنا موضوعة لنفس الطبيعة وكذا المنكر من الجموع **قوله** **والكثير**  
 يخرج مالم يوضع للكثير اه قيل عليه المتبادر من الوضع لكثير هو ان يكون  
 كل واحد منه نفس الموضوع له لا غير فهو لا يصدق الاعلى المشترك وقد ادخل  
 فيه العلم وبعض اقسام الخاص وغيره فلما تجب الى التعميم وادخال كلمة او على  
 التعريف بان يقال على كل واحد من افراده كالمشترك او الامر مشترك بينها  
 كالعلم او لجموعها كاسماء الاعداد ثم لا بد من تقييد الاجزاء بالمتنفة الحقيقة  
 مما لا يدل عليها لفظ اصلا ويمكن ان يجاب عنه بانه لم يرد من الكثير الا هذا  
 المعنى المتبادر ولانسلم ان العلم والجمع المنكر لم يوضع لكثير يعنى لافرادهما  
 بل موضوع لهما بالوضع النوعى واللكان استعماله فيها مجازا كالضمائير عند من  
 زعم انه موضوع للفهوم الكلى وكلام المنفية في قولهم بعموم نحو الانسان العرف  
 بلام الاستغراق والنكرة المنفية مع تعميمهم الخاص منا وضع للواحد الشخصى  
 والنوعى والجنسى وجعلهم اسما الاجناس موضوعة لنفس الطبيعة كالعلم الاجناس  
 بمرح في اعتبار الوضع النوعى في العام وقد نص صاحب الكشاف على ان  
 الاسم لا يدل الاعلى مسما واللام لا تدل الاعلى معناه من التعريف  
 والتعين عند المخاطب والعموم فى الموصولات انها هو باعتبار الصلة  
 والحشو فان قلت فما تقول فى اسماء العدد وصيغ التثنية قلت  
 لعل المصنف يقول ان صيغ التثنية واسماء الاعداد وان كانت موضوعة للحقيقة  
 والترتبة المعينة بالوضع الشخصى موضوعة لافرادها الحاصية المتكثرة بالوضع  
 النوعى مثلا الثلاثة موضوعة لكل ثلاثة كالثلاثة فى ثلاثة رجال وثلاثة اسماء

وثلاثة دراهم وهلم جرا ثم هو وان لم يكن محصورا من هذه الجهة يصدق عليه انه  
 محصور من جهة اخرى وعبرة فخر الاسلام في تعريف الخاص كل لفظ وضع لمعنى  
 واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسى معلوم على الانفراد نظرا اليه فتامل  
 قوله ﴿ فجمع منكر او نحوه قيل عليه فيدخل كل عام مقصور على البعض  
 بدليل العقل او غيره . وفساده بين لانه عام ينتظم جميع ما يصاح له قبل التخصيص  
 وبعده واجيب عنه باننا لانسلم انه عام بعد التخصيص على الحقيقة ولو اطلق  
 ذلك عليه فهو مجاز باعتبار ما كن او على اصطلاح البعض وهو صالح لما يختص  
 منه والتخصيص انما يبين انه غير مراد منه وذلك معنى عدم الانتظام لجميع ما يصاح  
 له لانه لا يصاح له ﴿ قوله ﴿ فعلى قول من لا يقول آه وهو مذاهب مشايخنا  
 العراقيين وهو المختار عند المصنف وغيره من المحققين ﴿ قوله ﴿ وعلى  
 قول من يقول بعمومه كمشايخ ملورا والنهر اما لعدم اعتبار الاستغراق في العموم  
 بل الشرط فيه انتظام جمع من المسميات باعتبار امر مشترك على ما اختاره  
 فخر الاسلام البزدوى وحجة الاسلام الغزالي رحمهما الله وجماعتهما لا يزعم ان الجمع  
 المنكر مستغرق كما ذهب اليه جماعة نظر الى محبة الاستثناء في قوله تعالى لو كان  
 فيهما الهة الا الله لفسدتا ومثل قولهم ثمرة غير من جرادة ﴿ قوله ﴿ الجمع  
 المنكر النقي يدل آه اعترض عليه بانه اذا كان وسلطته بين الخاص والعام بناء  
 على قرينة عدم الاستغراق لم يكن من اقسام اللفظ باعتبار وضعه لهذا الخارج  
 الماويل من هذا القسم وبانه لا وجه لجعل الجمع المنكر سيما جمع القلة موضوعا  
 لكثير غير محصور عند من لا يقول بعمومه والجواب عن الاول ان مختار المصنف  
 في العام التخصيص بالبعض انه حقيقة في البقي فيكون معنى وضعه لا كالمول  
 لا يقال لافرق بين اعتبار رأى المجتهد في الماويل وبين اعتبار القرينة في الوسطة  
 لاننا نقول القرينة في الاول للدلالة المشتركة على بعض المعاني وفي الثالث لاخراج  
 البعض للدلالة على البقي وعن الثالث ان معنى غير المحصور ليس ان  
 ما يدل عليه اللفظ غير متناه او لا ينال الاحصاء بل المعنى ان كثرته غير متحصرة  
 على عدد معين وحد معين كالرجال مثلا فان كثرته غير مختصة بكثرة هي الثلاثة

او الاربعة او الخمسة او غير ذلك ﴿ قوله ﴾ كرجل و فرس اشارة الى ان النوع  
 في نظر ائمة الاصول و عرفهم قد يكون ما هو النوع عند ارباب المعقول كالفرس  
 وقد يكون ما هو اخص منه كالرجل لاختلاف لوازمه الشرعية و لوازم  
 المرءة لاختصاصه باحكام مثل النبوة و الامامة و الشهادة في المحدث و غير ذلك  
 حون المرءة ﴿ قوله ﴾ ان ترجم بعض معانيه اشارة الى ان مراد من فسر الملول  
 بما يترجم من المشترك بعض وجوهه بغالب الرءى من اصحابنا كفخر الاسلام  
 اراد الملول من المشترك يقرب ان الكلام في اقسام النظم صيغة و لغوة بغالب  
 الرءى الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او انقياس او التامل في نفس  
 الصيغة فلا يرد ان الملول قد لا يكون من المشترك و ترجمه قد لا يكون بغالب  
 الرءى فان الحنى و المشكل و الجميل اذ الحقها البيان يدل على قطعي يسمى مفسرا  
 و بظنى يسمى ملولا ﴿ قوله ﴾ بالرءى و لم يقل بغالب الرءى لان غلبة الظن  
 ليست بشرط في ذلك بل يكفي حصول الظن سواء كان بخبر الواحد و القياس  
 او بالتامل في نفس الصيغة كثلاثة قر و غالباً كان اولاً و كونه من اقسام النظم  
 باعتبار الوضع عندهم نظرا الى ان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة \*  
 ﴿ قوله ﴾ الاسم الظاهر قد يراد به ما هو ليس بمضمر و قد يراد ما ليس  
 مبهم مطلقاً و هو المراد هنا ﴿ قوله ﴾ فصنة قيل جعلها مقابلاً لاسم الجنس  
 خلاف الاصطلاح و رد بانه لم يجعله مقابلاً بل للاسم الشامل للعلم  
 و اسم الجنس ﴿ قوله ﴾ مع وزن المشتق اما متعلق بوضع فيكون وزن  
 المشتق و هيئته داخل في الموضوع فالمراد ان الاسم الظاهر ان كان معناه عين  
 ما وضع له كلا الامرين من المشتق منه و هيئة المشتق فضفة فيصدق على كل  
 صفة و هذا التوجيه ادعى حميد الدين الشاشي سباعه من المصنف و اما متعلق  
 بكن فيكون وزن المشتق داخل في الموضوع له فالعنى ان المشتق عين  
 ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضرب مثلا معناه معنى الضرب  
 مع الفاعل و المضروب معناه معنى الضرب مع المفعول و هذا هو المراد من قولهم  
 في تعريف الصفة ما دل على ذات مبهمه باعتبار معنى معين هو المقصود

وأعترض عليه بان التعريف على هذا لا يصدق الا على صفة تكون على وزن  
 الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى لا يكون الا بهما فليس معنى  
 الابيض هو البياض مع الافعل ولا العطشان هو العطش مع الفعلان اذ لا يعبر  
 عنهما بالافعل والفعلان ونحو ذلك وان منع ذلك منع خروج اسم المكن والالة  
 للقطع بل القول ان معنى المقتل هو القتل مع البفعل ليس بابعد من القول بل ان  
 الابيض معناه البياض مع الافعل واجيب بل المراد من وزن المشتق وزن جنسه  
 اي وزن مشتق ما كالضارب والمضروب فالعنى الاسم الظاهر ان كان معناه  
 عيّن ما وضع له المشتق منه مع الفاعل والمفعول فصفة وهذا يصدق على جميع  
 اسما الفاعلين والمفعولين من الثلاثى السجود وغيره وعلى الصفات المشبهة  
 ولانسلم ان اسم الزمان والمكان والالة ونحو ذلك من المشتقات ليس بداخل  
 فى الصفات على راي المصنف ولعل يلتزم مخالفة القوم فى الاصطلاح اذ لا مشاحة  
 فيه مع انهم صرحوا بل ان الاستعارة التبعية انها تجرى فى الحروف والافعال والصفات  
 مع القطع بجر يانها فى الاسماء المذكورة وبل المراد كون المشتق منه مقصودا  
 دون الوزن فلن ملاحظة الذات المبهمة لضرورة قيام المعنى بها كما يدل عليه  
 تعريفهم السابق وقد نبه المصنف على الاول بالتقديم وعلى الثانى بالتأخير  
 لان تأخير ملحقه التقديم والعكس فى التنظيم لا يكون فى كلام البايغ الا عن نكتة  
 وعلى الثالث باذخال مع على المتبوع اذ التابع بها هو تابع لا يوجد الا مع المتبوع  
 فيدخل المتبوع بالعرض بخلاف الاسماء المذكورة فلن المشتق منه ليس مقصودا  
 فيها بالذات بل الامر بالعكس **قوله** فلن تشخص معناه فتدخل اعلام  
 الاجناس فى اسماء الاجناس لان كلامها موضوع للطبيعة او اراد من التشخص  
 المعهودة والتعين عند المخاطب فتدخل فى العلم **قوله** فاسم جنس  
 قال الزمخشري فى المفصل اسم الجنس ينقسم الى اسم عيّن واسم معنى وكلاهما  
 ينقسم الى اسم غير صفة واسم هو صفة فالاسم غير الصفة نحو رجل وفرسل وعلم  
 وجهل والصفة نحو راكب وجالس ومفهوم ومضير **قوله** وهما مشتقان  
 اي العلم واسم الجنس كناية وحارث ولما جعلها المصنف مقابلا للصفة الشاملة  
 لجميع المشتقات فلا يتصور الاشتقاق فيهما الا باعتبار المعنى المنقول عنه وهما

سيلان في عدم الاشتقاق باعتبار المعنى المنقول اليه ولكنه لاحظ في التعاريف  
 والتعاسيم احوال المعرفات والاقسام من حيث هي اى مع قطع النظر عن كونها  
 في هذا الوضع اوفى غير هولند السنذخر وج المشترك الى قيد وضعا دون الاستغراق  
 ولم يبال بالضمائر لظهور غر وجها بقيد الاستغراق دون الوضع الواحد فلا اعتراض  
 عليه بان المشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير ليس بشىء على ان عدم الاشتقاق  
 باعتبار المعنى العلمى ممنوع لانه لا يلزم دخوله لجهة المناسبة المعتبرة في الاشتقاق  
 بل يجوز ان يكون خارجا عنه الا ترى ان صاحب الكشاكى وغيره صرحوا بلن الاسم  
 مشتق من السول لانه تنويه للمسمى وشعاره وعلامة له ودليل يرفعه الى الذهن  
 ولا شك ان ذلك غير داخل في معنى الاسم ﴿ قوله ﴾ اول اقال في الفصل المنة تول  
 امامنقول عن اسم عين كثور او اسم معنى كفضة او عن صفة كحاتم وناكثة او عن  
 فعل كشهر وتغلب واصلت ﴿ قوله ﴾ المسمى بلا قيد اه اشارة الى ان اسم الجنس  
 وما يحذو حذو موضوع لنفس الحقيقة على ما هو مذهب المحققين لا الفرد  
 المنتشر كما هو مذهب غيرهم واعترض عليه ان المراد من نحو قوله تعالى  
 فتحرير رقبة وقوله سبحانه ان تدبخوا بقرة فرد من افراد هذا المفهوم غير  
 مقيد بشىء من العوارض والجواب ان الفرد في مظانه انما يدل عليه التنوين  
 والاسم لا يدل الا على الطبيعة الا ترى انه يطلق بغير تنوين على الواحد والمتعدد  
 والقول بلن المسمى نفس الفرد مبنى على مذهب غير مرضى ويجاباه مقابلة  
 قوله او اشخاصه لا يقال تمايز الاقسام بحسب الهيئات لابلذات لانقول الهيئتين  
 قد تتناقى فلا يتصادق القسمان وما نحن فيه كذلك فلن قيل فكيف يكون العام موضوعا  
 لكثير قلت التحقيق ان الفاظ العموم موضوعة للطبيعة وهى غير متكررة والاسم لا يدل  
 الا على مسماه ففى استعمالها فى الطبيعة لا عموم لها ولو ليست من الفاظها وحيثما يراد منها  
 الفرد المعين او جميع الافراد او بعضها فانما ذلك بمعونة المقام قرر اين الخالف لالتما  
 حيثئذ باعتبار الوضع النوعى على الافراد كلا او بعضا ﴿ قوله ﴾ او اشخاصه  
 كلها كما فى الاستغراق باللام او الاضافة او بعضها معينا كما فى صورة العهد  
 الخارجى او بعضها غير معين كما فى العهد الذهنى ﴿ قوله ﴾ فهى ما وضع آه

لها كالمخرج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو الاستعمال في الفرد دون  
المسمى وفي مقابل بعض اقسام المعرفة وهو المعهود او دعري فيها بحيث  
يشلان كل من اقسامها **قوله** عند الاطلاق للسامع اي لا يعتبر في  
وضعه الحضور الذهني والتعيين النوعي او الشخصي في معناه فلا يكون معينا  
بحسب دلالة اللفظ بحيث يفهم السامع عند اطلاقه شيئا بعينه فلا يرد انه اذا  
قل جاني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا وهذا التعريف احسن  
مما ذكره الرضي وغيره ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة  
ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فانه مبني على رأي غير مرضي وهو ان اسم  
الجنس موضوع للفهوم الكلي ليستعمل في افراد **قوله** اذا فرقت بين  
المعرفة والنكرة يعني ان اللفظ لا يوضع للفظ باعتبار حضوره عنه في ذهن  
الواضع عند الوضع فلن الحضور والتعيين حاصل عنده في المعرفة والنكرة حين  
الوضع وحين الاستعمال عند التكلم بوجه اجمالي منطبق له لكنه غير معتبر في  
معنى المعرفة ولان النكرة بل الذي اعتبر في معنى المعرفة دون النكرة هو تعيين  
المعنى وحضوره في ذهن السامع عند الاطلاق على ما هو شأن المعارف من  
الاعلام وغيرها فلا يجوز استعمال هذا اللفظ الا عند من حضر معناه في ذهنه  
وتعيين عنده بشخصه او نوعه او جنسه **قوله** والمعرفة ما وضع لعين عند  
الاطلاق له بالوضع الشخصي كافي الاعلام الشخصية والجنسية وغيرها او بالوضع  
النوعي كافي اسما الاجناس المعرفة باللام او الاضافة قال السيد الشريك  
قدس سره الاشارة الى تعيين المعنى وحضوره ان كانت بجوهر اللفظ يسمى  
علما واجنسيا ان كان المعهود الحاضر جنسا ومهية كاسامة واما شخصيا ان كان فردا  
منها كزيد وان لم تكن بجوهر اللفظ فلا بد من امر خارج عنه يشار به الى  
ذلك مثل الاشارة في اسما الاشارات وكقرينة التكلم والخطاب والقيمة في الضاير  
وكل نسبة المعلومة هيلية او غير هيلية في الموصولات والمضائق الى المعارف واللام  
والنداء في المعارفات بهما فظهر ان معنى التعريف مطلقا والعهد في الحقيقة لكنه  
جعل اقسامها خمسة بحسب تقوية ما يستتبعها منه ويسمى كل قسم باسم مخصوص

وان الاعلام الجنسية وان كانت قليلة اعلام حقيقة كالاعلام الشخصية اذ في كل منهما  
 اشارة بجوهر اللفظ الى حضور المسمى في الذهن قال سيبويه اذا قلت اسلمة  
 فكانك قلت الضرب الذي من شأنه كيت وكيت وان الفرق بين اسامة واسد  
 اذا كان موضوعاً للجنس من حيث هو بحسب الاشارة وعدمها كما سبق واما  
 الاسد فالاشارة فيه بالالة دون جوهر اللفظ ثم قال وانما افترقا من حيث ان علم  
 الجنس يدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب معهودة عنده  
 كما ان الاعلام الشخصية تدل بجوهرها على كون تلك الاشخاص معهودة له  
 واما اسم الجنس فلا يدل بجوهره بل بالالة انتهى ومن ههنا ظهر ان المعرفة  
 اعم من الجزعي اذا اعتبر في المعرفة المعلوماتية والمعهودية وفي الجزعي الشخص  
 وعدم قبول الشركة والنكرة اخص من الكلي لان العلم الجنسي كلي وليس  
 بنكرة **قوله** وانما قلت للسامع قبل هذا من قبيل اشتباه الموضوع له بالفرد  
 الواقع عليه لان يقال ان مراده من ذلك المعين من رجل وهو مستعمل فيما  
 وضع له بناء على ان النكرة موضوعة للفرد المنتشر قلت لا يريد بالتعين  
 عند الاطلاق للسامع الا ان وضع اللفظ للمعنى باعتبار تعيينه للمخاطب وحضوره  
 الذهني ولو لذلك لصح اطلاق المعرفة واردة ما هو متعين عند المتكلم  
 ومعهود له فلا يحصل فائدة وضعه للمتعين والحاصل ان ما هو المتعين من العهد  
 والتعين انما هو بالنظر الى المخاطب قد انتهت الى هنا مباحث التعريف  
 والموضوع والتقسيم ولعلك ان احطت بجوانب الكلام وجانبت التعصب  
 والتعسف وسلكت مسلك العدل والانصاف علمت ان كلام المصنف جار على  
 الاستقامة ومنهج اهل التحقيق وهو النهج القويم واحصا المستقيم ذلك  
 فضل الله بوعثيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم **قوله** يوجب الحكم قطعاً  
 فلن قيل ذلك هو الكلام لا الخالص فلنا اسناد الفع الى الخالص لكونه مناطاً للقطع  
 ومداراه اذ لا شك ان موجب ذلك ليس نفس الكلام بل ما تضمنه من الخالص  
 باعتبار تضمنه اياه وكانه عدل عن قولهم انه يتناول مدلوله قطعاً لا يريد به من  
 الحكم الشرعي لان القطع واليقين انما يوصف به الحكم والتصديق الذي يتعلق

ببضامن الجمل دون ما يفيد الخصاص الذي هو تمثيل مداولة وموضوعه عند العقل  
فلا وجه للقول بأنه يفيد مداولة قطعا او يوجب العلم بيد لوله يقينا فان قيل  
المعنى ان افادته ثابتة قطعا على ان يكون مفعولا مطلقا من غير لفظه او ثبوتها  
قطعا قلت فلا يدل اذ ان ما يفيد قطعي والمقصود ذلك دون افادته قطعا  
وقوله ﴿ ففى قوله تعالى ثلاثة قروء آه شروع فى بيان فروع ان الخصاص  
يوجب الحكم قطعا لا خلافا بين الفقهاء والتمثلة لفظه ان القراء لفظ مشترك بين  
الحيض والطمهر قد استعمل فى كل منهما على الحقيقة وورد ذلك فى الاحاديث  
والاشعار اما فى الحديث فكما فى قوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت ابي جبير  
فانظرى فاذا اتىك قرئك فلا تصلى فاذا امر قرئك فتطهرى وصلى وقوله  
عليه الصلوة والسلام دعى الصلوة ايلم اقرئك واما فى الشعر فكما فى قول  
الراجز \* شعر \* يارب ضمن وضب فارض \* له قرء كقرء الحامض \* ومثل  
قوله صلى الله عليه وسلم فى حديث ابن عمر لعمر مره فليرا جعها ثم ايلطقها  
ان شاء فتلك العدة اتى امر الله تعالى ان يطلق لها النساء يعنى بالامر قوله تعالى  
فظلقوهن لعدتهن وقول ابن عمر السنة ان يطلقها لكل قرء تطليقة وقول  
الاعشى يمدح اميرا من امرأ العرب قد اثر الغزو على المقام  
حتى ضاعت ايلم الطهر من نسائه لم يواقعهن فيها لا شغل بالغزو عنهن بقوله  
\* شعر \* فى كل علم انت جاشم غزوة \* تشد لا قصا ما عزيم عزانكا \* موثرة عز او فى  
الحى رفة \* لما ضلع فيها من قروء نساككا \* وانما الخلاقى فى المراد من الاية  
انه الحيض او الطهر على قولين ولا ثالث لهما فقال مالك والشافعى وداود  
الظاهرى وابو ثور هو الطهر وهو رواية عن احمد وقول عائشة والفقهاء  
السبعة وقتادة والزهرى وابن بن عثمان ومروى عن ابن عباس وابن عمر  
وزيد بن ثابت رضى الله عنهم وقال ابو حنيفة واصحابه هو الحيض وهو القول  
المرجوع اليه لاهم وهو مذهب الخلفاء الراشدين والعبادلة الراسخين وعامة  
المصحابة وجهور التابعين والسواد الاعظم من اكابر العلماء وائمة الدين ولهم  
فى هذا المدعى ذلك خارجة اشرفت على القطع وليس الموضع موضع  
استيفائها وحجة قد اشتملت عليها الاية وهى ما ذكره المصنف وحاصله ان المراد  
من القروء الحيض دون الاطهار والافلامندوحة من ابطال موجب الخصاص وهو



الثلاثة وذلك لانه ان اعتبر الطهر الندي وقع فيه الطلاق يلزم نقصانه عن مدلوله الا فالزيادة عليه وكلاهما بطلان لا محالة فان قيل لانسلم لزوم الزيادة على الثلاثة على تقدير عدم الاعتبار بل الواجب بالشرع لا يكون الا اطهار الثلاثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مهلوج بل بالعدة قلنا اما ان يمنع وجوب التربص في هذه المدة او وجوبه شرع لوكل منه مكبرة ظاهرة اما الاول فغنى عن البيان واما الثاني فغايته انه ثابت بالافتضاء والثابت بالافتضاء كالثابت بالعبارة في كونها بالشرع لا يقال نحن نمنع لزوم بطلان موجب الخالص ونقول الواجب بنفس النص انها هو ثلاثة اطهار واما ذلك البعض فانما هو بالضرورة والافتضاء فلا يلزم البطلان لانا نقول فلا يبقى فائدة في ذكر الثلاثة ويكون الحكم ثابت وجوب تربص ثلاثة وبعض ولا معنى للبطلان غير هذا على ان فقهاء القرن الاول والثاني اختلفوا على قولين وكل من ذهب منهم الى ان المراد من انقراء الطهر قال باعتساب الطهر الندي وقع الطلاق فيه فحمل انقراء على الطهر مع عدم الاحتساب احدث قول ثالث مخالف للاجماع فلو كان فيمن بعدهم من ذهب الى ذلك فهو باطل مر حود على صلحبه فيتم حجة ابى حنيفة رحمه الله من غير حاجة الى اثبات لزوم الزيادة على هذا التقدير ﴿ قوله ﴾ والطلاق المشروع هو الندي يكون في حالة الطهر وذلك بالاجماع والمحدث المشهور في حادثة ابن عمر فيكون هو المنظور للشرع في نصب الاحكام فلا يرد ان هذا الدليل ناهض فيما اذا طلقتها في الحيض اذا لاتعتبر تلك الحيضة عندكم لا يقال فيبقى حكم ذلك بلا بيان لانه يعرف بدلالة النص واجماع على ان تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتماها ضرورة عدم تميزها كما في عدة الامة وليس على هذا بطلان موجب الخالص ﴿ قوله ﴾ لا يكون بين آه قيل الفرق ظاهر لان الطهر في الاول قد انقطع بالحيض فيكون طهر او احد اختلف البعض من الثالث لان الامور المستمرة لاتعرضها الاعداد الا عند انتهائها الى الازداد وردد بان ذلك كما يتوقف على انتها يتوقف على ابتداء فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض

من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد  
 الابتداء من الحيض ومن فصل الامر فعليه البيان **قوله** وقد تفردت به  
 لان ما ذكره القوم في جواب هذا السؤال انها كان قولهم ان الطهر ان كان اسما  
 للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالها عن النع وان لم يكن كذلك لزم انقضا  
 العدة بظهور واحد بل باقل ضرورة اشتماله على ثلاثة اظهر واكثر باعتبار  
 الساعات **قوله** وقوله تعالى فان طلقها آه لاخلاق في عدد الطلاق  
 المشروع بين الائمة وانها لاخلاق في أن الخلع فسخ او طلاق فذهب المتنبه الى انه  
 فسخ وهو القول القديم للشافعي والروى عن ابن عباس واستدلوا عليه  
 بالاية وقالوا لو كان الخلع طلاقا كان عدده اربعاً ذهب اصحابنا الى ان طلاق وهو  
 مذهب جمهور الائمة من السلف والخلف والقول الجديد للشافعي وفي أنه ياتحه  
 صريح الطلاق ام لا فقال اصحابنا والثوري والاوزاعي نعم وروى عن ابن  
 مسعود وابي الدرداء وقال الشافعي واحمد لا وهو مذهب ابن عباس وابن  
 الزبير وجعل فخر الاسلام وغيره من صحابنا كونه طلاقاً ومشروعية الصريح  
 بعده من فروع العمل بالخاص وتابعه المصنف في ذلك كما ترى وتفصيل المقام  
 ان اصحابنا حملوا قوله تعالى الطلاق مرتين فامسك بمعروف او تسريح بلهسلن  
 على الطلاق الشرعي اعم من ان يكون رجعي او غيره اذ لا دليل على ان تخصيص  
 وليس بمعهود قبل الذكر والرجعي ربما يكون برة واحدة والواو معناه  
 ان الطلاق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفریق دون الجمع والارسال  
 دفعة واحدة كقوله ثم ارجع البصر كرتين وقولهم لبيك وسعديك وهنانيك  
 وهذا ذكرك ونحو ذلك من الثنائى التى يراد بها التكرير دون التثنية اى كرة  
 بعد كرة لا كرتين اثنتين وانما يابعد البلب لا البابين اثنتين وهكذا فيه دليل على  
 ان الجمع بدعة غير مشروع بخلاف للشافعي وان قوله فامسك بمعروف او تسريح  
 الاية تخيير لهم بعد ان علمهم كيفية الطلاق المشروع بين ان يسكوهن بحسن  
 العشرة والقيام بمواجهن وبين ان يسرهن من السراح الجميل الذى عامهم  
 اعم من ان يكون بالمراجعة او بالمناكحة مرة اخرى ومن ترك الرجعة حتى تبين

بالعدة او بايقاع الثالثة ثم قل وان خفتم ان لا يقبها حدود الله فلا جناح عليهما  
 فيما اقتدت به اي لاثم على الرجل فيما اخذوا عليها فيما اقتدت به نفسها  
 وفي تخصيصي فعلها في الاقتداء مع انها لا تخلص به ولا يتم الخلع الا بفعل الرجل  
 تقرير لفعله فكان بيان بطريق الضرورة ان فعله هو الذي تقرر فيما سبق  
 من الطلاق وان الاقتداء اطلاق لا فسخ وانه نوعان ببال او بغير مال ثم قال فان  
 طلقها اي بعد الطلاق المذكور الموصوف بالنكرار في صدر الآية كلاهما واحد هما  
 اقتداء واستوفى نصابه فلا تحل له من يعد حتى تنكح زوجها غيره فهو دليل على  
 مشروعية الطلاق بعد الخلع وعلى ان النكاح يتوليه النساء خلافا للشافعي  
 فيهما وفيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص وهو باطل والآية نزلت في ثابت  
 بن قيس بن شماس وامراته جميلة اوزينب بنت عبد الله بن سلول وابنت سلول اوحيبية  
 بنت سهل الانصارية على اختلاف روايت سردت في حواوين السنة وفي مسند  
 احمد وغيره وكل ذلك اول خلع في الاسلام فلا ير دان اكثر الاحاديث يدل على  
 ان الآية نزلت في الرجعي وانه لا دليل على ان الخلع طلاق وانه يباحه الصريح  
 لان المعتبر عموم اللفظ لا خصوص السبب ولا غير في دلالة الآية على المقصود  
 والاحاديث وان سلم دلالتها على ان الآية نزلت في الرجعي فلا تدل على ان المراد  
 من الطلاق في الآية هو الرجعي وبينهما بون بعيد فان قيل فاذا كان التسريح  
 بالحسن طلاقا ثالثا فقوله فان طلقها يكون تريعا او تكرارا قلنا قوله فتسريح  
 بالحسن مسوق لبيان مشروعية الثالث وقوله فان طلقها لبيان حكمه واثره  
 المترتب عليه على معنى انه ان طلقه الثالثة اختيارا لاحد الامرين المشروعين  
 الجائزين له فحكمه ان لا تحل له حتى تنكح زوجها غيره فلا يلزم التبريع ولا التكرار  
 فلن قيل فلا يدل الآية على مشروعية الطلاق عقيب الخلع لان دخول الاقتداء في الطلقتين  
 على هذا لا يتعين لاحتمال كونه بيةا للتسريح قلت لما كان قوله فان طلقها متصلا  
 بالاقتداء الذي تضمنته الطلقتان على ما يدل عليه سياق النظم وذهب اليه عطف  
 المفسرين يكون الاقتداء مقدم على التسريح والا يلزم التبريع على ان تقدمه  
 على الاقتداء انما يفيد جواز كون الطلقتين الثلث كلها او بعضها اقتداء فيدل

على جواز الثالث مع سبق الاقتداء ومن غير سبقه وهو المطلوب فان قيل لو كانت الفاء لترتيب والتعقيب بلا تراخ لزم الزيادة على الكتاب وترك العمل بموجب الفاء في قوله فلن طلقها في اثبات مشروعية الطلقة الثالثة واجاب التحليل بعدها من غير سبق الاقتداء قلنا لانسلم ذلك وانما يلزم لو كانت الطلقة الثالثة مرتبة بلغا على الاقتداء فقط وقد علمت انها مرتبة على الطلقتين اللتين كلاهما واحد بهما اقتداء فلن قيل هذاية تضي ان لا يشرع الخلع الا بعد اثنتين قلت لم يخص الاقتداء بالثالثة والاقتداء غير مرتب بالفاء عليها قوله ﴿ ذكر الطلاق المحقق للرجعة مرتين آه على بنا الفاعل من الاعقاب كما في قوله تعالى اعقبه نفاقا في قلوبهم اني اورثه ويقال اكل الكفاة اعقبته سقماى الطلاق النوى يورث سعة الرجعة وجواز العود الى الزواج موصوف بال تكرار مستوفيا نصابه فقوله مرتين قيد للطلاق وحال منه على ما يدل عليه قوله فلن طلقها اي بعد المرتين لا قيد للذكر وليس المراد الرجعة بالفعل فلن الطلاق لا يعقبه ولا التي تكون بعد الطلاق الرجعي من غير نكاح ولا رضا المرأة على الخصوص بل مطلق العود كما في قوله تعالى فلن طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله لها مران المراد من الطلاق هو الشرعي الاعم منه ومن البابين وفي الاحاديث ما يدل على ذلك ومن ثمة فسر في الكشاف قوله تعالى فامساك به عرفي بقوله بحسن عشرتهن والقيام بهما جوهون قوله ﴿ فان ذلك زيادة على اكتاب الاولى ان يقل ترك العمل بموجب انفا الذي هو لفظ خاص على ما في عبارة فخر الاسلام وغيره الا انها كتمى باقل مراتب الفساد اللازم منه فان ترك العمل بموجب الخاص اشداستحالتواكثر فسادا قوله ﴿ فساد اتركيب فلن قيل كيف يحكم بفساد ذلك وهو مدلول كلامه فلن طلقها اي بعد المرتين وقول عامة المفسرين قلنا ما دل عليه سياق النظم وذهب اليه المصنف والمفسرون انما هو اتصال انفا بالمرتين بعد صرفي الاقتداء الى الطلقتين اللتين هما مقتضى المرتين والتزويق واندرجه قبيها على ما مر بيان لان اتصالها بها هو اتصاله بالاقتداء فكانه قيل فلن طلقها بعد الطلقتين اللتين كلاهما

واما الاية فالنظر الى نفس التركيب يفيد بعد غاية التنزل ان الاقتداء فرقة ليس غير فان حاصل الثابت به كونه تعالى بعد ما افاد شرعية الثلاث اوبين ذلك نص على حكم اخر هو جواز دفعها للبدل تخلصا من قيد النكاح واخذه منها من غير تعرض لكونه غير طلاق او طلاقا هو الثالثة اولا فتعين اخذها من خارج البتة وهذا الوجه من قولهم بين الثالثة بعوض وبغيره لانه لا يحتاج الجواب اليه كما سمعت ولانه يقتضى ان لا يشرع الخلع الا بعد اثنتين بل انها نص على شرعية الثلاث وبين حكمها اخره وجواز الاقتداء عن ملك النكاح من غير زيادة على ذلك فتح القدير من نفسه

او واحد بهما

او احديهما افتداءً والحكم بالفلساد انهما على تقدير كون جملة الافتداء معترضة  
 وارادة في بيان الخلع على الاستقلال غير منصرفه الى الطلقتين المفكورتين  
 قوله ﴿ اعلم ان المشافعي وصل قوله تعالى اه الشافعية خصوا الطلاق بالتطبيق  
 الرجعية وحملوا المرتين على العدد والتثنية وفسروا الآية بقولهم الطلاق  
 لي التطبيق الرجعي مرتان اثنتان فامسالك به معروف بالمراجعة وحسن المعاشرة  
 او تسريح باحسان بالطلقة الثالثة او بترك المراجعة حتى تبين بالعدة لهاروى  
 ان ابا رزين العقيلي سأل رسول الله عليه السلام ابن الثالثة فقال او تسريح باحسان  
 وهو مبني على ان العام ظني عندهم يجوز تخصيصه بتفسير الواحد والقبليس ابتداء  
 وجعلوا قوله فان طلقها متعلقاً بقوله الطلاق مرتان تفسيراً لقوله او تسريح  
 باحسان اعترض بينهما ذكر الخلع دلالة على ان الطلاق يقع مجانبةً وبعبوض  
 اخري ومن جعله فسخاً حاج بان تعقيب قوله فلن طلقها الخلع بعد ذكر الطلقتين  
 يقتضى ان يكون طلقة رابعة لو كان طلاقاً فلنا مفاد الآية بعد غاية التنزيل ان الافتداء  
 فرق قليس غير من غير تعرض لكونه غير طلاق او طلاقاً هو الثالثة او افا انه سبحانه  
 افاد شرعية الثالثة بقوله او تسريح باحسان ثم افاد حكمه بقوله فلن طلقها الى  
 التطبيق الثالثة المعلوم شرعيتها فلا تجل له حتى تنكح زوجها غيره وكذا لك بين  
 حكماً اخر وهو جواز دفعها البديل تخلصاً من قيد النكاح واخذ منها وقبول النكاح  
 الفسخ واحتمال ان يكون الخلع فسخاً لا يوجب ان يكون الواقع في نفس  
 الامراحد المحتملين بعينه بل يتعين اخذه من خارج البينة قوله ﴿ وقال المختلة  
 وهذه المسئلة متفرعة على كون الخلع فسخاً ﴿ قوله ﴿ البالفظ خاص  
 لم يقل الا بتغالظ خاص كما قال غيره لان الذي يبطل موجب في المفوضة ان لم يجب  
 المهر بنفس العقد الصحيح كما هو قول الشافعي ليس هو ابتغاء النساء بل اقترانه والتصاقه  
 بالمال اي يبطل موجب الابتغاء من حيث كونه معلقاً بالمال المراد الطلب بالعقد الصحيح  
 لا بالاجارة والتمتع بقريظة قوله تعالى محصنين غير مسافحين ولا بالعقد الفاسد  
 شرعاً لكونه غير عقد في نظر الشارع ﴿ قوله ﴿ والحلاني ههنا مسئلة  
 المفوضة قل بعض المحققين بكسر الواو وقع به السملع على معنى لئها مفوضة

نفسها وليها وللزوج ويجوز فتحها الى التي فوضها وليها للزوج وهي التي  
 زوجت من غير تسمية المهر او على ان لامهر لها وانما الخلاف ههنا في المفوضة  
 التي زوجها وليها كذلك هل يجب عليه مهر المثل ام لا واما التي زوجت نفسها  
 فنكاحها فاسد عند الشافعي واصحابه فلامهر لها عند هم لذلك لانهما مفوضة فقوله  
 التي نكحت ينبغي ان يكون على بناء الجهول ﴿ قوله ﴾ واكثر هم اى اكثر  
 اصحاب الشافعي كما في قوله تعالى ولا يوبه لكل واحد منها السدس وقوله جل  
 ذكره اذ عرض عليه بالعشى للمصافلت المباد الى قوله حتى توارت بالحجاب  
 ﴿ قوله ﴾ خص فرض المهر قبل هذا تدقيق منه يجعل لفظ فرضنا من حيث  
 اشتماله على الاستاد خلاصا في ان مقدر المهر هو الشارع فلن اسناد الفعل  
 الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه وعدمول عما ذكره الاصوليون من ان  
 الفرض لفظ خلاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعمال الشارع فيه قال الله تعالى  
 سورة انزل لنا هو فرضنا ما اى قدرنا وقال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء  
 ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة وقال وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن  
 وقد فرضتم لهن فريضة فنص ما فرضتم وقال نصيبا مفروضا وقال فريضة  
 من اللو منه فرض النفقة اى تقديرها والغرايض للسهام المقدرة والامور الفرضية  
 اى المقدرة مجاز في غيره دفعا لا اشتراكا وتعديته بعلى لتضمن معنى الاجاب  
 وعطف ماملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثابت في حقهم ليس بتقدير  
 في الشرع بتقدير وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم اى اوجبنا فلا يلزم الجمع  
 بين الحقيقة والجاز لتعد لفظ الفرض وذلك لمخالفته ما هو المشهور الذى  
 صرح به الائمة من ان الفرض حقيقة في القطع لغة وفي الاجاب شرعا فعنى الآية  
 قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج والامان النفقة والكسوة والمهر  
 بقريئة تعديته بعلى وعطف ماملكت ايمانهم ورده السيد الشريف بلى اثبات  
 المحجة على الشافعي يتوقف على مقدمتين احديهما ان معنى الفرض ههنا التقدير  
 والاخرى ان الكناية عبارة عن الشارع والمصنف تعرض للاخيرة والاصوليون  
 الاولى فلا عدول عنه وتحقيقه انما ثبت باختصاص تقدير المهر به جل ذكره

واكثر

واكثره ليس بمقدر شرعا لدلائل قائمة عليهم واعتراي من الخصم فتعين ان  
 المراد ادائه ولكنه مجمل فياستحق بياننا بخبر الواحد والمهر مراد من الآية بالسيان لانه  
 بعد قول خالصه لك يعني نفى المهر خالصه لك وغير ذلك قد علمنا مفرضا عليهم  
 من ذلك فخالفي حكمهم حكيمك والمهر حتى الشرع بالآية وسببه اظهر الخطر للبيع  
 ومطلق المال لا يستلزم الخطر كقبضة من طعام وكسرة من خبز وقد عهد في الشرع تقدير  
 ما استباح به العضو بالخطر وذلك عشرة في حد السرقة فيقدر به في اشتباحه البعض  
 وهذا من رد المختلن فيه الى المختلن فيه فان الخصم لا يقول بموعن جابر رضي الله عنه  
 مرفوعا الا لا يزوج النساء الا الاوليا ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة  
 اخرجه الدارقطني والبيهقي فيحمل كل ما افاد ظاهره كونه اقل من عشرة على انه  
 المعجل لما ان العادة عندهم كانت تعجيل بعض المهر قبل الدخول حتى ذهب  
 بعض العلماء الى انه لا يدخل بهلحتى يقدم لها شيئا ونقل عن ابن عباس وابن  
 عمر والزهرى وقتاد رضي الله عنهم تمسكا بمنعه صلى الله عليه وسلم عليا رضي  
 الله عنه فيلرواوا ابن عباس رضي الله عنهما ان عليا تزوج فاطمة اراد ان  
 يدخل بها فمنعه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يعطيها شيئا فقال يا رسول الله  
 ليس لي شيء فقال اعطها درعك فاعطاهما درعه ثم دخل لفظه لابي داود وزواه  
 النساءى ومعلوم ان الصداق كل اربعة مائة درهم وهي فضة لكن المختار الجواز  
 قبله للمروث عائشة رضي الله عنها قالت امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 ان ادخل امرأة على زوجها قبل ان يعطيها شيئا رواه ابو داود فيحمل المنع المذكور  
 على النعيب اى ندب تقديم شيء ادخالا للمسرة عليها تالغا لقلبها واذا كان ذلك  
 معهودا وجب حمل ما خالف ما روينه عليه جميعا بين الاحاديث وكذا يحمل قوله  
 صلى الله عليه وسلم بالتمس خاتم من حديد على التقديم تالفلولها عجز قال قم  
 فعلها عشرين اية وهي امر اناكرواوا ابو داود وهو محمل رواية الصحيح زوجتها  
 بما معك من القران فانه لا يناقيه به تجتمع الروايات فان قيل لاتعارض ليحتاج  
 الى الجمع فان حديث جابر فيه مبشر بن عبيد والحجاج بن ارطاة وهما ضعيفان  
 عند الحديثين قلناه شامد وهو ما عن علي رضي الله عنه وعبد الله بن عمر  
 وعلموا و ابراهيم ورواه بسناد الى جابر في شرح الطحاوى وما عن علي لا يقطع

اليد في أقل من عشرة ولا يكون المهر أقل من عشرة دراهم رواه الدارقطني  
 والبيهقي وقال محمد رحمه الله بلغنا ذلك عن علي وعبد الله بن عمرو وعامر  
 و ابراهيم وهذا من المقدرات فلا يدرك الاسماعا وما ورد مما ينافي التقدير  
 بذلك ضعيف سوى حديث التمس ولو خاتما من حديثه ولكنه معمول على المعجل لثلا  
 يعارض كتاب الله القطعي الدلالة قوله ﴿ قوله ﴾ مسائل اخراه وهي زيادة  
 التغريب على قوله تعالى الزانية والزاني فجلدوا بحد يث البكر بالبكر  
 جلد مائة وتغريب عام وزيادة النية والترتيب والولاية في الوضوء على  
 قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم بآحاد يث وردت في ذلك كما هو مذهب الشافعي  
 ومالك رحمه الله وزيادة الايمان على الرقبة في كفارة اليمين على قوله تعالى  
 فتحرير رقبة بالقياس على كفارة القتل وانما لم يوردها في هذا الفصل لانه  
 موضوع لبيان حكم الخالص وتفريع العمل به وجبه هذه المسائل لاتناسبه ﴿ قوله ﴾  
 وهما مسلتا الهدم والقطع مع الضمان فان ابلعني فتوا بيايوسف رحمه الله ذهب الى  
 ان الزوج الثلث يهدم مادون الثلث وان كانت حرة كما يهدم الثلث بالافتقار  
 وأورد عليه ان حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خلس  
 في الغاية و اثرها في انتهاء ناقبها وهو الحرمة الثابتة بالطلاق الثلث لافي  
 اثبات ما بعدها وانما ثبتت المحل بالاباحة الاصلية وجعله مثبتا للمحل الجديد  
 او غاية للحرمة الثابتة بما دون الثلث يكون زيادة على النكح وابطالا لمبدول  
 الخلس وكذلك الحال بعينه في حديث ان عسيلة المشهور من قوله عليه السلام  
 لا حتى تنوفى من عسيلته وينوفى من عسيلتك وأما قوله عليه السلام  
 لعن الله المحلل والمحلل له فخير واحد غير مشهور لا يجوز بمثله الزيادة على  
 النكح القطعي واجيب عنه بما لا يسكن اليه النفس قط وعدم الهدم قول محمد  
 وزفر والشافعي رحمه الله وهو مذهب عمر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم قال  
 ابو زيد الدبوسي في الاسرار مسئلة يخالف فيها كبار الصحابة يعوز فقهاء يصعب  
 الخروج عنها وصفها ابن الهمام وقولها مذهب ابن عباس وابن عمر رضي الله  
 عنهم واما مسئلة القطع فمذهب ابي حنيفة رحمه الله ان السارق مهما قطع يده بطل عصية



المال المسروق فلا يجب ضمانه بهلاكه او استهلاكه واعترض عليه بان القطع  
خاص في الابانة ولادلالة فيه على ابطال العصية فالقول بانها يجب ابطال العصية  
الثابتة للمال قبله ترك العمل بالخاص والجبب بان عدم العصية بثبت بقوله تعالى  
جزأ فلن مطلقه في معرض العقوبات ما يجب حق الله تعالى خالصا فيجب ان يكون  
الجنابة واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحويل العصية الى الله تعالى عند السرقة  
والتحقيق ان نفى وجوب الضمان مع القطع ليس من الزيادة على النص المطلق  
لان القطع لا يصدق على نفى الضمان واثباته فيكون من مصدر اقاته بل نفى  
الضمان حكم مثبت بدليل اخر ﴿ قوله ﴾ اذا قال لفلان على دراهم او رد عليه  
بانها ليس مما نحن فيه فلن الجمع المنكر ليس بعام على التحقيق وهو منزه  
الجمهور وانها خلاف ما اشار اليه في دليل الاجمال من ان جمع الكثرة كل عدد من  
العشرة الى ثلثانهاية له الجواب ان في كل واحد من هذين المقلبين خلافا واسنا  
في صدق تحقيقه ولا يتوقف عليه صحة الاستدلال على الاجمال ولا فرق في تناول  
العلم والجمع المنكر المتعدد وانما الفرق بينهما في الاستغراق وعدمه على الراى  
المنصور وهما على قدم سواء في صحة التمثيل بهما والتوضيح ﴿ قوله ﴾ في سورة النساء  
القصرى يعنى سورة الطلاق ﴿ قوله ﴾ نجعل قوله تعالى واولات الاهمال  
ناسخا للعام المتأخر الوروديتين ناسخا لما تقدمه من العام والخاص عندنا  
خلافا للشافعى رحمه الله فن العام اذا ورد بعد الخاص يبقى الخاص على مدلوله  
ويبنى العام عليه ويثبت حكمه فيلوراءه ما اذا ورد بعد العام معارضه كما  
في ما نحن فيه فيجوز ابقاء كل من العامين على عمومهم وقصر الاخرى في بعض ما  
تناوله ولكن في خصوص هاتين الايتين تعين العمل عنك بعموم الآية الثانية وتخصيص  
عموم الاولى بها في قدر ما تلواته لوجه رجحت ذلك قال البيضاوى في تفسير  
قوله تعالى واولات الاهمال اجلهن ان يضمن حملهن والحافطة على عمومه اولى  
من الحافطة على عموم قوله والذين يتوفون منكم وينذرون ازواج لان عموم  
اولات الاهمال بالذات وعموم ازواج بالعرض والحكم معلل ههنا بخلافه ثمة  
ولانه صح ان سبعة بنت الحارث وضعت بعد وفات زوجها بليل فذكرت ذلك

لرسول الله عليه السلام فقال حلت فتزوجي ولانه متأخر النزول فتقدمه  
 تخصيص وتقدم الاخر بناء العلم على الخاص والاول راجع للوفائي عليه **قوله**  
 لكن عند الشافعي رحمه الله هو دليل فيه شبهة وكذا عند حنيفة مالوراء النهر كابي  
 المنصور الماتريدي ومن تابعه قال صاحب الكشف والوجه  
 مع ذلك انه لا يجوز التخصيص بخبر الواحد والقياس ابتداء  
 عند هؤلاء لان الاحتمال القائم فيها فوق الاحتمال القائم في عام الكتاب  
**قوله** وعندنا في عند المحققين من الحنفية وجهورهم وهم العراقيون  
 كابي الحسن الكرخي وابي بكر الرازي وابي عبد الله الجرجاني وابي الحسين القدوري  
 ومن لا تخصيم الا الله وتابعهم الحنفاق من علماء مالوراء النهر كابي زيد الدبوسي  
 وشمس الأئمة وفخر الاسلام وتتبع اصول ابي حنيفة رحمه الله يشهد به حتى ان  
 الامام ابا بكر الرازي المخلص رحمه الله بعد ما قام دلائل المذهب وقرشوا  
 منه قال فلان بما وصفنا ان العموم من مفهوم لسان العرب وان ذلك مذهب  
 السلف من غير خلاف بينهم ومخالفي في هذا احد من السلف ومن بعدهم الى ان  
 نشأت فرقة من البر جئة ضلقت عليها المذهب في القول بالارجاء فالجاء الى دفع  
 القول بالعموم رأسا مثلا يلزمها المحصومها القول بوعيد الناسق بظاهر الاي  
 المقضية لذلك هذا كله بعبارة وقد ذكر في اول هذا الباب من كتبه في اصول  
 الفقوه حكى ابو الطيب بن شهاب عن ابي الحسن الكرخي رحمه الله انه قال اني اقف  
 في عموم الاخبار واقول بالعموم في الامر والنهي فقلت لابي الطيب فهذا يدل  
 على ان مذهبه كل الوقف في وعيد فسلك اهل الهلة فقال هكذا كل مذهبه قال  
 و ابو الطيب هذا غير متهم عندي فيما يحكيه وقد جلس ابا سعيد البردغي  
 وشيوخنا القدماء رحمهم الله ولم اسمع ابا الحسن الكرخي رحمه الله يفرق بين  
 الخبر والامر والنهي بل كان يقول بالعموم والاطلاق انتهى وقال ابو المعين  
 النسفي في كتاب التبصرة وكل من مشايخنا في ديارنا يتكروا على القائلين بذلك  
 الى ان نشأ فيهم من يميل في اصول الفقه الى العراقيين من اصحابنا رحمهم الله  
 فانبع في مسألة العموم ما ذكر ما تصور عنده انه دليل له في المسئلة ونسب ما هو

قول مشايخنا الى الشافعي رحمه الله ولم يحج حول مسألة الوعيد فاتبعه جميع المنتسبين الى التحقيق في ذلك واقتدوا به وما اشتغل احد منهم بل طريق يتكلم في مسألة الوعيد وسوا الشيخ ابا منصور رحمه الله الواقفي في هذه المسئلة **قوله** ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة آه جواب عن استعمال الحصر بل التخصيص شايع في العام وهو دليل الاحتمال وحاصل ان المراد ان كل شيوع التخصيص الذي يحتمل المتنازع فيه وهو ما يكون بكلام مستقل متصل فهو ممنوع وان كان المراد مطلق التخصيص فهو وان كان مسلما لكن لانسلم انه يورث شبهة في المتنازع فيه قل صاحب التلويح مراد الحصر بالتخصيص قصر للعام على بعض المسيمات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او مترسخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المترسخ فله ان يقول قصر العام على بعض المسيمات شايع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث شبهة في تناول الحكم لجميع الافراد سواء ظهر له مخصص ام لا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيلا المصنف توهم ان مراد الحصر ان التخصيص شايع في العام فيورث شبهة في تناوله لجميع ما بقى بعده كالعام الذي خص منه البعض فلا يكون قطعيلا لهذا قال لانسلم آه وقد عرفت ان المراد ان القصر على البعض شايع كثير في العمومات بالقرابين فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيافي الجميع وهي تثبت لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ورده السيد الشريف قدس سره بان قال لانسلم ان التخصيص في كل الاقسام بل احتمال شايع لان احتمال كل عام بلا قرينة اما ان يكون لمخصص غير مستقل كالاستثناء او نحوه او مخصص مستق وهو العقل او الحس او العادة او بنقصان بعض الافراد او بزيادته وان يكون بكلام مترسخ او موصول والاقسام كلها سوى كونه موصولا منتقية كما ذكره المصنف رحمه الله لان الفرض انه غير مقترنة بقرينة فبقى الكلام في الذي يكون موصولا وهو المخصص على اصطلاحنا

وما قيل مامن عام الا وقد خص منه البعض صدقه يستلزام كذبها وتهاقته في نفسه \* منه رحمه الله تعالى

وقليل ما هو انتهى لا يقال هذا انما يصاح توجيهها اكلام  
 الحنفية في هذا المقام ولا يلزم كلام المصنف رحمه الله لانه علل انتفا المخصص في  
 صورة التراخي بعدم كون المتراضي مخصصا لا يفرض عدم اقتران القرينة  
 لاننا نقول كلام السيد في قدح كلام من يتعصب على الحنفية ومراد المصنف  
 وحاصل مراده ان ما يلحق العام من الصوارف عن عموم مقتضاه جهوا سى  
 مخصصا او مقصرا منها ما يورث شبهة فيه وهو القسم الذى يحتمل العام ومنها  
 ملايورث شبهة كغيره من الاقسام مما اقترن بقرينة البعضية فان اريد الاول  
 فهو احتمل لبعض غير ناس عن شبهة وان اريد الثاني فما اقترن بالقرينة لا يحتمل  
 العام المتنازع فيه والم يقترن بها فلا نسلم انه مخصص بلى معنى شئت اذ هو  
 لا يقصر العام على بعض افراده وانما يوجب نسخ حكمه مع بقاء دلالاته كما كانت  
 من قبل فلا يضر في قطعية دلالة العام احتمال هذا القسم كما لا يضر قيام المقصر  
 المستقل العقلى ولحق الغير المستقل اللفظى لان عقاد الكلام من اول الامر  
 فيلورا على الخاص وانما يورث الشبهة في تناول العلم لافراده ظهور مخصص صارف  
 للعلم عن الدلالة على افراده كما في العلم المخصوص بالبعض بالنظر الى ما بقى  
 من الافراد واما الاقسام التى هي غير ذلك من غير المستقل والمستقل  
 المتراضي وغير اللفظى فلا توجب فتورا في دلالتها على جميع افرادها بعد  
 ورود المقصر عليها كما كانت قبله **قوله** وان كان المخصص هو الكلام آه  
 مواسلت مع المخصص وتكلم على اصطلاحه وتنبه على انه لا مناقشة معه في اطلاق  
 المخصص على هذا القسم من المقصر وانما النزاع في حقيقته المورثة للشبهة  
 في دلالة العلم لجميع ما تناولوه والشبهة في تناول الدلالة لا يورثها شىء من الا  
 قسم الا المستقل الموصول فلا يرد ما قيل ان هذا لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص  
 الاول ما اراده المخصص وحينئذ لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الاخر الاخص  
 وقد اجاب عنه السيد الشريف رحمه الله بلن النزاع انها هو في العلم بالقرينة  
 مخصصة ومثل هذا العام لا يحتمل ان يكون مخصصا بعقل او الحس او بغير مستقل او مستقل  
 موصول منقول معه ينلوا الالكن مقر ونابها بخصمه والمقدر خلافه ولا يكلام  
 مستقل متراخ عنه فانه ناسخ عندنا للمخصص نعم يحتمل ان يكون مخصصا بكلام

مستقل موصول به في التكلم الا انه لم ينقل اليه انا وهو قليل جدا قول المخالف التخصيص  
شايح ان اراد به ان التخصيص الذي يحتمل المتنازع فيه شايح فهو ممنوع وان اراد ان مطلق  
التخصيص شايح فهو مسلم لكن لا يورث شبهة في بقاء المتنازع فيه على عمومه لانه  
لا يحتمل اكثر افراده كما بينا بل انما يحتمل منه فردا هو في غاية القلة وحاصله ان جنس  
التخصيص شايح لكن النوع الذي يمكن ان يحمل صورة النزاع عليه قليل ما هو فلا نسلم ان كثرة الجنس تقتضي الحاق العام المفروض  
بنوع نادر حتى يباحق بذلك الجنس وانما يصح هذا اذا لم يكن النوع قليلا  
فظهر ان قوله بلا قرينة له معنى وان ليس المراد المخالفة في الاصطلاح ولا بيان  
ان التخصيص الذي يورث شبهة في تناول العلم لما بقي بعدا تخصيص قليل  
واما قوله ولا يورث شبهة فهو بيان وتحقيق لكون التخصيص بالعقل ونحوه  
في حكم الاستثناء لانه نفى للشبهة المذكورة في قوله يورث شبهة ولذا انكرها  
والمقصود ان هذه التخصصات التي بعضها في حكم بعض لا يحتملها ما نحن فيه بمصده  
لانها تكون مقارنتها بتخصصها لا يقال ما ذكرت اعمايد فع احتمال التخصيص عن العام  
فما الذي يدفع احتمال النسخ عنه اذ يمكن نزول الناسخ به وان لم ينقل اليه انا ومع بقاء  
هذا الاحتمال لا يكون العلم قطعيا لانا نقول الكلام فيما يقدر ح في حجية العلم من حيث هو  
علم واحتمال النسخ ليس كذلك فلن الاقسام في احتمال النسخ متساوية الاقدام فاحتمال  
العام النسخ كاحتمال الحاصل المجاز عند عدم القرينة وظاهره غير قادر فيه انتهى  
وان تحقيق ان عوارض العام على اقسامها يختص باسم الناسخ انما يدل على انتهاء مدة  
الحكم الذي يفيد العام مع بقاءه على تناول افراده في الدلالة عليها واعطاء حكمه  
لها فلا يتطرق اليه فتور ولا يكون في افادته المعنى قصور فلا يورث شبهة  
والمقصر الغير المستقل لا يعارض العام في دلالته على افراده وانما يخرج بعض  
الافراد على التعيين عن ثبوت الحكم عليها فلا يكون ايضا في دلالته خللا ولا في  
افادته الحكم فيما بقي رتبة والقصر بالعقل ونحوه كذلك واما المقصر بالمستقل  
المقارن فهو الذي يورث الشبهة في دلالة العلم على الافراد وتناول الحكم عليها  
لان دلالته على بعض افراده التي صرفه ذلك المقصر عن الدلالة عليها كانت  
كدلالته على غير ما من الافراد فلما ظهر الصلح عن دلالته عليها تطرقت

الشبهة في دلالة على ما عداها فيكون دليلا على احتمالها مخصصا اخر فلا يكون  
 دلالة على ما بقى الاظنية وهو في العام المتنازع فيه وهو الذي لم يقترن  
 بقرينة البعضية الاحتمال محض غير ناش عن شبهة على ان وجود مثل ذلك  
 المخصص قليل جدا ﴿ قوله ﴾ اهدهما ناسخ والاخر منسوخ اذ لا يتصور  
 ورودهما معا لا يقال يجوز ان يكون الخالص موصولا بالعام في الواقع فيكون  
 مخصصا له لانهما فيجزم المصنف بالنسخ ليس على ما ينبغي لاننا نقول الكلام  
 على تقدير عدم العلم بالتاريخ والخاص انما يكون موصولا اذا كان مع العلم  
 ردينا له في وروده وربما يقال ان المراد من الناسخ ما يشمل التخصيص على  
 نهج عموم المجاز مثلا ما يمنع كل منهما الاخر فيظهر التقريب ﴿ قوله ﴾ وان  
 كل العلم متأخر اى مطلقا سواء كان متراخيا او غير متراخ فان اشتراط التراخي  
 انما هو في نسخ الخالص العلم وما يكون بينهما عموم وخصوص من وجه كاي  
 العدة فلان سلم ان المتأخر منهما ناسخ بل هو مخصص على اصلنا فلن قيل من شرط  
 التخصيص المقارنة ولا مقارنة في الاقبح فلنا هو شرط التخصيص في نفس الامر وهذا  
 تخصيص اوجهه الجميع بالمتعارضين فلن هذا الجمع يتضمن الحكم من ابلان هذا  
 مخصصا مقدرنا للعلم في نفس الامر لم ينقل اليها وبالحيقة المتراخي كاشف  
 عن التخصيص المقارن فاطلق عليه ذلك الاسم على ان مثل هذا الخاص ظني  
 الدلالة ويجري فيه حكم التناقض عند الشافعي ايضا فلا يكون من محل الخلاف  
 ولذلك جوز ابقاء كل منهما على عمومه غير انه رجح الاخير لوجوه ذكرها  
 وقدمت ﴿ قوله ﴾ قصر العلم ليس المراد منه ثبوت الحكم للبعض مع نفيه  
 عما عداه حتى يرد ان هذا قول بالمفهوم والمنفية لا يقولون به وذلك يوجب  
 ان يكون مثل جاني زيد من باب القصر ولا يقول به اهد بل المراد انه لولا  
 المغير لافاد الكلام عموم الحكم فلما تعلق به المغير فكانه قصر على البعض هذا  
 ﴿ قوله ﴾ وهو الاستثناء اه اعترض عليه ابن الجلباب بان المنفية اهلوا ابدل  
 البعض نحو جاني اقوم اكثرهم وهو مخصص بالاتفاق فقصر العلم على بعض  
 ما تناولوه بكلام غير مستقل لا ينحصر في الانحاء الاربعة المذكورة وقال العلامة

الشيرازى فى شرح المختصر ان حكم بدل البعض عندهم حكم الاستثناء فلو ان الم  
 يفر دونه بالذ كر بل تكلموا فى الاربعة المشهورة وكفا ما يودى مؤدى الصفة  
 من المجال والصلة والاضافة نحو تجزم الزكوة على فقر ابني ماشم واجاب بعضهم بانهم  
 اتعلم يتعروضوا للبدل لانه مقصود بالنسبة فكانه اجل المنكور فلا يكون فيه  
 قصر **قوله** او يستقل وهو آه لا يقل جعل المستقل مخصصا على الاطلاق  
 يدل على انه قد يطلق على ما يتناول النسخ وقد شاع ذلك فى كلام القوم حينئذ  
 نوافق مواضع على تخصيص الكتب بالسنة وبالاجماع وبعض الايت بالبعض  
 مع التراخي لاننا نقول لانسلم ان اسم المقصر يقع على الناسخ فان القصر صرف  
 الدلالة او الحكم عن بعض ما تناول مصدر الكلام وفى صورة النسخ انما رفع الحكم  
 عن المكلف مع بقاء دلالة الكلام عليه بحال وافادته اياه كما كان من قبله فليس فيه  
 قصر وان توهم ذلك فى منسوخ البعض وهو وهم لانه ليس فيه تغيير لما يفيد  
 العلم من الدلالة على معناه وافادة الحكم المتعلق به بل هو ثابت على عمله وانما  
 صرف عن المكلف التكليف به وذلك ليس من وظيفة العام بل هو امر خارج عنه  
 وبالمجمل جعل المصنف رحمه الله التخصيص من اقسام القصر وهو لا يشمل النسخ  
 الا ترى انه جعل العلم المقصور بالبعض بغير مستقل حجة قطعية ودليلا بلا  
 شبهة وبالمستقل حجة ظنية فيها شبهة فكيف يستقيم هذا على من ذهب الحنفية  
 القائلين بل منسوخ البعض قطعى لا شبهة فيه ولانسلم اطلاق اسم التخصيص  
 على ما يتناول ولو ثبت فى كلام من يعتد به من المشايخ رحمهم الله فهو محمول  
 على المعنى اللغوى وليس الكلام فيه نعم ربا يقع فى كلامهم تخصيص الكتب  
 بالسنة وبالاجماع وبالاية المترامية وهو تخصيص اوجه الجمع بين الدليلين  
 المتعارضين بحسب الظاهر على ما مر ويتضمن الحكم مناباته كان هناك مخصص  
 مقارن فى نفس الامر لم ينقل اليه هو امر ضرورى يكون على حسب الضرورة  
 مقدر بقدر الحاجة وبهذا ايندفع ما عسى ان يوردهما من ان هذا الجمع  
 كثير ومن ضرورته كثرة موجبه فينا فى ما مر من السيد الشريف قدس سره  
 من ان هذا النوع من التخصيص قليل جدا الا يورث شبهة لان موجبه المقارنة

وليسست هي بحسب الواقع قطعاً بل إنما يحتمل عليها الجهل التاريخ بالنسبة اليها  
 ﴿ قوله ﴾ وتخصيص الصبي أه هذا في النفي لا تميز له اصلاً واما المميز ففيه  
 تأمل وقد جعل بعض المشايخ مكلفاً بالايان وبعضهم بالاعمال ايضاً ويمكن ان يقال  
 ان المكلفين غوطبوا بنحوها ايها الذين امنوا فلانسلم ان العنوان يشملهم  
 ومراد المصنف الاول ﴿ قوله ﴾ واما المحس اه يدرك بالحس اولاً وبالذات  
 بمعنى نفى الواسطة في الثبوت وفي العروض الاصراً ونحوه ولو بمعنى نفى الواسطة  
 في العروض الالوان ونحوها ويدرك بالعرض بمعنى الواسطة في العروض  
 الحركت والسكنات والاشكال وامثالها وما نحن فيه من هذا القبيل ﴿ قوله ﴾  
 واما العادة وذلك انها وفيما يبتنى على العادة كالايمان ﴿ قوله ﴾ يقع على  
 المتعارف اشارة الى ان المراد من العادة التعارف وقد فرق صاحب الكشي  
 بينهما بل العرف في الاقوال والعادة في الافعال ﴿ قوله ﴾ الموجب لقصر  
 العلم اي لقصره على بعض ما تنول في ثبوت الحكم لاني الدلالة على افراده فانه  
 بلى على العموم كما كان فان في القصر بغير المستقل مثل الاستثناء يخرج المستثنى من  
 المستثنى منه في ثبوت الحكم لاني تنول صدر الكلام فللخلاف في كون العلم حقيقة  
 فيما بقي في القصر بغير مستقل ليس على ما ينبغي بل الواجب الجزم والاتفاق  
 بانه حقيقة وهو قول جمهور الفقهاء فلا يعضده بعضهم وفتى ولا يعده خلاف  
 ولاشفاق ومانقل عن ابي بكر الرازي من انه شرط في كونه حقيقة ان يكون  
 الباقي جميعاً او غير منحصر فمحمول على المستقل المتصل او المراد في قصر الا  
 طلاق عليه وهو المراد من قولهم انه مجاز في الاقتصار عليه واعلم ان قصر العلم  
 على بعض ما تنول لا يصدق على النسخ بحال اذ لا قصر فيه اصلاً بالنظر الى  
 دلالة النظم ولا بالنظر الى ثبوت الحكم وصدق الكلام بل غاية ما فيه رفع الحكم  
 الثابت عن المكلف بدليل اخر بعد مدة واما القصر بغير المستقل ففي الاستثناء  
 فهو بالنظر الى ثبوت الحكم لا بالنظر الى دلالة النظم فلن قولنا جاني القوم الا زيدا  
 لا قصر فيه بحسب الدلالة فلن صدر الكلام متنول له بعد كما كان قبل الاستثناء  
 وانما اخرج عن الحكم بالجمية لاعتناول القوم ودلالة الكلام واما في الصفة والغاية



والشرط قبل النظر الى صدق الكلام فقط لابلانظر الى دلالة النظم او ثبوت الحكم فان قولنا الرجل العالم الاسم فيه لا يدل الاعلى مساه واللام الاعلى معناه وهو معهودية منخوله ويكون المراد من الرجل ما هو المعهود بالنسبة الى المخاطب وليس هو الا العالم وكذا في الغاية نحو اتوا الصيام الى الليل الصيام لا يدل على عموم الامساك بل يصدق على امساك ساعة وانما يمتد باعتبار دخول الغاية ويعم النهار وكذا الشرط نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فانه لو عرى عن الشرط لم يدل على العموم قط وانما يدل على عموم وجود النهار على تقادير المقدم بدخول الاحوات وانعقاد الكلام شرطية فالقصر في هذه الثلاثة انما هو بالنظر الى صدق الكلام بمعنى انه لو لا المغير لا فاد عموم الصدق في الثلاثة وعموم الحكم في الاستثنا وانما يكون عموم الدلالة قبل القصر لو كانت هذه الكلمات من الفاظ العموم قبل دخول المغير ولحق الاحوات قوله ﴿ حقيقة في الباقي اه لانه مستعمل فيها. وضعه كما كان قبل واعترض عليه بان ان اريد الوضع الشخصي فهو ممنوع. وان اريد النوعي فهو لا يوجب الحقيقة والجواب عنه باختيار الشق الاول وذلك لانه لاخراج فيصحة في الدلالة وانما هو في ثبوت الحكم او صدق الكلام بالمعنى الذي مر فليس هناك مجموع ولا بعض بالنسبة الى الدلالة وان كان في ظاهر عبارة المصنف نوع انحراق عنه وقد اوجب عنه ايضا بلان الباقي يراد بالوضع الاول والثاني حتى يلزم الاشتراك قوله ﴿ حجة بلا شبهة فيه هذا لا يتفرغ على كونه حقيقة بل على كونه بغير مستقل فانه حجة بلا شبهة مع فرض كونه مجازا ﴿ قوله ﴿ اى لفظ العلم الاضافة امليانية فيكون مفاده الوصف يعنى اللفظ العلم واما من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة على مذهب الكوفيين على انه لا يمنع من اتصاف المعنى بالعموم قوله ﴿ حقيقة من حيث التناول قال شمس الأئمة السرخسي حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيملورا الموصوف لانها انما تتناول من حيث انكل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلاث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظر الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال ملكي احرار الا فلانا و فلانا ولا ملوك

له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضه اذا كان سواهما  
 بخلاف ما لو قال المالكى اهرار الامالكى **قوله** في فصل المجازى في التقسيم  
 الثانى على ان يكون المراد من الفصل معناه اللغوى لا المعنى المتعارف فانه لم يضح  
 للمجاز فضلا بل وضع لعلاقته ولم يذكر فيه ما يناسب هذه الحوالة من ان اللفظ  
 الواحد بالنظر الى المعنى الواحد حقيقة ومجاز من حيثيتين فكذا هنا واغترض  
 عليه بان ذلك انما هو باعتبار وضعين والافضل لك المعنى اما نفس الموضوع له  
 فاللفظ فيه حقيقة واما غيره فهو مجاز واجيب بان حاصل الكلام انه لما ثبت كون  
 اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد من حيثيتين ثبت جوازها على  
 هذا الوجه ولا يضر وجود الفارق ومن يدعى عدم الجواز واستحالة الجمع على  
 هذا الوجه فعليه البيان وبالجملة ان هذا اللفظ في بعض ما تناولوه حقيقة من حيث  
 انه من افرادها ومجاز من حيث تحقق العلاقة بين الكل والبعض **قوله** قالوا كل علم  
 خاص بمستقله لقاتل ان يقول ان المتصف بكونه مستقلا وغير مستقل انها هو  
 الكلام باعتبار افادته المعنى المستقل التام واما العقل فلا يتصف هو احد منهما  
 على ما هو المتبادر من العبارة فان غير المستقل على ما فسره كلام يتعاقى بصدر  
 الكلام ولا يكون تاما بنفسه في افادة لمرام فلا عليهم في ذلك شىء **قوله** وهو ان  
 المخصوص بالعقل اه يشعر بان المخصص ان كان الحس او العادة او الزيادة  
 والنقصان لا يبقى قطعا لاختلاف العادات وغياب الزيادة والنقصان وعدم اطلاع  
 الحس على تفاصيل الاشياء الا فيما احاطه الحس **قوله** فانه يكفر جاحدها اه  
 دليل انى على كون الخطا بلت الواردة بالفرايض دليلا قطعا كما ان قوله فلن  
 التخصيص دليل على عليه وانت تعلم ان العام بما هو عام اى من غير لحوق  
 المخصص وتعقب القاصر ظنى الدلالة عند الشافعى رحمه الله فكيف المخصوص  
 بالبعض فليتأمل **قوله** فان كل ما يوجب العقل تخصيصه اه قيل عليه بل  
 لا بد من التخصيص في مخصص العقل ايضا بانه اذا كان المخصوص معلوما كان  
 قطعا او مجهولا كان ظنيا لان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول بان يكون  
 الحكم ما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار واجيب بان للكلام  
 ليس في مطلق العام المخصوص بل فيما هو من خطا بلت الشرع اذا لم يحوث

عنه هو الأدلة الشرعية ولا نسلم أن العقل يقتضى إخراج بعض مجهول عنها فمن  
 ادعاه فعليه عهدة دعواه ﴿ قوله ﴾ فعند الكرخى رحمه الله لا يبقى حجة أصلا  
 وذكر في الكشف أنه يثبت حكم العلم في إخص المخصوص من غير توقف على  
 البيان وما وراءه يحتاج إليه ﴿ قوله ﴾ معلوما لكن المخصوص أى الخاص الخارج  
 من العلم ﴿ قوله ﴾ كما كان أى يوجب الحكم في هذا القدر إيجابه قبل  
 التخصيص ﴿ قوله ﴾ لأنه غير مستقل بنفسه يفيد أن علة عدم تعليل المستثنى  
 هى كونه غير مستقل فإذا كان الحال ذلك فكيف يمكن أن يستدل على عدم تعليل  
 دليل المخصوص بهما مثلا الاستثناء بعد تخالفهما في علة التعليل ﴿ قوله ﴾ وعندنا  
 تمكن فيه شبهة أى العلم الذى خص منه البعض دليل تمكن فيه شبهة في إفادته  
 المراد لاقى نبوته فهذا المختار عند المصنف رحمه الله يخالف الأقوال الثلاثة على  
 تقديرى كوزن دليل المخصوص معلوما ومجهولا على القول الأول فيكونه حجة  
 على التقديرين وأما على القول الثالث فيكونه ظنيا على تقدير كون التخصيص  
 معلوما ويكونه حجة على تقدير كونه معلوما وأما على القول الثالث فيكونه ظنيا  
 على التقديرين ﴿ قوله ﴾ لأنه ترجيح من غير مرجح أه اعترض عليه باننا  
 لا نسلم عدم الرجحان فيها كان دليل المخصوص معلوما بل جبيع ما وراء التخصيص  
 متعين مثلا إذا أخرج من المائة عشرة تعين التسعون وإذا أخرج من المشركين  
 أهل الذمة تعين غيرهم على أنه لو تم لدل على أن العلم لا يبقى حجة أصلا  
 بل يصير مجالا موقوفا على البيان وأجيب بان المراد لا يثبت عدد معين منها  
 على سبيل القطع بل يترجح ما وراءه ظنا لا قطعا فيما كان معلوما لاحتمال خروج  
 بعض آخر بالتعليل ولا يترجح أصلا فيما كان مجهولا ورد بان هذا الجواب لا يدفع  
 الإيراد أصلا فيما كان دليل المخصوص مجهولا فيجب أن لا يبقى الحججة عاما ويمكن  
 أن يقال أن هذا الوجه أنما يدل على عدم حجة العلم فيما كان مجهولا لو لم يحتدل  
 سقوط التخصيص بالكلية ولكنه محتدل فيقتضى السقوط أيضا عن القطعية ومقتضى  
 عدم الترجيح عدم الحجية بالكلية وكل منهما محتدل للشبهتين فيكون حجة فيها  
 شبهة ولكن التحقيق أن اللفظ لما مرى عن ظاهره الذى هو الكل بصرفه هو

دليل المحصوص فهو بالنسبة الى كل ماتحتته من مراتب الافراد الباقية على قدم  
 سوا في كونها مجازا فيها ولا دليل على ارادة بعض منها فلا يثبت فر دمعين منها  
 لاحالة و دليل المحصوص انها يصلح قرينة صارفة عن الحقيقة واما على تعيين  
 الباقي مهاتنوله فلأمثلا ان قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك انما يدل  
 على ان المراد من المشركين في قوله اقتلوا المشركين ليس كلهم واما انه كل  
 الباقي بعد الاخراج او بعضه فلا يدل عليه اصلا فان قيل دلالة العام قبل التخصيص  
 على الكل والتخصيص انما يخرج ما تنولوه فيبقى منه الدلالة فيملوراه كما كان  
 لعدم الصارق عنه قلت دلالة العام بعد التخصيص دلالة اخرى باستعمال  
 ثلث ولا دليل على التعيين فلا يدري انه مستعمل في جميع الباقي او في بعضها  
 الاقرينة هذا فلن قيل هذا يدل على عدم حجية العلم المحصوص اصلا كما  
 هو مذهب الكرخي قلنا من عدم قيام الدليل على تخصيصه في الباقي ينبعث  
 الظن بانه هو المراد كله فيحمل عليه ثم اذا ظهر الخبر الموجب للظن او  
 القيلس يكون قرينة على ان المراد منه بعض الباقي ﴿ قوله ﴾ كالعلم الذي  
 لم يخص عند الشافعي آه وانما لم يقل كالعلم عند الشافعي رحمه الله لان التشبيه  
 انما يصح بالنسبة الى العلم الذي لم يخص من بين اقسام العلم ﴿ قوله ﴾ يجوز  
 تخصيصه بخبر الواحد والقياس يدل على انه دون خبر الواحد في الدرجة  
 لرحمائه على القيلس حتى قدموا عليه خبر القهقهة في الصلوة والاكل فاسيا في الصوم  
 ﴿ قوله ﴾ لان التخصيص يشبه آه وبهذا يتم الدليل على ان العلم المحصوص  
 ببعض دليل فيه شبهة فانه بين او لا الشبهة التي تمكنت فيهم بين عدم سقوط  
 الاحتجاج به فتم المراد واما القول بلن كونه حجة لاحتجاج الصحابة وغيرهم به  
 شايعا ذابعا فكان اجماعا فيحتاج الى اثبت ذلك منهم وانه معب خصوصا في  
 السجود و كين يجوز نسبة مخالفة الاجماع لمثل الكرخي الامام العظيم الشأن  
 اللوذعي ﴿ قوله ﴾ على هذا الوجه لا يصح اشارة الى ان الناسخ من حيث  
 انه نص مستقل بنفسه مفيد للحكم معلل على ملء اراى الصحيح من يحون  
 النص معلقة وانما لا يصح العمل بما يفيد العلة من جواز نسخ مالم يتناول

الناسخ لعدم جواز النسخ بالقياس ﴿ قوله ﴾ ويرد عليه انه لما كان حكم احد المتعارضين بخصوصه وهو صحة تعليله من بابكم والاخر وهو عدم صحته باطلا عندكم لم يكن العلم المخصوص متردابين الشبهين حتى يجب رعائتهما وايفاء حظ كل منهما لان احدهما ثابت عندكم والاخر باطل والباطل لا يعارض الحق فايجب صحة التعليل جهانة العلم يقتضى سقوطه بطلان حجته على ما هو مذهب الكرخى رحمه الله ﴿ قوله ﴾ فلدفع الشبهة المذكورة الواردة على استدلال القوم عن تقرير الاستدلال على اصل المدعى قال على ان اه فهو استدلال مستأنف على المدعى فلا يردان فيه تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة فلا يدفع تلك الشبهة عن استدلال القوم ﴿ قوله ﴾ على ان احتمال يعنى سلمنا ان العام المخصوص لا يتردد بين الشبهين وانما القايم فيه شبه النسخ الموجب لصحة التعليل لكن لانسلم ان صحة التعليل توجب جهالة في العلم المخصوص بل انما توجب تمكن الشبهة فيه وتزيل عنه ومنى القطعية ﴿ قوله ﴾ صورته ان يرد آه مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين كافة عام في كل مشرك ثم قوله وان احد من المشركين استجارك فاجره فلا يصح تعليل الناسخ ليثبت النسخ في البعض الاخر قياسا بمعنى انه لا يثبت حكم هذه العلة في الباقي لا بمعنى انه لا يصح تعليل في نفسه كيف وهو نص مستقل مفيد للحكم ﴿ قوله ﴾ فان العام الذى نسخ أمه اصل الفرقى بين العام المنسوخ البعض والعام المخصوص بالبعض حيث لا يصح نسخ الاول بالقياس بل يخبر الواحد ايضا في علم الكتاب ويصح تخصيص الثالث به لان عمل النسخ عندنا انما هو في رفع الحكم بعد ما ثبت بالعام من غير فتور في دلالة عليه قطعا فهو باق على حاله من القطعية فالظنى لا ينتهض حجة في رفع ما هو قطعى الدلالة بخلاف صورة التخصيص فان العام حينئذ لما اخرج عنه بعض ما تناوله ببيان انه لم يكن مراد منه بدليل لاح مع ظهور دلالة عليه تطرق شبهة في دلالة فيما دعى فيصير ظنى الدلالة فيه فيمكن تخصيصه بالقياس الذى هو مثل في كونه ظنى الدلالة مع تسوى نسبة العام في تناوله ما اخرج به القياس وما قام الدليل على

هذا على الفرض  
والتقدير والافلظا  
مران اية الاستجارة  
مخصصة للاية الاولى  
ويجوز تخصيص ما  
بقي بعد التخصيص  
بها بالدليل الظنى  
كخبر الواحد  
والقياس \* منه رحمه  
الله تعالى

خروجه من قبل فبهذا يعرف عظم صحة تخصيص العام بالقياس ابتداء ﴿ قوله ﴾  
 يصير شرطاً آه قيل عليه ان البيع انما يجعل قبول كل منهما شرطاً للبيع الاخر اذا  
 صح الاجاب فيها لثلا يا حقه الضرر بقبول المشتري اهد هنادون الاخر واما  
 اذا لم يصح الاجاب في كل منهما فلانسلم انه اشترط ذلك لعدم مقتضى له  
 واجيب بان كون الجمع بين الشئيين في الاجاب مقتضياً لهذا الاشتراط مما  
 لا ينبغي ان يشك فيه قل ذلك لمن ضرورات الجمع وهو شرط فاسد بما يكون  
 فيه منفعة للبايع بترويج العبد الاخص الاضعف بضمه الى من هو اجد واشرف  
 فيالحق المشتري غور بخلاف ما اذا ضم العبد الى المكاتب او المدبر او ام  
 الولد حيث يصح في العبدونهم لان كل هو الامال مقتوم ينفذ القضا ببيعهم  
 فيبخلون في البيع ثم يخرجون بامتناع الحكم صيانة لمجتمهم لاستحقاقهم انفسهم  
 كاستحقاق الغير فيكون بيعاً بالحصه بقاء وهو غير مفسد ﴿ قوله ﴾  
 لا يصح لشبهه آه لان معلومية محل الخيل والتمن ترجع جانب الصحة فتكون  
 ملايماً للشبهه النسخ المقتضى لها وجهاتها كلا او بعضها ترجع جانب الفساد فتلايم  
 شبهه الاستثناء ﴿ قوله ﴾ في الفاظهاى العموم لان المتبادر من اضافة اللفظ الى شىء  
 دلالة عليه واغداً تهايه ولذا رجح الرضى تسمية الاوهلا بحرفى التنبيه على  
 تسميتها بحرفى الاستفتاح او الفاظ العام كما ذكره المصنف فيما سبق من ان  
 لفظ العام مجاز في الباقي وسيف كر عند قوله منها الجمع فهو اذن بمنزلة قولنا  
 الفاظ الاسم والفعل والحرفى اى افراده وجزئياته وهو الملايم لكون العموم  
 والمخصوص صفة للفظ على ما هو المشهور قال ابو الحسين البصرى رحمه الله  
 في تعريفه العام اللفظ المستغرق وقال فخر الاسلام الهز دوى وحجة الاسلام الغز  
 الى هو ما ينظم جمعا من التسميات وجعل المصنفى اقسام التقييمات الاربعة اقسام النظم  
 بالنسبة الى المعنى واما شرح كلام فخر الاسلام فجعل بعضهم اى دلالة والاقتضاء  
 فسيمين المعنى والبواقى للنظم وبعضهم اقسام التقسيم الرابع المعنى والبواقى  
 للنظم والكلام فيما هو مبحث عنه في نظر الاصولى بان العام كذا وهو اللفظ  
 واما النزاع في انه هل يطابق ايضا على المعنى حقيقة او مجازاً ام لا والاختيار انه

كاللفظ لان الكل معترفون بالاشتراك المعنوي والعاني الكلية وعموم المطر للبلاد  
 والصوت للسامعين وامثال ذلك فهما لا يمس المبحث هذا ﴿ قوله ﴾ فالجمع  
 اى المعرفى يدل عليه قوله عبيدى امرارولان حكم المنكر سياتى ولهنما صح  
 كون الرهط وامثاله للثلاثة فصاعدا والافالر هط بدون اللام لمادون العشرة  
 من الرجال فقط على ما فى الكشاف وكتب اللغة ﴿ قوله ﴾ على كل عدد معين  
 من الثلاثة اى يطلق الجمع وما فى معناه ويراد جميع الاعداد سوا كل ذلك الجميع  
 فى الواقع ثلاثة او اكثر الى غير النهاية مثلا اذا قال عبيدى امرار يعنى جميع عبيده  
 سوا كل ثلاثة او اكثر منها ﴿ قوله ﴾ لان اقل الجمع ثلاثة وهو مذ هب اصحابنا  
 وجهور الصحابة والتابعين وائمة العربية وفى ميزان الاصول وقال اصحاب  
 الشافعى وهو مذ هب الاشعرية اقل الجمع الصحيح اثنان وثمرة الخلاق تظهر  
 فيما ندران يتصدى على فقرا يخرج بالصرف الى اثنين على الثانى دون  
 الاول وفى انتهاه المخصوص فاذا خص الى اثنين يخرج عن الحقيقة على الاول دون  
 الثانى ﴿ قوله ﴾ فلن كل له اخوة اه اى اثنان فهما فوقهما روى ان عثمان رضى  
 الله عنهما دالام من الثلث الى السدس بالاخوين فقال ابن عباس رضى الله عنهما  
 قال الله تعالى فان كل له اخوة فلما السدس وايس الاخوان اخوة فى لسان قومك  
 فقال نعم لكن لا استجيز ان اخالمهم فيما روى لا يستطيع ان انقض امر اكل  
 قبلى وتوارثه الناس فاحتجاج ابن عباس وتصديق عثمان رضى الله عنهم اياه  
 وعدوله الى الاجماع ادل دليل على ان صيغة الجمع لا تطلق على الاثنين بطريق  
 الحقيقة ﴿ قوله ﴾ الاثنان فهما فوقهما جماعة اخرجه ابن ماجه وابن عدى عن  
 ابى امامة واهمد والطبر الى عن ابن عمر وابن سعد والبخارى عن الحكم بن عمير  
 ﴿ قوله ﴾ فان اقل الجمع فيهما اثنان اه من حيث ان حكم الجمع يجرى عليهما فى  
 الوصية والارث استحقاقا وحجبا لدليل اوجب ذلك ووجهة قامت عليه لامن  
 حيث ان الصيغة موضوعة للاثنين فصاعدا فان من اوصى لاولاد فلان ينافى  
 الاثنان منهم ما ينفى الثلاث فصاعدا والجنان تستحقان الثلثين كالبنات الثلاث  
 وكذا الاختان والاثنان من اولاد الام حكمها حكم الاكثر قال الله تعالى يوم يصيكم الله

في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وهذه العبارة مسوقة لافادة حفظ الذكر بلن حظ  
 الذكر الواحد مثل حظ الانثيين من البنات وتعم ماكن الذكر مع الانثى الواحدة  
 فيكون له الثلثان ومع الانثيين منها فيكون لها النصف ومع الاكثر منها فيراعى حاله  
 في الضعف وما انفرد الذكر فيكون له كل ما ترك لانه اوجب النصف للانثى  
 الواحدة في صورة الانفرد وذلك عبارة وتدلل على ان البنيتين لو انفردتا  
 فلهما الثلثان بالاشارة لان ادنى مراتب الاعتلاط ابن وبنت فللابن حينئذ  
 الثلثان وهو حظ البنيتين في الجملة وليس الا في حالة انفردهما ما مر ثم لما كن هناك  
 مظنة نومهم زيادة نصيب البنات بزيادة عدد من عقب ذلك بقوله فان كن  
 نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك بيان الحالتيهن وازالة هذا الوهم لان البنت  
 الواحدة لها استحققت الثلث مع اخيها فبالحرى ان تستحقه مع اخت لها مثلها  
 ولان البنيتين امس رحما واشد اتصا لامن الاختين ولهما الثلثان مما ترك  
 فالبنتان اولى لذلك وذلك بطريق دلالة النص لا يقال ان استفادة حظ البنيتين  
 بطريق الاشارة مما يوجب الدور فلن معرفة حظ الذكر تتوقف على معرفة  
 حظ الانثيين فلوان عكس الامر لزم الدور لانا نقول لما كان له مع الانثيين  
 مثل حظهما كان له مع الواحدة مثلى حظها ضرورة ان حظ الانثيين ضعف حظ الواحد  
 لعدم التفاوت فاذا كن لها سهمان سهلان وهو معنى الثلثين فقد استفيد معرفة  
 كون حظ البنيتين الثلثين على التعيين من معرفة ان للذكر مثل حظ الانثيين  
 على الاطلاق من غير دور واما الوصية فلانها اخت الميراث من حيث انه يثبت  
 بها لك بطريق الانتقال من البيت ويثبت من غير قبول في الجملة وفي بعض  
 الصور وهو في مامات الموصى قبل الموصى له ومات هو قبل قبوله ايها فيدخل  
 الموصى به في ملك ورثته استحسانا غير انه اثبات ملك جديد فلا يرد  
 الموصى له بالعيب ولا يرد عليه بالعيب ولا يثبت بدون قبوله لانه لا يملك  
 احد اثبات الملك لتغيره الا بقبوله وهذا عند الائمة الثلاثة  
 وعند فرقة الله من حيث ان كلا منهما يثبت الملك  
 بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة البيت قوله والحديث معمول على



تقدير ثبوتها والافتقار لذكر الجصاص وغيره انه غير ثابت من جهة النقل على انه لا يدل على ان صيغ المجرور ونظائره موضوعة على الاثنين فصاعدا وليس الكلام الا فيها **قوله** غير مختص بالجمع اه اشارة الى انه موضوع للمعنى المشترك بينه وبين المثنى وهو المتكلم مع الغير قبل او اكثر وليس اطلاقه عليهما على سبيل الاشتراك اللفظي ولا على الحقيقة والمجاز **قوله** فيصح متفرع على ان اقل الجمع ثلاثة اذ التخصيص الى مادونها ابطال لدلالة لفظ الجمع على معناه فيكون نسخالها قيل عليه ان الجمع المحلى باللام حقيقة في الاستغراق والعموم ومجاز في البعض سواء كان ثلاثة او اكثر فالنسخ انما يلزم من التخصيص سواء كان الى ثلاث او لا واجيب بان التخصيص انما يرفع العموم العارض باللام والثلاثة وما فوقها مدلول نفس الصيغة ولا يختل الا بالتخصيص لمادونها **قوله** والبراد بالتخصيص اه بيان تقرير لدفع توهم حمل على المعنى الاعم كما هو عند الشافعي ولو مجاز لانه لا يكون عندنا الا يستقل بخلاف قصر الحكم على بعض افراد العلم بغير المستقل كاستثناء فانه جائز وان كان واحدا لان الدلالة فيه بلغية على ما كانت عليه وانما اخرج عن الحكم **قوله** كالجمع النفي يراد به الواحد قيل عليه حمل الجمع على المفرد في مثل لا تزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق وحينئذ لا عموم واجيب بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس وهو معناه وفيه يكون نفي الجميع الافراد فيصير المعنى لا تزوج امرأة وهو استغراق في النفي **قوله** الى الواحد او ورد عليه بان من قال لقيت كل رجل في البلد واكتت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا عد لا غير فاعقلا واجيب بان اللغوية على تقدير مراعات شرائط المجاز وتوفر لوازمه في محل النع **قوله** للعهد الخارجي مثلا الاول قوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعمى فرعون الرسول ومثل الثاني نحو قوله تعالى وليس الذكر كالانثى فان المعهود ليس الذكر الموجود في الخارج **قوله** ثم تعريف الطبيعة اه فلن قيل مفاد ثم هو التناول في الاصل والرجمان وهو يقتضى وجود مرجوح من تعريف الطبيعة قلت هو لام العهد الذي يفتقر الى

اعتبار الافراد مع قرينة البعضية ويكون المحلى باللام حصّة غير معينة من الطبيعة ولا عهد فيعملوا تعريف ولم يذكره المصنف لانه ليس في صدق استيفاء اقسام المحلى باللام هذا وذهب جماعة من اصحابنا منهم ابو زيد الدبوسي وفخر الاسلام الى انه ان امكن حمل الجمع المحلى باللام على كل من الجنس والاستغراق يجب حمل على الجنس وقال ابو العلاء الفرضي في شرح السراجية ان اللام في الحمد لله للجنس عند اهل السنة خلاف للمعتزلة ﴿ قوله ﴾ دال على الماهية اه اشارة الى ماهو التحقيق من ان اسما الاجناس موضوعة للطبيعة والى ماهو المشهور من ان الاستغراق واخواته مدلولات اللام ولكن التحقيق ان الاسم لا يدل الاعلى مسماه واللام الاعلى معناه وهو التعريف والاشارة العقلية الى ما يعرفه المخاطب من ان معنى الاسم ماهو فيكون المعهود في لام الطبيعة نفسها من حيث هي وفي العهد الخارجي والذهني الفرد المعين بحسب الخارج او الذهن كفاي قوله تعالى فعصم فرعون الرسول وقوله سبحانه وليس الذكر كالانثى وفي الاستغراق من حيث انطباقها على جميع افرادها ودالته على الافراد بعضها او كلابقرينة المقام او معونة القرابين بالوضع النوعي واما اللام الذي يكون لجزء من تزيين اللفظ واشباع الكلام كفاي قوله تعالى كمثل الجمال يحمل اسفارا وقول الشاعر \* شعر \* ولقد امر على اللثيم بسبني \* فبضيت ثم وقلت لا يعنيني \* فليس فيه تعريف ولا اشارة الى معهود ولذا يوصف مدخوله بالانكارة ويجرى فيه احكام المنكر فلا يستحق بان يسمى بلام العهد الاعلى التساهل والتشبيه وان اشتهر بين الناس بلام العهد الذهني ﴿ قوله ﴾ والفائدة الجديدة هي التي تزيد على اصل مفاد اللفظ والام من تعيين طبيعة الجنس ومعهوديته لانه غير معتد بها بالنظر الى الحكم الشرعي فهي تعيين الفرد المعين او جميع الافراد فلا يرد منع المحصر بلن في لام الطبيعة تعريفها وافادة معهوديتها وما قيل هذا التعليل منقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيها ظهر لان دلالة انكارة على حصّة غير معينة اظهر من دلالة على نفس الحقيقة فمع كونه غلظا منشأ الغفلة عن العهد الذهني بالمعنى الذي اعتبره المصنف وسائر ارباب التحقيق مبنى على كون

اسم الجنس موضوعا على الفرد المنشور والمحققون ينكرونه **قوله** خارجا  
او ذهنيا **قيل** عليه العهد الذهني يتوقف على قرينة البعضية وعدم الاستغراق  
ويبدل على الفرد دون الحقيقة والبعض دون الكل وللبعض دون المعين وتعليله  
منقوض بتعريف المهية فانه لا يوجد فرد بدون المهية وقد جعلها متأخرا من  
الاستغراق واجلب السيد الشريف عن الاول بل الناس اختلفوا في العهد  
الذهني فبعضهم جعله من اقسام العهد الخارجي وقال اذا ذكر بعض افراد الجنس  
خارجا او ذهنيا فحمل الفرد على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد  
ويسمى المهور دخريا او ذهنيا فالذكر او الاشرط فيهما وذكر نظير الذهني  
قوله تعالى وليس الذكر كالانثى فلذكر يفهم من قوله محررا فكلن معهودا ذهنيا  
خارجا وبعضهم جعله من اقسام الجنس حيث قال اذ معنى اللام الاشارة والتعيين  
اما بملاحظة الى حصة معينة واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يقتصر الى  
اعتبار الافراد وتسمى تعريف الحقيقة وقد يكون بحيث يقتصر اليه وحينئذ  
اما ان توجد قرينة البعضية كما في ادخل السوق وتسمى ذهنيا واولا هو الاستغراق  
وان مذهب المصنف هو الاول دون الثاني فكلامه صريح في ذلك والمعتزض حمله  
على الثاني وقال ما قبل وعن الثاني بل البعض متيقن باعتبار الحكم فانه لو كان الحكم على  
الكل كان على البعض ولو كان على البعض فظاهر واما ما كلن الحكم على البعض متيقن  
والتيقن في المهية باعتبار الوجود فانه لا يوجد فرد بدون المهية واما بحسب  
الحكم فلا يجوز ان يحكم على فرد باعتبار خصوصه ولا يلزم منه الحكم على الطبيعة  
والحقيقة من حيث هي فظهر الفرق واندفع الاشكال **قوله** لان البعض  
متيقن اه عورض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط  
في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتعريم والكراهة لانا لو ترددنا  
في الايجاب او التعريم او الندب او الكراهة على كل المكلفين او بعضهم يحمل  
على كلهم احتياطا وان كلن البعض احوط في الاباحة ورد بانه على تقدير ثبوته  
لا يفيد الاغلبة الظن بكونه مرادا ولا يعارض تعين البعض على ان عموم فائدته  
بكثره الافراد لا يقتضي رجحانه والا لوجب تقديم العام على الخاص فيما تعلقنا

قوله والتيقن بيان  
لنشاء توهم المعتزض  
وسبب وقوعه في  
الغلط من رحمه الله

على الاطلاق وما قيل ترجيح العام في صورة التعارض يوجب ابطال المعارض  
 بخلافه هنا فليس يشى لان الابطال اعنى النسخ او التخصيص لا يلزم من الترجيح  
 بل من التعارض فعبوم الفائدة وكثرة التناول ان صاح مر جمالحمل اللام على  
 احد محتمليه فلا شك انه يصاح لصرف الابطال للزام من التعارض الى احد الجانبين  
 وهو الخالص ولا فرق بين الصورتين والخالص ان لزوم الابطال النهى يدعيه  
 هذا القائل من التعارض لامن الترجيح ثم كثرة استعمال الشارع الاستغراق  
 في صورة تحقق المعهود خلاف الواقع والكلام انها هو في هذه الصورة وكون  
 الاستغراق احوط انما هو بالنسبة الى العامل واما بالنسبة الى اثبت الحكم للمكلف  
 فلا فانا اذا ترددنا في اثبت الحكم على الكل او البعض وحملنا على الكل يكون  
 اثباتا للحكم بمجرد الاحتمال بالنسبة الى ما وراء المعهود وهو ما لا مساغ له قط  
 قوله **الائمة** من قريش قال بعض المحققين هذا انها وقع في المختصر الكبير لابن  
 الخابو وتبعه الشارحون وتعقبهم بعض الحفاظ بانها ليس هذا اللفظ موجودا في كتب  
 الحديث عن ابي بكر رضي الله عنه وانما في الصحيحين وغيرها في قصة السقيفة قول  
 ابي بكر ان العرب لن تعرف هذا الامر الا لهذا الهى من قريش نعم اخرج احمد  
 بسند رجاله ثقلت لكن فيه انقطاعا ان ابا بكر قال لسعد بن عباد لقد علمت  
 يا سعد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لقريش انتم ولات هذا الامر فلعل  
 هذا مستند من عزى ذلك الى ابي بكر فدكره بالمعنى **قوله** قال مشايخنا  
 آه مثل فلان يلبس البرود ويركب الخيل ويخده العبيد والعرب مطبقون عليه  
 مع القطع بانها ليس القصد الى خصوص منها ولا استغراق بها فلام الجنس والمعهود  
 هو لا الفرد الغير المعين متى يكون للعهد النهى اذ لا يتصور في غير المعين  
 اليهودية والحضور النهى والتعيين الشخصى او النوعى النهى يفيد الاشارة  
 باللام **قوله** هو يراد الواحد آه تفرغ لها قال المشايخ رحمهم الله كطرفيه وليس  
 باستشهاد لكون الجمع المحلى مستعملا في معنى الجنس متى يرد عليه ان عدم صحة  
 الاستغراق لعدم امكان صرفى كل صدقة لكل فقير لا يستلزم كون الجمع المحلى  
 باللام مستعملا في معنى الجنس النهى هو المطلوب لجواز ان يكون المعنى ان

جميع الصدقات لجميع الفقراء على طريق انقسام الاحاد على الاحاد والجواب عنه  
بانه لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد  
حاصل ظاهر السقوط لان المطلوب في هذا المقام على ذلك التقدير هو اثبات  
تلك الكلية اعنى كون الجمع المحلى للجنس واستقامة المعنى المذكور استغراقا  
كان او غيره تضر في هذا المطلوب نعم لو كان المطلوب جواز صرف الزكوة  
الى فقير واحد على ما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله يتم الدليل على الشافعي  
رحمه الله في قوله لا يجوز ذلك لان الجواز لا يتوقف على حمل للجنس ومحل كتب  
الفقه ولذلك قال السيد الشريف قدس سره كون الجمع المحلى باللام مستعملا  
في معنى الجنس ليس بحاصل وهذا هو المطلوب لا ما ذكره من جواز صرف الزكوة  
الى فقير واحد وذلك ظاهر وقال في حواشي الكشاف ولها الاستفيد منها انتساب  
الاحكام الى كل مفرد كما في المفردات المستغرقة بعينها حكم بعض الاصوليين  
بلان الجمع المعرف بلام الجنس بطل عنه معنى الجمعية وان الجمع المعرف مجاز عن  
الجنس حيث لا يصح الاستغراق ولانتساب الاحكام الى كل واحد قوله **﴿**  
ولولم يحتمل لبطل اللام اصلا **﴾** اعترض عليه بانه يجوز ان يحتمل على ما يصح  
اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا  
والجمعية باقية من كل وجه واجاب عنه السيد الشريف بانه لا فرق على  
هذا التقدير بين المعرف والمذكر اعنى بين قوله لا تزوج النساء ولا تزوج  
نساء فلا يكون حرف اللام معمولا اصلا واما كونه للاشارة الى حصول المعنى  
في الذهن فمما لا يفيد بالنظر الى الحكم الشرعي فائدة معتد بها واذا عدل عن  
الجمع الى الجنس كن معمولا بصرف اللفظ الى المعنى الاخر لا لكونه اشارة  
الى حضور الجنس كهاتوم فاعترض **﴿** قوله **﴿** وهذا معنى كلامه **﴾** حيث  
قال ان مثل لا تزوج النساء ولا اشترى الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان  
هذا جمع صار مجازا عن الجنس لانا اذا ابقيناه جعلنا حرف العهد اصلا وان جعلناه  
جنسابقى حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكل  
الجنس اولى ولعل المعنى من هذا الكلام ان صيغة الجمع تدل على الكثرة التي

فوق اصل الكثرة على الاطلاق من ثلث فصاعد او اللام تدل على معهودية تلك الكثرة فلن تكن هناك عدد معين من الكثرة معلوم عند المخاطب فللام تدل عليه وتكون للعهد الخارجى والافىكون المعهودية التى تستفاد من اللام الكثرة العامة المستغرقة فنى منه الامثلة اذا ابقينا اللفظ جمعا فيما لم يرد الكثرة المعينة والكثرة المستغرقة يكون المراد اصل الكثرة الجمعية اعنى الثلاثة فصاعدا فيلغو حرف اللام بالكلمة واذا هملناه على الجنس وهو يشمل الواحد والكثير فيقع على الاقل ويحتمل الكل واللام يدل على تعيين ذلك على التقديرين فيكون هذا اولى واصح واقرب الى الحقيقة وارجح كين وقد علمت ان التحقيق ان اللفظ لا يدل الاعلى مساهم اللام لا يدل الاعلى معناه وهو التعريف والاشارة الى ما يعرفه المخاطب من ان المعنى من اللفظ ما هو وبهذا يضحل مناقيل انه يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة مع بقاء معناه من كل وجه ولا نسلم انتفاء العهد النهنى فى شىء من الصور وتقديره تقدير باطل وان الجمع فى المعهود والمستغرق حقيقة وفى الجنس مجاز وذلك لانك قد عرفت ان اللفظ فيما صدق عليه حقيقة سواء كان بعضا او كلا ولذلك صرح جماعة من حنات العلماء ومهرة الفقهاء بترجيح تعريف الجنس على الاستغراق وفى العهد النهنى لا يدل على المعهودية اصلا ولئن دل فلا يدل الاعلى البعض النهى يدل عليه اصل الصيغة وليس بالفائدة الجديدة المعتد بها بالنظر الى الحكم الشرعى كما ذكره المصنف رحمه الله وبينه السيد الشريف قدس سره هذا هو التحقيق الحقيق بالقبول والحق النهى لا يسوغ عنه العدول **قوله** والاكثر على انه غير عام وهم العراقيون من اصحابنا الحنفية بناء على شرط الاستغراق فى العام ومن لم يشترطه فيه كحنفية ماوراء النهر فهو عام عندهم قال بعض الافاضل واخر اجها عنه على هذا الرأى ليس على ما ينبغى **قوله** الا الله آه اجيب عنه بمنع كونه استثناء بل المعنى لو كان فيهما الهة غير الله وصف بالاعتذار الاستثناء لعدم شهول ما قبلها لما بعدها ودلالته على ملازمة الفساد لكونها فيهما حادونه والمراد ملازمته لكونها مطلقا او معه حملها على غير كما استثنى بالاهملا عليها **قوله** لسلب العموم اى رفع الایجاب الكلى ونفى الشهول لان نقيض الایجاب الكلى رفعه وسلبه سلبا بسيطا من

غير دلالة على كون السلب كليا اوجزا فليكون فيه دليل على نفى الروية  
على مذهب اليه المعتزلة وغيرهم من المبتدعة والحق ان ظاهر الاية وسياتي  
الكلام انه لعموم السلب وشمول النفي لكل واحد فيكون سلبا كليا فان ليس كل  
انها يكون سلبا جزئيا اذا اريد منه سلب المحمول عن الموضوع واما اذا كان  
المراد منه سلب القضية بمعنى انها ليست بمتحققة في نفس الامر يكون سلبا كليا  
وهو الظاهر فيما نحن فيه لان الجزئي لا ينفى فائدة على ان هذا ينبغي ان يكون  
مجازا عن الجنس فهو لعموم السلب كقوله تعالى فان الله لا يحب الكافرين فينفى  
سلب الحكم عن كل فرد ولكنه لا يدل على نفى الروية بل على نفى الادراك  
المستلزم للاحاطة كما في قوله تعالى ان الله يدركون وهو اخص منها ولئن دل  
فهو ما ول يبادل عليه الايات البينات والحجج الجلليات ومنه ذهب السلف واهل السلامة  
في النصوص التي لا يتعلق بها حكم ناجز عدم الخوض في معناها والسكوت عن  
طلب المراد منها بل الواجب هو الاقرار بها والتصديق بموجبها على مراد  
الله ورسوله وتفويض علمها الى من انزلها ومن انزلت اليه فكل من اثبات  
الروية ونفى ادراك الابصار ثابت في مقتضاه وحق بالمعنى الذي عناه  
﴿ قوله ﴾ وللمة التوحيد فان صحة الاستثناء تدل على عموم الصدر وقيل  
يعنى انه لو لم يكن صدر الكلام نفي لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق  
تعالى توحيدا والاجماع على انه توحيد وللإشارة الى هذا التقرير لم يقل لقولنا  
لا اله الا الله ولصحة الاستثناء وفيه نظر لانه انما يصح هذا الحكم لو كان الاستثناء  
اثباتا من النفي وليس كذلك كما تقرر عند الحنفية ﴿ قوله ﴾ والنيكرة في  
موضع الشرط قيل عليه عموم النيكرة في موضع الشرط ليس الالعموم هاهنا في موضع  
النفي وذلك لان الشرط في مثل ان فعلت فعبدته حر لليمين على تحقيق نقيض  
مضمون الشرط فلن كان مثبتا فهو يبين للمنع وان كان منقيا فهو للحمل ولاشك  
ان النيكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي فنقيضه السلب الكلي  
والعموم وفي الشرط المنفي بالعكس ورد بان المحصر مبنوع لجواز ان يكون  
المراد في مثل قوله ان قتلت كافرا فعبدته حر الحمل عليه لا تفره وتجري العبد

شكره **قوله** النكرة الموصوفة بصفة عامة أهـ قيل عليه ليس كل وصف يصاح  
 قرينة للعموم للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالها ووالله لا جالسن رجلا  
 عالها ولا كل من اليوم رجلا كوفيلوا تزوجن امرأة كوفية بل يصدق الخبر ويحصل  
 البر بواحد والقرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل تهرة غير  
 من جرادة واكرم رجلا لامرأة الى الجنس دون الفرد فلما حصل ان عموم النكرة  
 في غير موضع النفي انها هو بحسب اقتضاء المقام نعم انه يكثر في الموصوفى بوصف عام  
 اجيب عن الاول بان الاصل مطرد الا انه يتخلل عنه الحكم لما منع هو انه ليس  
 في وسعه ملاقات الجميع ومجالستهم ومكالمتهم والتزوج بهن ولو عادة فكان  
 من قبيل المقصور على البعض بالعادة وبان العموم ليس بالنظر الى الفعل  
 بل بالنظر الى صدق الخبر وحصول البر فانه يحصل اذلقى واحدا منهم  
 او جالسها او كلمها او تزوج واحدة وكذا في مثل لا اكلم الا رجلا كوفيا بالنظر الى اباحة  
 التكلم لالى لزومه وعن الثالث بل الكلام في الالفاظ التي تفيد العموم باسم الجنس  
 لان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فاذا وصفت بصفة عامة افادت نفي ارادة  
 الواحدة فيتعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف واذا عريت عن الوصف بقيت  
 على ما كانت عليه من الدلالة على الواحدة الشخصية والجنس **قوله**  
 بصفة عامة لا تختص بفرد واحد من افراد الموصوفى احتراز عن نحو لا يجالس  
 الا رجلا يدخل داره عليك قبل كل احد وليس المراد من عموم الصفة المعنى المعتبر  
 في الفاظ العلم فلا يرد ان صفة النكرة لا تكون الا نكرة مثلها فاذا جاز عمومها حال كونها  
 صفة فمابال نكرة الموصوفة لانعم وحدها **قوله** عندنا أهـ لقوله تعالى  
 ولعبد مؤمن أهـ اشارة الى رد من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير  
 الخبر او بكلمة اى او بالنكرة المستثناة من النفي للقطع بان هذا الحكم عام في كل  
 عبد مؤمن وكل قول معروف **قوله** فيعم بعموم العلة أهـ فلا يحنث بهجاسة  
 علمين واكثر بخلاف قوله لا يجالس الا رجلا حيث يحنث بهجاسة رجلين لان  
 النكرة اذا كانت موصوفة فلا استثناء بصفة النوع في تناول ذلك النوع لصيرورته  
 مستثنى واذا كانت غير موصوفة فلا استثناء باسم الشخص فيخص به فلن قيل



يجوز في الاولى ان يراد لا اجالس الارجل موصوفا بصفة العلم وفي الثانية لا اجالس  
 الرجال فهنا الفرق تحكم قلنا الحكم في النكرة الموصوفة متعلق بالصفة دون  
 الذات لسقوط اعتبار ما بدون الصفة فكانت الصفة هي المعتبرة والمقصود بالذكر  
 فاعتبر تعيينها دون توحيد الذات الا اذا نص على اعتبار التوحيد واما اذا كانت  
 غير موصوفة والمستثنى منه غير مذكور فيقدر من جنس المستثنى ما يصح  
 منه الاستثناء لانه امر ضروري مقدر بقدر الضرورة فلو كان المستثنى عاما  
 يلزم استثناء الكل من الكل بلفظه وهو فاسد لان المستثنى منه عام لوقوعه في سياق  
 النفي ﴿ قوله ﴾ كان الرجل عاما ايضا قال ابو المعين رحمه الله هذا فيما اذا  
 كان المذكور غير متعين عند المتكلم والسامع الابهة الصفة ولا منصوص  
 على اعتبار التوحيد واما اذا كان متعينا عند المتكلم لعهد وقع له به من مشاهدة  
 سابقه على التكلم غير انه غير متعين عند السامع لعدم المشاهدة او منصوص  
 على الوحدة فالنكرة لانعم بعموم الصفة كما اذا قل رأيت في موضع كذا رجلا  
 كوفيا او رجلا واحدا لان الرجل المذكور تعين ذاته عنده بالعهد السابق  
 فلم يكن صيرورة الذات معتبرة متعلقة بوجود الصفة فلم يصير الاسم المنكر  
 تابعا لها في العموم ﴿ قوله ﴾ والنكرة في غير هذه المواضع آه قيل عليه هذا  
 يشمل النكرة المصدرة بكل والمستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس  
 وقولهم ثمرة خير من جرادة مع انها عامة واجيب عنه بان النكرة المصدرة بكل  
 بمنزلة المستثنى من هذا الحكم ليجي حكما فيما بعد وعموم نفس وثمره مجاز لا  
 حقيقة على ارادة الكل من الجزء مع ان المراد من قوله خاص ان الخصوص حقه  
 واصله وهو لا يتلقى عرض العموم باقتضاء المقام وقيل ثم النزاع في عموم  
 النكرة في الانشاء والخبر لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم  
 لكل فرد حتى يجب في مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة بل المراد ذبح اى بقرة فلن  
 سى هذا عاما فاعلام والا فلا والخفية جعلوا مثل من دخل هذا الحصن او لاقه كذا  
 عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا لكل نكرة كذلك والا فاجهة للعموم  
 وهذا ظن على الخفية شكر الله مساعيهم بانهم مناقضون لانفسهم حيث جعلوا

مثل من دخل آهاما ولم يجعلوا النكرة في موضع الاثبات كذلك مع انها لا فرق  
 بينها واجلب عنه السيد الشريفي قدس سره بان العبارة فيمن دخل مستقرة لكل فرد  
 ولو على سبيل البدل بخلافهنا فانها متعرضة لواحد يمكن تحققة في ضمن اى معين  
 ولا عموم فيه اصلا واجلب العلامة الفخري رحمه الله بان عكسها باعراض القيد لا ينافي عكس  
 عام بالاصل كما انى من دخل الحصن اليوم وحده قبل كل احد **قوله** لكنها تكون مطلقة  
 اى تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد فلان المطلق عند مشايخنا  
 الحنفيين رحمهم الله هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات  
 والمهية في نفسها الواحدة ولا كثيرة وذلك لان اسم الجنس عندهم موضوع لنفس  
 الطبيعة دون الافراد والفرق بينه وبين علم الجنس ان علم الجنس موضوع لها  
 باعتبار الحضور النهنى والتعيين النوعى بخلاف اسم الجنس فهو دال عليها من غير  
 تعرض لقيد ما وقيل عليه لانسلم عدم تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بان  
 معنى ان تدبوا بقرة وتحرير رقبة ذبح فرد من البقرة واعتاق واحدة  
 من الرقبة ولهذا فسره المحققون بالشايخ في جنسه بمعنى انه لخصصة محتملة لخصص  
 كثيرة ما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين قلت الالفاظ لا يدل الاعلى  
 معناه هو نفس الحقيقة على التحقيق وعنداهل وحيث ما يفهم منه الفرد في مظانه  
 انما هو من دلالة التنوين بدليل اطلاقه بدونها على الواحد والكثير واما الذين  
 فسروا المطلق بقولهم انه الشايخ في جنسه ليسوا منهم في شىء بل هم القائلون  
 بوضع اسم الجنس للفرد المنتشر وهو بعيد من التحقيق وانى لهم التناوش من  
 مكن سحيق وانما المحققون هم الذين فسروا المطلق بقولهم هو المتعرض  
 للذات دون الصفات وذهبوا الى ان اسم الجنس موضوع للطبيعة دون  
 الفرد المنتشر **قوله** فاذا اعيدت نكرة كانت آه اى الاصل في الاعادة  
 عند الاطلاق وخلقوا المقام عن القرابين والدليل هو هذا التفصيل يعنى ان العبرة  
 للثانى فان كل معرفة فهو الاول سوا كل معرفة او نكرة والا فغيره كذلك والافكين  
 يمكن القول باحراه منه القاعدة في مثل قوله تعالى امنوا بالله ورسوله الكتاب  
 النبى نزل على رسوله والكتاب النبى انزل من قبل فانه اعيد المعرفة معرفة

مع المغايرة بينهما وما في التلويح كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب غلط فانه ليس في القران اية على هذا التركيب بل نظم الاية الكريمة قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لايته وكذلك غلط في ذكر آية سورة الانعام حيث اقم فيها لفظ اليك بين قوله انزلناه وقوله مبارك وقال كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله آه وفي مثل قوله تعالى وهو الذي في السماء وفي الارض الـ فانه اعيد النكرة نكرة مع عدم المغايرة بينهما وفي مثل قوله تعالى وهذا الكتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا العلم ترحبون ان تقولوا انها انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا فانه اعيد النكرة معرفة مع المغايرة بينهما وفي مثل قوله تعالى انما الحكم الـ واحد فانه اعيد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة بينهما وذلك لان المقصود من وضع القواعد هو التمكن من الاستدلال على مطلوب نظري ومعلوم خفي بجعلها كبرى على صغرى سهلة الحصول واذا كان المطلوب معلوما في نفسه محفوفا بقراين لفظية او عقلية فالقاعدة مستغنى عنها وذهب صاحب الكشف الى ان العبرة للمعرفة منهما فان اعيدت النكرة نكرة فالثانية مغايرة للاولى والافعيها لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا سواء قدم او اخر ومثل بشعر الفند الزماني \* شعر \* صفحنا عن بني ذهل \* وقلنا القوم اخوان \* عسى الايام ان يرجعن \* قوما كلنذي كانوا \* وهذا البيت اورده ابو تهم الطائي في كتاب الحماسة وتماه شعر \* فلما صرح الشر \* فامسى وهو عريان \* ولم يبق سوى العد وان \* دنلهم كما دانوا \* مشينا مشية الليث \* غد او الليث غضبان \* بضرب فيه توهين \* وتخضيع واقران \* وطعن من فم الزق \* غدا والزق ملاعن \* وبعض الحلم عند الجهل للذلة اذ علم \* وفي الشر نجة حين لا ينجيك احسن \* واعترض عليه بان الاستغراق غير لازم من التعريف بل الاصل العهد وان اعادته المعرفة نكرة مع المغايرة بينهما كثير كما في قوله تعالى ثم اتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والمجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واجيب بلن

وضمن هذا الغاضل العلامة ابو الحسن على ابن امر الله المحنا ثي من اعيان علماء الدولة العثمانية رحمه الله في قوله شعر لنا بالشام اخوان \* بطور العيب خوان \* وابدوا في الجفاشانا \* به وجه الصفا شانوا \* وظنوا انهم وهلوا \* وما غد روا وما خانوا \* فلما ان راينا النهل \* داب الناس مذ كانوا \* صفحنا عن بني ذهل \* وقلنا القوم اخوان \* منه رحمه الله تعالى

كلامه عند تعذر العهد وانتفاء القرينة وفي الايات صوارف عنه وقرابن للمراد  
 ولهذا تمسك بالبيت حون الايات وان مدلول الكل الافرادى ليس هو مجموع  
 الافراد ابتداء بل واحد بعد واحد مع قطع النظر عن انضمام الغير الى ان يستغرق جميع  
 الافراد فيكون مدلول النكرة عين المراد ودخلا فيه انتهاء قوله لان الاصل  
 في اللام العهد ما لان الكلام في المعرفى باللام حون المعرفى بالاضافة وقد  
 نص على ذلك بعضهم اولان الاضافة فرعه ومشاركة في هذا الحكم فيبانه بيانها  
 قوله اي اذا اعيدت المعرفة نكرة آه دفع لها عسى ان يتوهم من المتن  
 ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت مغايرة للاول واذا اعيدت  
 نكرة كانت عينه قوله الية فو قش فيه بانه ليس في موقعه لانها انما  
 تذكر فيه اذا كان اللف كور بعض آية وتعلق المقصود بها بعك وهنقاد تم الجملة  
 ويمكن ان يقال ان المصنف رحمه الله اراد به الجملة الاولى واسقط الفا لعدم تعلقها  
 بالمقصود وافادة ايرادها تشويش الذهن بلالات ملت الى ما قبلها ولا نسلم تمام المقصود  
 بدون الجملة الثانية قوله والاصح ان هذا تاكيد آه اشارة الى ملوجه به شرح  
 كلام فخر الاسلام رحمه الله قوله وفيه نظر بان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولى  
 لتقريبها في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرر صريح فلا تدل على تعدد  
 اليسر كما لا يدل قولك ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على تعدد الكتاب  
 وماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج ذات يوم فرحاً مستبشراً وهو  
 يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين ان صح فلان سلم تعلقه بالايه وكذا ما روى  
 عن عبد الله بن مسعود عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهم قوله غير مذكور  
 آه لعل مراده انه غير مذكور في اصل هذا الكتاب يعنى اصول فخر الاسلام رحمه الله  
 او غير مذكور في كلام المشايخ رحمه الله وقوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقوله  
 سبحانه ورفع بعضكم فوق بعض درجات وامثال ذلك يصاح نظير اليا ومراده  
 انه غير مذكور مراد به غير الاولى مع الملو عن القرائن فلا يكون شىء من الامثلة  
 المذكورة نظير اليا ولذلك مثل صاحب الكشف يهلو رضى الشعر حون الايات  
 قوله وهى نكرة تعم بالصفة آه كسائر التكررات والمراد الوصف المعنوى

لا خصوص النعت النجوى لان ما بعدها قد يكون خبرا وصلة وشرطان نحو ايكم  
 احسن عملا وايكم ياتينى بعرضها وايامات دعواؤه الاسما الحسنى قيلوا لاظهر ان  
 عهوما بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدى دخل الدار  
 واعتق اى عبيدى دخل الدار وصحة توحيد الجواب مثل عمر واوزيد وعود  
 ضمير المفرد فى مثل اى الرجال اناك لا تدل على الخصوص ورد بفتح ان هذا  
 الفرق لاجل عموم كلمة اى لم لا يجوز ان يكون من اشتغال قوله عبدا على التثوين  
 الدال على الفردية دون اى ولا نسلم عمومها من غير وصف ولكن الاستدلال  
 على هذا المدعى ليس بصحة الجواب بالمفرد وعود ضميره اليه بل بعدم الصحة  
 الابنه كما صرح به صاحب الكشاف رحمه الله على انه فى ما نحن فيه كثير بل مطرد  
 وفى غيره قليل **قوله** لا يعتق الا واحد وهو الاول ان وقع الضرب على  
 الترتيب لعدم المزاحم والا فبن اختاره المولى منهم **قوله** قطع الوصف عنه  
 آه لان الضرب انما يضيف الى المخاطب دون النكرة التى عبر عنها باى **قوله**  
 وهذا الفرق مشكل من جهة النجواه اجاب عنه صاحب الكشاف بل الضرب  
 قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين  
 بخلاف قوله والله لا اقر بك الا يوم اقر بك حيث يعم بعموم الوصف مع الاسناد  
 الى ضمير المتكلم حيث لا يكون ايلاء فله ان يجامعها متى شأ لان الفعل متصل  
 بالزمان حقيقة فيجوز صيرورة اليوم عاما وبلن المفعول به فضلة يثبت ضرورة  
 فيمتدر بقدرها فلا يظهر اثره فى التعميم بخلاف المفعول فيه فان صرح به وقصد  
 وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم واعترض عليه بل الضرب  
 صفة اضافية لها تعلق بالفاعل والمفعول وهو وصف لكل منهما ولا امتناع فى قيام  
 الافصافيات بالمضافين وبان اثر المفعول ههنا انها هو فى ربط الصفة بالموصوفى  
 لافى التعميم وكونه ضروريا لا ينافى الربط كالفعل والجواب ان الفعل متى  
 اسند الى الفاعل كان المصدر هو المصدر المعلوم وهو صفة الفاعل والمصحح  
 لتوصيفه به والنسب يكون صفة للمفعول هو المصدر المجهول وهو ماء خذ فعله  
 وهما متغايران بالذات ومن مقولتين متباينتين فلها اسناد الفعل الى المخاطب

الفاعل ههنا كان هو المصدر المعلوم فقد قطع الربط عن الغائب المضروب  
 بمعنى انتفاء مصداق الحمل ومطابق الحكم ومصحيح الوصف عنه بخلاف الظرف  
 المفعول فيه وهو متحقق فيهما على كل حال وقد نص هذا المعترض في شرح  
 المقاصد وغيره على ان امتناع قيام الاضافات المنخفضة بحالين من البداهات التي  
 يكفى فيها التنبيه وهو كذلك بالضرورة وكون اتصال الفعل المتعدي بالمفعول  
 به اشد لاحتياجه في التعقل والوجود جميعا دون المفعول فيه فلن احتياجه اليه  
 في الوجود فقط فبع انه ما لا يدخله فيما نحن بصدده معارض بان الزمان يدل  
 عليه الفعل وضعاه وانه لازم لكل فعل متعدي او غيره وكون احتياجه اليه لانه فعل  
 بخلاف المفعول به حيث لا يلزم لكل فعل ولا يدل عليه ولا يحتاج اليه لانه فعل بل  
 لانه متعدي وتحقيق ذلك ان الفاعل اذا احدث فعلا صدر منه صفة حقيقية تقوم  
 بالمفعول وصفتان اعتباريتان تقوم احديهما بالفاعل وهو المصدر المعلوم  
 ومبنى فعله ومن مقولة ان يفعل والاخرى بالمفعول وهو المصدر المجهول ومبنى  
 فعله من مقولة ان ينفعل والمقولات حقايق مختلفة متباينة والصفة الحقيقية التي هي  
 الحاصل بالمصدر هي غاية المقولتين ومنتهاهما وتكون كما وكيفاً ووضعاً وايناً  
 ففي المثال المذكور في المتن اولاً وصف بالفعل العبيد فيعبرهم بالوصف دون المفعول  
 المخاطب وفي المثال الثاني وصف به المخاطب الفاعل دون العبيد المفعولين  
 اذ تقرير الفعل صفة للفاعل يقطعه عن المفعول قلله در قدماً المشايخ المنفية  
 ربههم الله مادق نظرهم في معاني الكلم وما عرفهم بغوامض الحكم قوله **﴿**  
 وليس البعض اولى آه منع ذلك بان السابق اولى وارجح على تقدير ضربهم  
 على الترتيب للوحدة من كل وجه فيحمل به اليبين ولا يعتق احد من اللاحقين  
 ولا يلزم من عدم الاولوية على تقدير الاجتماع عتق كلهم لجواز ان يعتق  
 واحد منهم ويكون الخيل للضرب بالتخيير الحاصل من الهولى على ما هو مبنى  
 كلامه اولى الهولى على ما هو المذهب الا ترى انه يعتق الواحد المبهوم في اعتق  
 واحد من عيندى مع خيار التعيين الى الهولى والجواب عنه ان الهولى انما علق  
 العتق فيما نحن فيه على ضرب عبيده وقد حصل واعل المصنف لا يسلم مدخلية

السبق فيه ولا الاختيار من احد وقد امكن تصحيح كلامه بهذا الوجه مع بقا  
معنى الوحدة فالى حاجة الى اعتبار السبق واختيار المعنى بخلاف العتق بالمهم  
فانه لها وقع يمكن له تعيين المراد ميانة لكلامه عن الفساد ﴿ قوله ﴾ اذ هنا يملك  
التخيير آه قيل عليه هذا غير مطرد في مثل اى عبيدى وطاته دابتك او غصه  
كلك فهو حر لانه لا يتصور فيه الاختيار من الفاعل المخاطب قلت لاشك في اختيار  
المخاطب في المثال الذى اورده المصنف رحمه الله واما في ما لا يكون التخيير  
مفوضا الى المخاطب يقع اختيار الفاعل ويثبت الواحد لا بمعنى انه يعتقد واحد  
مبهم يتخير في تعيينه الفاعل بل بمعنى ان العتق يقع على من اتفق له اختيار الفاعل  
في فعله في صورة الانفراد ويكون عتقا مبهما في صورة الاجتماع ويكون الخيار فيه  
الى الهولى او المخاطب صونا للوحدة بل يجرى هذا في مثل اى عبيدى اصابه  
الحصى او اخذه الوجع وفي الصورة الثانية علق على ضرب المخاطب الذى  
هو وصف له وليس فيه معنى الوحدة فيما ضرب على الاجتماع ولا مدخل فيه  
بتفرد كل المضر وبين بوصف المضر وبية والحاصل ان في المثال الاول الضرب  
صفة العبيد فيعهم بالوصف على راي المشايخ رحمهم الله ويكون هو المعلق  
عليه ويعتق الكلام مع بقاء معنى الوحدة على راي المصنف رحمه الله وفي المثال الثاني  
قطع الوصف فلا تهم على رايهم ويبطل معنى الوحدة اذ اعلم على رايه فلا يعتق  
الا الواحد وينحل اليمين بالاول في صورة الترتيب ولا يقع شىء في صورة  
الاجتماع ولو سلم فيكون عتقا مبهما يكون الخيار فيه الى الهولى فليتلامل ﴿ قوله ﴾  
وهو يقع خاصا آه بجمع الصلاة و افراد ما نظرا الى اللفظ والمعنى لتعد دابعا ضها كما  
في الايتين واعترض عليه بان العموم في من دخل دار ابي سفيان آه ليس في جميع  
ما يصاح كلمة من بل في كفا مكة يوم الفتح من دخل داره ومثله ثابت فيهما العمومها  
جميع من سمع ومن نظر من المنافقين فكيف يجعل الاول عاما والثاني خاصا واجيب  
بان المراد في الاول كل من دخل منوم في هذا اليوم وفي الثاني ليس كل من يستمع  
وينظر ﴿ قوله ﴾ يعتق الكل آه من الاعتاق وكذا في قوله يعتقهم الا واحدا  
يعنى يكون له ولا يات الاعتاق اذ لا يقع العتق بنفس المشية لان في له مسئلة الاولى

تعم بعموم الصفة التي هي مشية الفاعل وهو العبيد وفي الثانية المشية صفة للشائي  
 فلا تكون صفة للعبيد فلا تعم وقيل انها ترجح البيان وتؤكد العموم  
 في الاولى على التبعض الاصل في من بقرينة اضافة المشية الى ملهو  
 من الفاظ العام كقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم بقرينة واستغفر  
 لهم وقوله ترجى من تشاء منهم بقرينة ذلك اذ ان تقر اعينهم لان المناسب  
 عموم الاستغفار وعموم الاقرار واملى الثانية فاخلو الكلام عن تلك القرينة  
 كما في من ينظر ويستمعون فبقى كلمة من على التبعض الذي هو الاصل  
 والشايح الكثير الاستعمال فلن وقع الاعتناء على الترتيب يعتق من عدا الاخير  
 في المسئلة الثانية والا فيكون الخيار الى الهولى قوله ولانه متيقن اه  
 اعترض عليه بان البعضية التي يدل عليها من هي البعضية المجرى لا الاعم منها  
 بانفائى النجاة ولذلك احتاجوا فى التوفيق بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم  
 وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وقلوا لا يبعد غفران الجميع لقوم  
 والبعض لقوم او يطلب البعض لقوم نوح عليه السلام وخطب الجميع لهذه الامة  
 ولم يذهب احد الى ان البعضية لاتنافية الكلية وحينئذ لانسلم ان التبعض متيقن  
 واجاب عنه السيد الشريف قدس سره بان الفاضل الرضى قد صرح بعدم  
 المناقاة حيث قال واذا كان خطابا لامتواحدة فغفران بعض الذنوب لا ينافى  
 غفران كلها بل عدم غفران بعضها يناقض غفران كلها انتهى وبان المراد من  
 قوله التبعض متيقن ان تعلق الحكم بما صدق عليه البعض متيقن على تقديرى  
 التبعض والبيان فلم يدع ان التبعض هو مفهوم لفظ من متيقن يدل على  
 ذلك انه قال فرادة البعض متيقنتوارادة الكل مجتملة كيف وقد وقع فى كثير من  
 النسخ هكذا اى البعض متيقن والحاصل انه اخذ القدر المشترك بين التبعض  
 والبيان وحكم بانه متيقن ومراده كون العمل مخصوصا بالبعض هذا ويكون  
 ضمير قوله ولانه الى البعض المفهوم من التبعض قوله فيبطل التبعض  
 اعميل عليه اذ اذالك على تقدير المشية دفعة واما على تقدير الترتيب فيصدق  
 على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد فيكون معنى



التبعض مراعى مع عموم الوقوع كما فى المسئلة الاولى والجواب ان الهمولى انما  
علق للفتق على مشية المخاطب ولا مدخل فيه لشيء اخر والتماخر كالمستقيم  
فى كونه من تعلق به مشية المخاطب وليس البعض اولى من البعض فيسقط معنى  
التبعض بالكيفية وهو خلاف قوله في غير العقلاء وقد يستعمل مجازا فى  
غير ذلك يدل عليه ما روى ان فلما انزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله  
مصب جهنم قال ابن الزبير قد عبدت الملائكة المسمى المسيح افرأيتهم يعذبون فقال  
عليه الصلوة والصلوات الملائكة بلغة قومك املعت ان ما لا يعقل وفى الكشاف وغيره  
فى تفسير قوله تعالى والسماع ما بينهما والقادر النى بينهما قوله وقد مر  
وجههاى وجه القولين املوجه قول ابى حنيفة رحمه الله فان من للتبعض فيجب  
ان يكون المفروض اليها مشية البعض من الثلاث املوجه قولهما فهو ان من  
للبيان والثلاث تهام العدم للمشروع فى الطلاق قوله وهما محكمان قيل  
يعنى انهما لا يقعان خاصين بان يراى من كل رجل وجميع الرجال الواحد وليس  
المراد لهما لا يقبلان التخصيص فلن قوله تعالى الله خالق كل شىء وهو على كل  
شىء وكيل وقوله سبحانه وخلق كل شىء فقدره تقديرا خص منهما البارى تعالى  
واما الذى وقع فى اكثر نسخ التلويح من قوله هو الله خلق كل شىء فليس به وجود  
فى نظم التنزيل وقد عرفت ان القصر بالعقل كالقصر بغير العقل لا يورث  
شبهة فى الندالة فخرج البارى من هذا الحكم لا ينافى الاحكام وقال البيضاوى  
رحمه الله الشىء يختص بالوجود لانه مسمى رسله اطلق بمعنى شاء تارة وهينئذ يتناول  
البارى تعالى كما فى قوله تعالى قل اى شىء اكبر شهادة قل الله ومعنى شىء اخرى اى شىء  
وجوده وما شاء الله فهو موجود فى الجملة وعليه قوله تعالى ان الله على كل شىء قدير  
قوله بخلاف ساكن ادوات العموم كالتجلى باللام ومن فانه سبى انها يقعان  
خاصين قوله فان دخل الكل على النكرة اى اذا اضيفت اليها توجب احاطة  
الافراد اذا اضيفت الى المعرفة توجب احاطة الاجزاء عدم الافراد فيصح كل رمان  
ما كولو كل رجل يشبعه هذا الرغيف وكل الرجال يحمل هذا الحجر لا كل الرمان  
ما كولو كل الرجال يشبعه هذا الرغيف وكل الرجل يحمل هذا الحجر ومثل قول

الشاعر \* شعر \* قد أصبحت أم الخير تدعى \* على ذنبا كله لم امنع \* ما اول فعله مبنى  
 على تقدير جزئي منكر ﴿ قوله ﴾ معا احتراز عن دخولهم على التعاقب فيختص  
 الاول بالنفل فيه لان الاول هو الفرء السابق على غير من جنسه فلا يصدق على  
 غيره ﴿ قوله ﴾ المتخلف الذي يدخل عند فتح المحسن الامر من معنى الاول  
 ﴿ قوله ﴾ بخلاف من دخل بدون لفظ كل فدخل عشرة معا فيل اى لم يكن لهم لا واحد  
 منهم شئى ءلانه ليس عموم من على سبيل الاجتماع كعموم جميع ولا على سبيل  
 الانفراد كعموم كل بل عموم الجنس بل عمومها نفاي ثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في  
 موضع النفي فلا مشاركة تصح الاستعارة وردبانه لم يجوز كون العموم جامعا  
 وصح استعارة الجميع للكل مع مخالفتها في قيد الاجتماع والانفراد مع ان عموم من  
 وضعى لاستعمالى كالنكرة في سياق النفي وقيل معناه ان العشرة تستحق نفلا  
 واحدا لان من شرطية فلا تدل على العموم ويثبت الاقل ميانة للكلام العقل عن  
 الالفاء ﴿ قوله ﴾ عام على سبيل البديل قيل هذا مخالف لما ذكره شمس الائمة  
 وفخر الاسلام ان كلمة كل يحتمل المخصوص نحو كلمة من كما اذا قل كل من دخل هذا  
 المحسن او لافله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال  
 المخصوص فى كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه  
 دون من دخل بعده وردبان التحقيق انها عامان وضعا وقد يقعان خاصين  
 بعارض قيد وكلامهما مبنى عليه وجعلها خاصا بعرض القيد لا ينافى كونه عاما بامله  
 ﴿ قوله ﴾ فيتعدد الاول ويكون المراد منه السابق الغير المسبوق لا الفرء منه  
 فلا يرءانه يقتضى استحقاق كل واحد غير الاخير فى صورة التعاقب وهو  
 خلاى تصر بهم ﴿ قوله ﴾ الاول عبارة عن الفرء السابق أهـ قيل عليه ان اولا  
 ههنا ظرفى بمعنى قبل وليس من اوصافى الداخلىن ولذلك صح دخول التنوين  
 عليه قال فى الصحاح اذا جعلت صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما واول والمعنى اول من  
 هذا العام واما اذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما او لاي قبل هذا العام  
 فكان المراد بقولهم الاول اسم للفرء السابق ان الداخلى او لامثلا اسم لذلك  
 ﴿ قوله ﴾ فالقرينة من ما ذكره المصنف رحمه الله من ان تخلف غير لا يوجب

حر من الاول عن استحقاق النفل لاما في التلويح من ان هذا التشجيع الى اظهار  
 الجلالة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلالة في ذلك اقوى  
 لان الاولوية في حيز المنع اذ المقصود التحريض والحث والتشجيع لفتح الحصن  
 لا مطلقا لفتح ربما لا يتيسر بدخول واحد فيكون دخول الجماعة هو المقصود  
 ﴿ قوله ﴾ وهذا بحث في غلبة التدقيق آه قيل عليه لو حملوا الجميع على  
 حقيقة توجبوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكنى ورد بان  
 المقصود من التنفيل التشجيع لفتح الحصن وهو ربما لا يتيسر بدخول الواحد فيكون  
 دخول الجماعة اذ دخل في المقصود من دخول الواحد والثابت بدلالة النص  
 يجب ان يكون مثله اواقوى ﴿ قوله ﴾ حكاية الفعل آه يريد  
 نقل مسألة ذكرت في بعض كتب الامول من ان الفعل المثبت لا عموم له على ما حقه  
 السيد الشريف قدس سره وهو كما ترى معنونة بحكاية الفعل وهو غير المسئلة التي  
 تعنون بحكاية الحال مثال الاولى صلى في الكعبة وقتت في الصبح ومثال الثانية  
 قضى بالشفعة للجار ونهى عن بيع الغرار يدل على ذلك تمثيل المصنف  
 وتعليل وعدم ذكره الخلاف فيه ومنعه كون مثل قضى بالشفعة منها في التلويح  
 تحريير محل النزاع انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعاله صلى الله عليه وسلم بلفظ  
 ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرار وقضى بالشفعة للجار هل يكون عامام  
 لا آه ليس بشيئ فلكون تنبطن في المقصود وخطا بين المطالبين ﴿ قوله ﴾ نحو صلى  
 قيل عليه انها يكون من محل النزاع على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات  
 والازمان والجواب عنه ان المسئلة مما اتفق عليه المنفية والشافعية قوليست من محل  
 النزاع وجعله منه مبنى على ماتوهم من كون هذه المسئلة عين مسألة حكاية الحال بلفظ  
 ظاهره العموم ﴿ قوله ﴾ بالقياس اى بالدليل من دلالة نص او قياس فقه  
 او نحو ذلك ﴿ قوله ﴾ قال الشافعي رحمه الله نسبة هذا القول اليه غير صحيحة  
 وان وقعت في الهدايت والكافي وغيرهما لان مذهبه كمنه مبنى في جوار النفل والغرض  
 جميعا على ما شرح به المصنف في شرح الوقاية وشرح الهداية وغيرهم  
 وهو الموجود في كتب الشافعية وانما يجوز الشافعي الصلوة في الكعبة الى البلب

مطلب حكاية الفعل

اذا كان مفتوحا والعنبة غير مرتفعة ولا سترة هناك قدر موخرة الرجل **قوله** **﴿**  
 فليس من هذا القبيل قيل عليه مدلول الكلام ليس الا للاخبار عن النبي صلى  
 الله عليه وسلم بانه حكم بالشفعة لاجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا قال السيد  
 الشريف حاصل كلام المصنف رحمه الله ان الراوى في الاول اصنى صلى نفل فعل  
 من افعاله عليه الصلوة والسلام وليس له عموم اضلا في الثاني ذكر حلالا متضمنها  
 للقول فالظاهر انه نفل بعينه فيكون عاما ولو سلم انه بيان لحال في قضية معينة  
 فالظاهر انه فهم العموم من كلامه ولو بقرينة ولذا استدل القضا على العموم  
 اليه فيكون حجة وعينته لا يتوجه عليه شيء من ما تخيله قلت ومن تحيلان  
 الاحتجاج انما هو بالحكي لا بالحكاية والعموم في الحكاية لا بالحكي ضرورة ان الواح  
 لا يكون الا بعينه معينه وذلك لان بيانه يفيد ان العموم في الحكي ومنها ان عموم  
 لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصواب بل لفظ علم  
 وانت قد علمت من كلام السيد قدس سره ان العموم في الحكي والحكاية مستفدة  
 اليه فكيف لا يكون حجة ام كيف يصح النزاع ومنها ان جعل قوله قضى بالشفعة  
 فينبوذة قوله قضى به الكل جار غير صحيح بمعنى تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة  
 ان الفعل انما وقع في بعض الجيران وقد عرفت من تحقيق السيد الشريف ان  
 هذا ليس حكاية فعل بل حكاية حال متضمن للقول بعينه ولو سلم فالظاهر انه فهم  
 العموم من كلامه ولو بقرينة بي دليل امتداد القضاء اليه على العموم **قوله** **﴿**  
 وهو علم قيل وليس النزاع الا فيه ورد بان النزاع لا يتصور فيما حكى بل لفظ  
 عام لانه اذا قال صلى جميع الصلوات في الجمعة او قضى بالشفعة لكونه جار يكون  
 نفل الحديث بالمعنى ولا نزاع في عمومه لانه وانما الحاشي فيما حكى الصواب  
 حالا بل لفظ ظاهر العموم فالحكاية على عمومها والشافعية على نفيه ولعل الخلاف  
 مبنى على ان الاول الصواب في جميع الامور **قوله** **﴿** لانه نفل الحديث بالمعنى قيل  
 عامه هذا خلاف الخبر وض لان الشافعية في حكاية الفعل ورد بان جعله بمنزلة  
 ذلك القول ليس بمرجع حكمه عليه الصلوة والسلام بصيغة العموم ونقل الراوى  
 ايها كذلك بل يفهم العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل ان يقضى ببعض

من الراوى مرارا كثيرة بالشفعة لكونه جار من غير ان يعبر بصيغة العموم  
 فلما ترتب الحكم على الوصف الدال على العلية اخذ منه العموم ونقله به اويقضى  
 لجار بخصوصه وكان سبع منه عليه الصلوة والسلام حكى على الواحد حكى  
 على الجماعة ونحو ذلك هذا قلت قوله حكى على الواحد اشتبه بين الفقهاء  
 والاصوليين من قول النبي صلى الله عليه وسلم الا انه لا يعبر فيه الحفظ قال ابن  
 كثير لم ار له سندا قط ولم يعرفه المزى والذهبي وغيرهما وقد جاء ما يردى  
 معناه فيما اخرجه مالك والنساي وابن حبان وصححه الترميدى عن امية بنت  
 رقية اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في نسوة نبايعه على الاسلام فقلت  
 يا رسول الله علم نبايعك فقال انى لا اصافح النساء وانما قولى لمائة امرأة كقولى  
 لامرأة واحدة وفيما اخرجه الطبراني والحاكم انما قولى لامرأة كقولى لمائة امرأة وفي  
 مسند احمد وطبقات ابن سعد باللفظين كليهما وكما ان رجم ما عزم فميد العموم  
 لغيره من حاله كحال قوله ﴿ مسئلة هذه المسئلة موضوعة ليلين العوارض  
 التي تعرض للعموم مثلا اذا قرن عموم اللفظ خصوص السبب هل يخرج عن  
 العموم ام لا ﴾ قوله ﴿ اما ان لا يكون مستقلاى لا يكون كلاما مفيدا بدون  
 اعتبار غيره من السؤال او الحادثة ﴾ قوله ﴿ فيقول بلى وهي لا يجلب النفي  
 السابق استمها ما كان او غير ا فلا يصح بلى في جواب كان لى عليك كذا ولا نعم  
 في جواب اليس لى عليك كذا او ما ورد في الشعر من قوله \* شعر \* وقد بعدت  
 الوصل وبينها \* بلى ان من دار القبور يسعدا \* شاذ وما وقع في كتاب الايمان من  
 صحيح البخارى انه عليه السلام قال لامصاحبه اترضون ان تكونوا ربع اهل الجنة  
 قالوا بلى وفي كتاب الهبة من صحيح مسلم ايسرك ان يكون لك في البر سواء  
 قلوا بلى وفيه ايضا انه قال ان انت لقيتني بيكة قال العجيب بلى وغير ذلك مما  
 ورد في كتب الاحاديث فلا ينتهز حجة في العموم بمتل عدم التيقن بان اللفظ النبي  
 عليه السلام او واحد من اصحابه فانها لم تدون الا في القرن الثاني وكانت  
 الروايات يروونها بالمعنى لينهم الاعجمي والهولدى ومن لا يحسن العربية  
 ثم دونت على حسب ما سمعت من الروايات ويؤيد ذلك ان الحديث النبى  
 جاء على خلاف الجادة في العربية ربما يصح بطريق اخر على وفق القاعدة

المشهورة قال أبو حيان الأندلسي ولم يعهد لاحد من أئمة العربية من  
 البصريين ولا من الكوفيين الاستشهاد بموقع في كتب الأحاديث على القواعد  
 العربية وإنما شد ابن مالك من المتأخرين في ذلك وفصل بعضهم وقال  
 يجوز الاستشهاد إن كانت الروايات كلها من العرب والأفلا يسوغ أصلا  
 قوله ﴿ هذا نظير آه أي ليس لي عليك وقوله اكن لي عليك ﴾ قوله ﴿  
 حمل للزيادة وهو قوله اليوم على الافادة وهو الاكل في هذا اليوم سواء اكن  
 عنده ولا عنده وان حمل على الجواب بقى قوله اليوم لغوا لا فائدة فيه ويجب  
 ميانة كلام العاقل عنه وذلك ظاهر لا مرية فيه ﴿ قوله ﴿ وعند الشافعي  
 يحمل على الجواب فلا يبحث ان تغدى عند غيره ﴿ قوله ﴿ لالخصوص السبب  
 قيل عليه فيلزم جواز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد ولم يكن لنقل السبب فائدة  
 ولما طابى الجواب السوءال ورد بالمنع لان العام في السبب محكم فلا يمكن  
 تخصيصه منه ولا نسخه وبلن فوائد النقل كثيرة لا تنحصر في خصوص الحكم  
 وبلن المسلمات في العموم والخصوص غير واجبة وانما الواجب هو الكشف  
 عن السؤال وبيان حكمه ﴿ قوله ﴿ حكم المطلق آه المطلق عند الائمة الحنفية  
 رحيمهم اللهم ابدل على الذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات بناء على ان اسم  
 الجنس مثل علم الجنس في كونه موضوعا للحقيقة على ما هو التحقيق دون  
 الافراد المنتشرة كما هو الرعى المرجوح والقول الضعيف ولقد ابد الله عن  
 التحقيق من فسر به انه الشايخ في جنسه بمعنى انه مضمومة من الحقيقة محتلة لمحص  
 كثيرة من غير شمول ولا تعيين فانه مبنى على كون اسم الجنس موضوعا  
 للفرد المنتشر مع القصور في عبرته اذ مر اده ما دل على شايخ في جنسه ومدقه  
 على المقيد نحو رقبة مؤمنة واجابه تحقق الواسطة بينهما فان قيل انما فسر وا  
 به لان الحكم انما يتعلق بالافراد دون المفومات قلنا ما يدل عليه المطلق  
 هو المبهمة والحكم يتعلق بها ولكنها لا توجد الا في ضمن فرد ما فيحصل هو الواجب  
 بكل واحد من افراده وحيث ما يفهم الفردية تفهم من التنوين لان اللفظ المطلق  
 ﴿ قوله ﴿ فن اختلف الحكم كقولك اطعم رجلا واكس رجلا على بافلن الحكم في

احدهما الاطعام وفي الاخر الاكساء ﴿ قوله ﴾ فصار كقوله لانعتق عنى رقبة  
 كافرة قيل عليه هذا ليس من باب حمل المطلق على المقيد بل قيد المطلق فيه  
 بقيد اخر فلان المقيد رقبة كافرة والمطلق قيد بالمؤمننة واجيب عنه بان المطلق  
 قيد بنفى الكافرة فيثبت المؤمننة لانتفاء الثالثة وهذا هو مراد المصنف رحمه الله  
 فيما نقل عنده ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواه لكن هو  
 المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم  
 تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان  
 المذكور في المقيد هو المؤمننة لا السليمة على ان ذلك مناقض في المثال ﴿ قوله ﴾  
 ككفارة اليمين اه وهما حادثتان ورد فيهما الحكم المتحد وهو تحرير الرقبة مطلقا  
 في احديهما كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم  
 بما عقدتم اليمين فكفارتها اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم  
 او كسوتهم او تحرير رقبة ومقيد في الاخرى حيث قلنا الله تعالى ومن قتل مؤمنا  
 خطاه فحريه رقبة مؤمنة ﴿ قوله ﴾ بحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما  
 يعنى فيملورد المطلق والمقيد في الحكم واتحدت الحادثة لاني خصوص هذا  
 المثال وانما اختاره لتضمينه الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق على المقيد مع  
 اختلاف الحادثة حيث شرطتم التتابع في صوم كفارة اليمين حملا على ما قيد في  
 كفارة القتل والظهار وحاصل الجواب انها حملناه على مقيد وارد في قرأة  
 ابن مسعود رضي الله عنه في هذه الحادثة فانها يجوز بها الزيادة على الكتاب  
 لكونها مشهورة ولم يقيد الشافعي رحمه الله الايام بالتتابع في كفارة اليمين لان  
 القرأة الغير المتواترة ليست بحجة عنده كما ظن لانها ليس بمنهوب للشافعي  
 رحمه الله فانه عمل به في مواضع منها قطع بين السارق ومنها الرضاع ونحوه بل  
 تركه لترجمه لدليل اخر عنده ولعل ذلك ما روى عن عائشة نزلت فصيام  
 ثلاثة ايام متتابعات فسقطت متتابعات اخرجه الدارقطني وقال اسناده صحيح  
 وسياتي في ركن السنة فلن قيل فلم لم يقيد بملورد في حادثة اخرى على ما هو  
 منه فقلنا من شرط الحمل عنده ان يكون المقيد نوعا واحدا واليه يوم في كفارة

الظاهر والقول مقيد بالتتابع وفي المحج التمتع بالتفريق وميلوعان ﴿ قوله ﴾  
 هذا اذا كان الحكم مثبتا ة ويدخل فيه نحو قوله اعتمى عنى رغبة ولا تعتمى عنى  
 رغبة ككافرة فلن قيل الحكمين فيه مختلفان بالنفى والاثبات فكيف يكون منه قلنا لعل  
 اعتمى ان الحكم فيهما الاعتمى نظر الى الحاصل اذ قوله لا تعتمى رغبة ككافرة بعد قوله  
 اعتمى عنى رغبة في معنى اعتمى عنى رغبة مؤمنة ويؤيده عدم تثلينه القسمة  
 ﴿ قوله ﴾ فان كان منبهاه قيل عليه هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد  
 ولا ينحى عليه اطلاق الاطلاق والتقييد لا ينافيه تسلط ما يفيد العموم على انه  
 مناقشة في المثال وليس من سن ايد الحاصل ﴿ قوله ﴾ اذلاتنا في الاسباب  
 لجولنا ان يكون السبب هو المطلق بلا مدخل من القيد فيه ﴿ قوله ﴾ له ان المطلق  
 اى للشافعي في حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة وكونه ما في  
 السبب ﴿ قوله ﴾ فعم اذا تعارض قول بالموجب والتزام ما يلزمه العمل  
 بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم للقصود ﴿ قوله ﴾ في صوم ثلاثة ايام متتابعات  
 في شهر اقام مسعود رضى الله عنه مع القراءة المشهورة وفيه اشارة الى ان التعارض  
 في اتحاد المحلثة والحكم لا يكون الا اذا وردا في الحكم وكذا ما سوى عن النبي عليه  
 السلام ضم شهرين وروى شهرين متتابعين ﴿ قوله ﴾ لا تسألوا عن اشياء  
 الاية وجه الاستدلال بهذه الاية انها سمعت للنهي عن السؤال عن المسكوت  
 عنكم انه طلبها لاجلها اليه واشتغالها لا يعنى وذلك عنى امكن العمل بما ورد  
 به التكلين كتحقق المطلقت ولا شك ان المطلق لها امكن العمل به من غير نظر  
 الى غيره فتقييده بما ورد في محل اخر كالسؤال عن المسكوت عنى في كونه طلبا  
 لاجلها اليه هو اشتغالها لا يعنى وكون الوصف في المطلق في صورة اختلاف الحادثة  
 مسكوتا عنه ضرورى بخلاف ما اذا لم يمكن العمل كحما في صورة التعارض  
 والجمالات فانه يعيد ويطلب المبين لعدم امكان العمل بدونه على ما يفيد قوله  
 تعالى فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون فظهران النهى عن السؤال فيما  
 امكن العمل بدونه والامر به فيما لم يمكن العمل بدونه وانما لا يمكن العمل بهما  
 عند تعارضهما كما اذا وردا في الحكم واتحدت الحادثة ولا تعارض في المتنازع



فيه قط الا ترى ان الشارح لو قال لوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة  
وفي كفارة اليمين اعتاق رقبة مؤمنة كانت او كافرة لم يكن فيه تعارض اصلا وهو  
ظاهر **قوله** وقال ابن عباس رضي الله عنهما قيل عليه قول الصحابي  
ليس بحجة عند المحصم وانت تعلم ان الدليل لما قام على ذلك فتسليم المحصم  
مما لا حاجة اليه على ان التمسك بالنظر الى قوله ما ابهم الله وفهمه ايهام القيد في  
المطلق فيكون امرا لغويا وهو ممن يقوم قوله حجة في العربية لكونه من اهل  
اللسان وعلامة التاويل وهر الامة وترجمان القران وقد اطبق العلما على  
الاحتجاج بقول الشعر اوارباب الفصاحة في اللغة كما مر في القيس والاعشى  
والنايفة فكين لابن عباس رضي الله عنهما وهو صحابي كبير وعالم متقن  
**قوله** وعامة الصحابة والاستدلال في ذلك من حيث انهم فهموا ام المرءة  
مبهمة من القيد مع انها مقيدة بالمخول في الربايب وهم اهل اللسان يثبت  
بشهادتهم العربية حيث قال عمر رضي الله عنه ام المرءة مبهمة في كتاب الله تعالى  
فابهموها اي فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم فهو دليل اخر لم يتعرض  
له المصنف رحمه الله وما قيل ان الاجماع على عدم هيل المطلق على القيد في صورة  
لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون لدليل لاح لهم في هذه الصورة  
ليس بشي لان ذلك ليس لدليل اخر لاح لهم بل لان احدهما مطلق والاخر  
مقيد وان مستند اجماعهم هو الابهام فيكون هو بمنزلة العلة المنصومة فيعم ولان  
التقييد لما قدر انه كلام العرب فيكون دليلا قطعيا فلا يمكن صرفه عن ظاهره  
الابدليل قطعي على ان الصورة الجزئية وان لم تصاح لاثبت الحكم الكلي لمكنها  
صالحة للنقض وهو المراد هنا على ما يفيد قوله فهذه الدلائل لنفي المذهب  
الاول **قوله** ولان اعمال الدليلين واجب ولو هيل المطلق على القيد  
يلزم ابطاله لعدم دلالة القيد على اجزالم يوجد فيه القيد نعم يحصل العمل  
بالمطلق اذا عمل بالقيد وبينهما بون بعيد وما قيل حكم القيد بنهم من المطلق  
فلزم يحمل عليه يلزم الغاء القيد ليس بشي لان كلاهما عامل فيلور دافيه  
ولا نسلم فهم حكم القيد من المطلق مثلا وجوب تحرير الرقبة المؤمنة في كفارة  
القتل من وجوب تحرير الرقبة في كفارة اليمين والقول بانه يقيد استجابات

المقيد وفضلها وانه عزيمة والمطلق رخصته ونحو ذلك فبين ان المراد بالتقييد  
 ان كل وجوب المقيد فليس ذلك حكم المقيد على تقدير عدم الحمل وان كان  
 اجزاء المقيد فهو مفهوم من المطلق ﴿ قوله ﴾ فكيف يعنى آه لان المتعدي  
 بالتعليل انها هو الحكم الشرعى وفي حمل المطلق على المقيد بالقياس يكون  
 تعدد يتلعدم الاصلى لان الاصل عدم اجزائه تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد  
 اجزائه تحرير الموهنة بالنس فبقى غيرها على ما كان عليه من عدم الاجزائه  
 ﴿ قوله ﴾ لتلايلزم التناقض ولان الدلالة اللفظية الوضعية مستندة الى  
 استعمال اللفظ واردة معناه فانها تحصل من العلم بان هذا اللفظ المسوع متعين  
 لان يدل به على المعنى المخصوص ويستعمل فيه وقد استعمل فيه وارىد به  
 قال الشيخ الرئيس اللفظ بنفسه لا يدل البتة ولو لذلك لكان لكل لفظ حقان  
 المعنى لا يجاوزه بل انها يدل بارة الالفاظ فكمان الالفاظ يطلقه دال على المعنى  
 كالعين على ينبوع فيكون ذلك دلالة ثم يطلقه دال على معنى اخر كد ينار  
 فيكون ذلك دلالة فلذا اذا خلاه في اطلاقه عن الارادة بقى غير دال عن لفظه  
 واما الدلالة بمجرد تخيل اللفظ فهي من قبيل الدلالة الغير اللفظية فانها مستندة  
 الى صور خيالية من اللفظ لا الى نفس اللفظ فاذا تقرر ذلك فاعلم ان النص  
 المقيد لا دلالة له على المطلق اولاً لانه لم يستعمل لافادة حكم المطلق قط بل انما  
 استعمل لافادة حكم المقيد وسبق لذلك المراد لانه سبق لاجزائه تحرير رقبة  
 مؤمنة ويكون المقيد هو المقصود ﴿ قوله ﴾ وابطال الحكم الشرعى فيكون القياس  
 باطلاً لان من شرطه ان لا يكون مخالفاً للنص ﴿ قوله ﴾ وكيف تقلس مع ورود النص آه  
 قيل عليه المعنى وجوب المقيد لاجزائه المقيد ولا نسلم ورود النص المطلق  
 فهو دلالة على عدم وجوب المقيد حتى يكون على خلاف شرط القياس بل على  
 وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وجوابه ان النص في  
 المطلق يدل على وجوب تحرير الرقبة سواء وجد فيه المقيد اولم يوجد وان لم  
 يدل على تعيين المقيد فلا يجوز ان يثبت بالقياس وجوب المقيد لكونه باطلاً  
 لحكم النص المطلق وليس معنى الاجزائه الجواز بل الكفاية والاغناء عن جزائه

الجنابة من اجزأ عنها اذا اغناه فبمع دلالة النص المطلق على ذلك العدم مكابرة  
 ظاهرة ﴿ قوله ﴾ لان القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره آه  
 يعنى ان بذكر القيد يفهم ان عدم اجزأ غير المؤمنة بلى على ماكن عليه من  
 العدم الاصلى ﴿ قوله ﴾ ودلالة المطلق عليها ضمنية آه اما عنده فلان دلالة  
 بالقصد انها على حصنة غير معينة محتملة لخصص كثيرة على سبيل البديل  
 دون الشمول لكون اسم الجنس عندهم موضوعا للهية مع وحدة لا يعينها وما  
 عندنا فلان دلالة ليست الاعلى نفس الحقيقة لها انها موضوعة لها من حيث هي  
 وانها يستفاد الفرد في مظانه من التنوين بدليل اطلاقه بدونها على الواحد  
 والكثير ﴿ قوله ﴾ بقطعى آه اى بقطعى الدلالة سواها كان عاملا من جهة اخرى  
 اولاً وسواها كان قطعى الثبوت كلى الكتاب او ظنيه كخبر الواحد بالنسبة الى مثل  
 دون القياس ولكن ان تخص البحث بالكتاب لان البحث عن عوارضه والمقصود  
 بالبيان هو احواله فى البلب ﴿ قوله ﴾ حتى يقيد ثانيا اشارت الى ان حمل  
 المطلق على المقيد بالقياس بعد حمله عليه او بالقطعى كما فى ما اتحد الحكم  
 وردا فيه غير ممتنع من هذه الهيئة وان امتنع من جهة انه يكون تعدية للعدم  
 فتأمل ﴿ قوله ﴾ فلان القتل من اعظم الكبار آه هذا هو الفرق فى السبب معنى  
 واما صورة فلان الظاهر واليمين غير القتل والفرق فى الحكم امل معنى فلان جواز  
 الاطعام فى الظاهر وصوم الثلاثة فى اليمين عند العجز مبنى على نوع يسر  
 ليس فى القتل واما صورة فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم فقط على  
 الترتيب وحكم الظاهر وجوب البرئ ثم الكفارة باحد الثلاثة من الاطعام والكسوة  
 وتحرير الرقبة ثم صوم ثلاثة ايام ان لم يجد تلك الثلاثة ﴿ قوله ﴾ انتم قيدتم  
 الرقبة بالسلامة آه نقض لها من دليل اجزأ المطلق على اطلاقه من ان  
 اعمال الدليلين واجب وفى حمل المطلق على المقيد ابطال المطلق واعمال  
 المقيد بانكم ابطالتم المطلق فى تقييدكم الرقبة بالسلامة مع جريان الدليل فى  
 هذه الصورة ولا يخفى انه موجه واقع فى مورده وان جعله فى المحصول جوابا  
 عما نقول ان قوله اعنى رقبته يقتضى تمكن المكلف من اعتناق اى رقبته شاء من

برقمه الدنيا فلودال القيلس على أنه لا يجزيه الا الموعنة لكن دليلا على نوال  
 المكتة الثلثه بالنص فيكون القياس ناسخا وهو غير جائز ويندفع بما ذكره  
 المصنف رحمه الله **قوله** ليس في العوامل أه لفظ الحديث في سنن أبي  
 داود والشمارة قطنى وليس على العوامل شىء وهى تصدق على العوامل  
 وللثيرة فالنفي عنهما نفي عنهما ثم الاستدلال به بتوقف على ضبط التاريخ  
 فان لم يهبط انتصب معارض لقوله في خمس من الابل شاة ويجرى فيها حكم  
 المعارضه وقضية الاحتياط وكون الثلث في الوجوب والاول في الاباحة كل منهما  
 هو موجب عموم الاجل وبمكن الجواب عنه بان العموم ليس على مرافقه بالانتقال  
 لتخصيصه غير السائمة منه فيترجم حديث العوامل بقوة الدلالة حينئذ هذا  
 على منهنا وامان قدم الخاص على العلم مطلقا فالمرعده ظاهر **قوله**  
 قيدتم بقوله او اشهد واخرى عدل منكم أه ممنوع فان الفاسق اهل للشهادة  
 عندنا غير انه لا يظور شهادته عند العوى ويجب عدم قبولها ويكون عزيمة  
 على الخلاق فلا يقبلها منه امثالا بقوله تعالى ان جاكم فاسق نباقتينوا اى اطلبوا  
 بيان الامر وانكشاني الحقيقة ولا تعتمدوا **قوله** حكم المشترك  
 التامل فيه اى بالنظر في الأدلة والامارات وهى قد تكون في نفس صبغته كالقرء  
 فان جوبه مر وغه انسب للحيض لانها تنبى عن المبع كمالى المقرءة والقرية  
 لاجتماع الماء والناس وعن الانتقال كما يقال قرء النجم اذا انتقل والاجتماع والانتقال  
 في الدم لاقى الطهر وبالتعلل في السيات وهو لفظه الثلاثة وفي غير ذلك وهو اما  
 عقلى وهو ان المقصود تعرف برأة الرحم بدليل ان العدة لا تجب الا بعد الشغل  
 او توهمه والهرفى هو الحيض او نقلى كقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها  
 هيضتان **قوله** ولا يستعمل بيان حكم من احكام المشترك مع الاشارة الى  
 دفع ما عسى ان يقال اى حاجة الى التامل فيه وترجيح بعض المعانى على بعض  
 بهام لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعانى ويظهر من كلام صاحب الهداية  
 رحمه الله انه جوز ذلك في النفي دون الاثبات حيث قالوا من اوصى لوالديه وله  
 موال اعتقهم وموال اعتقوه فالوصية باطلة لان الجهة مختلفة فصار

مشتر كافلا ينتظمها اللفظ واحداً في موقع الأثبات بخلاف ما اذا علمت لا يكتم موالي  
 فلان حيث يتناول الاعلى والاسفل لانه مقام التنفى فلا تنافى فيه ومنهم من جوزه  
 في الجمع دون المفرد وعن الشافعى رحمه الله انه ظاهر فيها يجب الحمل عليها  
 عند التجرد عن القرابين وهذا معنى عموم المشترك عنده فالعام عنده  
 قسبان فسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة قوله **وهو** من عروق سبب  
 وقوع الاشتراك اشارة الى ان السبب هو الابتلاء لان الواضح هو الله تعالى  
 على الراى الصحيح او قصد الاجهام وليس هو اشارة الى لزوم كون كل منهما  
 مراداً وغير مراد في حالة واحدة لانه صرح به بقوله فكل وضح يوجب آه فوجب  
 ان يكون هذا اشارة الى شىء اخر على ما ذكره السيد الشريفي رحمه الله  
**وهو** قوله **كما ذكرناه** من ان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في  
 المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع لى المعنى الذى خص به اللفظ  
 وهو باطل قيل عليه هذه مغالطة منشاها ما اشتركت اللفظ تخصيص الشىء بالشىء  
 بين قصر التخصص على التخصص به كما يقال في موازىد الاقائم انه لتخصيص  
 زيد بالقيام وبين جعل التخصص منقر دامن بين الاشياء بالموصول للتخصص  
 به كما يقال في اريك نعتب معناه تخصصك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص  
 المسند اليه وخصيصت بالتذكراى ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص  
 اللفظ بالمعنى اى تعيينه لتلك المعنى وجعل منقر دا بذلك من بين الالفاظ  
 وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فلتخصص ان يستعمل في موضوع  
 لكل واحد من المعنيين مطلقاى من غير اشتراط انفرد او اجتماع فيستعمل  
 تارة في هذا الموضوع له من غير استعمال في الاخر وتارة مع استعماله في هذا المعنى  
 المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة ورد دائما ولا فلان  
 الاصل في اللغة ان يسفل الباء على المقصور عليه كما في قولهم خص الملا بزيت  
 وعلى هذا ينتقض تعريف الوضع بوضع المشترك لخر وجه عنه بحسب الظاهر  
 وشاع في الاستعمال دخولها على المقصور كما في قوله تعالى يتخص برحمته من يشاء  
 فينتقض التعريف بوضع الموادى واى مرجع الحمل على المعنى الثالث معان

الاول معنى حقيقى للفظ التخصيص لا يحتاج في حمله عليه الى تاويل بخلاف الثالث  
 ويجلب عنه بل المشترك بحسب كل جعل لا يوجد الا في معنى واحد وان معنى  
 المترادفين من حيث انه من اثار جعل مرادف لا يوجد في المرادف الاخر لان  
 قيد الميثية مراد في مثل هذا الموضع واما ثانيا فلان اصل الموضع يقتضى  
 التخصيص معا فلان الموضع لا يفهم ما في ضمير من يريد افهامه وهو يقتضى  
 ان يكون لكل معنى لفظ واحد فعلم ان الانفراد معتبر في المستعمل فيه البتة وان  
 لم يصرح الواضع باشراطه والملاحظ في الموضع اعتبار عدم الاجتماع لعدم  
 الاعتبار كثوب واحد مشترك بين شخصين يمكن انتفاعها بالمنفعة الخاصة  
 الثوبية بدلا لامعافيلزم من استعماله في المعنيين اعتبار الانفرادين في استعمال  
 واحد واعتبار الاجتماعين المتقابلين لها ولو سلم ان المراد التعيين للقصر  
 لكن هذا ايضا يوجب ان لا يراد باللفظ حقيقة الالمعنى الواحد لان معنى  
 الاستعمال بطريق الحقيقة ان يكون على قانون الموضع اى ارادة المعنى لاجل  
 ان الواضع عين ذلك اللفظ له ولا شك انه لم يوضع في احد الوضعين لفظ  
 المشترك لكل واحد من المعنيين بحيث يكون كل واحد منهما متعلق بالحكم ولا  
 يلزم من كون الاستعمالين في كل منهما حقيقة ان يكون في الاستعمال الواحد فيها  
 حقيقة وبالجملة ان الغرض من الموضع تفهيم المراد فكل موضع يوجب ان لا يراد  
 بها هذا المعنى والالفاظ الغرض قوله لا استلزامه الجمع بين الحقيقة  
 والمجاز لان المتنزع فيه هو الاستعمال في الكل بلان يكون كل واحد مراد بالابلا  
 استقلاله بالمدخول في الامر الثالث فلا يتصور الاستعمال بطريق التجوز لعدم  
 المجموع ولا ارادة الكل على انه نفس الموضوع له لان التقدير خلافه قيل عليه  
 ان كل من ذلك مجموع كل واحد من المعاني داخل في المراد لان نفسه ومثل هذا ليس  
 جمعا بين الحقيقة والمجاز كلعام وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازى المراد فلم  
 يلزم الجمع بينها والجواب عنه انه ليس شىء ورا عكل واحد فلو جمع بينها  
 وزعم انه مجازى ولا شك ان اللفظ في كل واحد حقيقة لزوم الجمع اما الحقيقة فقط امرة  
 واما المجاز فعلى زعم من يدعى ذلك ولا علينا اثباته وبالجملة لو استعمل

المشترك في أكثر من معنى واحد مجاز الزم الجمع ويصدق هذه الشريطة مع كذب المقدم ولأحاجة إلى القول بأن استعمال المشترك في معانيه بطريق المجاز لا يتصور إلا أن يكون بينهما علاقة فيراد أحدهما على أنه نفس الموضوع له والآخر على أنه يناسبه ولا يراد كل واحد على أنه مجاز فيه بالاستقلال إذا استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد مجازاً باطل بالاتفاق **قوله** **﴿** فإن قيل معارضة على دليل امتناع عموم المشترك على ما صرح بقوله اعلم أن المجوزين تنسكوا فقوله قلنا لا اشتراك منع لذلك وإنما أورده في صورة الدعوى لكونه من جهال ولغو وروده وما يقال أنها من الله رحمة ومن الملائكة استغفار فقد قال السيد الشريف قدس سره أنه من كلام العوام والدليل على اشتراك الصلوة معنى هو أن الاشتراك اللفظي خلاف الأصل فلا يرتكب من غير ضرورة ولو صح تفسيره بما ذكر فهو محمول على بيان اللازم وأن حمل الآية عليه يوجب ركعة الكلام على ما بينه المصنف رحمه الله لأن الإيجاب اقتداءً أنها هو بالحمل والتجريح على مصدر من المقتضى به إذا لا يجلب اقتداءً في مثل فلان يصلي و فلان يصوم و فلان يتصدق فافقروا القرآن وقيل عليه الركعة وعدم الإيجاب الاقتداءً أنها يلزم إذا لم يكن بينهما أمر مشترك وهو المقصود بالاجلب إذا ركعت في قولنا أن السلطان قد أطلق زيداً والامير قد خلع عليه فاخذ موه أيها الرعايا وعظوه فكذا ما نال الله تعالى يرحم النبي عليه الصلوة والسلام ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظونه بما في وسعهم من الاستغفار لامتة فاتوا أيها الموءمنون بما يليق بحالكم من الدعاء والثناء عليه ولا يخفى أنه ليس بشيء لأن الركعة التي أوجبها الاشتراك اللفظي أنها في استعمال الصلوة في معانيها المتعددة مرادها إذ ليس على ذلك التقدير أمر مشترك وهو المقصود بالاجلب بل الأمر أنها لو افادة وجوب الدعاء لهو الثناء عليه على الماء مورين بمن غير الغاء الخصوصية لأن الله تعالى يرحمه والملائكة يستغفرون لهواى ركعة أظهر من ذلك وأبين سباجة فيهما نالك واما قضية أن السلطان خلع آه فهي مسوقة للحث على الاقتداء به في مطلق التكريم لهو المعاملة بالجميل معه وتعليل الاستغفاره

للاعتماد اليه والاعتماد عليه والامتثال بالخدمة بين يديه ولو حمل الآية على  
 ذلك لم يكن الى الاستدلال على استعمال المشترك في معانيه سهيل وامانو  
 جعلت مسبوقة للبحث على الاقترابه في الاطلاق وبالامير في افاضة الخلع بالخدمة  
 لظاهر العبودية فهي متفاهية في الركاة ﴿ قوله ﴾ وهذا جواب بحسن  
 فيل نعم لو اكتفى بهنك الاشتراك الصلوة بين المعاني المذكورة يجوز الحمل على  
 الاشتراك المعنوي من غير تعرض لايجب التعمد معني الصلوة في الآية قلت  
 قد عرفت ان المصنف قرر البحث المصنف بقوله فلن قيل استدل الا من طرف العجوزين  
 لاستعمال المشترك في معانيه فيكون معارضة بالنسبة الى المطلوب فلو كان  
 الجواب عنه جالبات عدم الاشتراك او عدم الاستعمال يكون معارضة لتلك المعارضة  
 ولا مساع له لان المعارضة لا يقدح فيها الا بالمنع والنقض فقوله لا اشتراك منع  
 لا دعوى بالافتقار بل بعد ذلك على بيان استحالة حمل الصلوة على الاشتراك  
 على الوجه المعنى قررناه ﴿ قوله ﴾ يراد بالاسجود الانقياد اه فيكون معنى  
 قوله يسجد يتسلف لقدرته ويخضع على عظمته ولا ياتي عن امتثال امره وتدبيره  
 فيكون اعمن المتكلم جميع التكلمين الالهية ومطأ وعظم التكوين وتخصيم  
 الكثير من الناس لافلال الكفار في امتثال الاوامر التكليفية فلا يراد ما قيل ان  
 ابراهيم الامتثال لا تصح في غير المكلمين واردة مطوعة التكوين او مطلق  
 الطاعة تدفق تخصيص كثير من النامق للقطع بشموله للجميع فلا بد في الكلام  
 من مذهبواي يسجد كثير من الناس طلعة وعبادة ويكون المراد في الاول  
 الانقياد والخضوع ﴿ قوله ﴾ وايضا لا يعنى اه قيل عليه حقيقة السجود ووضع  
 الجبهة على الارض لاوضع الرأس حتى لو وضع رأسه من جانب القفا لا يكون  
 سلبها ولو سلم فائتلاف حقيقة الرأس في السماويك مثلا مشكل ولو سلم ففي  
 مثل هذا الامر المعنى لا يناسب ان يقال المتر و رديان حقيقة السجود انها هي  
 الخضوع والتزلي مع التطامن كلقى قول الشاعر \* شعر \* بجيش تضل البلقاق حيرانه \*  
 وترى الاكم فيه سجدا للخواقر \* وقال \* شعر \* فقتن لها وهما آيينا خطامه \* وقلن  
 لها سجد للميلى فاسجد ا \* وعدم اطلاق السجود لغة على وضع الرأس من



سائر الجهات لوسلم لانتها الموضوع المعتبر فيه وقد ذكر في مجمل النسخة انه وضع الرأس  
مطلقا وبن المصنف لا يدعى ان حقيقة معنى وضع الرأس بل يجوز ان يكون هو المراد  
في المقام ولو على التجوز لمداد الدليل وقام البرهان على عدم عموم المشترك  
وبان الاشكال يندفع بالتعليق وبجمله على الطرف الاعلى وبن الخطاب  
عارف بوقوع الخفا ومظن الاشكال والافالزام مشترك الورد لان الانقياد  
في الجمادات والحيوانات بل في الارض والسوات اخفى منه ﴿ قوله ﴾ ولا يحكم  
باستحالة آه قيل عليه الحكم باستحالة منها لان ذلك خرج عن قدرة الله تعالى  
بل باعتبار انه ليس لها وجود ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشى بالارجل  
والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وهروق لا يمتنع  
صدورها عن الجمادات بانجاد الله تعالى كملوى تسبيح الجنح والحصى  
وكذا اشهاد الاعضاء والجوارح وردبانه مبنى على كون المراد من السجود  
وضع الجبهة وقد عرفت ان المراد ليس كذلك وبن معنى التسبيح هو الثناء  
وانداء باللسان على ما في الكشاف والصحاح وغيرهما والشهادة خبر قاطع  
عن شاهدة بالعين ومعاينة فيشارك السجود في اقتضاء الوجوه والغرود  
﴿ قوله ﴾ لان التكراه لان كون وكثير من الناس معطوفا على فاعل يسجد  
في صدر الاية ممنوع بل يجوز ان يكون مبتدأ خبره حقه الثواب ونحوه  
حتى لدلالة خبر قسيه عليه وهو وكثير حتى عليه العذاب او هو فاعل فعل  
مضراى ويسجد له كثير من الناس سجود طاعة وعبادة او هو تكرر للاول  
مبالغة في تكثير المحقوقين بالعذاب ﴿ قوله ﴾ مع ان محكم التنزيل نالق  
بهنا كما قال الله تعالى اليوم نختم على افواههم وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم  
بما كانوا يكسبون وقال حتى اذا ملجأها شهد عليهم سمعهم وابصارهم  
وجلودهم بما كانوا يعملون وقالوا الجلودهم لم شهدتم علينا قانو انطقنا الله اندى  
انطق كل شىء عو قال يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم بما كانوا يعملون وأن من  
شىء الا يسبح بحمد مولكن لانفقون تسبيحهم قال ابو البركت في تفسيره مدارك  
التنزيل اى يقول سبحان الله ويحمده عن السدى قال عليه صلوة والسلام

ما صيحت في البحر ولا طير يطير الا بها يضع من تسبيح الله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم لاختلاف اللغات اولتعرس الادراك ثم قال انه كان حليما عن جهل العباد غفورا لذنوب المؤمنين وقال بعضهم لو كان الخطاب للمشركين لبا عقب بقوله انه كان حليما غفورا لانه انما يخاطب بالعلم والمغفرة للمؤمن والظلم ان الخطاب للمؤمنين وعلى هذا لا يستقيم ان يقال ان التسبيح ماول بالدلالة على الالهية ونحو ذلك وان المشركين لا يفهمون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاجلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق وان جوز ذلك صاحب الكشاف وقال البيضاوي ينزهه عما هو من لوازم الامكان وتوابع الحدوث بلسان الحال حيث يدل بامكانها وحدوثها على المانع القديم الواجب لذاته ولكن لا تفقهون تسبيحهم ايها المشركون لاجلالكم بالنظر الصحيح الذي به يفهم تسبيحهم انه كان حليما حيث لم يعاجلكم بالعقوبة على غفلتكم وشرككم غفورا لمن تاب منكم \*

( مطلق التسبيح الثاني )

● **التقسيم الثاني** ● من الركن الاول في الكتاب من التسم الاول في الادلة الشرعية ● قوله ● فالمنقول الشرعي كالصلوة قال صاحب الكشاف صلى حقيقة لغوية في تحريك الصلوة اي طرف الاليتين مجاز لغوي في الاركان المخصوصة استعارة في الدعاء تشبيها بالراعي والساجد في التخشع وقال بعضهم حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان لورودها كذلك في كلام من لا يعرف الصلوة بالهيئة المخصوصة واشتمالها على الركوع والسجود المشتملين على التخشع ورد بالمنع لوجود الصلوة في الشرايع القديمة وان لم تكن على هذه الهيئة ● قوله ● من حيث اللغة فاللفظ الواحد يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد من جهتين قيل بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة فانه حقيقة فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض ومجاز من حيث انه من افراد ذوات القوائم الاربع نظر الى اخذ قيد الحيثية في تعاريف الامور الاعتبارية ورده السيد الشريفي قدس سره بن الكلام في المعنى الواحد وما ذكره من الاعتبارين داخل في الموضوع له فيقتضى

تعد المعنى وكون احد هما موضوعا لغيره لغة والاخر غير موضوع له فيها كما في لفظ  
 الدابة فانه حقيقة فيما يدب على الارض مطلقا ومجازيه اذا قيد بخصوصية  
 الفرس وهما معنيان مختلفان عموما وخصوصا وما قيل ان اطلاق لفظ الدابة  
 على الفرس بطريق الحقيقة فمعناه اطلاقه على المعنى العام الثنى في الفرس  
 لاعلى خصوصه ففى العبارة تسامح نشاء منه ذلك التوهم قوله ﴿ من خطأ  
 العوام قيل عليه اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى وعلى اطلاق اللفظ  
 على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من  
 الملازمة الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ وحمل على خطأ العوام من خطأ الجواهر  
 وقد اطن السيد الشريف قدس سره في تزييعه وروده حيث قال ان المصنف  
 اراد ان من اطلق الحقيقة على المعنى ان اطلقها عليه بعد ملاحظة الملازمة التي  
 بينهما فمجاز والافتراء صريح لا يليق من الجواهر فيحتمل ان يكون حمل على خطأ  
 الجواهر من خطأ العوام قوله ﴿ ان كلن في نفسه اه احتراز عما يستتر  
 المراد لسهولة السامع عن الوضع او القرينة ونحو ذلك قوله ﴿ كما في طويل  
 التجاداه فانه استعمال في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات ولا يرجع  
 اليه الصدق والكنب واما قوله تعالى بل يدها مبسوطتان والسموات مطويات  
 بيمينه وامنع الفلك باعيننا على ما فرطت في جنب الله الرحمن على العرش  
 استوى وجاء ربك والملك صفا صفا وامثال ذلك فهو من المشابهات عند اهل  
 الحق والراسخين في العلم اولئك هم المؤمنون حقا والحققون عدلا وصدقوا في قواين  
 امتابه كل من عنده بنا وما ينكر الا لاول البلب ويعتقدون حقيقته ولا يشتغلون  
 بكيفيته بل يقررون به ويصدقون به بوجبه على مراد الله ورسوله واما الذين في  
 قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تلويلهم ما يعلم تلويله الا الله  
 يحملونه على الكناية وبشتغلون ببيان الكيفية واثبات الكمية سبحانه وتعالى  
 عما يصفون قوله ﴿ لكن المقصود من طويل التجاد طويل القامة فان قيل  
 فيكون هذا اجمع بين الحقيقة والمجاز اذا معنى له الارادة معناه ما عاقلت نعم ان  
 لاستحالة في هذا البلب والادلة المذكورة في باب المجاز لا تنتهض فينا نحن

فيه وأما القول بلن في الكناية إنما يريد المعنى الحقيقي للانتقال منه إلى المعنى المجازي فقد رده السيد الشريف قدس سره بلن الموضوع له إذا لم يكن مقصودا أصليا في الكناية لم يكن مستعملا فيه كما صرح به صاحب المفتاح وغيره فلا يندرج الكناية في حدود الحقيقة أصلا وأما المعنى من كلام المصنف رحمه الله أن المقصود من المعنى الحقيقي المعنى المجازي لا من لفظ طويل أنجاد فليتامل قوله ﴿ إلى ما هو فاعل عنده باعتبار الفهم بحسب الواقع والاعتقاد كقول المؤمن أنبت الله البقل أو بحسب أحد ما كقول الدهري أنبت الله البقل وقوله أنبت الربيع البقل ويدخل فيه الأقوال الكاذبة المخالفة للاعتقاد ﴾ قوله ﴿ فالنسبة مجازية إشارة إلى أن المتصنف بهما غيرها وهو الكلام ﴾ قوله ﴿ قالوا إلى ما هو فاعل في العقل لعلمهم أراحو عقل المتكلم أو السامع بحسب فهمهم ظاهرا كلامه فلا يخرج قول الدهري أنبت الربيع ﴾ قوله ﴿ أوردتها على سبيل المحصر آه لا يريدان تقسيمه عقلي ومحصره قطعي دائر بين النفي والاثبات بل أنه على أسلوبه ومرتب مجموع على سبيله فلا يرد أنالوجعلناه دائرا بين النفي والاثبات فإنه إذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فلن كان أحدهما مخلصا في الآخر فهو الحلول والافلن كل سببا فهو السببية والافهو الشرطية ودالمنع على الأخير وأما كلام غيره فلم يكن على هذا الأسلوب ومضبوطا على هذا السبيل فلن قيل جعل أنواع العلاقة على مقتضى تقسيمه متقابلة متباينة مع أنه لا امتناع في اجتماعها مثلا إطلاق المشفر على شفة الإنسان أن كل على التشبيه يكون استعارة وإن كل على الجزئية كل مجاز أمر سلا فلن ان المصنف ليس في صدد تقسيم المجاز على أنواعه بل في تقسيم العلاقات بولارب في تبين العلاقات حقيقة وتغايرها بالذات فبقيل أنه قصد تمييز الأقسام بالاعتبار ليس بشي ﴾ قوله ﴿ في بعض الأزمأن آه أي السابق على حال اعتبار الحكم في المجاز باعتبار ما كلن عليه في اللاحق في المجاز بالمشارك في اعتبار ما يؤول إليه ولم يقيد بالامتناع محمول في هذا الزمان لأن قولك هذا القليل قتلته أمس وهذه الخبر عصرته في السنة الماضية حقيقة مع امتناع المحمول في زمان وقوم النسبة وهذا الحى

قتلته بالامس مجاز بحسب الكون مع حصول المعنى الحقيقي وهو الحيوة للمسمى  
 البشر اليه حال اعتبار الحكم وهو القتل فلا يكون الامتناع في ذلك الزمان ضابطا  
 للحقيقة ولا للامس على ما ذكره السيد الشريف رحمه الله ولا نزاع في مجازية  
 قوله تعالى واتوا اليتمى اموالهم \* وقوله انى ارانى اعصر خيرا ولو فرض  
 ان عصر خيرا وقت الاخبار بذلك ومثل قتل قتيلا وعصرت خيرا قال في الحاشية  
 ملغصا ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤل ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس  
 الجملة وبلزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان  
 يكون المعنى الحقيقي حاصل للمسمى في حال تعلق الحكم به ففى مثل واتوا اليتمى  
 اموالهم واعصر خيرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتيم حاصل لهم وقت  
 اليتيماء وحقيقة المحرم حاصله له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه  
 الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون  
 المحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار  
 ما يؤل وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبلزمان ما يدل عليه  
 الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب زيد باعتبار ما كان فمعنى  
 حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل  
 للمسمى في زمان سابق على الزمان الذى هو مدلول الفعل بهيئته وهو زمان  
 الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصله في ذلك الزمان لكان النعت حقيقة لا مجازا  
 واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤل فمعنى حصول المعنى  
 الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصله في زمان لاحق متاخر عن الزمان الماضى  
 الذى يدل عليه الفعل بهيئة اذ لو كان حاصله في الزمان الماضى لكان الفعل  
 حقيقة لا مجازا فالزمان الذى يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى فى الصورتين  
 مغاير للزمان الذى وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه \* قوله \* فلن كان  
 زمان الحصول اه اعترض عليه بان حصول المعنى الحقيقي للمسمى فى زمان  
 اعتبار الحكم بل فى جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق  
 اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما فى اطلاق لفظ الدابة على الفرس

مجاز مع حوام كونه مما يدب على الأرض وبيان الحصول بالفعل ليس بلازم  
 في المجاز باعتبار ما يؤهل بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمر افاريقت  
 في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤهل مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اضلا  
 اجلب عنه السيد الشريف قدس سره بانه يجوز ان يكون مراد المصنف  
 رحمه الله من قوله ان حصل له ان ذلك الاطلاق ان كان بملاحظة حصوله في بعض  
 الازمان فلا اشكال عليه مع ان المصنف رحمه الله جعل مثل عصرت خمر افاريقت  
 في الحال مجازا بالقوة لا مجازا بالمشارفة **قوله** فلا بد ان تريد معنى لازما  
 قيل عليه العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الاخر ليس هو الملزوم والذهني  
 للاتفاق على امتناع اطلاق الابن على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل المتقابل  
 منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبلان او يقال كافي اطلاق  
 البصير على الاعى او مشاكلم كما في اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما شبه ذلك ورده  
 السيد الشريف قدس سره بانه يلزم منه ان لا يكون السببية علاقة ايضا للا  
 تفق على امتناع اطلاق الابن على الاب مع تحقق السببية بينهما وهو خلاف  
 على ان تحقق العلاقة لا يوجب محتملا استعمال لجواز ان يكون هناك مانع منه  
 فلا يدل الاتفاق على عدم الاطلاق على ان العلاقة فيما ذكر ليس هو الوجود  
 الذهني **قوله** او خراج عنه آه اي لا يكون احد من اجزاء الاخر ولا يتحقق  
 بينهما علاقة الجزئية وهذا نظير ما قالوا في دلالة الالتزام ان المراد من المخرج  
 ما لا يكون عين الموضوع له ولا جزؤه اي يعتبر فيها حيثية لاهيئية العينية ولا  
 حيثية الجزئية هذا **قوله** وهو الشجاع آه فلن قيل الاستعارة قد تكون  
 باعتبار جامع داخل في الطرفين او شكل لهما كما في اطلاق التقطيع بمعنى ازالة الا  
 اتصال على التفريق بمعنى ابعاد افراد الجماعة بجامع الازالة الداخلة في مفهومها  
 كما قال الله وقطعناهم في الارض امها واطلاق الشفر وهو شفة الابل على شفة  
 الانسان اجيب بان المراد ان اللازم الذي حصل له الجامع هو وصف للمبدول  
 الحقيقي الملزوم وهو لا ينافي الجزئية على ان الشكل داخل في الوصف على ما  
 صرحوا ان الصفة الظاهرة المشتركة فيهما عم من المحسوس كما في استعارة

يحتمل ان يكون مثالا  
 للتبليغ والتهكم وان  
 يفرق بينهما بحسب  
 لمقام فان كل  
 الغرض مجرد الملاحقة  
 والظرافة من غير  
 قصد الى استهزاء  
 وسخرية فتبليغ  
 والافتهم مطول من  
 باب التشبيه \*

الور دل الخد والمعقول كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع واعتراض عليه  
 بان اللازم انى يستعمل فيه الاسد مجازا ان كلن هو الانسان الشجاع فظاهر انة  
 ليس بوصف للاسد الملزوم وان كلن الشجاع مطلقا فهو ليس بمشبهه بالاسد بل  
 هو الانسان الشجاع خالصة فلا يكون المجاز باعتبار اطلاق المشبهه على المشبه  
 وبن القول ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازى اصلا لا يصح ضرورة  
 ان معنى اسم الاسد حاصل لذات لها الشجاعة في الجملة اجيب عنه بان المصنف  
 رحمه الله فرق بين المعنى والسمى بالعموم والمخصوص فالسمى المجازى هو ما صدق  
 عليه المعنى المجازى في الاستعارة وهو الانسان الشجاع مثلا واللازم للمعنى الحقيقي  
 هو الشجاع فاللفظ لم يستعمل في اللازم بما هو لازم بل في فرد منه بمقتضى القرينة فالشبهه  
 هو الثاني والوصف هو الاول ثم المعنى الحقيقي لم يحصل للسمى المجازى وان حصل  
 للمعنى المجازى فاندفع الامر ان وذلك ظاهر على ان المقصود تمايز الاقسام  
 بحسب الاعتبار فلا ضرر في حصول المعنى الحقيقي للمجازى اذ يكفي في الاستعارة  
 عدم الاعتبار وان المصنف لا يعتبر في الاستعارة التشبيه بل كون الوصف  
 بينافله ان يختار ان اللازم هو الشجاع مطلقا لا يضره عدم كونه باعتبار اطلاق  
 ان مشبهه به على المشبهه هذا قوله فاذا كانت الاصلية اه قيل عليه في هذا تسليم  
 ملتمعه في صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالاحتياج اليه ورد بتجويز  
 ان يكون قوله فيكون الجزء اصلا تشبيها بحذف الاداة كزيد اسد وقد عرفت  
 ان تحقق جهة الامالة في الشبي لا يوجب صحة الاطلاق عليه الا ترى ان تحقق  
 معنى الاضافة فيما اضيف بواسطة حرف الجر لا يوجب صحة اطلاق اسم المضاف  
 اليه هذا قوله كعلة مع المعلول قيل وانما لم يقل كالسبب مع السبب على  
 ما مر لان منه ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والسبب لا يطلق عليه مجازا  
 ورد بان المصنف رحمه الله انما مثل بالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية فلو قال  
 كل سبب مع السبب الذي هو مقصود منه لم يكن بين العبارتين فرق ولم  
 ينتقض بالسبب المحض على ان الاصل ههنا بمعنى ما ينتقل منه الى الفرع في  
 الجملة فلم لا يجوز ان يكون سبب السبب المحض كذلك قوله

يستلزم الجزاء الكل كالرقة على متفاهم العرف فانه يعد فيه الشخص الذي  
 قطعت يده او رجله بعينه الشخص الذي قبل القطع بخلاف الرقة والرأس  
 وغيرهما من الاعضاء الرئيسية مما لا يبقى بنبيل الانسان بدونه فالكل يستلزمه  
 الجزاء دون القسم الاول على هذا التفاهم واما صحة اطلاق العين على الرقيب  
 لو سلم عدم اشتراكه وقد نص عليه في كتب اللغة فكما اطلاق اللسان على لترجمان  
 من حيث انه موصوف بهذا الوصف لا يوجد بغير العين واللسان قال في الحاشية  
 فلن قلت كيف يصح قوله يستلزم الجزاء لكل مع قوله فان الانسان لا يوجد بدون  
 الرأس والرقة فلن هذا يوجب ان يكون الانسان هو الكل مستلزم للجزء  
 وهو الرأس والرقة قلنا لا نريد بالاستلزام هو اللزوم مصطلح اهل الجدل بل نريد  
 مصطلح اهل الحكمة والبيان فلن اهل الحكمة يريدون بلوازم الهيئة توابعا فيقوان الحاملة  
 لازمة للمهيته لا يقولون هي ملزومة لاهل البيان يقولون المجاز لفظ يطلق على  
 لازمة التكناية لفظيرا دبه ملزومة وهو قد صرح في المتن ايضا ان الملزوم اصل واللازم  
 فرع اذا عرفت هذا فالرأس والرقة تجزان لا يوجد الانسان بدونها فيكون  
 كل واحد منهما اصلا فيكون ملزوما واليد ليست بهذه الهيئة فلا تكون ملزوما  
 انتهى وقيل عليه اهل الحكمة يقسمون الحاملة الى لازمة وغير لازمة وانها  
 يطلقون اللازم على مقتضى المهيته وما يمتنع انفكاكه عنها ولا يخفى عليك ان  
 المعتبر عند الحكماء في دلالة الالتزام هو اللازم البين بالمعنى الاخص وهو الذي  
 يلزم تصوره من تصور الملزوم وان لم يلزمه في الخارج وانما المقصود المصنف  
 افهم يطلقون اسم اللازم على التابع دون المستتبع والملزوم على المستتبع  
 دون التابع واما الكلية فبمعزل عن هذا المقصود وبذلك يندفع ما يقال ان  
 كل ملزوم محتاج الى لازمه فيجري الاصل والتبعية في جميع اقسام المجاز  
 قوله فان كلامه ما استخلى بعد الموت آه قال في الهداية والموصى  
 به يملك بالقبول خلافا لفر رحمة الله وهو احد قول الشافعي هو يقول للوصية  
 اخذ الميراث اكل منه خلافا لعلها انه ائنة لثم الارث بثبت من غير قبول فكذا  
 الوصية ولنا ان الوصية اثبت ملك جديدها لا يراد للموصى له بالعيب ولا يراد



عليه بالعيب ولا يملك احد اثبت الملك لغيره الا بقبوله اما الورثة خلافة حيث يثبت  
 فيه هذه الاحكام فيثبت جبراً من الشرع بغير قبول الا في مسألة واحدة وهي  
 ان يموت الموصى ثم يموت الموصى له قبل القبول فيدخل الموصى به في ملك  
 ورثته استحساناً **قوله** **﴿** ينعقد بلفظ الهبة **﴾** هو من شرايطه ان يطلب منها النكاح  
 لا التمكين من الوطى فانه لا يكون نكاحاً وفي بعض الفتاوى النية وذكر شمس  
 الائمة السرخسي انها ليست اصلاً لعدم اللبس بقولهم للشجاع اسدوكما اذا حلف  
 لا ياكل من هذه النحلة ينصرف الى المجاز بلانية ولان كلامنا فيما اذا مر حابه  
 ولم يبق احتمال انتهى وفي شرح الكنز انها ليست بشرط مع ذكر المهر وان تحقيق  
 انه اذا لم يكن قرينة تفيد المعنى المجازي من دلالة الحال على النكاح كعضل  
 شهور وتسمية مهر وعدم قبول الحمل المعنى الحقيقي وامثال ذلك فلا بد من  
 النية واعلام الشهود بنا على اشتراط فهم الشهود المراد على المختار فلن شرط  
 جواز التجوز انتفاء قرينة تدل على ارادة غير ذلك المعنى المجازي وشرط  
 الحكم بالمجاز مع ذلك وجود قرينة تفيد المعنى المجازي واما الماهزل فمريد  
 لمعنى اللفظ غير مريد لمعنى الحكمه فلا يلتفت لقصد عدم الحكم ولا يتم استدلال  
 الشافعية ان الشهادة شرط في النكاح والكتابة لا بد فيها من النية ولا اطلاع للشهود  
 عليها **قوله** **﴿** الى غير ذلك كحصول المصاهرة **﴾** وجريان التوارث  
 والاستمتاع بمجامعة ومباشرة **قوله** **﴿** قلنا الخلوص آه **﴾** يعني قوله خالصة  
 لك يرجع الى عدم المهر بقرينة اعتقابه بالتعليل بنفى المهرج بقوله لتلايكون  
 عليك مهرج فلن المهرج ليس في ترك لفظ الى غيره خصوصاً بالنسبة الى اوضح  
 العرب بل في لزوم المال وقرينة وقوعه في مقابلة الموعى اجورهن فمال  
 الحاصل اهلنلك الأزواج الموعى اجورهن والذى وهبت نفسك فلم تاخذ  
 مهر خالصة هذه المحصلة لك من دون المهر منين امامهم فقد علمنا ما فرضنا عليهم  
 في ازواجهم من المهر وغيره **قوله** **﴿** وايضاً يحتمل ان يكون آه وهذا المعنى  
 مما ابدىه المصنف رحمه الله وحاصل جواز كونه متعلقاً بالملئنا قيد في احلال ازواجه  
 له لافادة عدم حله من لغيره صلى الله عليه وسلم **قوله** **﴿** وهي مشتركة بينهما

فلا يصح عدوجوب المهر والنفقة منها فإن قيل فكيف يصح عدالنسب قلت  
لان حصول النسب منه ولو ذلك لان كلام المصنف في المصالح المشتركة وان كان  
في مطلق ثمرات النكاح ما تختمس هي بملكه كالنفقة والسكنى والقسم والمنع  
من العزل الابالان وما يختمس هو بملكه كوجوب التمكن منه والتحصين عن  
غيره والقرار في منزله ﴿ قوله ﴾ لا يدلان على الملك عدم الدلالة على  
الملك لا يستلزم الدلالة على عدم الملك فعلى تقدير وجوب الرعاية لا ينافي  
معناها اعتبار معنى الملك لا يقال معنى النكاح والتزوج التلقين والازدواج  
سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مالم يعتبر في العقد الخصوص  
بل اعتبر الملك قطعا لاننا نقول التعيم ليس قيدا للمفهومات فان النطق  
وعدمه ليس بقيد للحيوان ﴿ قوله ﴾ رعاية المعنى اللغوي اى بحيث يكون  
بعينه المعنى اللغوي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة لا توجد في المعنى الاصلى هذا  
﴿ قوله ﴾ ينعقد بلفظ البيع وكذا بلفظ الاجارة عند ابى الحسن الكرخى  
من كبار اصحابنا لان المستوفى بالنكاح منفعة في الحقيقة وقد سمي الله تعالى العوض  
اجر ابقوله فاتوهن اجرهن فاستفيد منه انه بمنزلة الاجارة وما ورد عليه  
صاحب المبسوط وغيره من ان الاجارة شرعا لا تنعقد الاموقمة وبينهما مغايرة  
على سبيل المنافات فلا يستعار احدهما للاخر من فروع بان التوقيت ليس  
جزء مفهوم الاجارة بل شرط لا اعتبره شرعا خارج عنه فهو مجرد تملك المنافع  
بعوض غيرانه اذا وقع مجرد الاعتيار شرعا كالمصلحة هي الاركان ولو وجدت  
بلاظهار لا تعتبر مع ان عدم اجتماع المتضادين في محل واحد يوجب عدم  
صححة النكاح بلفظ البيع نعم يمكن ان يقال ان العلاقة وهي السببية لملك المتعة  
منتمية في الاجارة ولغائل ان يقول ان علاقة السببية انها تكون متحققة بين الهبة  
والنكاح ان لو كان معنى النكاح هو ملك المتعول ليس كذلك فقد صرح المصنف  
وغيره ان النكاح معنى شرعى يحصل من ارتباط الايجاب والقبول الموجودين  
مسار تباطا حكما يكون ملك المتعة اثره فالنكاح معنى غير الايجاب والقبول  
وغير ملك للمتعة بل الايجاب والقبول من قوله زوجت تزوجت موضوع

لانشاء النكاح يطلق على النكاح لما بينهما من العلاقة القوية حيث لا يتخلن عنه  
 المعنى لان الانشاء ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود تسمية للالفاظ الانشائية لاسم  
 معانيها وان الام في الملك المتعة في قولهم النكاح عقد موضوع للملك المتعة ليست صلة للوضع  
 بل للغاية كانه قيل عقد موضوع لعنى يترتب عليه ملك المتعة ومقتضى ذلك ان  
 لا يكون علاقة التجوز السببية فانهم **قوله** **﴿** يعتق في الثاني لاني الاول **﴾** هذه المسئلة  
 تعرف بالاسماقية لان ابا بكر الباخي الاسكاني كان له بواب يقال له اسحاق فكان اذا اراد  
 تفهيم المسئلة لاصحابه دعا وقال له هل اشتريت بمائة درهم فيقول نعم بل بالون  
 ثم قال هل ملكت مائة درهم فيقول لا والله ما ملكتها **قوله** **﴿** اما بعد **﴾** وال  
 المشتق منه فجاز وقيل بل حقيقة واما قبل قيامه فجاز بالاتفاق ومن ههنا توهم  
 بعضهم ان عدول الشيخ الرئيس الى اعتبار عقد الوضع بالفعل عما اعتبره الفارابي  
 من اخذه بالامكان معالابانه مخالف للعرف والبلغة لا يسهن ولا يغنى من جوع  
 اذ لم يفده الموافقة لههنا الرجوع لتصريح ارباب البلغة بالاتفاق على ان الا  
 طلاق قبل قيام المخذ ليس على سبيل الحقيقة وقد اعتبر ههنا النوع داخلا  
 في عقد الوضع **ولاشك** ان ماتوهوه وهم حاض فلن مقصود الشيخ الرئيس  
 ليس الاموافقة العرف واللفظ وقد حصلت فيما اعتبره لصحة مجاز المشاركة فيهم وهو  
 لا يدعى قط ان الاطلاق قبل قيام ماخذ الاشتقاق يكون داخلا في مسي الحقيقة  
 على مستق العرف ومذاق اللغة هذا **قوله** **﴿** صدق ديانتاي يبنى الفتى  
 جوابه على مانواه ويحكم عليه القاضي بموجب كلامه ولا يلتفت الى مانعاه لمكان  
 التهمة كما لو استفتى من فقيه بلن قال كن على فلان الن فوهبه لي فويل برئت  
 بذلك من اذائه فينتبه بالبراءة ولو رفع ذلك الى القاضي يقضى عليه بالاقرار  
**قوله** **﴿** لانه اراد تخفيفاؤه فعدم تصديقه فضلا لمكان التهمة لالعدم صحة  
 التجوز والالم يصح ديانة **قوله** **﴿** الاصل الذي نحن فيه وهو ان السبب  
 المتخض يصح اطلاقه على المسبب دون العكس والمتفرع عليه وقوع الطلاق  
 بلفظ العتق من غير عكس الانه لما واصل تعليل الاول اور دفاء التفرع في قوله  
 فلا يثبت فحاصله فيقع الطلاق بلفظ العتق لانه سبب لازالة ملك المتعة ولا يثبت

العتق بلفظ الطلاق لان ازالة ملك المتعة ليست مقصودة منه ﴿ قوله ﴾ فلن  
 العتق وضع يعنى ان الغرض منه هذه لانه موضوع لها فتجوز بناء على اقامة الغرض  
 من احدى مقامه على ما صرح به المصنف رحمه الله فيما نقل عنه ﴿ قوله ﴾ اذ كل منهما  
 علة للنفي وقوله لانها لا تصح علة للنفي ﴿ قوله ﴾ لانهاى الاستعارة لا تصح  
 بكل ومن اذ لا يبى في عدم صحة استعارة السماء للارض وبالعكس بعلاقة الوجود  
 والمحدث او نحو ذلك ولا الاسد للبحر والسموم مع انها وصفان ملازمان له بل  
 التجوز له طرق مخصوصة من جهة واضع اللغة بالوضع النوعى والثابت عنفى  
 الاستعارة اعتبار علاقة المشابهة في وصف خارج ظاهر فى المشبهه وثبوته فيه  
 اقوى منه فى المشبه لان مبناها على المبالغة فى حال المشبه بدعى انه عين  
 المشبه به فلا يصح استعارة الاسد للبحر والسموم لعدم ظهورهما فيه ولا السماء  
 للارض لعدم قوة وجه الشبهه فى محل الحقيقة بالنسبة الى محل المجاز ﴿ قوله ﴾  
 بل يعنى المشروع فيه كيف شرع آه يعنى انها يصح استعارة الطلاق للعتاق  
 باعتبار اتصالها فى معنييهما المشروعين كيف شرعا ولكن لاتصال بينهما فيه  
 فما قبل كلمة بل يدل على اشتراط وجود الوصف الصالح فى مطلق الاستعارة وما  
 بعدها على ان يكون ذلك الوصف فى الوجه المشروع فى استعارة الالفاظ الشرعية  
 ﴿ قوله ﴾ لان الطلاق رفع مشروع فى بيان عدم تحقق العلاقة المذكورة  
 بين الطلاق والعتاق لان الطلاق فى اللغة رفع القيد وازالة الجبس نقل الى رفع  
 قيد النكاح والعتاق القوة ومنه عتاق الطير لجوارحها وعتق الفرح اذ اقوى  
 على الطيران وفرس عتيق للسابق والبيت العتيق القديم وللصديق لجماله  
 اولقدمه فى الاسلام والخير او شرفه او لعتيقه من النار وقيل قلت امه لها وضعت  
 هذا عتيقك من الموت ولكن لا يعيش لها ولد ومنه المفهومات كلها ترجع الى  
 زيادة قوة فى معانيها وباعتبار القدم او السابق جاء بيت اوس بن حجر حيث  
 قال \* شعر \* على اليتيم عتيق قد بها \* وليس لها وان طلبت مرام \* بل الغدر قد  
 علمت معنى \* على وجازتى منى حرام \* والمعنى انه لمن من قديم انه لا

يغدر ولا يزي في بجاته وانها لا ترام بحل وقد علمت ذلك معد فالاعتقائ اثبات  
 القوة والعتق في الشرع خلوص حكمى عن اثار الكفر الذى هو موت حكمى  
 وعجز كلى قلن الكافر ميت معنى فانه لم ينتفع بحياته الدنية ولم ينتق حلاوته  
 العليا كما قال الله تعالى افمن كان ميتا فلمحيينه واثره الرق الذى هو سلب اهلته  
 لماتهلله انعقلاء من ثبوت انوالايات على نفسه حيث لا يصح نكاحه ولا بيعه  
 ولا شراؤه وعلى غيره من نكاح البنات والتصرف فى الاموال والشهادات  
 ولا يتمكن من كثير من العبادات كصلوة الجمع والاعياد والجنابة والحج والجهاد  
 ويثبت به القوة الشرعية فيقدر على ما لم يكن يقدر عليه من قبل فعن هذا  
 يقال انه القوة الشرعية ويمكن ان يكون هذا المعنى من امر اذ المعنى اللغوى  
 ومن ثم قال فى الصحاح والقاموس وغيرهما العتق الحرية الا انه مقيد بالطرية  
 على الرق وبه مر ح بعضهم والرق فى اللغة الضعن ومنه ثوب رقيق وصوت  
 رقيق وكذلك التحرير ائبات الحرية وهى الخلو من يقال طين حرارى خالص  
 عما يشوبه واراض حرة لاخراج عليها قوله ﴿ فاجلب بقوله الاول بحمل  
 الكلام على المجاز العقلى الذى يكون فى الاسناد حيث يكون الفعل مستند الى  
 السبب البعيد كما فى قوله تعالى اخرج ابويكم من الجنة ينزع عنها لباسها  
 والثانى بحمله على المجاز اللغوى الكون فى الطرى فيكون الاعتقائ مطلقا على  
 سببه النقى هو ازالة املك قبل وكلا الجوابين ضعيف لاننا نسلم ان الاعتقائ  
 منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطره عليه نقل شرعى اذ لا يفهم لغة وعرفا وشرعا  
 الا ازالة املك والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك ولو سلم  
 فلان نسلم كونه منقولا اليه الا الى ازالة الملك وكون اثبات انقوة انسب بما اخذ  
 الاشتقاق لا يصح دليلا على ذلك لجواز النقل الى معنى غيره انسب بالمعنى  
 الحقيقى والنقل لا يثبتانه من نقل وما ذكره من معنى اثبات القوة انها يعرفه الافراد  
 من الفقهاء وقد علمت ان معنى العتق القوة والاعتقائ اثبات القوة فيكون  
 العتق ثبوتها فى محل قابل لها على ما مر ح به علما للغة والقوة التى اثبتتها للغة  
 معنى للعتق اعم من القوة الجسمية وغيرها فهو يتناول اثبات القوة المحكية

المذكورة وكما ان النقل نفسه خلاف الاصل لا ير تكب من غير دليل ولا يجعل عليه  
 من غير حمل كذلك النقل الى اجنبى لا ير تكب من غير ضرورة بل يجعل الكلام الى  
 المعنى الاقرب من المعنى اللغوى فالاقرب وذلك ظاهري يعرفه من يعرف  
 اللغة ويطلع على كلام الائمة المهرة في فن اللغة بل يفهم العوام من  
 ميرورة العبد حرا انه حصل له من المسالة ما يتختم بالاحرار  
 وليس انفراد من اثبات القوة بالخصوصة الا ذلك القدر ولم يقل  
 احد من ائمة اللغوة والفقهاء والاصول ان معنى الاعتق ازالة الملك او انه منقول اليها  
 فكيف يصح الاستعارة والذى يدعى ذلك فعليه البيان واقامة البرهان ومن  
 يدعى ما ليس فيه كذبته شواهد الامتنان قوله **﴿** ير د عليه اجلب عنه  
 بعضهم بلنه قد عرف ان العتق تصرف شرعى معناه اثبات القوة بالخصوصة  
 فلا بد له من لفظ يدل عليه حقيقة او مجازا لتحصيل العتق شرعا  
 واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب  
 ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رخصت عنك قيد الرق فانه  
 مجز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على السبب كما كان الاعتق  
 في مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم السبب على  
 السبب ولا مسامح لتلك فيما نحن فيه لانه جعل الطلاق مستعارة لازالة الملك  
 فليس هناك لفظ يجعل مجز اعن اثبات العتق لا يقال يثبت العتق بدلالة الا  
 لتزام لكونه لازما للمعنى المجازى الذى هو ازالة الملك لانا نقول تحقق اللزوم  
 المعترفى دلالة للتزام وهو كون الامر الخارج لازما بيننا فى الوجود النهى  
 بحيث يازم من تصور المسمى تصوره فى حيز المنع وانما اللزوم المتحقق  
 بين ازالة الملك والعتق هو اللزوم بالمعنى الاعم اى الذى يلزم من تصورهما  
 الجزم باللزوم وان بنى الكلام على مذهب اهل العربية فكل واحد من الدلالات  
 الثلاث تابع للقصد والاستعمال واذا تحقق لهما فلا دلالة التزاما ولذلك لم  
 يستلزم التضمين والالتزام عندهم المطابقة التقدير ابعنى ان ما يدل على

الجزاء او الامر الخارج يدل على المعنى المطابق لو استعمل فيه وقصد من اللفظ  
 هنا قوله ﴿ لا للفظ الاعتنى اى ليفهمه على حذف المضائق ﴾ قوله ﴿  
 اقوى من ازالة القيد لوجوب ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه  
 كالاسد للشجاع وان يكون المستعار لازماله واعترض عليه بان ازالة القيد اقوى  
 لبقائه نوع تعلق له وهو حق الولا على ازالة الملك واجيب بان الاثر الباقية في ازالة  
 القيد اكثر واشد كجواز الرجعة في الرجعى ووجوب النفقة عدم جواز النكاح اغيره  
 وحرمة المصاهرة والمشاركة في النسل وغير ذلك وبلن المقام ليس فيه ازالة التان  
 احديهما مقيدة والاخرى مطلقة بل احديهما مقيدة بازالة القيد والاخرى  
 بازالة التان الملك بخلاف المشفر والشفقة فلن الاطلاق والتقييد متحقق بينهما على انه  
 قد ورد المشفر بالمعنى الاعم ﴿ قوله ﴾ فان الاستعارة لا تجرى قيل عليه  
 قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس  
 ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر وجعله هو هو وكون  
 المشبه اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في  
 علم البيان ورد بان الاشعار والخطب يجرى فيها ما يجرى من ابراز الكلام  
 لاعلى مطابقة الظاهر لغائده بديعة ونكتة غريبة بخلاف المسائل الفقهية فانها  
 لا تجرى فيها ذلك ولا مقايسة بين الغنين ﴿ قوله ﴾ وكذا اجارة الحر آه قال  
 في التلويح يعنى لو قال بعثت نفسى منك شهر ابدى لهم لعل كذا ينعد اجارة  
 ولو ترك واحد من القيود يفسد العقد ولو قال بعثت عبدى اودارى منك  
 بكذا فلن لم يذكر المدة ينعد بيعا لا يمكن العمل بالحقيقة مع تعذر شرط الهجاز  
 وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان ساه  
 مثل بعثت عبدى منك شهر ابعثه لعل كذا انعد اجارة لان اطلاق البيع على  
 الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عندهم اذا اتفق المتعاقدان عليه  
 كذا في الاسرار وقيل ينعد بيعا صحيا بحمل المدة على تأجيل الثمن او بيعا فاسدا  
 عملا بالحقيقة الفاصرة هذا الكلام ونقل عنه انه اذا جاز في غيره اذا اتفق المتعا  
 قدان اقول ظاهر كلامه توجيهه لكلام المصنف رحمه الله وبيان المراد ولكن تصب

عينه ومطعم نظره الاعتراض عليه في تقييده انعقاد الاجارة بلفظ البيع بصورة  
 الحر ومحصله ان ذلك اشتغال بما لا يعنيه واعراض عما هو بصدده حيث قيد  
 صورة انعقاد الاجارة بلفظ البيع بالحر وهو مستغن عن ذكر التقييد بذكر  
 المدّة وجنس العمل وهو محتاج اليه فانه لا فرق بين الحر والعبد في انعقاد الاجارة  
 اذ اروعى القيد ان لقيام القرينة وتحقق العلاقة ولا في عدم انعقادها اذ اثر في  
 واحد منهما اذ يفسد العقد في صورة الحر لا انتفاء القرينة في عقد العبد بغيرها  
 لا يمكن العمل بالحقيقة على ما فصله القاضي ابو زيد الدبوسي في كتابه الاسرار  
 من اكابر المغنية رحمهم الله واقبا يتحقق الفرق على القول الاخير المرجوح  
 ولكن هذا الاعتراض ليس بشيء لان المصنف رحمه الله ليس في صدد بيان  
 التفرقة بين الحر والعبد في انعقاد الاجارة وعيها حتى يرد عليه الاعتراض  
 بعدم التفرقة ولا في صدد بيان شرط العتق حتى يرد عليه ان مجرد الحرية  
 غير كافية في صحة العتق بل لا بد من ذكره في تسمية جنس العمل وانه هو في صدد  
 تفرغ المثال الجزئي على ما قرر من الاصل الكلي وهو صفة اطلاق السبب على  
 السبب دون العكس فيما كان السبب سببا محضاً ولا يخفى ان انعقاد الاجارة بانف  
 البيع دون العكس بناء على هذا الاصل مختص بسورة عقد الحر واما انعقادها  
 بلفظ البيع في صورة العبد اذا اعتبر القيد ان كما في الاسرار فليس مما نحن  
 فيه بل هو على الحقيقة بناء على تعارف اهل المدينة لاهل التجوز بناء على الاصل  
 المأثور هكذا ينبغي ان يفهم المقام والله ولي الغضل والانعام وكان ذلك مما  
 اثبتناه في تحريرنا للفرقة في سلف الازمنة **قوله** لان الهبة ليست سبباً  
 اجيب عنه باننا نسلم انه يجب في الجواز باعتبار النسبية ان يكون المعنى الحقيقي  
 سبباً للمعنى المجزئ بعينه بل بمنسه حتى يرد بالغيب جنس الثبوت سواء  
 حصل به او بغيره وبان ملك المتعبدية عن ملك الانتفاع والوطى وهو لا يختلف  
 في ملك النكاح وملك اليقين ولكن تغاير الاحكام لتغاير هياكله لاذنا فانها ثبتت  
 في باب النكاح مقصود اوفى ملك اليقين تبعا ونحن اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك  
 المتعة في العمل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجزئاً اثبتناه ملك المتعة قصد الاتباع فيثبت



فيها حكم النكاح للاحكام ملك اليمين وكيف ما كان فصحة النكاح بلفظ البيع والهبة  
 مهليفيه البيان ولا تضاد ولا منافات بين انواع العلاقات قوله ﴿ ﴿ ﴾ امكان  
 الاصل اى عدم امتناعه في نفسه مع قطع النظر عن الامور الخارجية والمراد  
 بالتعذر امتناعها بالنظر الى عدمها فلا يرد ان قولها يوجب بطلان الاصل المتقرر  
 من انه لا يصير الى العجز الا عند تعذر الحقيقة كذا قيل قوله ﴿ ﴿ ﴾ فصحة الاصل  
 ليس من كلام فخر الاسلام بل من كلام المصنف حذف جواب الشرط الواقع في  
 كلامه وهو قوله صار مستعرا للحكمة لا مافي التلويح من قوله وجب المصير الى خلفه  
 قوله ﴿ ﴿ ﴾ ان من شرط صحة الحلف آه هذا ما اتفق عليه ابو حنيفة ومحمد وزفر  
 رحمهم الله فان تصور البر ورجاء الصديق شرط لصحة الحلف وانعقاد اليمين  
 عندهم غير ان زفر شرط الامكان عادة مع ما شرطوه في ذلك من الامكان بالذات  
 وهما اكتفيا بالامكان الذاتي وخالفهم ابو يوسف رحمه الله حيث لم يشترط  
 تصور البر وامكان الفعل لاعادة ولا عقلا فلو حلف والله ليمسن السماء او ليقبلن  
 هذا الحجر ذهبوا وليس بن ماعنا الكوز فاريقا وليقتلن زيداعمالا بموته  
 يصح الحلف وينعقد اليمين ويحدث في الحال عند الاثمة الثلاثة لان كل ذلك امور  
 ممكنة يتعلق بها القدرة في الجملة ولا يتوقف الحدث الى اخر الحيوة لكونها متمتعة  
 بحسب جرى العادة خلافا لفرقائه لا ينعقد اليمين عنده لامتناعها عادة  
 ولو حلف والله لاشر بن ماعنا الكوز ولاماء فيه اوليقتلن زيد اغير عالم  
 بموته وهو ميت فلا يحدث لعدم صحة الحلف لامتناع شرب الماء المعدوم واستحالة  
 اعادة الحيوة الزائلة بالذات لان في صورة العلم ينعقد اليمين على حيوة يتخلقها  
 الله تعالى في الميت وهو امر غير محال وفي صورة عدم العلم على الحيوة التي كان  
 عليها وقد زالت فيستحيل اعادتها خلافا لابي يوسف رحمه الله فلن تصور البر  
 ليس بشرط عنده اصلا فيصح الحلف ويحدث البتة على ما هو المذكور في الكتب  
 الحنفية اجمع والسئلة دلت على امتناع اعادة المعدوم بعينه عند الحنفية  
 واتفاق الاثمة الثلاثة عليه وقد صرح به الشيخ ابو المنصور المتري رحمه الله  
 وقامت عليه الحجة الباهرة بالبينة الظاهرة وانكر بعض اعدائ المتكلمين ذلك

وتخصيص بعضهم بالعرض باطل لا محالة. تولا اعتد ادبهم و حجتهم داخضة عند ربهم  
 ﴿ قوله ﴾ ولما فيه آه قيد به احتراماً عما كل فيه ماء فريقي لان اعادته  
 امر ممكن لانه لا يعدم بالكلية بل يختلط مع اجزاء الارض فيحدث فبقي التلويح  
 من ان ابتداء اليمين في الكوز انعدت على الممكن في الظاهر وعند الازافة  
 مابقى كذلك ممكننا فلا يبقى اليمين على ما انعدت اما في مسألة قتل الميت  
 وقلب الحجر فاليمين قد انعدت ابتداءً على القدرة في الجملة لاعلى الامكان  
 الظاهر ولم ينعد اليمين على ما يخلقه الله في الكوز كما انعدت على حيوة  
 يحدتها الله تعالى في الشخص بعد ما خلق مع العلم بهوته لانه على تقدير الخلق  
 لا يكون الماء النى في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لاشربن الماء النى في  
 الكوز ان خلقه الله تعالى كما يقدر لاقتلن الشخص ان احياء الله تعالى لان الماء النى  
 في الكوز وقت اليمين اشارة الى الوجود لكونه مشار اليه وتقدير الشرط يقتضى عدمه  
 فيلزم اتصال الشئى بالوجود والعدم ليس بشئى ء فانه مع مخالفة الماء في الهداية  
 والكافي والنهاية وغيرها من كتب المنغية في جعلهم مسألة الكوز وقدر يقى  
 ما فيه من الماء مثل مسألة من السواء وقلب الحجر ظاهر الفساد اذا فرقت بين  
 الصورتين اصلا لانه كما لا يكون الماء على تقدير الخلق هو الماء النى في الكوز  
 وقت اليمين كذلك لا يكون على تقدير احداث الحيوة في الشخص الحيوة التى  
 كن عليها وقت اليمين وقد ذكر في النظم انه فيما اذا لم يعلم انه لاما فيه فلن علم  
 فيحدث بالاتفاق ولا نسلم ان الاشارة الى الماء بل هى الى الكوز واما الاشارة  
 التى يتضمنها المعرفة فلا نسلم ان مفادها معهودية هذا الماء الخالص بل معهودية  
 مطلق الماء فلن الاشارة فيه الى ما يعرفه كل احد من ان معنى الماء ما هو من بين  
 الاجناس وهو لا يقتضى الوجود في الكوز في هذا الوقت لا يقال ان وضع  
 المسئلة في الهداية وغير ما فيها تحقق الازافة بعد زملن يتمكن فيه من الشرب  
 لان اليمين تنعد للبر فيستثنى منه زمان تحققه واليه يتبع فيلاريق من غير  
 فصل لاننا نقول هنا تفسير للمسئلة على خلاف تخريج الفقهاء فانهم لم يفرقوا  
 بين الصورتين اذ جمع الماء المنشوف ممكن وانما لا يحدث فيها اذا لم لا يركب

هذه الدابة وهو راكبها فنزل من ساعتها لان تحقق المكث بدون الزمان غير  
 ممكن ولو مكث برهة بعد الخنز يحنث هذا وانما لا يحنث في الموقت اى فيما  
 قالوا لله لا شر بن ماء هذا الكوز اليوم فارق قبل الليل لان البر في الموقت  
 انما يجب في الجزء الاخير من الوقت وعند ذلك لا يتصور البر لانقضاء الوقت  
 المعين محال للبر فهو لامتناع اعادة الوقت المتعين ظرفا للبر لا لامتناع اعادة  
 المهر اى فانه لم يعد بعينه بل نشئ في الارض فانها غير مستحيلة حقيقة بل عادة  
 هذا وبالجملة انه اذا لم يكن في الكوز ماء لا يحنث مطلقا عندها خلافا لابي  
 يوسف رحمه الله واذا كان فيه ماء فارق من يومه كذلك الخلاف في الموقت  
 ويحنث باتفاق الائمة الثلاثة في المطلق خلافا لفر رحمه الله لانه يستحيل عادة  
 فاشبهه المستحيل حقيقة فلا ينعقد اليمين واجيب بان البر متصور حقيقة باعادة  
 الماء الذى اريق فينعتق يمينه ثم يحنث بحكم العجز الثابت عادة كما اذا ملت  
 الخلف فانه يحنث مع احتمال اعادة الحيوة **قوله** فيجعل اقرار اجازا  
 عن الحرية من حين الملك لانه غير مستحيل فيعتق عليه قضاءه واخذة له باقراره وان  
 لم يسبق منه اعتاق و ارادة الشفقة والتكريم والمحرمة بعيدة غلبة البعد لندرة استعماله  
 فيها فلا يحتمل اللفظ عليهما مع امكان ارادة غير ما على ان الفائدة الشرعية اولى  
 بالاعتبار فتكون هي المتينة ولا يرد عليه هذا لانه مشترك بين المشارك في النسب  
 والدين والقبيلة قال الله تعالى واذكر اخا عادوا الى ثبوت اذ اخاهم صالحا قال انما المؤمنون  
 اخوة وقال يحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا وحكم المشترك التوقف على  
 القرينة حتى لو قال من ابي او امي عتق على ان العتق رواية الحسن عن ابي  
 حنيفة رحمه الله وقواه بعض المحققين **قوله** فان الاستعارة تقع اولافى  
 المعنى بالتصرفى فى امر عقلى باستعارة الهيكل المخصوص بالاشجاع ثم استعمال  
 فيه لفظ الاسد على ان لافراده قسيتين متعارفى يصدق عليه اللفظ حقيقة وغير  
 متعارفى يصدق عليه مجازا بتوسط هذه الاستعارة على ما هو الراجع عند  
 البيانيين ومافى التلويح من ان هذا ميل الى النهب الرجوح فى تحقيق  
 الاستعارة وهو انه ليس بجاز لغوى بل مجاز عقلى حيث جعل ما ليس باسد اسدا

واستعمل فيه اللفظ على أنه استعمال فيما وضع له، والذهب المنصور أنه مجاز لغوى مستعمل في غير ما وضع له ساقط لأن الميل غير مسلم ولا يدل عليه كلامه بل قوله ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعمل لفظ الاسد يدل على خلافه ولا فرق بين المذهبين إلا باعتبار الوضع وعدمه ليكون مجازا عقليا اولغويا ولا بد فيهما من ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به بل يجعل الرجل من افراد الاسد وذلك لا يقتضى كونه حقيقة على أنه ناقض بكلامه هذا ما ثبتته في شرح التاميم **قوله** لا تجرى الاستعارة في الاعلام قيل فيه نظر لان العلم يدل على معناه العلمى بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص اخر ادعاء وتخيل كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع بل عدم الجريان مبنى على انه لا بد فيهما من ادخال المشبه في جنس المشبه به يجعل افراده قسيمين والعلمية تنافى الجنسية واعتبار الافراد ورده السيد الشريفي بان تعرض القوم للجنس في بيان الاستعارة انهم لكثرة وقوعها في الاجناس دون الاشخاص بل عدم جريانها في الاعلام لان مبناها على المبالغة في حال المشبه به عوى انه عين المشبه به وذلك انما يحصل اذا كان المشبه به مشتهر ابوجه الشبه ولا شك ان الاجناس مشهورة بل وصلت لها حتى ان اسمائها تنبى عن اوصافها انباء تاما كالخيل والاسد واما الاشخاص فقلما يشتهر باوصاف كذلك كما تم في الجود فيجعل من له غاية الجود قسيمين ذلك الشخص المعروف والاخر غير المعهود والافاذا اعتبرت تشبيه زيد بعمر وفي الشكل والهيئة وقصدت المبالغة في التشبيه وادعاء انه عين عمر و لكمال شبهه فقلت رايت عمروا فلظاهر ان ذلك استعارة بعلاقة المشابهة ومن ذلك القبيل قولهم ابو يوسنى ابو حنيقة بمعنى ان ابا يوسنى رحمة الله بلغ الدرجة القصوى من الفقاها ولم يقصر عنها وقولهم ابو حنيقة ابو يوسنى بمعنى ان البالغ الى هذه الدرجة هو ابو يوسنى دون غيره وبالجملة المقصود من العدول عن التشبيه الى الاستعارة هو المبالغة في حال المشبه اعنى وجه الشبه كانه يساوى المشبه به وذلك يحصل اذا جعل من افراده داخلا في جنسه ان كل المشبه به جنسا وجعل عينه ان كل شخصا **قوله** فان قيل معارضة يعنى ان هذا ابني

من قبيل زيد اسد وهو على ما تقرر في علم البيان ليس باستعارة لهافيه من ادعاء امر مستحيل بل هو تشبيه بخنق الادوات فيكون المعنى مثل ابني وهو لا يوجب العتق اتفاقا ﴿ قوله ﴾ قصد انقل عنه اي على تقدير كونه استعارة لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى شئ هو المقصود في الكلام وهو اثبت الخبر فيكون المقصود اثبت الاسدية لزيد وهو محال ﴿ قوله ﴾ ادعاء معنى الحقيقة في الشئ قيل عليه انه ميل الى المذهب الرجوح وان ادعاء الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته امر ان متدافعان واجيب بان التدافع ليس بين مراعات معنى الحقيقة ونصب القرينة المانعة بل بين ارادته ونصبه وقد علمت ان مبنى الاستعارة على الادعاء المذكور ﴿ قوله ﴾ فهنا عين من هبها قيل الشرط على هذا عدم القصد على دعوى امر مستحيل وعلى من هبها عدم الاستحالة فإين احد هب من الآخر ورد بان الاشارة الى ما ذكره من نفى الاستعارة بناء على الاستحالة ﴿ قوله ﴾ قلنا حاصله منع التعليل المذكور يعني لانسلم ان الاستعارة في خبر البتداء غير جائز مطلقا عندهم لاتفاقهم على الاستعارة في قولهم الحال ناطقة ﴿ قوله ﴾ خبر البتداء هو ابني اسم مشتق على ما في كتب اللغة من تفسير الابن بالولد اصله بنى اوبنو والاسم البنوة وفي حديث بنت غيلان \* شعر \* وان جلست تبنت \* اي صارت كالبيت المبنى فعلى هذا هو حقيقة معناه وليس يتاويل فيكون استعارة تبعية من قبيل الحال ناطقة فيعتق الابن لان من قبيل زيد اسد فلا حاجة الى ان يقال انه مستعمل في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لاني معناه بدليل قوله \* شعر \* اسد على وفي الحروب نعامة \* فتحاء تنفر من صغير الصافر \* فهلا بدرت الى غزالة في الوعى \* بل كن قلبك في جناهي طائر \* وقوله \* شعر \* والطير اغربة عليه باسرها \* فتح السراة وساكنها \* وامثال ذلك وقال السيد الشريف هذا الاستدلال يشعر بان اسد مستعمل في مفهوم مجترى وصاقل فلا يتصور حينئذ تشبيه فضلا عن الاستعارة بل يكون اطلاق اسم الملزوم على اللازم ثم استعمال الاسد في معناه الحقيقي ينفي تعلق الجاربه الاذلو حطم ذلك المعنى على سبيل ما هو لازم له

فأكله عمران بن خطان  
السيد موسى مفتي  
الحوارج وزاهدهم  
يهجو الججاج \* منه  
رحمه الله تعالى \*

ومفهوم منه في الجملة من الجرأة والصولة ﴿ قوله ﴾ لاعوجاج المجاز والضرورة  
تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى ورد بانها ان اريد الضرورة  
من جهة التكلم في الاستعمال فيمنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض يسخ  
للمتكلم ويتعرض له فان في المجاز لطاين العبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة  
لمزيد البلاغة وقال صاحب الكشف عموم المجاز انها هو لما يلتحق به من الدليل  
للكونه حقيقة والالكان كل حقيقة عاملا ومقابل يجوز ان يكون المؤثر هو المجهوع  
او القابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ليس بذلك لانه لا يدخل  
في ذلك لسكون اللفظ حقيقة او مجازا ﴿ قوله ﴾ قال بعض الشافعية لاعوجاج  
للمجاز في التلويح ذلك مما لم نجد في كتب الشافعية ولا يتصور نزاع في صحة  
قولنا جاني الاسود الرمان الازيدا وتخصيصهم الصاع بالطعوم مبنى على ما  
ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربوا وقيل ولولم يقل الشافعي بعموم  
المجاز لما قل بارادة جبيع المطعومات ومع ذلك فالتعليل بالضرورة مما لا يعقل  
ولكن هذا مذكور في كتب اصحابنا ﴿ قوله ﴾ لا يراد باللفظ الواحد قيل  
لانزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراد  
كاستعمال وضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي  
والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط  
في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ  
موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في معنيين استعماله في غير ما وضع له  
فعلى تقدير صحة الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق ورد بان المنصوص عليه في كتب  
الشافعية ان منهبه ان اللفظ ظاهر في المعنيين بل حقيقة فيهما كما في المشترك بحيث  
الحق المعنى المجازي للوضع النوعي للعلاقة بالحقيقي وكونه مجازا فيهما مختار  
ابن الحاجب فكيف يدعى الاتفاق في المجازية وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ  
ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم  
نحو لائق الاسد اى السبع والرجل الشجاع اهدها من حيث انه موضوع له  
والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هنا

الاستعمال مجزا وهو نوع منه استعمال المشترك في معنييه وانما ذلك من جهة اللفظ  
 اذالم يثبت ذلك وهو مختلر ابي الحسين البصرى ووجه الاسلام الفزالي واختاره  
 ابن الهمام في غير المفرد وجمهور اصحابنا وائمة العربية لانفتولا عقلا وذلك  
 لان ارادتهما جميعا لا يخلوا ما لان يكون من حيث ان احدهما حقيقة والآخر مجزأ  
 لان كل الثاني فليس مما نحن فيه وان كل الاول فلا بد من توجه الذهن الى احدهما  
 حقيقة والآخر مجزأ. والذهن لا يتوجه اصالة في حالة واحدة الى حكيمين قطعاً  
 اتفق عليه العقلاء قاطبة **قوله** لر جمان المتبوع قيل عليه لانواع في ذلك  
 اذ ادار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع  
 ايضاً كراداة التابع فقط بعمونة القرينة وانت خبير بان الدلالة اللفظية هي  
 الفهم الحاصل من العلم بان اللفظ موضوع لمعنى كذا وانما الاستعمال فلا يمكن  
 ان يكون قرينة صارفة عنه وما اورده اصحابنا على ذلك ان الموضوع له بمنزلة  
 المحل للفظ والشىء الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقر في محل ومجازا عنه  
 وقيل عليه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير  
 تصور استقراره وحلوله ورد بانا لانقول بالحلول حقيقة بل بمنزلة المحل فلا  
 يتصور ذلك فهنا وجه افتناعى يفيد الظن الذى يكفى في مثل هذا المقام ومنه  
 انه يلزم ارادة الموضوع له لكونه موضوعاً وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجزأ  
 وهو محال وقيل عليه لانسلام ان ارادة الثاني يوجب العدول عن الاول لجواز دخول  
 كل منهما تحت الارادة وردبها استعدت ان المعنى الحقيقي اذا توجه النفس  
 الى ارادته فلا يمكن لها ان تلتفت لغت المعنى المجزأ في هذا الان لبساطته وعدم  
 الوحدة الجامعة بينهما ومنه ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز  
 الافتقار اليه لتتنافى اللوازم يدل على تنافى اللزومات قيل عليه ان استغناء  
 الحقيقة لا ينافى افتقار المجزأ و رد بان اللفظ في المجموع مجزأ بشرط بالقرينة  
 المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون مراد وغير مراد فان قيل له الموضوع له  
 هو الحقيقي وحدق القرينة تجب على انه وحدة ليس وهذا لا ينافى كونه داخلاً  
 تحت المراد اجيب بان الوحدة اذا لوخطت في الوضع يلزم من انتفاها

انتفاؤا و الا فلا صر في ولان الصر في ان وجد فلا موضوع له والا فلا مجاز ومنه ان اللفظ  
 بمنزلة اللبس للشخص فيمتنع استعمال المعنيين وهو حقيقة لاحد ما مجاز للاخر كما يمتنع  
 استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعربية بل كما كتساء شخصين ثوبا واحدا في  
 ان واحد يلبس بكل منهما بتمامه على انه ملك لاحد ما عارية للاخر وقيل عليه ان  
 عدم جواز استعمال الثوب الواحد بطريقين شرعا واستحالة حصول الجسدين  
 في مكان واحد لا يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ و ارادة المعنى الحقيقي والمجازي  
 معا ورد بانه توضيح وتمثيل للمعقول بالمحسوس وهو يكفي في مثل هذا المقام  
 وانبت اذ انكرت معنى الحقيقة واستعمال اللفظ فيها تنبعت على عدم ورود  
 هذا الايراد قوله ﴿ معتنق المعتنق مع وجود المعتنق قال محمد رحمه الله  
 في الجامع الكبير لوان عربيا لا ولاء عليه اوصى بثلاث ماله له واليه وله معتنق  
 واحد فاستحق النصف كان النصف الباقي مرودا الى الورثة ولا يكون له والى  
 مولاه لان الحقيقة اريدت بهذا اللفظ فبطل المجاز قوله ﴿ لفظ المولى  
 حقيقة في المولى الاسفل قيل عليه بل هو حقيقة في المعتنق مطلقا وانما المجاز في النسبة  
 فهو الى زيد مثلا حقيقة في معتقه بالمباشرة مجاز في معتنق معتقه بالسببية  
 قوله ﴿ ولا يراد غير الخمر لعلاقة في غامرة العقل فلا يجب فيه الحد ومن  
 اوجبه تمسك بدليل اخر من سنة او غيرها ولا اجماع مع خلاف ابي حنيفة ومن وافقه  
 قوله ﴿ لان الوطى وهو العجز مراد اجماعا قيل عليه لا اجماع مع مخالفة  
 ابنه سعود رضي الله عنه لان المراد عنده المس باليد ولا صحة لتيمم الجنب الا  
 ان يراد اجماع من بعد الصحابة بل الائمة الاربعة وفيه ان الشافعي حملها على  
 المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل اخر من نحو ما روى انه عليه السلام قال  
 لجنب عليك بالصعيد فانه يكتفيك على بل هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد  
 الوطى ويحل تيمم الجنب والمس باليد فلا يجعل ذلك قيل عليه ان ذلك ليس  
 بمخالف للاجماع وانما يكون ذلك لورق امر امتثاقا عليه وعدم القول بان المراد  
 المس باليد مع جواز التيمم ليس قول بالعدم حتى يمتنع مخالفتهم ورد بل مثل  
 خروج الاجماع عند المخالفين جريا على ان السكوت فيما يعمر به البلوى يبطل



سبها في الصحابة على ان عدم قولهم بعدم ممنوع قال بعض المحققين قوله تعالى اولامستم النساء مراد به الجماع مذهب جماعة من الصحابة منهم ابن عباس رضی اللہ عنہم وكونه مراد به المس باليد قول جماعة اخرين ورجحنا قول الطائفة الاولى بالمعنى وذلك انه سبحانه وتعالى افوض بيان حكم الحدين الاصغر والاكبر عند القدرة على الماء بقوله اذا قبتم الى الصلوة الى قوله وان كنتم جنبا فاطهروا فبين انه الغسل ثم شرع في الحال عند عدم القدرة عليه بقوله وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجب واما فيتميمها صعبا الاية ولفظ لامستم مستعمل في الجماع فيجب حمل عليه ليكون بيان الحكم الحدين عند عدم الماء كما بين حكمها عند وجوده فيتم الغرض بخلاف ما ذهبوا اليه من كونه باليد ويدل عليه من السنة ما في صحيح مسلم من مس عائشة رضی اللہ عنہا قد ميه صلى اللہ عليه وسلم حين طلبته لما فقدته ليلاً وهما منصوبتان في السجود ولم يقطع صلواته لذلك وعنائه ان يقبل بعض نسائه فلايته وضاع رواه البزار في مسند ما سناد حسنه وأخرج الدارقطني رحمه الله عنه ان رسول اللہ صلى اللہ عليه وسلم قبل بعض نسائه ثم خرج الى الصلوة ولم يتوضأ قال عروة فقلت لها من هي الا انت فضحكت قوله في المولى الاستلزام المعنى على بناء المنعول والمعنى على بناء الفاعل وذلك عرف مستتر بين علمائنا وغيرهم قوله فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازاً قيل عليه معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازى معاً لا كون اللفظ حقيقة ومجازاً او كين يتصور وذلك والمجاز مشروط بعدم الارادة ولهذا عدل المصنف في تحرير المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازى معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجزاً ولا ورد بلان المراد من قولهم انها لا يراد ان بالذات واما ارادة لوازم الحقايق بطريق التبعية للحقايق وكونها لازمها فليس يجمع بينهما في الارادة القصدية وهذا معنى قولهم اسم الذوات مستجمع لجميع الصفات فيعمل في الاحكام بحسب الاعتبارين وذلك في الشرعيات كالمهية بشرط العوض والاقالة تسميان بيعلالانها من لوازمها وكشري القريب

يسمى اعتقافاً لأنه من لوازمه وموجباته فكذلك أمانته فيه مسمله نذر اطلق عليه  
وموجبه يبين قصد معناه وبدونه لكنه لا اطلاقاً للصيغة عليها واردة لها قصدية  
بل للزوم والتبعية ﴿ قوله ﴾ وقع في خاطري اشكال نقله في الكشف والتحقيق  
عن شمس الأئمة السرخسي مع الجواب من وجهين الاول انه لما استعملت الصيغة  
في محل آخر خرجت اليمين من ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت  
بلاية الثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت بوجوب النذر ولا يتوقف على القصد لان  
الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شري القريب فلن الشرع جعلها اعتاقاً قصد  
لؤللم يقصد ﴿ قوله ﴾ ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال قيل عليه الاشكال  
الوارد على جواب القوم لا يندفع به هنا المقال وانما يصح فيما نوى اليمين فقط  
ورد بان المصنف قرره بالترديد فيجوز ان يكون الجواب بلختيار الشق الثاني  
ومنع الجمع في الارادة ولو اقتصر على الاول يمكن ان يقال ان المقصود ابطال  
ما قيل في الجواب السابق من ان اليمين موجب الكلام وذكر الشق الثاني لتأكيد  
ارادة الاول لكانه قيل ليس اليمين الاموجب الكلام والالزم الجمع بينهما فتعين  
ان يكون موجبه كما صرحت فتعين ان ينعقد اليمين بلا قرينة ﴿ قوله ﴾ ولم ينو  
النذر قيل لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة ارادوا لا اجيب  
بانه لا يمنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة  
بارادته ولاتاثير لها قال السيد الشريف قدس سره هذا مراد دود بان كلام  
المصنف رحمه الله مخصوص بالاناشات الشرعية حيث قال لكن في الانشآت  
الشرعية يمكن ان يثبت آه وفيها مزيد قوة دون العرفيات والخبير  
﴿ قوله ﴾ فمن شاء فليؤمن ظاهره التخيير بين الايمان والكفر  
والامر بهما ولكن سياقه قرينة صارفة عنه مانعة عن ارادة الحقيقة  
اذ اعتاب في الاتيان بالهاذون به ولاعتاب للامتثال بالهاذون به فهو مجاز عن  
التوبيخ والانكار ﴿ قوله ﴾ نحو طلق آه تركت حقيقته التي هي التوكيد  
بقرينة صرفة عنهلوهي قولها ان كنت رجلاً لان هذا انما يقال عند ارادة اظهار

عجز الخطاب عن الفعل الذي قرن به فيكون للتويع مجازا كما يقال سب  
السلطان ان كنت رجلا **قوله** كما ذكرنا في التخصيص هو ما قلناه في  
فصل قصر العام ان الموجب لقصره على بعض ما تناوله ربما يكون كون بعض  
الافراد ناقصا مثل كل ملوك لي حر فانه لا يقع على المكاتب لنقصانه في السلوكية  
او زائد مثل لا ياكل فاكهة فانه لا يقع على العنب لانه وان كل فاكهة لغفورها  
الان فيه معنى زائد على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذاءية وقوام البدن  
ومثال ذلك ان السرفة لا تقع على النباش ولا على النهب والتعصب \*

**قوله** الاعمال بالنيات أه يدل على حصر حصول العمل بالنية وانتفاءه  
بعدمه ونفس هذا الكلام يدل عقلا على ان حقيقة غير مرادة فيكون المراد منه  
حكمه مجازا وذلك بالاتفاق ولكن الحكم نوعان اخرى هو الثواب والاثم  
ودينوى هو الصحة او الفساد فحمله الشافعية على الدينوى لانه الاصل الظاهر  
في الفهم المتبادر في متعلق السجور والواقع خبرا كقوله عليه الصلوة والسلام  
لا صلوة لمن لم يقر بفتحة الكتاب الان يمنع عنه مانع كما في قوله صلى الله عليه وسلم  
لا صلوة لجر المسجد وحمله الخفية على الاخرى لدليلين اشار الى احدهما  
المصنف الاول ما ثبت في محله ان الثواب مراد بالاتفاق وان المشترك لا عموم له  
على ما حقق في محله وان لم يسلمه الشافعي فلان بالى بانكار الخصم لا مرثب بتدليل  
يوجهه على ان العجاز لا عموم له عنده فهذا سبيل الحكمة وذاجدلة بالتمى  
احسن والثاني انه لو حمل على الثواب لكن الاعمال باقية على عمومها اذ لا ثواب  
لعمل بدون النية ولو حمل على الصحة يجب تخصيصها بالاعمال التي يقصد بها  
الثواب وهي العبادات اذ لا خلاف في انه لا خلاف لاحد في صحة البيع والشر او الا  
جارة والنكاح وامثالها بدون النية واعتراض عليه من وجوه الاول اننا نسلم  
ان الحكم مشترك بين النوعين لفظا كالعين بين معانيه بل هو موضوع لاثرا لشيء  
ولازمه فيكون مشتركا معنى كالحیوان بالنسبة الى الانسان والفرس وغيره هو الثاني  
ان القول بعدم عموم العجاز لم يثبت من الشافعي ولو ثبت فلها ان يقول اننا نقدر  
فيكون مجازا بالتحذف لا العجاز امر سلاحتى ينافي العموم والثالث اننا نسلم ان

الثواب مراد بالاتفاق وعدمه بدونها اتفاقا لا يقتضى ذلك لان موافقة الحكم  
 للدليل لا تقتضى ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة  
 معنيه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كل الحكم  
 ثابتا لمعانيه والرابع ان عدم بقاء الاعمال على عمومه مشترك الالزام اذ لابد  
 عندكم من تخصيصها بالاعمال التى هى محل الثواب والخامس انه لو هيل على  
 الثواب لم يدل الحديث على عدم صحة لعبادات بدون النية ولا هجة لكم  
 تتمسكون بها على وجوب النية في الصلوة والزكوة والصوم وغيرها غير هذا  
 الحديث والكل ليس بشيء اما لاول فلان الاشتراك المعنوى انها يصح اذا  
 كان هناك قدر مشترك ذاتى او عرضى بين النوعين صالح ان يكون مرادا بالحكم  
 ولا شك ان الضميمة والفساد ليسا مما يترتب على العمل وان كان مقارنا له والطلاق  
 الحكم عليها انها هو على اصطلاح وعلى الثواب والاثم اصطلاح اخر فاذا اريد  
 النوع على منه بالعمل فانما يراد احدهما على انه صفة قائمة به عارضة له والاخر على  
 انه اثر مترتب عليه مسبب عنه ثابت به فيكون عموم المشترك بمعنى ارادة  
 معنيه وهو باطل ولا يمكن ان يراد من الحكم الملابس او المقارن او نحوهما قطعاً  
 ولا يصح ان يقول به احد اصلاً والالزم عليه اشتراط النية في الاركان والشرايط  
 وهو منتفى بالاجماع واما الثالث فالكلام على التحقيق ان المشترك لا عموم له اصلاً  
 سواء سلمه الشافعى او لا وما يدل على نفي عموم المجاز المرسل لو تم لدل على  
 نفي عموم المجاز بالمخنف واما الثالث فلانه لا يتصور نزاع من الشافعى في  
 كون الثواب مرادا من الحديث وان نازع في ذلك منازع فالحديث يحكم  
 ببطلان هذا النزاع فان تهتم الحديث على ما في المصنفين وغيرهما الاعمال  
 بالعبادات وانما لكل امرئ مما نوى فمن كن هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله  
 ورسوله ومن كن هجرته الى دنيا يصيبها او امره يتزوجها فهجرته الى ماهاجر  
 اليه ولو اخفاء في ان الثواب ينور مع صدق العزيمة وخلص النية وجودا وعدمها  
 واما الرابع فلا يخفى انه سفهة ظاهر الفساد لان المستفاد من قولنا ثواب  
 الاعمال بالنيات انه لا يحصل الا بها وهو في مظانه من الطاعات والقربات ولا دلالة

٢ اخذ وخلاف الاصل  
 ولا يرتكب الا بدليل  
 قائم ووجه ظاهرة  
 منه رحمه الله تعالى \*

له قط على ان كل عمل مقرر بالنية يثاب حتى يلزم تخصيص الاعمال بالتى هي محل  
الثواب مع امكن المناقشة على تقدير دلالة على ذلك واما الخامس فلان المقصود من  
العبادات المقصودة الثواب لا غير فاذا انتفى انتفت الصحة بخلاف الموضوع فان المقصود  
منه كونه مقاما للصلاة فلا ينتفى الصحة بانتفاء الثواب وقيل عليه انتفاء الثواب انما  
يوجب انتفاء الصحة اذا كانت عبارة عن ترتب الغرض وهو الثواب واما  
اذا كانت عبارة عن الاجزاء ورفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامثال  
او موافقة الشرع فلا قلت المقصود من شرعية العبادات انها هو الثواب  
فهو لازم لها بحكم الشرع وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لانه لا معنى  
لايجب انتفاء الثواب بانتفاء الصحة التى هي الثواب وليست الصحة عبارة عن  
الاجزاء ورفع وجوب القضاء الذى هو اثر مترتب عليها ولازم متلخر عنها بل  
هي عبارة عن وقوع العمل على وفق الشرع ونهج الصواب على ما لا يخفى  
لاولى الالباب وقال بعض المحققين في معنى الحديث اى صحتها واعتبارها  
شرعا بالنيت والمراد العبادات لان كثير من العملات تعتبر شرعا بانية كالنكاح  
والطلاق وذلك لان الاصل ان متعلق المجرور الواقع خبر الاستقرار عام الا  
اذا قام الدليل على خلافه كما في لاصلوة لجار المسجد اى لاصلوة له كاملة لان قيام  
الدليل على الصحة اوجب كون المراد كونا خاصا فيكون من حنفى المجرولان  
وقوع الجار والمجرور خبرا فلنا ان نقول بالوجوب اى سلمنا ان كل عبادة بنية  
والوضوع لا يقع عبادة بدونها وبذلك قضينا عهدة الحديث وليس الكلام في هذا  
بل في انه اذا لم ينو حتى لم يقع عبادة سبب اللثواب فهل يقع شرطا معتبرا للصلاة  
حتى تصح به او لا ليس في الحديث دلالة على نفيه ولا اثباته فقلنا نعم لان الشرط  
مقصود التحصيل لغيره لالدائه فكيف حصل المقصود وصار كستر العورة  
وباقى الشروط لا يفتقر اعتبارها الى ان تنوى فمن ادعى ان الشرط وضوء هو  
عبادة فعليه البيان **قوله** **والمجزل** متعارفا والتعارى بالتغام عند  
مشايخنا العراقيين وبالتعامل عند مشايخنا الحراسانيين وقال بعضهم الاول قول  
ابى حنيفة رحمه الله والثانى قولهما فلو هلن لا ياكل لحما فاكل لحم ادمى او خنزير حنث على

الاول حون الثاني **قوله** وهي اكبر منه سنا او معرفة آه الاولى وهي  
 معرفة او اكبر منه سنا على عكس ما ذكره هذا التعيين اما لان تعذر الحقيقة  
 لا يكون في الاصغر المجهولة النسب على ما في المحيط وفتاوى قاضيخان من انه  
 يفرق بينهما الزمت بنتاه فيكون احترازا عنها واما لانه في الاكبر ومعرفة  
 النسب اظهر وفي الاصغر المجهولة النسب ايضا لا يثبت التحريم وانما يفرق  
 بينهما اذا امر دفعا للظلم عنها كما في الجب والعنة لانه حينئذ يمتنع عن وطئها  
 بناء على ما عنده فينفوت حقها على ما في الاسرار والمبسوط والدليل الذي  
 اورده المصنف في ثبوت عدم التحريم يتناولها **قوله** اي المعنى الحقيقي  
 انما يفسر بذلك لان الحقيقة والمجاز صفة للفظ لانه استعمال اللفظ ولا معنى  
 لامتناع اللفظ حقيقة **قوله** لان الشرع يكذبه فلن قيل اشتهر  
 لنسبها من غيره لا يدل على عدم ثبوته من غير من اشتهر حتى يكذبه  
 الشرع في هذا القول وانما يدل على ثبوته من اشتهر وثبوت  
 النسب من رجل لا يثنى ثبوته من اخر كما لو ادعى رجلا ولد امة مشتركة  
 بينهما يثبت نسبه منهما وصارت ام ولدهما وهو يرثها ويرثانها وهو للباقي  
 منهما وذلك مذمونا وقول على رضي الله عنه ورواية عن عمر رضي الله عنه  
 فتكذب الشرع اياه بناء على الاشتهار ممنوع قلت الاشتهار يدل على ان  
 نسبه من اشتهر دون غيره فلو ثبت من المقر يكون ابطالا لمخ غيره بخلاف  
 ما لو ادعى مجهول النسب فانه يثبت نسبه منها شرعا فانه لا يتضمن ابطال  
 الحق الثابت لغيره هذا **قوله** بخلاف العتق اه يعني لو قال للاكبر او  
 معروف النسب هذا ابني يعتق وفيه خلاف الشافعي رحمه الله وروى ان  
 ابا الحسن على بن الحسن النيسابوري الصندي من الخنزية وابا محمد عبد الله بن  
 يوسف الجويني وابنه ابا المعالي عبد الملك من الشافعية كانوا بنيسابور يشار  
 اليهم بالفقه وكثرة العلم ولكل منهما اصحاب وتلاميذ واذا اجتمعوا في مجلس يبادر  
 بعضهم على البعض بالسؤال والاعتراض وكان لابي الحسن حدة الخاطر مع التهاثر  
 فتناظر وايوما في هذه المسئلة فاستدل ابو محمد الجويني وقال لا يثبت النسب

فلا يثبت

فلا يثبت العتق فاعترض عليه ابو الحسن وقال يبطل هذا الكلام بشهور  
النسب فانه يعتق عليه ولا يحق له نسبه فقال ابو محمد لانسلم ذلك فانه يحق له  
نسبه ايضا فاشار ابو الحسن الى ابي المعالي وقال هو ابني فضحك من  
حضر وتولد من قوله خفاء **﴿ قوله ﴾** على هذا الوجه عبارة فخر الاسلام  
في تقرير هذا المقام ان في الاصغر منه سنا تعذر اثبت الحقيقة مطلقا لانه  
متحقق من اشتهر نسبها منه وفي حق المقر ايضا في حكم التحريم لان  
التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه منافي للملك فلم يصح حقا من  
حقوق الملك وكذا العمل بالعمارة وهو التحريم في الفصليين متعذر لهذا  
العذر النبي ابليناه انتهى اي في فصل الاكبر منه سنا والاصغر المعروف  
النسب **﴿ قوله ﴾** لاحجة اليه يشير الى ان دلالة قوله هذه بنتي على التحريم  
بطريق الحقيقة انما تكون التزاما وقد ثبت في محله وصح ان دلالة التضمين  
والتزام لا قصد فيهما وانما القصد في دلالة المطابقة فتكونان تابعتين لدلالة  
اللفظ بالمطابقة وتلويح لها في الفهم عنه فلا يمكن التردد وجعل ثبوت النسب  
مقابلا لثبوت التحريم لتلازمهما في الدلالة والفهم وعدم انفكاكهما وذلك لان  
التحريم على هذا التقدير انما يثبت على تقدير ثبوت النسب فلا يكون  
مقابلا لانه لا ينفك عنه وليس الوجه في قبح التردد ان التحريم ليس داخلا  
في المعنى الحقيقي اذ التحقيق ان دلالة اللفظ على المعنى التضميني والتزامي  
في ضمن المطابقة حقيقة على ما هو صريح كلام فخر الاسلام وغيره من الحنفية  
والمصنف لا ينكر ذلك والدليل عليه ما سبق في هذا الكتاب من فرقه بين التحريم  
الاول والثاني وقوله فلن لفظ السقف اذا آه وما سياتي من ان فخر الاسلام لورد  
انه ان ثبت التحريم فاما آه وما ذكره في كتابه المسمى بتعديل الميزان حيث قال  
وزعم مجازية التضمين والتزام خطأ فانها ليستا بطريق العجز فان العجز  
لفظ اطلق واريد به جزء ما وضع له او لازمه الخارج كما اذا اطلق السقف واريد  
به بعضه او اريد الجدار اما اذا اطلق فريد به ما وضع له ومع ذلك دل على  
جزءه على الجدار فالدلالة لا تكون مجازا انتهى **﴿ قوله ﴾** فلن لم يثبت

النسب لا يمكن ثبوت التحريم وذلك لان المعنى المستعمل فيه اللفظ والمقصود به اولاً وبالذات والمخصوص بالانتقال عندنا معشر الحنفية انها هو المعنى المطابق والدلالة المستقلة التابعة للقصد والاستعمال هي المطابقة واما المعنى التضميني والالتزامي فلا يستعمل فيها للفظ اصلاً ولا يقصد الا بالعرض وثانياً ولا يفهمان الاتبعاني ضمن المطابق وتلوه فلا يتحقق دلالة التضمين والالتزام الا بالتبعية للمطابقة وذلك للاتفاق على انحصار الدلالة اللفظية الوضعية على ثلاث انحصاراً عقلياً فلو كن كل واحد من الثلاثة معنى بالاستقلال تابعاً للقصد والاستعمال بطل هذا الانحصار لمخرج الدلالة الغير المستقلة مع ثبوتها لا يرب لا يقال دلالة اللفظ عليها ليست باعتبار وضعه لهما بل من حيث انها جزءه او خارج فلا تكون من اقسام الدلالة الوضعية اللفظية بل من اقسام الدلالة العقلية لانا نقول لاشك ان تلك الدلالة بمدخل من الوضع مستندة اليه لا يفهمها من اللفظ الا من يعرف وضعه لمعناه واستعماله فيه وليست كدلالة الدير المسموع من وراء الجدار على وجود الالفاظ ونحوه فلا ينبغي جعلها من اقسام الدلالة العقلية فان قيل بطلان الانحصار ينقلب عليكم بدلالة التضمين والالتزام المستقلتين اللتين يثبتهما البعض قلنا هذا خلل في المطابقة باعتبار الوضع النوعي عندنا قوله ﴿ فهذا الترديد يكون قبيحاً أهـ قيل محصل كلام فخر الاسلام ان الحقيقة في معرفة النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقاً اي بالنسبة الى جميع الناس فيثبت النسب من المقر وينتقى من غيره وهو باطل واما بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر في حق التحريم لكونه لازماً للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت له وجه بناء على اشتغال النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحته فالتحريم الثابت بهذا الكلام منى للملك اقول توجيه كلام فخر الاسلام رحمه الله بهذا التوجيه ودفع اعتراض المصنف عنه به شرح لا يطابق المشروح بل لا يناسبه واصلاح بين المتنازعين بحمل الكلام على ما اتفقنا على خلافه ما الاول فلان كلام فخر الاسلام مريح في ان دلالة قوله هذه بنتى على التحريم من قبيل الحقيقة فانه جعل اثبات الحقيقة على وجهين



أحدهما اثباتها مطلقا في حق المقر وغيره في ثبوت النسب عنه وانتقاله عن غيره  
وتعذر ذلك لثبوته عن من اشتهر عنه وثانيتها اثباتها في حق المقر وحده في حق التحريم  
فاما ان يكون المراد منها ثبوت النسب من المقر وحده دون غيره وليظهر اثره في حق  
التحريم لكونه لازما له فحسب كما زعمه القائل توهمها منه ان في صورة اثبات  
التحريم بقوله هذه بنتي لا يكون من وجوه اثبات الحقيقة وهو في صدد  
بيان ذلك لوليس الامر على ما توهم فانه انما لا يكون كذلك اذا اريد منه التحريم  
والا فقد سلق ان دلالة اللفظ على المعنى الالتزامى من قبيل الحقيقة واما ان  
يكون ثبوت النسب و ثبوت التحريم على ما فصله المصنف رحمه الله على ان  
يكون تركه بيان ثبوتها في حق النسب فقط لا اشتراكه في الدليل السابق وظهوره  
منه فعدل عنه وبادر الى بيان تعذر ثبوتها في حق التحريم بطريق الالتزام  
وهذا هو الظاهر يدل عليه قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام وقوله منان  
للملك وذلك لانه لما قدر كون التحريم ثابتا بهذا الكلام وعلل تعذر اثباته  
بينافات الملك علم انه يريد التحريم النسي يقدر ثبوته من الزوج بهذا الكلام  
اعنى قوله هذه بنتي على طريق الالتزام وهو الطلاق لانه هو المقتضى  
لسبق النكاح وصحته لكونه من حقوقه ولو كان مراده التحريم الاصلى النسي  
يلزم ثبوت النسب في حق المقر وحده فمع كونه بعيدا من اللفظ ليس هو ما  
يثبت بالكلام ولا امر اعراضا لملك النكاح ومن حقوقه ولا هو في وسع الزوج  
ولا يكون له مدخل في وقوعه بل هو اظهر حرمة ثابتة لها من اول الحال مقتررة  
فيها على الاستمرار وحكمة التفريق بينهما لا الطلاق ولا يقتضى سبق النكاح  
وصحته حتى يعلل تعذر اثباته بانه منان لملك النكاح فلا يثبت هذا التحريم  
الطارى المراد بظهور اثر ثبوت النسب فيه لانه ليس من لوازمه ولا ما يمكن  
تبعيته له ثم لو ثبتت على الحقيقة انها يثبت لكونه لازما للمعنى الموضوع له وهو  
البنية ولو لكانه ليس بل لازم له فلا يثبت وهذا معنى قوله لو صح معنا على ان التحريم  
الاصلى لا يثبت اصلا الا بثبوت ملزومه فكيف يظهر اثر ثبوت النسب في حق  
التحريم بدون ثبوته واذا قد تقرر الحال على ذلك فاعترض عليه المصنف من

وجهين الأول أن التردد قبيح لأنه جعل مقابلا لاثبات الحقيقة في معنى النسب مع  
 أنه لا يثبت بدون ثبوت النسب ولا ينكح عنه لعدم امكان ثبوته بدون الزوم  
 له فلا حاجة الى ابداء هذا الشق بعد استحالة ثبوت النسب لأنه لا يثبت بدون  
 لكونه لازما له تابعا في الفهم عنه والثاني ان الدليل الثاني لهذا التحريم ليس  
 كونه منافيا للملك للنكاح بل هو عدم ثبوت الموضوع له وانما يصح التعليل  
 بمنافاة الملك في بيان تعذر اثبات المعنى المجزى وهو التحريم المراد بقوله  
 منه بنتى لا يقال ان اباحتها رحمه الله لا يشترط في المجاز امكان الحقيقة والمنافي  
 للنكاح ليس هو التحريم بل البنتية لأننا نقول نعم لكن لا بد ان يكون المعنى  
 المجزى امرا لازما للمعنى الحقيقي والتحريم الفنى يثبت بهذا الكلام لوصح  
 هو الطلاق وليس بلازم منه ولا يشترك التحريم اللازم الا بحسب الاسم بخلاف  
 الشجاعة فانه معنى واحد في الرجل والاسد واما الثاني فلان هذا القائل يجعل  
 دلالة قوله بنتى على التحريم بالالتزام معنى مجزى باو ثبوت النسب في مقابله  
 مدلولوا حقيقيا وفخر الاسلام والمصنق وغيرها من الحنفية متفقون على ان  
 المنقول التضمنى والالتزامى من جملة المدلول الحقيقي فانه اعم من الموضوع  
 له وجزءه لولازمه النهى ولذلك جعل العمل بالمجاز مقابلا للوجهين وبهذا  
 يعلم انه لا محيص مما ورد به المصنف وانه غير ذاهل عن ملاحظة قوله لوصح معناه  
 منافي وان معنى قوله لوصح معناه لو ثبت موجه وهو الطلاق بطريق الالتزام  
 يكون معناه منافيا له لكنه لم يصح لان هذا التحريم غير لازم من البنتية واللازم  
 غيره كما عرفت ويظهر فساد ما قيل انه لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق  
 الالتزام هو منا فاته للملك ابتداء بل اشر الى دليل تعذره وهو عدم ثبوت  
 المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافاة فيبين  
 تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكد هذا قوله ﴿ فر بما  
 يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيبا قيل عليه مقابل العذب الوحشى الذى يتنفر  
 منه للطبع لا الركيك واجيب عنه بل الركيك هو الذى يتنفر منه الطبع ويقابل  
 العنوبة وهى السلامة التى يستعذبها الطبع واما الوحشى فهو انها يقابل

المستعمل وذلك امر لاخفاء فيه ومنه الميوان الوحشى الغير المستانس منه  
 قوله ﴿ لفظ المجاز يكون اعذب من قبيل قولهم الصيف امر من الشتاء  
 قال صاحب الكشاف ومن وجيز كلامهم يقولون الصيف امر من الشتاء اى  
 الصيف فى حره بلغ من الشتاء فى برده ﴿ قوله ﴿ او السجع وهو فى اللغة هد  
 ير الحمل كمانى قوله ﴿ شعر ﴿ حمامة جرعى حومة الجندل اسجى ﴿ فانت ببرىء  
 من سعدو مسبح ﴿ وفى الاصطلاح نواطوء الغاملتين على حرف واحد وهو  
 مطرف ان اختلف وزنها نحو قوله تعالى مالكم لاترجون الله وقارا وقد خلقكم  
 اطوارا ومتواز ان استوى الفترتان تغنية نحو قوله تعالى فيها سرر مرفوعة  
 واكواب موضوعة وتر صيغ ان استوتا وزنا وتغنية نحو قول الحريرى هو يطبع  
 الاسجاع بجواهر لفظه ويقرم الاسماع بز واجر وعظه ﴿ قوله ﴿ كالتجنيسات آه  
 التجنيس تشابه اللفظين وهما مثل ان اتفقا فى الحروف وعودها وهما متماثلان  
 نوع نحو قوله تعالى ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة ومن  
 نوعين فمستوف نحو قول الشاعر ﴿ شعر ﴿ مامات من كرم الزمان فانه ﴿  
 يحيى لدى يحيى بن عبد الله ﴿ ومتشابه اذا كان احدهما مركبا والاخر مفردا مع  
 التوافق فى صورة الخط ومفروق مع التخالفى نحو قول العماد الاصبهانى  
 الكاتب فى الغاضى الفاضل ﴿ شعر ﴿ اما الغبار فانه مما اثار السنابك ﴿  
 والمجونه مظلم ﴿ لكن اناربه السنابك ﴿ يادهر لى عبد الرحيم ﴿ فلست اخشى  
 مس نابك ﴿ فان البيتين الاولين مثال للاول والطرفين للاخير ومثله قول ابى  
 الحسن على بن المكارم المقدسى ﴿ شعر ﴿ ايانفس بالثاور من خير مرسل ﴿  
 واصحابه والتابعين تمسكى ﴿ عساك اذ بالغت فى نشر دينه ﴿ بما طلب من نشر  
 له ان تمسك ﴿ وخلق غدا يوم المسلب جهنما ﴿ اذا نفخت نيرانها ان تمسك ﴿  
 فيها وقول ابى الفتح البستى ﴿ شعر ﴿ كلكم قد اخذ الجلم ولا جام لنا ﴿ ما  
 الذى ضر مدبر الجلم لوجام لنا ﴿ فى التفرق ومعرف ان اختلفا شكلا نحو البدعة  
 شرك الشرك ﴿ قوله ﴿ ونحوهما من القلب وهو كون عكس الكلام كطرده  
 كقول تعالى ربك فكبر وقوله كل فى فلك يسبحون وقوله العماد للغاضى الفاضل

سر فلا كبايك الفرس وقوله فيه دام علاء العباد والتشريع وهو بناء البيت على  
 قافيتين نحو قوله ﴿ شعر ﴾ يا خاطب الدنيا الدينية انها \* شرك الردى  
 وقرارة الاكدار \* ورد العجز عن الصدر وهو الحتم بمراد في الابتداء او مجانسه  
 نحو قوله تعالى وتخشى الناس والله حق تخشاه ونحو سائل اللئيم يرجع ودمعه  
 سائل وغيرهما قال السيد الشريف بيان المحسنات البديعية بالمطابقة والمقابلة  
 ههنا ليس كما ينبغي لان كلام المصنف رحمه الله في الدواعى اللفظية وهما من  
 المعنوية ثم انه ذكر اصناف البديع بعد ذكر السجع فيكون المراد منها ما وراه  
 على مله المعروف في نظائره فلا يستقيم ايراد التصريح في اصناف البديع اذ هو  
 من السجع ما يستوى قرينته في الوزن والتقنية ﴿ قوله ﴾ فلا بد ان يستعمل  
 لفظ المجاز اعترض عليه بانه لاجلته الى اثبات كون بعض المجازات اوضح من  
 الحقيقة لان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتامه ايراده  
 بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحه وخفاءه ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات  
 الوضعية وانما يمكن بالالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في ذلك فيعدل  
 اليها واجيب بان الكلام في داعى العدل عن الحقيقة فلا بد ان يكون مطابقة  
 الكلام تمام المراد حاصله بالمجاز دونها فيحتاج الى اثبات كون بعض المجازات  
 اوضح دلالة من الحقيقة لئتم التقريب ﴿ قوله ﴾ اذا كل المستعار منه امرا  
 محسوسا اورد عليه بانه ان اراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة  
 والعلم مثلا فلا خفاء في ان الحقيقي اوضح من الشمس والنور ولو مع الف قرينة  
 وان اراد المعنى الجامع المشترك فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ  
 المستعار له وهو في المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة  
 المجاز عليه اوضح ولا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا  
 والمستعار منه معقولا قال السيد الشريف العلامة نختلر الشق الثاني كما يدل  
 عليه قول المصنف ويكون اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب آه فلان  
 المعنى المطلوب من الاستعارة ليس الاثبات المعنى الجامع على ابلغ وجه ولا يلزم  
 من كون المجاز اوضح دلالة عليه ان يكون هو المعنى المجازي فلن اللفظ قد

يستعمل مجازاً في معنى ويكون المطلوب منه معنى آخر ويكون دلالة المجاز على ذلك المعنى الآخر أوضح من دلالة اللفظ الذي هو حقيقة في ذلك المعنى المجازي وليس الاستبعاد ببعيد فلن الظاهر في بادى النظر ان يكون اللفظ الموضوع للمعنى أوضح دلالة عليه وعلى احواله المطلوبة منه من لفظ آخر مستعمل فيه مجازاً وأما التقييد بكون المشبه معقولاً والمشبه منه محسوساً فلان هذا المثال اظهر دلالة على المقصود حيث ابرز المعقول في صورة المحسوس ﴿ قوله ﴾ لا تقع الابتعية وقوعها في المشتق منه أو ذلك لان كلام الطرفين يجب ان يكون موصوفاً بوجه الشبه والصالح لذلك هو الحقايق دون الافعال والصفات المشتقة منها واورد اولاً بان الموصوف نفس الطرفين وهو لا يختلف باختلاف التعبير وعدم صلوح الدال عليه لا ينافي اتصافه به وبان كلام الحركة والزمان مع كونها غير قارين يقع موصوفاً كحركة سريعة وزمان طويل وبان الدليل لا يتناول اساء الزمن والمكان والالة لصلوحها للموصوفية نحو مقام واسع ومجلس فسيح ومنبت طيب والجواب ان المعتبر مفهوم اللفظ الدال عليه اذ به يعلم انه من الحقايق ام من تابعات الفعل وان المبادئ لتحصلها بدون اعتبار المعتبر وتقدير المقدر يصلح للموصوفية دون المشتقات لانها انما ينتزعا عن العقل من الموصوفى بالنظر الى المبدأ فهي امر مبهم بالقياس الى ما تحته من امور محصلة لها متحدة معاني مرتبة متباخرة وان هذه الاسماء ليست من الصفات المشتقة ﴿ قوله ﴾ في متعلق معنى الحرفي مشعر بان متعلقات معاني الحروف ليست معاني حرفية بسواً لوحظت بخصوصها او بعمومها بل معاني الحروفى روابط بين الاسماء غير مستقلة بالمفهومية لاتصاح للالتفات والقصد اليها اولاً وبالذات وما يعبر به عن تفسير معانيها من الابتداء والانتها والظرفية والاستعلاء فانها لو ازام تلك المعاني الغير المستقلة بالمفهومية وما يقال من ان معنى من من جزئيات معنى الابتداء مثلاً فمعناه انه جزئى بالعرض والقول بان معنى الحرفى مستقل بالمفهومية باطل بالضرورة ﴿ قوله ﴾ فيستعمل التعليل للتعقيب يعنى يستعمل التعليل لتعقيب الموت

للولادة في المثال المذكور ووجه الشبه هو التعقيب المشترك فينتقل من  
 التعليل الى التعقيب المطلق ثم منه الى تعقيب الموت للولادة كما ينتقل من  
 الاسد الى الشجاع ومنه الى الرجل ومعنى قوله فان التعقيب لازم آه انه مشترك  
 بين التعليل وبين المستعمله وهو تعقيب الولادة مثلا وليس المراد ان التعليل  
 يستعمل للتعقيب المطلق والا لكان مجازا مر سلا باستعمال اللفظ الموضوع للمعروض  
 في العارض او الملزوم في اللازم **قوله** يستعمل اللام لشارة الى انه  
 ليس في ذلك ادعاء ان التعليل حقيقة في التعقيب حتى يكون هذا الكلام مبنيا  
 على الرجوح من المنهيين المعروفين من ان الاستعارة مجاز لغوى او عقلى  
 بالتصرف في امر معنوى حيث يجعل ما ليس بتعليل تعليلًا فيستعمل اللفظ على  
 انه حقيقة فيه بل يستعمل التعليل للتعقيب الخاص بجامع التعقيب المطلق اللازم  
 لكليهما يجعل افراد التعقيب على قسمين متعارف وهو الذى ماله ذلك التعقيب  
 في التعليل وغير متعارف وهو ماله ذلك التعقيب في تعقيب غير معلول للعلة  
 ولها كان وضع التعليل مخصوصا بالقسم الاول كان استعماله في الثاني مجازا  
**قوله** وهذا بناء على ان اللام آه دفع لما عسى ان يورد ههنا من ان  
 التعقيب انما هو للمعلول واللام موضوعة للعلية وتقرير الدفع ان اللام ليست  
 موضوعة لمطلق العلية بل للعلية الغرض وهى وان كانت متقدمة على الفعل في  
 ذهن محرركة للفاعل باعثة له اليه لئلا يكون معلولة للفعل في الخارج واعتراض عليه  
 بان معنى التعليل بيان العلية لا المعلولية فاللام انما تبدل على ان مجرورها علة  
 سواء عكن معلولا باعتبار اخر كما في ضربته للتأديب او لا كما في قعدت عن الحرب  
 للجنين وكونه علة غائية كافي في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه  
 معلولا واجاب عنه السيد الشريف قدس سره بانه اذا كانت اللام موضوعة  
 لمطلق العلية لم يصح استعمالها من الغرضية لترتب الموت للولادة وكون  
 الغرضية مند رجة تحتها وفرد امن افرادها لا يجديبه نفعالان اللفظ انما يستعمل  
 مالمه موضوع له لامن افراده فالحق ان اللام الداخلة على الغرض داخلة حقيقة  
 على المعلول فلن قيل قد صرح الشيخ الرئيس ان للعلة الغائية بنهاى علة غائية

ان تكون علّة العلل ويعرض لها من جهة ان معناها قد يكون واقعا في الكون ان تكون معلولة لا ان المعلولية لازمة لها بحسب الوجود قلت نعم لكن وضع اللام انما هو بالنسبة الى ما اعتبر فيه المعلولية فيتم المقصود فلا يصح ان يقال ان دخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لان جهة معلولية هذا قوله معلول للعلّة الفاعلية قال السيد الشريف الاولى ان يقول للفعل لان البحث في ترتيب المعلول على الفعل دون الفاعل قوله بالنقل عن ائمة اللغة قال ابو علي الفارسي اجمع نحلّت البصرة والكوفة على ان الواو للجمع المطلق وقد نس عليه سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه قوله مواضع استعمالها اجمعت استعمالت في مواضع لا يصح فيها الترتيب والمقارنة كقولهم تشاروا زيد وعمر وواغتصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمر ووسيان فيما ملكوا فقولوا جاعلي زيد وعمر وقبلا ابو يعن للزوم التكرار والتناقض ولو افاد الترتيب لتناقض قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة في سورة البقرة وعكس في الاعراب لاتحاد القصة الى غير ذلك قوله بين المتحدين آه الاولى في المنحصرين والمراد في التعبير بلفظ التثنية لان الالف لا يزداد الا في اخر الاسم الا انه لما كان الاسم فالاعليها مع الاسم مثل فكانه ذكر اللفظ الاخر ووقع الالف بينهما قوله وقولهم آه اشارة الى انه ليس بحديث بهذا اللفظ وانما الحديث غيره وعبارة فخر الاسلام رحمه الله وقالوا وقال صاحب الكشفي في شرحه اى قال اهل اللغة وقيل عليه ان هذا من حوارد الاستعمال ايضا ولا وجه في جعلها مستقلا لا اعلى المطلوب واجيب بل هذا مما نس القوم على معناه بحيث يفيد ان الواو اول مطلق الجمع دون الترتيب قوله اى لا يجمع بينهما هذا اذا كان تشرب متصوبا فلقد يدل على النهى عن الجمع بينهما دون انفراد كل منهما بالظهار ان فيكون في معنى مصدر معطوفا على مصدر ملحوظ من مفهوم الجملة السابقة اى لا يمكن من ذلك الجمع بين متدين الفعلين واذا كان مرفوعا يدل على النهى عن الاول وابلحة الثاني واذا كان مجزوما يدل على النهى عنهما جميعا والواو على التمسك للمصري وعلى الرفع للاستينافى وعلى الجزم للعطف فقد تلاعب الالفاظ والمخالف بتلاعب الاعراب

النبي هو دليل القارى ومصباح سبيل السارى وعليه تبادل المعنى وتخالن  
 المباني ونظير ذلك في قولهم ما احسن زيدا فلن النصب يدل على التعجب  
 من حسنه والرفع على نفى الاحسن عنهُ والحفض على السؤال عن احسن ما فيه  
 فتكون ما على الاول تعجيبة واحسن فعلا جامدا وعلى الثانى نافية  
 واحسن فعلا متصرفا وعلى الثالث استهامية واحسن  
 اسم تفضيل الى غير ذلك من الصور المختلفة ولا يعرف مثل ذلك في  
 غير اللغة العربية **وقوله** قل هذا لا يجب الترتيب اه اى لا يجب الترتيب  
 في الوضوء لتعاطف الاعضاء بالواو فيكون لسلب التعليل وفيه تعريض للشافعى  
 لاثباته الترتيب استدلالا بهذه الاية على ما هو الظاهر من شرح التوقاية  
 وقد يقال ان الشافعى انما اخذ الترتيب من السنة ومن سياق النظم وتاليه  
 وذلك لان الله تعالى ذكر الوجوه ووزنه فعول كرؤس وذكر الايدي ووزنها  
 افعال كارجل وادخل المسوح بين المغسولين وقطع النظير عن النظير فلولا ان الحكمة  
 في ذلك التنبية على الترتيب لكان الاحسن بالبلاغة ان يقال وايدىكم وارجلكم وامسحوا  
 برؤسكم كما يقال رايت زيدا وعبر واودخلت الحمام ولا يقال رايت زيدا وادخلت  
 الحمام ورايت عمر واو قيل لكان فضجته في الكلام ومن احسن من الله قىلا قلنا انحصار  
 النكته فيه على ذلك ممنوع فقد قال صاحب الكشاف وغيره الارجل من بين  
 الاعضاء الثلاثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها وكانت مظنة اسراني الماء المنوم  
 النهى عنه فقطفت على الثالث لالتمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في  
 صب الماء عليها وقيل الى الكعبين فجاء بالغاية امانة لظن ظن يحسبها المسوح  
 لان المسح لم يضرب له غاية في اشرية ولئن افاد ذلك فلا يدل على الوجوب  
 المتنازع فيه هذا اول معنى انه لما ثبت ان الواو لمطلق العطف لتظاهر الادلة  
 عليه فلا يجب الترتيب في الوضوء والا يلزم الزيادة على الكتاب بالدليل الظنى  
 فيكون لتعليل السلب فان قيل الفاعل المتعقب من غير تراخ وهو يفيد وجوب  
 غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة من غير فصل فيجب الترتيب في  
 البواقي لانه لا فائل بالفصل اجلب عنه المصنف بان المذكور بعد الفاء حرف



الواو التي هي لمطلق الجمع فلا يكون المراد الافاغسلوا هذه الاعضاء وامسحوا  
برؤسكم عقيب القيام الى الصلوة من غير تعرض للترتيب نفيًا واثباتًا بين  
الاعضاء المغسولة وغيرها ولا بين الغسل والمسح ومنع دلالة الفاء الجزائية  
على لزوم تعقيب مظهر الجزاء بضمون الشرط من غير تراخ مكبرة صريحة  
لكن اللازم تعقيب القيام الى الصلوة باقامة وظيفة اعضاء الوضوء كلها من الغسل  
والمسح كما في قوله تعالى اذ انودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله  
وذروا البيع ﴿ قوله ﴾ لا بالقران أى بقوله تعالى ان الصفا والمروة من  
شعائر الله لان الحكم فيه كونهما من الشعائر وهو لا يحتمل الترتيب لانه في الفعل  
لا في العين الا ترى ان المروة من الشعائر في كل زمان كان الصفا فيه منها فلا معنى  
لتقديم احدى على الاخر في هذا الحكم ﴿ قوله ﴾ لغير المدخول بها قيد به  
لان المدخول به يقع عليها الثلاث بالاتفاق لمصادمة الاخيرين المحمل المحتمل  
لهما لوجوب العدة فيها وهو اثر النكاح ﴿ قوله ﴾ باطل وذلك لان ثبوت  
المقارنة او الترتيب في موارد استعمال الواو لا يوجب كونه مستفادا منه بل  
وقوع الواحدة مبناه ان تعلق الاجزى بالشرط على التعاقب يوجب الترتيب في  
الوقوع كالجواهر المنظومة فلا يصادف الثانية والثالثة المحمل في صورة تقديم  
الشرط واما في صورة التلخير فلا يتم التعليق الا عند تحققه لوجود مغير الكلام  
في اخره فيقع الثلاث كلها ﴿ قوله ﴾ عنده قيد به لان التعليق عندها يكون  
جملة حيث قال في الهداية ان الواو للجمع المطلق فتعلقت به جملة ﴿ قوله ﴾  
كالمعجز عند الشرط اشارة الى نقض ما اورده الزاعم ﴿ قوله ﴾ فعند الشرط  
يقع الثلاث احيب عنه بالفرق بين مانحن فيه وما قاساه عليه بانه يمكن فينا نحن  
فيه ان يتعلق الاجزى المتكثرة بشرط منحى لا بتقدير مثل لكونه خلافا للاصل  
لا يصر اليه الا عند الضرورة وقال شمس الائمة ما قاله ابو حنيفة رحمه الله اقرب  
الى مراعات حقيقة اللفظ لان الملفوظ يصير طلاقا عند وجود الشرط وقوعا لبناء  
الوقوع على هذا التكلم وذكر النصف الفرق بين الصورتين في قوله وقد  
تدخل بين الجمليتين آه ورجح قوله ونسبها الى الزعم ولهذا سكنت عنه ههنا

اكتفاء بما سياتى فتأخير قولها وسكوته عن الجواب ليس لترجيح قولها  
 على قوله ﴿ قوله ﴾ وان قدم الاجزىة اشارة الى نقض ماورده الزاعم بانه  
 لو كانت الواو للترتيب عنده لما وقع الثلث في هذه الصورة كما انها لو كانت  
 للغيرنة عندهما لم يقع الواو ففقط في صورة التنجيز بقوله انت طالق وطلق  
 وطلق وقد اتفقوا في الموضوعين على الوقوع ﴿ قوله ﴾ بغير اذن مولاها  
 اذ لو كان بالان ينغف نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق ﴿ قوله ﴾ لاجابة التقييد به  
 لان جعل الحكم توقي النكاح على رضا كل منهما وانما يصح ذلك اذا كان بدون  
 رضاهما ولا يخفى عليك ان جعل الحكم ما ذكره مبنى على التقييد بالذكور فلو  
 انعكس الامر لزم النور ﴿ قوله ﴾ ولا يجوز ان يتولى الفضولى اه سواء كان  
 فضوليا من الجانبين او من جانب واحد او وليا او وكيلان. جانب اخر وقال  
 ابو يوسف رحمه الله يجوز اذا اجاز الغائب وقال اذا نكح الفضولى من الجانبين  
 بكلامين يتوقف على الاجزاة بالاتفاق قال ابن الهمام لا وجود لهذا في كلام  
 اصحاب المنهج وكلام محمد مطلق في الكافي للحاكم الشهيد واصل المبسوط  
 خلع عنه والمعنى الاطلاق واما التقييد فهو من التصرفات والظاهر ان منشاؤه مانع  
 عن المبسوط من ان اصل الخلاق في ان شرط العقد لا يتوقف على ما وراء المجلس  
 عند نوا هو قول ابو يوسف رحمه الله اولا وقال اخر ايتوقف فلقد منه ان الفضولى  
 لو نكح بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه توقف بالاتفاق  
 لانهم يثبت عقد لا شرط وان الخلاق فيما اذا نكح بكلام واحد ﴿ قوله ﴾ يخالف  
 بالعقد الواحد فانه ان اعتقت الامتان على التعاقب جاز نكاح المتعة اولانى  
 العقد الواحد بخلاف ما اذا كان بعقدين ولكل امة مولى على حدة فان النكاحين  
 على حالهما فليهما اجاز جاز لانهما لو انشا العقد واحد بهما لم يمتد الى امة توقفا  
 لانه لا مضايق فيه واحدهما لا يملك الاجزاة والرد في ملك الاخر بخلاف ما اذا كان  
 للمولى واحد فانه بلعتان الاولى يصير رادا لنكاح الثانية وانه سبيل من ذلك  
 وان اجزها جاز نكاح الاولى لان حال الاجزاة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة  
 ويبطل نكاح الامة ﴿ قوله ﴾ اى بطل نكاح كل واحد منهما قيل هذا التفسير

انها يناسب لضبير الواحد الراجع الى شيئين والمناسب في تفسير التثنية  
 ان يقال بطل هذه وهذه او بطل كلاهما والامر فيه سهل **قوله** في مرض موته اذ لو كان  
 في غيره يعنى كل الجميع **قوله** ولا وارث له اذ لو كان له وارث سوى القر لا يجرى  
 هذا الحكم الا في نصيبه **قوله** ولا مال له سوى ذلك اذ لو كان له مال سوى هو الاء  
 العبيد الثلاثة يكون القدر غير ذلك فلن خر جوامن الثلث يعنى كل الثلاثة ولا يجرى  
 هذا القدر فيما زاد على الثلث **قوله** كان قيمت العبيد على السواء لان عمق  
 كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث انها يكون على تقدير التساوى في القيمة  
 واما عمق كل الاول فقط فيصح في تقدير كون قيمته اقل من الثلث فلا يظهر  
 فائدة اشتراط التساوى فيه **قوله** اذا افتقر الاخر الى الاول بلن كلن في  
 موضع الخبر نحو قلم وقعد او الجزاء نحو ان دخلت الدار فانت طالق وعبيدى  
 حرا ونحو ذلك فالواو يفيد الجمع في ذلك التعلق والافى ثبوت مضمونها  
 وحصول مفادها اذ يدون الواو يحتمل الاضراب والرجوع عن الاول ولا توجب  
 الزيادة على ذلك من الشركة في الاحكام والقيود بل المتكفل بها القران في القيمة  
 في المقام **قوله** لا بتقدير مثل لعدم الحاجة اليه ويظهر فائدة فيها اذا قال  
 لهاكلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق وطلاقى  
 كلن بيينا واحدة حتى لا يقع الاطلاق واحدة ولو كان بلقاء وقعت طلقتان وفيها  
 قال انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار يتعلق بدخول  
 الدار ثانية تلك التعليلة فلو دخلها لا تطلق الواحدة **قوله** عطى على  
 قوله لا بتقدير مثل قيل عليه هذا القول مفسر لقوله بعينه فاذا جعل معطو فاعليه  
 كلن مفسر له فيكون مقابل الشىء مفسر له فيفيد ان الثاني يشترك الاول فيما تم  
 بعينه بتقدير مثل ولا معنى له بل الصواب انه عطى على قوله بعينه واجيب بلن معنى  
 قوله لا بتقدير مثل بلا تقدير مثل وبان المراد من قوله بعينه العينية بحسب الاطلاق  
 اعنى العجى المطلق في جاء زيد وعمرو مثلا ومن امتناع الاتحاد الامتناع  
 بحسب التقييد فان عجبى زيد غير عجبى عمرو وان اشتراكا في كونه عجبيا  
 فيكون المعطوف والمعطوف عليه تقسيم لقوله بعينه **قوله** لا بد ان يكون

مجيء زيد غير مجيء عمر وأعترض عليه بان مثل مستغن عن التقدير لان  
 البجى معنى كلى يمكن تعلقه بالمتعدات ولهذا اجمعوا على انه من عطف  
 المفردات حون الجملة لان تعدد الافعال بحسب السجالات لا يوجب تقدير المتعدد  
 واجيب عنه بان كونه من عطف المفردات لفظا لا ينافى تقدير المثل لرعاية المعنى  
 لان التقدير نوعان احدهما لتصحيح اللفظ والمعنى وثانيهما لتوضيح المعنى  
 كما قال الشيخ عبد القاهر في اللام بين المضائق والمضائق اليه وبالجملة لما كان البجى  
 متعددا في المخرج بخلاف دخول الدار فانه متحد مفهومها وخارجا اراد المصنف  
 رحمه الله اظهار الفرق بتقدير المثل في الاول حكما لا حقيقة قوله ﴿ بناء على  
 انه يجب أه فعلى هذا لا يكون القران من مقتضى القران في النظم قوله ﴿  
 عبادة محضة أه احتراز عن صدقة الفطر والعشر والمخرج لما فيها من معنى المؤنة  
 قوله ﴿ والصبي ليس من اهلها قبل عليه فلا يصح ايمانه وعبادته اصلا  
 واجيب عنه بان من الواجب في العبادات المحضة والانابة فيها كمال الاختيار  
 ليمتاز عن العادة ولذا اشترط لوجوبها البلوغ الندى لا يحصل كمال الاختيار  
 والعقل الامعه غالبوا اما الايمان والنوافل فيكتفى فيها اختيار ما توسمها المحلها قوله  
 يمكن اذا الولي عنه قيل لا بد في الانابة من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى  
 الابتلاء وهو لا يوجد في الصبي ورد بلن الشارع اعتبر في الانابة الاختيار  
 الكامل والعبادة المالية لتطهير المال وسد خلة الفقير لا لا ابتلاء فقط وما لا يدرك  
 كله لا يتر لآكله ﴿ قوله ﴿ فدليل المشاركة في الجزأ هو الجلد مع صلوح عدم  
 قبول الشهادة لكونه جزأ للنفى وحد الوالاة العار اللاحق لمن رمى بالزنا  
 فيكون كقطع اليد في السرقة وجمع بينهما كمال الزجر وعمومه قلن من الناس من  
 لم يتالم برد كلامه فوق ما يتالم بالضرب ومنهم من لا ينزجر الا بالايلام  
 الحسى ﴿ قوله ﴿ ودليل عدم المشاركة اختلاف الجهلتين في الاسميقة الفعلية  
 والحبرية والانشائية والمخاطبين فان المخاطب بالجلد وعدم القبول الائمة والحكم  
 ويقول اولئك غيرهم بدليل افراد الكفى وأعترض عليه بان المختار في مثله  
 النصب لفعل محنوفى أى فاجلد والذين فيكون فعلية انشائية مخاطبا بها الائمة فهذا

الهانغ قائم مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابدول بن عطف الخبر على الانشأ  
 وبالعكس شايع عند اختلاف الاعراض نحو باليتنا نردو لانكذب بايك ربنو قوله  
 تعالى ملويهم جهنم وبئس المهاد ولو سلم انه في محل الرفع فلا بد في الانشائية الواقعة  
 في موضع الخبر من تلويل وصرف لها عن الانشائية وبان افرادكلى الخطب المتصل  
 باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كما في قوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك  
 واجيب عنه بان الاصل في عطف الجمل مراعات الموافقة بينها في الاسمية والفعلية  
 والخبرية والانشائية مهما امكنت معنى وصورة ثم ينزل الى مراعاتها صورة  
 ومراعات المطابقة بين الضمير ومرجعها لا يعدل عن هذا الاصل الا لضرورة  
 على ان اسمية قوله تعالى والذين يرمون يوءيدها اسمية ما قبله وهو قوله تعالى  
 الزانية والزاني وما بعده وهو قوله سبحانه اولئك وكون النصب مختارا في اصل  
 التركيب لا ينافي عرض ما يوجب الاعراض عنه في مادة مخصوصة على ان قوله  
 تعالى ثم عفونا من بعد ذلك خطاب لكل من يتلقى الكلام لا للمخاطب الاول على  
 ما هو المبين في محله ﴿ قوله ﴾ وثمرة هذا فلن الشافعي رحمه الله اعطى قوله  
 تعالى واولئك على قوله لا تقبلوا امكنه صرف الاستثناء على جميع الجمل المتعاقبة  
 كما هو مذهبه فيقبل شهادة المحدود في قذف بعد ما تلبي واما اذا عطف على قوله  
 تعالى والذين فلا سبيل له الى ذلك المدعى بل ينحصر حكم الاستثناء في اخير  
 الجمل ﴿ قوله ﴾ الفاعل المتعقب قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع  
 والعطف فرع عليه الاترى عليه انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون مجردا  
 عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء ﴿ قوله ﴾ على الترتيب آه فلا يحث لو  
 قدمت دخول الثانية على دخول الاولى او تركت احدهما ﴿ قوله ﴾ من غير  
 تراخ اي من غير ان يشتغل بينهما بعمل اخر فلا يحث لو اخرت دخول الثانية  
 عن الاولى مع التراخي بان تشتغل بينهما بعمل اخر ﴿ قوله ﴾ سقاه فارواه هذا  
 مبنى على ان المراد من السقى مقدار يكفى الاروا حتى لو قيل سقاه فما ارواه  
 كان فاسدا ولو قيل سقاه مقدارا يكفى الارواء يكون لغوا ونحو ذلك قوله تعالى  
 ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وقوله يانوح قد جادلتنا فاكثر

جد الناو قوله تعالى فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جورة ونحو  
توضا ففسل وجهه ويديه ورجليه ومسح رأسه الى غير ذلك من الجهل الواردة  
تفصيلا لما قبلها بدخول الفاعليها ولا ريب في ان فيهل من هذه الهيئة تعلقا في  
الملاحظة وترتبا في اعتبار العقل مع التلازم في الوجود كتقدم احتياج المعلول الى  
العلقة عليها والابجاد على الوجود وقال بعض المحققين الفاعل تعقيب المعنى في  
الزمان في عطف المفرد كجاء زيد فعبر ووتدخل على الجهل لتفصيل جهل قبلها  
كما في امثلة السالفة او غيره نحو قوله تعالى للذين يؤولون من نساءهم تربس اربعة  
اشهر فلن فاوا فان الله غفور رحيم وعلى الاول لا يفيد ذلك التعقيب بل التعقيب  
الذكرى فحسب بل ذكر الاجمال بعد التفصيل وعلى الثاني قد يفيد نحو  
جاء زيد ففعل عمر ووقد لا يفيد نحو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد  
حتى تنكح زوجا غيره على ان ذلك لا فائدة حكم غير ايقاع الطلقة الثالثة وكل من  
التعقيبين جائز الارادة من آية الايلاء اما المعنوي بالنسبة الى الايلاء فلن فاوا  
لي بعد الايلاء كما ذهب اليه الشافعي واما الذكرى فانه لما ذكر سبحانه وتعالى  
ان لهم من نساءهم ان يتر بصوا اربعة اشهر من غير بينونة كن موضع تفصيل الحال  
في الامرين فقوله تعالى فان فاوا واقع لهذا الغرض فيصح كون المراد فان فاوا  
اي رجوعا عما استبروا عليه بالوطى في المدة تعقبا على الايلاء التعقيب  
الذكرى او بعدها تعقبا على التربس فان الله غفور رحيم لما حدث  
منهم من الظلم وعقد القلب على ذلك بسبب الغيبة التي هي توبة او غفور  
للجنث في اليمين ان كن برضاها لغرض تحميم ولد عن الغيل ونحوه رحيم  
يشرح للكفرة كافية عنه فنظرنا فاذا قرأه ابن مسعود رضي الله عنه فان فاوا فيهن  
ترجم احد الجليز بن وهو كون الفى عنى المدة من قوله وقد تدخل على العلل  
فان اتيلن الغوث والمرىقو الامن وكون خير الزاد التقوى وذهب دولة من لم يكن  
ذلمبة علة للابشر والنزول بالامن والتزود والترك وكل واحد من الابشر  
وما بعده نفسها علة غائية للاخبار باتيان الغوث وما بعده فيستقيم دخول الفاء  
من غير حرج قوله لان المعلول اذا كان مقصودا آه اعترض عليه بان

العلة الغائية انها تكون علة نعلية العلة لانفسها فكيف يكون ملاحظت عليه الفاء  
 معلولا ورده السيد الشريف بن هذا انما هو في العلة الغاعلية واما في الفعل  
 فلن العلة الغائية علقته انه لا يعطينه الواقع بعد الفاء هو الفعل كالاخبار مثلا لا العلة  
 الفعلية التي هي المخبر واما المنكور في علة الكتب من انها انما تدخل على  
 العلة باعتبار انها تدوم فيترأى عن ابتداء الحكم فلن الغوث باق بعد الا بشر  
 فقد اعترض عليه صاحب التحقيق بن فاء العلة لا تختص بهاله دوام يقال لا اتصل  
 فقد طلعت الشمس وافر فقد غابت ولجندى اخرج فقد خرج الامير  
 وارجع فقد دخل ولا شك ان هذه الافعال لا دوام لها ولقد بعد جدا اعتبار البقاء  
 في العلة مع الحدوث في الاحكام حون الاستمرار والقول بن لهذه العلة دوام  
 حكما فلن مراد من يقول لا اتصل فقد طلعت الشمس مثلا ليس هو النهى بن  
 الوقت قد فسد وانقضى فساد وانما مراده النهى مادام فساد الوقت باقيا  
 وترتب ما قبل الفاعلى ما بعده فلا بد ان يكون معنى صالحا عليه وهو الا متباد  
 الا ترى انه لو قال لا اتصل فقد فسد الوقت وانقضى وابشر فقد اتاك الغوث  
 ومضى يكون في غلبة السجاسة ونهاية السجاسة فيه نظر اما اولا فانه لا معنى  
 لترتب دوام العلة على العلول واما ثانيا فلان العلة للنهى نفس فساد الوقت  
 لا دوامه وانما السجاسة في جعل مجموع الطلوع والانقضاء علقته للنهى واتيل الغوث  
 والمعنى علة للبشر قوله ﴿ اذاملك ولم يكن ذاهبة آه هو لابي الفتح وهو  
 مهلكنى فعل الفاعل وجوباً على شريطة التفسير كقوله تعالى وان احد من  
 المشركين استجارك وقوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وقوله وان امراء  
 هلك وقوله وان امرأة خلفت الى غير ذلك من النظائر الكثيرة قوله ﴿ وانما  
 قلنا يعنى في الحال ولم نجعل بمعنى التعليق حتى يفيد ثبوت الحرية متعلقا  
 باداء الالف بمنزلة قوله ان ادبت الى الفافانث مر تعاشيا عن ارتكاب خلاف  
 الاصل وهو اضطر الشرط مع صحة الكلام بدونه ولا يراد ان دخول الفاء على العلة  
 ايضا خلاف الاصل لان المصنف رحمه الله قد اثبت في تلك العلة جهة المعلولية  
 ومن قال بدخولها باعتبار استدامة العلة ان يقول ان فيه عملا بالحقيقة من وجه

وهو اولى من التقدير من غير ضرورة وهذا بخلاف قوله اذ الى الفلوات حرفان  
 الواو والهمزة فيفيد حصول مضمون العامل وهو تأدية التي مقارن بالحصول مضمون  
 الحال وهو الحرية ﴿ قوله ﴾ راجع الى التكلم عنده فيظهر اثر التراخي في  
 التكلم والحكم جميعا بنزلة ما لو سكت ثم استأنف ففيه رعاية معنى التراخي على  
 الكمال واظهره في مدخولها بخلاف من ذهبها فان فيه انما يظهر من وجه دون وجه  
 ﴿ قوله ﴾ لعدم تعلقه بالشرط وذلك لعدم الاتصال وكون كل منهما بنزلة كلام  
 منفصل عن الآخر لا اعتبار التراخي ﴿ قوله ﴾ وسكت ثم قال آه وانها يصح  
 العطف مع اعتبار السكوت لوجود الاتصال معنى وهو الصحيح للعطف بالواو  
 الذي مناديه الجمع المطلق كما في ما اذا قال اعنى ابى هذا وسكت ثم قال هو هذا فانه  
 يعتق كل الاول ونصن الثاني مع عدم الاتصال صورة اذ قد اثبت فيه الشركة  
 فيما تم به المعنى مع عدم الاتصال صورة ﴿ قوله ﴾ مبتنع في الانشاء وما سلفناه  
 يعمه والاخبار الآن العمدة في ماخذ الاحكام هي الانشاء ولانه لا فاعل بالفصل  
 فلوجاز في الاخبار رجوع التراخي الى الحكم فقط لزم ان يكون في الانشاء كذلك  
 وهو باطل فلن قيل لانسلم ان التراخي في الحكم بدونه في التكلم مبتنع  
 لانه لو قال انت طالق غدا يقع الطلاق في الغد وهل هذا الا تراخي  
 الحكم عن التكلم لان الاضافات اسبب في الحال بخلاف التعليق ولهذا يحدث لو  
 حلف انه لا يطلق امراته في صورة الاضافة لاني صورة التعليق قلنا هو مترخا تقديرا  
 كما في التعليق لان مقتضاه هو وقوع الطلاق في الغد واما المنث فلصدور  
 الطلاق عنه بهذا القول بخلاف التعليق ﴿ قوله ﴾ فلها كل الحكم متراخيا كل  
 التكلم متراخيا تقديرا فلا يرد ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل متراخيا وحاصل  
 المسئلة ان في قولها انت طالق ثم طالق ثم طالق يقع الثلاث في  
 المدخولة والواحدة في غيرها سواء قدم الشرط او لا عندهما مع وجود الشرط  
 واما عنده ففيه تفصيل وذلك انه ان قدم الشرط تعلق الاول وتنجز الباقي في  
 المدخولة وتعلق الاول وتنجز الثاني ولغى الثالث في غيرها وان قدم الجزء  
 تنجز الاول ولغى الباقي في المدخولة وتنجز الاولان وتعلق الثالث في غيرها



﴿ قوله ﴾ فلهدا قال زفر رحمه الله اى لكون بل للاعراض عناقبله واثبات ما  
 بعده باستدراك الغلط قال زفر يلزمه الثالث لان مقتضيها ابطال الاول والرجوع  
 عنه هو ليس في وسعه واثبات الثاني على وجه الاقامة مقام الاول وهو في وسعه  
 فيجب عليه الثلاثة وهو القياس ﴿ قوله ﴾ قلنا حاصله ان الاقرار من قبيل  
 الاخير وهو ممكن التدارك بحكم العرف لاحتمال الصدق والكذب لانه على  
 نفى الافراد بجلاى الانشاء لانه احداث المعدوم فلا يمكن نفيه بخلاق ما اذا  
 اختلف الجنسان مثل على النى درهم بل الفاثوب حيث يلزمه الجميع لعدم العرف  
 لان ما قربه او لاغير موجود فى الكلام الثانى ﴿ قوله ﴾ لان المراد بالتدارك  
 تدارك الكذب قال فخر الاسلام رحمه الله الانشاء لا يحتمل تدارك الغلط لانه  
 ابتداء يقع لاظهارا مر كن فلا يتصور رفعه وابطاله بعد وقوعه اذ ليس فى وسعه  
 اعدام ملوقع شرعا وهذا ناظر الى ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول  
 وابطاله واثبات الثانى تدارك لما وقع اولامن الغلط والكذب ولا معنى للرجوع  
 والابطال الا جعل فى حكم السكوت عنه كانه لم يتكلم به فان قيل هذا لا يتصور فى  
 فى كلام الله سبحانه لمتعالیه عن ذلك وقد كثر وقوعها فيه كقوله ام يقولون افتراه  
 بل هو شاعر وقوله ام يقولون افتراه بل هو الحق قلنا هذا لا يقتضى وقوع الاول  
 عنه سبحانه وانما وقع من الكفار المعاندين المنكرين للرسالة على انه فى  
 فى التنزيل مقول على السنة العباد او على سبيل الحكاية عنهم كما فى قوله تهلى اياك  
 نعبد واياك نستعين الايات وقوله وارسلناه الى مائة الف اوزير يدون الى غير  
 ذلك من نظائره الكثيرة ﴿ قوله ﴾ فتعلق بشرط اخر فيكون بمنزلة ان تصریح  
 بتكرير الشرط كما فى المثال المذكور فان قيل ما المانع عن تعلقه بالشرط المذكور  
 بعينه وما الداعى لتقدير الشرط الاخر قلنا ذلك هو اقتضاى بل الاتصال بلا  
 واسطة وعدم امكانه بالنظر الى الشرط الاول على ما قل فخر الاسلام ان بل لما  
 كن لا بطل الاول واقامة الثانى مقامه كن من قضيته اتصاله بتلك الشرط بلا واسطة  
 لكن بشرط ابطال الاول وليس فى وسعه ابطال الاول وفى وسعه افراد الثانى بالشرط  
 لى متصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير

كللفن باليمينين واعترض عليه بانالانسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف  
على ابطال الاول قال السيد الشريف هذا المنع ليس في موقعه لان المنذور  
في كلام فخر الاسلام ان بل لما كان لا بطل الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته  
شيئان احدهما الاتصال بذلك الشرط من غير واسطة والثاني ابطال الاول  
وليس هو في وسعه فحاصل كلامه ان معنى بل موقوف على الابطال لان الاتصال  
بذلك الشرط ابتداء موقوف عليه هنا ولأنه قصد ابطال الاول واتصال الثاني  
بلا واسطة واذ لم يعتبر قصده الاول لعدم الامكان فينبغي ان يعتبر قصده الثاني  
والتعليق الذي فيه انها التزمه هو باختياره فان قيل اجماع اهل اللغة على ان  
عطف ثنتين على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامله من غير  
فرق بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله دليل على عدم تقدير الشرط  
قلنا وسلم ذلك فكونه من قبيل عطف المفردات لفظا لا ينافي تقدير المثل  
لرعاية المعنى لان التقدير ضرب بلن ضرب لتصحيح اللفظ والمعنى فيصح اظهاره في الكلام  
البنية وضرب لتوضيح المعنى ولا يجب صحة اظهاره كمتقدير الام بين  
المضاني والمضاني اليه على ما ذكره الشيخ عبد القاهر والتقدير فيما نحن  
فيه من قبيل الثاني ﴿ قوله ﴾ للاستدراك آه اي ما يقدر في الكلام  
السابق من التوهم نحو ما جاء في زيد لكن عمر وبناء على مخالطة لها وملابسة  
بينهما ﴿ قوله ﴾ اختلافا ما قبلها وما بعد ما نفيوا اثباتا لفظا ومعنى نحو جاني  
زيد ولكن عمر والم يجي او معنى فقط نحو قام زيد ولكن عمر واقاعد ﴿ قوله ﴾  
وهي بخلاف بل آه دفع لما عسى ان يتوهم من انها مثل بل تفيد الاعراض عما  
قبلها بناء على ما ذكره النحاة من انها نظيرتها في عطف الجمل ونقيضة لافي  
المفردات في اختصاص احد هما با بعد الايجاب والاخر بها بعد النفي ومرادهم انه  
كذلك في الوقوع بعد الايجاب والنفي لافي معنى الاعراض اذ ليس في لكن  
اعراض عن الاول ﴿ قوله ﴾ لكن لعمر ولم يقل لكنه لعمر ولزيد مناسبة  
العاطفة منها لمبحث ثم قال في ما بعد لكن لزيد تنبيها على مساوات العاطفة  
وغيرها في افادة هذا المعنى ﴿ قوله ﴾ بيان تغيير عدل عن كونه تحويلا

بان يكون نفياعن نفسه بتحويله الى عمر و نقله اليه حتى يصير كانه قال صدقت  
 انه لى فاقر لعمر و فيكون قوله ما كنى لى قط مجازا عن التحويل بقريته لكن لعمر و  
 كما فى قوله له على الغوديعه فان قوله بوديعه قريته على نفى الايجاب النفى  
 يفيد على فيكون مجازا عن الحفظ لان قوله لكن لعمر ولا يصح قريته لذلك او  
 يجتمل ان يكون معناه انه وان اشتهر انه كنى لى ولكنه لم يكن لى قط بل لعمر و  
 فيكون بيان تغيير لى هو الظاهر ﴿ قوله ﴾ وعلى هذا اى بناء على ان قوله  
 لكن لى فلان بيان تغيير قال مشايخنا فيما ادعى بكر دارا فى يد عمر وانها لو قضى  
 له القاضى بالبينة ثم قال بكر ما كنى لى قطلكنها لزيد كلام متصل فصدقه زيد فى  
 الاقرار وكذبه فى قوله انها لم تكن له قط بان قال باعها او وهبها لى بعد القضا  
 ان الدار لزيد آه لانه لما توقع اول الكلام على المغير يثبت موجبها معا  
 وهو النفى عن نفسه والاثبات لزيد ولو صدقه زيد فى نفى الملك اضطررد  
 الدار الى عمر و لا تغلق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم  
 ﴿ قوله ﴾ فيكون حجة عليه لكونه اقرارا على نفسه بتكذيب الشهود وابطال  
 الحكم ونفى الملك ﴿ قوله ﴾ لاعلى زيد لكونه اقرارا على غيره ﴿ قوله ﴾ ثم ان  
 اتسق الكلام اى انتظم وارتبط بلان لا ينفصل بعضها عن بعض ولا يتباين  
 ولا يتحد محل الاثبات والنفى فيكون المذكور بعد لكن ما يدفع ما يقدر ترويه من  
 الكلام السابق ﴿ قوله ﴾ لا اجير النكاح لكن آه ولو قال لا اجيره بمائة لكن اجيره بمائتين  
 يكون الكلام متسقا والتدارك فى قدر المهر لا فى اصل النكاح فلا يبطل ﴿ قوله ﴾  
 ولاحد الشيثيين يفيد ثبوت الحكم باحدهما نحو زيد قائم او قاعد او لاحدهما نحو زيد  
 او عمر وقائم او حصول مضمون احدى الجملتين ﴿ قوله ﴾ لا للشك ذهب بعض ائمة  
 النحو والاصول منهم القاضى ابو زيد الى انها فى الخبر للشك بمعنى ان المتكلم  
 يعلم احد الشيثيين لاعلى التعيين وفى الامر للتخيير او الاباحة واعتار المصنف  
 ما ذهب اليه شمس الائمة فخر الاسلام انها ليست للتشكيك لانه ليس معنى يقصد  
 بالكلام وصفاتى المخاطبات بحيث يوضع له كلمة توجب تشكيك السامع فى معنى  
 الكلام وليس المعنى انه لا يوضع له لفظ لان لفظ الشك وضع له لانها فى الاخبار

تغضى الى الشك باعتبار محل الكلام فانه اخبر عن محي<sup>٦</sup> احد معاني قوله جلي زيد  
او غير و معلوم ان هذا الفعل وجد من احدهما عينا اذا لا يتصور الفعل من غير  
المعين فيكون الفعل مضافا الى العين لكن جهله السامع فوقع الشك فظهر ان  
التشكيك وقع اتفاقا لا قصد او كذلك ثبوت التخيير بمحل الكلام والالتزام لا  
يتصور في غير المعين فيثبت التخيير ضرورة **قوله** فان الكلام للافهام  
وليس في التشكيك افهام اعترض عليه باننا لانسلم ان وضع الكلام للافهام اذ ربما  
لا يقصد به الافهام كما في الكنايات بكم وكذا عن العدد ولو سلم فانا يبدل على  
انها لم يوضع للتشكيك والافعالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم  
المخاطب بانه شك في تعيين احد الامرين واجيب بان الكلام الذى يستعمل  
فيه ولا كلام وضع للافهام مفهوم فلا يكون المقصود بذلك بل انما يحصل من عدم التعيين  
فالشك مع او يحصل من عدم دلالتها على التعيين لا بوضعه فيكون حاصله في مقامه لانه  
واما الاخبار عنه بلفظ وضع له فمن حيث يقصد به افهام وجود معناه لان يقصد به ايجاد  
معناه والنفي هو الثاني دون الاول **قوله** لان وضعه لاحدهما النفي هو اعم من كل  
اعترض عليه بان ايجاب العتق انها هو على ما يصدق عليه احد الشيثين لا  
على المفهوم العام اذا الاحكام متعلقة بالذوات لا بالمفهوم ملك واجاب عنه السيد  
الشريف بان العتق لا يتعلق بالمفهوم العام ولم يقل به احد من الفقهاء بل ما  
يتعلق به العتق هو الذات المبهمة وهو الفرد المنتشر من الجنس بين الافراد  
والذات المبهمة من حيث انها مبهمة دائرة بين العبد والداية وهى لاتصاح  
ملا للعتق فبطل وصار لغوا وهذا معنى كلام المصنف ولا غبار عليه **قوله**  
يحمل على الواحد المعين لانهم من محتملات الكلام وهو اولى من ابطاله بالكلية  
والغائه بخلاف ما اذا قاله في عبده وعبده غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبده  
غيره محل لا يجب العتق لكنه موقوف على الاجازة **قوله** فانه يعنى الثالث  
في الحال وقال بعضهم بل له الخيار بين الاول والاخيرين لان الجمع بالواو بمنزلة  
الجمع بالواو التثنية فكانه قال هذا امر او هذا ان كما اذا حمل لا يكلم هذا وهذا وهذا  
فانه بحث بالاول وبالاخيرين جمعا لتفرقا **قوله** وهذا اولى وانما لا يجب

اذالمقدر ربما يقاير الهذكور لفظا كما في قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك  
 راض والرأى مختلف في نظاير كثيرة لا تحصى ﴿ قوله ﴾ او هذان حران اعترض  
 عليه بانثالا نسلم ذلك فيما ذكر بلفظ المفرد بل هذاهر وهذا ر وهذا او حينئذ يكون  
 المقدر مثل الملفوظ واجاب عنه السيد الشريف بان المعطوف بلو في هذا الوجه  
 هو مجموع الثاني والثالث بعد عطف الثالث على الثاني بالواو فلهذا لم يحكم  
 على شىء منهما بل على المجموع من حيث هو مجموع وهذا ما صرح به صاحب  
 الكشاني في بيان معنى الواو في قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن  
 حيث قال واما الواو الوسطى فمعناها الدلالة على انه الجامع بين مجموع  
 الصفتين الاخرين فانه جعل المتعدد في حكم الواحد بواسطة الواو فيجب ان  
 يلاحظ فيما نحن فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصورى وحينئذ  
 يصير معنى هذا وهذا في معنى وهذان يقتضى خبرا مطابقا في التثنية والجمع  
 وهو حران لاهر وحر كما توهمه المعتز ونظيره ما سيع من لكمة النحو انهم  
 يقولون في حلوحامض ان ضمير المبتدأ ليس في شىء منهما والالزم التناقض  
 بل في المجموع من حيث هو مجموع وان اردت ان تعبر عن ذلك المجموع بلفظ  
 واحد قلت هذا من فانهم اعتبروا المتعدد صورة المتحد كما غير ان هذا في  
 الخبر وما نحن فيه في الخبر عنه ولا ضرر والفرق بين الواو وعزمه لا يجدى  
 نفع الدلالة الواو على ما يؤيد الاتحاد وهو الجمعية انتهى وكذلك قال البيضاوى  
 في تفسير الآية الواو الاولى والاخيرة للجمع بين الوصفين والوسطى للجمع بين  
 المجموعين اقول ويؤيد ذلك ما تقر في علم النحو من ان زيدا قائم وعمر  
 ان كان عطفاً على المفرد فالواجب ان يقال قائمان والا فالخبر الثاني محذوف  
 ﴿ قوله ﴾ ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله او قيل لا نسلم ذلك بل مغير  
 بالعطف على المغير والالكان له ان يختار الثاني وحده وقال السيد الشريف  
 هذا المنع مكابرة لانك اذا قلت جائز زيد فقد اثبت المعجى لز يد وقولك  
 وعمر وليس الا اثبت المعجى لعمر وجمي زيد على حاله بلا تفاوت واما  
 قوله فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني فامر خارج عن معنى

الواو ولا اعتبار لمثل هذه التغييرات والالزام ان يكون منطلق مغيرا للقيام زيد  
 لانك اذا قلت زيد لك ان تقول والله ما تلفظت الا بزيد واذا ضمت اليه  
 منطلق ليس لك ذلك وكل ثن لاوله انتهى وقد يقال ان مغيرة الثالث تتوقف  
 على عطفه على الثاني معيناً وفيه النزاع ففيه مصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف  
 على الاول مغير له قطعاً قوله ﴿ تفرد بهما خاطري قيل الاول مأخوذ من  
 كلام شمس الائمة ولا يجري في اعتقت هذا وهذا وهذا مقتضى كلامه حيث  
 قال بخلاف مسألة اليبين فلن الخبر يصاح للثنين يقال لا اكلم هذا اولا االكلم  
 هذين هو التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين  
 فينتقض به الوجه الثاني ايضا واجيب بان هذا التعليل يخص بلمثال الصورة  
 المذكورة وحكم مثل اعتقت هذا او هذا يفهم من علة مشتركة بينهما هو ما ذكره  
 فخر الاسلام حيث قال لان سوق الكلام لا يجلب العتق في احد الاولين وتشريك  
 الثالث فيما سبق له الكلام فصار بمنزلة اعتقت احد هملو هذا فالهطوف عليه  
 هو الهاء خوذ من صدر الكلام لا احد اليه كورين بالتحسين وهو القيلس في مسألة  
 اليبين وهو قول زفر رحمه الله لكنهم استحسنا وفيها الهان او اذا استعمل في النفي  
 يعم النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان الواحد غير معين من  
 كثير فلا يتصور انتفاؤه الا بانتفاء الجميع ولهذا قال في الجامع الكبير لو قال والله  
 لا اقر بـهـ او منه كان موليا منهما جميعا بخلاف ما لو قال احدكما حيث يكون  
 موليا من احدهما وبانت واحدة منهما بمعنى العدة ويكون مختارا في التعيين لان  
 احدى ليس فيها هذا العموم قوله ﴿ لا تطع احد منهما قال صاحب الكشاني  
 في سورة الاحزاب عند قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء احدى في  
 الاصل واحد وهو الواحد ثم وضع في النفي العلم مستويا فيه المذكور والمؤنث  
 والواحد وملاواه وقال الرضى الاولى ان يقال ان هزته بدل من الواو في كل  
 موضع فيكون المعنى لا تطع احد منهما فكيف ما فوقه فلا حاجة الى ما ذكره ابو علي  
 الفارسي وغيره من ان لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص وهزته  
 حينئذ منقلبة من الواو وجميعها اذ قد يكون اسما لمن يصاح ان يخاطب يستوى

فيه المنكر والواحد وماوراء ذلك فهو زته اصلية ولا يستعمل في الاجاب  
 قوله ﴿ فسرره بالاحد المنكر لان المعرفى من هذه الكلمة وان كان مبهاغير  
 متعين ايضا الا انها ليس فيها من العموم ما فى كلمة او الواقعة فى سياق النفى لانها  
 خاصة صيغة ومعنى ولا تعم بشيىء من دلائل العموم الا ترى انها لا تدخل بكلمة الا  
 حاطة ولا توصل بكلمة التبغيض فلا يقال كل احد يكما ولا احدى منكما وبهذا يظهر  
 الفرق بين صورتى مسألة الجمع ﴿ قوله ﴿ الان يبدل الدليل اى لا يكون  
 الامر كما ذكر من كون اوله عموم النفى والواو انفى العموم وقت قيام الدليل من  
 قرينة حالية كما يذكروه المصنف فيها بعد من انه اذا حلف لا يرتكب الزنى واكل  
 مال اليتيم آه او مقالية كما فى قوله ملجأى زيد ولا عبره فان الواو حينئذ للعموم  
 النفى وكما فى قوله تعالى يوم ياتى بعض ايات ربك الاية حيث قال صاحب  
 الكشاف فى تفسيره انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا امننت عند  
 ظهور اشراط الساعة وبين النفس التى امننت قبلها ولم تكسب خيرا فالمعنى  
 لا ينفع الايمان نفسا لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح قبله فهو دليل لمن لم  
 يعتبر الايمان المجرد عن العمل وانما لم يحمله على عموم النفى بمعنى انه لا ينفع  
 نفسا لم تقدم الايمان لانه اذا نفى الايمان كان نفى كسب الخير فى الايمان تكرارا  
 واجيب بان الايات والاحاديث الدالة على اعتبار الايمان المجرد والاتفاق على  
 نفع ايمان نفسا امننت ثم ماتت قبل وجوب التكليف الشرعية عليها يوجب  
 تأويل الاية فلنا ان نقول ان الاية من باب اللف التقديرى استغنى عن ذكره  
 بذكر النشر اى لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها فى الايمان خير الم تكن امننت من  
 قبل او كسبت فى ايمانها خيرا ومثله غير عزيز فى كتاب الله تعالى وغيره ونحمل  
 كسب الخير على الاخلاص اى لا ينفع الكافر ايمانه والمنافق اخلاصه فى ذلك اليوم  
 او نقول المقصود من التكرار المبالغة فى نفى كسب الخير فى الايمان تارة ونفى  
 ملزومه اخرى تنزل من وجه وترقيان وجه اخر كما فى قوله تعالى لا تلخذ سنة  
 ولا نوم يقال لم يحضر البلد ولا اقام فيه ففيه اشارة الى انها لو قدمت الايمان المجرد  
 لو اقلرن لكسب الخير لنعها ﴿ قوله ﴿ بل لا يكون للاجتماع تأثير فى المنع

قيل هذه الضابطة غير مطردة فانه اذا هلن لا يكلم هذا وهذا فهو لنفى المجموع  
 حيث لا يثبت اذا تكلم احدهما مع انه لا تأثير الاجتماع في المنع اجيب بان هذه  
 الضابطة انما هي في الحلق ولا تنسلم انه لا يثبت اذا تكلم احدهما بل مشايخ بانح  
 كانوا يفتون في مثله بالحنث **قوله** وقد يكون للاباحة اى او العا خلقى  
 الانشاء قد تكون للاباحة اعلم ان صيغة الامر مثلا لا تنفيذ الا طلب الفعل وكلمة  
 اول تنفيذ الا احد الا مرين فاذا امتنع الجمع بينهما بحسب محل الكلام ودلالة  
 القرابين فهو للتخيير او الحلو عنهما فهو للاباحة وفي قولهم جالس الحسن او ابن  
 سرين ان جالسها واخذها يكون آتيا بالها مور به المطلوب منه واذا لم يجلس  
 احدهما يكون مخالفا للامر غير ممثل به **قوله** فلا يمكن الجمع بينهما  
 واعترض عليه بانه اذا جمع بين خصال الكفارة يكون اتيانا بالها مور به لصديق المأمور  
 به على كل واحد منهما وهو جائز فيكون للاباحة وقد جعل للتخيير واجيب باننا لا ننسلم  
 ان الاتيان بكل منهما يكون اتيانا بالها مور به بل هو اتيان يكون في واحدة منها وجواز غيرها اعم  
 هو بحكم الاباحة الاصلية فيها كانت ولو لم تكن لم يجز كما في قوله بع هذا العبد او ذلك  
**قوله** وقد يستعمل حتى كقوله تعالى آه هذه الاية اوردها الاصوليون  
 مثلا لما كان او بمعنى حتى اذا يحسن العطف على شىء للزوم عطف الفعل  
 على الاسم ولا على ليس للزوم عطف المضارع على الماضى فسقطت حقيقته  
 واستعير لها بمحتمل وهو الغالية فان الامر يحتمل الامتداد والتوبة تصالح للانتهاء  
 فالمعنى ليس لك من امرهم شىء الا ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم  
 فتشقى منهم ولكن صاحب الكشاف واتباعه ذهبوا الى انه عطف على ما سبق من  
 قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا والاية وقوله تعالى ليس لك من الامر شىء  
 اعترض والمعنى ان الله مالك امرهم فلما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او  
 يعذبهم **قوله** او ادخل تلك بالنصب قال فخر الاسلام ومن تابعه ان تعذر  
 العطف من جهة ان الاول منى واعترض عليه صاحب الكشاف بانه لا امتناع في  
 عطف المثبت على المنفى وبالعكس حتى لو قال او ادخل بالرفع كن عطفا قلت  
 ليس مراد فخر الاسلام الامتناع مطلقا بل الاحسن والافضل تشارك المعطوف



والمعطوف عليه في الكيفية فهو يراعى بقدر الامكان الا ترى ان صاحب الكشاف  
ومن تابعه ذكروا في قوله تعالى الم نشرح لك صدرك من انه ما اول بالثبوت لان  
الاستفهام انكرى وانكر المنفى مثبت ولهذا صح عطف قوله تعالى ووضعنا عنك  
وزرك انتهى فانه صريح في ان الداعي الى التاويل هو الاختلاف نفيًا واثباتًا هذا  
واما في صورة الرفع فالكلام لا يحتمل وقيل ان ذلك من جهة انه ليس قبله مضارع  
منصوب يعطف عليه ورد بان ذلك لا ينعج العطف اذ لا يجب الاشتراك في عطف  
الجملة الا ترى الى قوله \* شعر \* لانه عن خلق وتأتى مثله \* علم عليك اذا  
فعلت عظيم \* ابد ابنفسك وانه لم ينعج غيها \* فاذا انتهيت عنه فانت حكيم \* فهناك  
يقبل ان وعظمت وتعتدى \* بالامر منك وينفع التعليم \* فلن قوله وتأتى منصوب  
باضمار ان بعد الواو ولم يسبق مثله ﴿ قوله ﴾ حتى مطلع الفجر مثال لها كان  
الغاية خارجة عن المغيول وكل تقديمه للشعار بانها اكثر على ما قال صاحب التحقيق  
ان اكثر النجاة على ان ما بعد حتى ليس داخلًا فيها قبلها لان الاصل في الغاية  
ان لا تكون داخلية في المغيول وبعيد قوله تعالى حتى مطلع الفجر فان الليل على تقدير  
الوقوف على سلام او سلام الملائكة على تقدير عدم الوقف عليه ينتهي عند  
طلوع الفجر وذهب صاحب الكشاف والشيخ عبد القاهر وعامة المتأخرين الى  
انه داخل فيه ﴿ قوله ﴾ فيكون المعطوف اما افضل نحو مات الناس حتى الانبياء  
او اخس نحو قدم الحجاج حتى المشرك ليستدل بذكره ان الحكم قد عم الجميع  
ويفيد الانتهاء الى الجزاء الاربع او الاخس ويكون جزء من المعطوف عليه فلا  
يجوز جال الرجال حتى عند مثل قولهم اعجبني الجارية حتى حد يثها وقولهم  
ضربني السادات حتى عبيد هم ما اول فلعل مبناه على اعتبار الحديث والعبيد  
كل جزء ﴿ قوله ﴾ اسلمت حتى ادخل الجنة اذا السلام لا يحتمل الامتداد ان اريد  
احد ائمه دخول الجنة لا يصح لانتهاء اليه ان اريد الثبات عليه وقد يقال عليه  
ان المراد من انتهاء الاسلام الى دخول الجنة انتهاء كونه سببًا ﴿ قوله ﴾ لان  
حتى للغاية فيتوقف البر على وجودها ﴿ قوله ﴾ فحمل عليه فيحصل البر  
بمجرد الفعل ولا يتوقف على حصول السبب ﴿ قوله ﴾ ولو قال حتى

(مباحث حتى)

اتقدي عندك أي لو قال عبدي حران لم اتك حتى اتقدي عندك ولا يحصل البر  
 الوجود الفعلين واعترض عليه بلن قولهم حتى اتقدي باثبات الالف ليس  
 بمستقيم والصواب حتى اتقدي بالجزم مثل فاتقدي لانه عطف على المعزوم بلن حتى  
 ينسحب حكم التقدي على الفعلين جميعا لعل على مجموع الفعل وحرف التقدي حتى  
 لا يتدخل في حيز التقدي لفساد المعنى وبطلان الحكم ورد بان تقديير الكلام ان لم  
 يكن مني اتيان فتقدي والعطف مراعى معنى لا بحسب اللفظ كما توهمه ومثل  
 ذلك قولهم ماتا تينا فتحدثنا بالنصب أي لا يكون منك اتيان فتحدث وكما  
 ان الفأ ثمة متعين للعطف ولا يصح لفظ المنصوب ان يكون معطوفا على لفظ  
 المر فوقع بلا كتنى بالعطف بحسب المعنى فكذا هنا وبن بعض العرب قد  
 يجرى المعتل مبرى الصحيح ومعناه ان الضمة قبل الجزم حذف استغالا فلما  
 دخل الجزم سلط عليها اما تقديرا كغيرها والواعيدت لتقدي وعليه قراءة قنبل قوله  
 تعالى انمن بتقدي ويصبر باثبات اليا وقراءة حمزة قوله تعالى لا تخف دركا ولا  
 تخشى باثبات اليا مع كونه معطوفا على المعزوم على وجه فقول التقيا من  
 هذه القبيل قوله ﴿ لان فعله لا يصاح جزا دليل لتعذر كون حتى بمعنى  
 كى وذلك لان المجازاة هي المكافاة ولا معنى لمكافاته نفسه نقل عنه ما حاصله ان  
 الانسان لا ياتي بفعل اختياري ليكون سببا حاملا له على فعل اختياري  
 اخر منه بخلاف فعل الغير فانه ياتي بالافعال ليصير حاملا له على الجزا  
 ومثل اسلمت حتى ادخل الجنة ليس دخول الجنة فيه بل اختياريه وكذا اشرقت حتى اربح  
 وامثاله فلامعنى لا يراد ما يفيد سببية الاول على الثالث مع عدم السببية بينهما  
 في الواقع فلا يبرد ما قيل ان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية تكون  
 بمعنى كى وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم المجازاة من شخص مثل  
 اسلمت كى ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا  
 امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض الاخر ومنفصيا اليه كالاتيان  
 للتقدي ورد بان المراد كون حتى بمعنى كى في الجملة لاني تمام المعنى ومن  
 صرح باعتبار المجازاة في مفهومها فخر الاسلام واما صحة اسلمت حتى ادخل الجنة

فلان المجازة فيه الدخول المطوع لادخال الله تعالى اياه لان دخول المسلم مرتين عليه وهو ليس من فعله في شئ \* قوله ﴿ حتى اذا تغدى من غير تراخ بر ﴾ وقال فخر الاسلام رحمه الله اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من غير تراخ فقد بر واورد عليه بانه اذا لم يتغد عقيب الاثني ثم تغدى بعد ذلك كلن متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وقال العلامة الفنارى في فصول البدايع محمل عندى التنبيه على عدم وجوب الوصل المحسى وجواز التراخى بقدر لا يعد تراخيا عرفيا ومحمل على طغيان القلم وسقوط لفظ اليوم والمعنى غير متراخ من اليوم فيما قال ان لم اترك اليوم بعيد وعلى عدم التراخى عن الاثيان بان ياتيه وقتا اخر بعد \* قوله ﴿ بل اخترعوه اى الفقهاء وان لم يستعمل ﴾ في كلام العرب بهذا المعنى ولا حاجة الى السماع في افراد علاقك المجاز مع ان محمد بن الحسن رحمه الله امام في اللغوة من اخذت عنه فكفى بقوله سماعا وكان ابو عبيد وامثاله يحتاجون بقوله وذكر ابن السراج ان البرد سئل عن معنى الغزاة فقال هى الشمس ثم قال كذا قال محمد بن الحسن واذ كان للعطن المحض فذهب العتاب الى انه بمعنى الواو ذهب المصنف انه بمعنى الفاء لان المناسبة بين الغاية والتعقيب المتصل ظاهر فاستعمل المقيد فى المطلق وهو ظاهر كلام فخر الاسلام غير ان صاحب الكشف اوله بان المراد حرف يبدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكره فى الزيادات وانما لم يجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كلوا لان الترتيب انسب بالغايه وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب ورد بان الاستعارة بمعنى الفاء انسب بعين هذا الدليل اذ الغاية لا تراخى من الغيا \* قوله ﴿ الباء للالصق لا يصال شئ الى شئ \* مثل مرتت بزى دى الصفت مرورى بمكان يلبسه زيد وقال الاخفش ان معناه مرت على زيد لقوله تعالى انكم لترون عليهم مصبحين وبالليل وهذا المعنى للباء هو المعنى الصحيح عليه بخلاف التبويض الذى ذهب اليه الشافعى فان المستقين من علماء العربية كالج الفتح عثمان بن جنى انكروا كونه معنى مستقلا للباء وقال بعض الشافعية هذا شهادة على النفى فلا تقبل ورده المحققون بانه اخبار مبنى

على ظن غالب مستند الى الاستقراء من هو اهل لذلك مطلع على لسان العرب  
 متبع لسائر احكامهم في نفي ما دل الاستقراء على نفيه ﴿ قوله ﴾ والاستعانة  
 نحو كتبت بالقلم وقيل هي راجعة الى اللصاق وليست بمعنى مستقل للباء  
 والمعنى الصفت الكتابة بالقلم وقد قيل ان اللصاق معنى لا يفترق الباء ولذا  
 اقتصر عليه سيبويه ﴿ قوله ﴾ فتدخل على الوسائل قيل تفرع على كونها  
 للالصاق كما جعله فخر الاسلام فرعاً عليه بناءً على ان المقصود في اللصاق هو  
 اللصق واما اللصق به فتبع له بمنزلة الالة ويؤيده كون التفرع الاثني في كلام  
 المصنف وقيل بل على كونها للاستعانة وانها تقدم اللصاق لعبومه وكثرة  
 وقوعه واخر وقوعه لاحتماله الى بسط وتفصيل بيان ولولا ذلك لبقى ذكر  
 الاستعانة من غير تفرع ﴿ قوله ﴾ كالاتمان مالهو غير مقصود بالذات في نفسه  
 ونحو قوله تعالى اشترى الحيوة الدنيا بالآخرة واشترى الضلالة بالهدى وانستبد  
 لون الذي هو ادنى بالذي هو خير على التهكم بهم والمقصود الاصلى هو الذي ينتفع به  
 بنفسه بالذات وهو الثمن واما الثمن فانه وسيلة اليه انها ينتفع به بواسطة التوسل  
 به الى المقاصد بمنزلة الالات فلا يرد ان المقصود في قولك بعثت الفرس  
 بعشرين ديناراً للبايع هو الدينار لان كونه مقصوداً ليس بالذات  
 بل ليتوسل به الى المقاصد بالذات ﴿ قوله ﴾ فان قال بعثت هذا العبد بكرة  
 يكون هذا القول مع قبول المشتري ببيعاً والكرثنا والعبد مثمناً بحضور العبد  
 وكون الكرم خولاً للبا فثبتت في الذمة حالاً ﴿ قوله ﴾ يكون سلماً لكون  
 العبد الحاضر مدخولاً للبا فليكون ثمناً والكر غير حاضر فيكون مثمناً فيراعى  
 شرايط السلم من التأجيل وقبض رأس المال اعنى الثمن في المجلس وغير ذلك  
 ﴿ قوله ﴾ ولا يجرى الاستبدال في الكر لان الاستبدال في المثمن قبل القبض  
 غير جائز بخلاف الصورة الاولى لانه يجوز التصرف في الاثمن قبل القبض  
 فلو قال بعثت الكر بعبد او عبد بالكر ينبغي ان لا يجوز لعديم التعيين وعدم  
 جواز السلم في الحيوان ﴿ قوله ﴾ لان معناها الاخر وجاءه بتقدير المستثنى منه العام  
 المناسب للمستثنى في جنسه بل يكون جنساً فريباً له على ما قال محمد رحمه الله في الجامع

لو قال ان كان في الدار الازيدا فعبد هـ مران المستثنى منه قوله بنوا دم حتى  
 لو كان في الدار صبي او امرأة حنت وان كان فيها ثوب لا يحث ولو قال الاحبارا  
 كلن المستثنى منه الحيوان فلو كان فيها حيوان غير الحمار يحث ولو كان فيها  
 ثوب لا يحث وعلى هذا القياس وفي صفة بلن يكون كل منهما فاعلا او مفعولا  
 او ظرفا او حالا ونحو ذلك فيكون المعنى لا تخرج خر ورجا الاخر وجاما لمصقبا ذى  
 والنكرة في سياق النفي تعم فلها استثنى البعض يبقى النفي فيما عداه بحاله  
 فيكون هذا الكلام من قبيل لا اكل الا لالكون المقدر كالمفوف وقولك لا اتيك  
 الا يوم الجمعة او لا اتيك الا راكبا فانه يفيد العموم ويجوز فيه التخصيص  
 والاستثناء مع الاتفاق على ان قوله لا ياكل ولا اتيك مجرد ذكر المصدر والاستثناء  
 لا يفيد شيئا من العموم فلن قيل المصدر في مثله للتأكيد وهو لتقوية مدلول  
 الاول من غير زيادة عليه فهو لا يدل على الاهمية فلا تعم قلت المصدر وان كلن  
 موضوع الجنس لكنه يحتمل غيره في انه ينصرف عنه اليه بالدليل كاستثناء  
 في قوله تعالى ان نظن الاظنا ونحوه فذكر المصدر هنا دليل العموم فيفيد وان  
 كلن تأكيد الادعاء ضرورة ان النفي انما يسحب على الطبيعة المطلقة  
 وهي لا تنتفى الا بانتفاء جميع الافراد وعدم دلالة المصدر المذكور في ضمن  
 الفعل على العموم انما هو لاحتمال غيره وعدم قيام الدليل عليه فلا يرد انه ذكر  
 في الجامع انه ان قال ان خرجت فعبدى حر ونوى السفر خلصت وجهه بل ذكر الفعل  
 ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم على ان مبنى الابلان على العرق  
 واذا قيل خرجت من البلد يفهم فيه السفر ولان نية السفر احد نوعي الجنس  
 ولا يشكل بها ذكره في الهداية وغيرها انه لو قال لا افعال كذا تركه ابدا لان نفي  
 الفعل مطلقا يعم ضرورة عموم النفي على ان الكلام مبنى على العموم الضروري  
 وليس النزاع فيه بل فيما هو نكرة قوله ﴿ قوله ﴾ والمناسبة بين الاستثناء والغاية  
 آه وهي افادتها القصر وبيان الانتهاء واخراج بعض ما تناوله المصدر  
﴿ قوله ﴾ اقول يمكن تقريره آه اعتراض على الفرق المذكور بان هذا  
 المعنى غير واجب الفهم من هذا التركيب ولذلك قال ويمكن ان يجلب عنه

قوله ﴿ والمصدر قد يقع حيناً ههنا على عمومه من المصدر الحقيقي  
 وما في معناه مما جوزه أبو الفتح بن جنى وصاحب الكشاف وغيرهما وفرق جماعة  
 بين المصدر وبين ما في تأويله حيث قال ابن هشام ان من وجوه الفرق بينهما ان  
 الاول يقع فلما عن الظرف فيجوز ان تقول جئتكم صلوة العصر دون الثاني فلا  
 يجوز جئتكم ان تصلى العصر ﴿ قوله ﴿ ويمكن ان يجاب ان تعارض الوجهين  
 يوجب سقوطهما عن الاعتبار في افادة الحكم فلا يثبت شي من الطرفين ويحال  
 الحكم الى العدم الاصلى وهو عدم الحث وقد يقال ان الوجهين السابقين لما  
 تساقطتا باعتبار تعارضهما اقتضى الوجه الثالث وجوب الاذن لكل خروج بمنزلة  
 الابا في وهو يجعل على حثى البأ فان حثى حرى الجر مع ان وان شايح كما  
 ذكره صاحب الكشاف وغيره عند تفسير قوله تعالى الان يشاء الله الابن يشاء الله  
 متلبسا بشيئته ورد بل ذلك ترجيح بكثرة الأدلة ولا عبرة بهابل بقوتها عند المخفية  
 مرسوم الله وقد ثبت ذلك ثبوتاً لا مرد له عندهم وحققه المصنف في عمله بهالا  
 مزيد عليه والقول بل التقدير خلاف الاصل ولا يصار اليه الا عند الضرورة  
 تعارض يكون حمل الاعلى الغاية كذلك ثم هذا الحكم انما هو عند انتقاء  
 القرابين العقلية واللفظية والاقال المعول هو القرينة كما في قوله تعالى لا تدخلوا  
 بيوت النبي الا ان يؤذن لكم حيث يجب لكل دخول اذن بقريته قوله ان ذلكم كان يؤذى  
 النبي ﴿ قوله ﴿ فلا يراد كله كما في قوله تعالى واسموا برسومكم وقد  
 حمل الشافعي الباء فيه على التبعض على مانس عليه كثير من اصحابه كلبن  
 الخطيب الرازى وجماعة من اصحابنا كخبر الاسلام رحمه الله فاعتبر ادنى ما يطلق  
 عليه اسم المسح اذ الاجمال في الاية ولا دليل على الزيادة واصحابنا حملوها على  
 الاصلان وهو المعنى المجمع على صحته والمتفق على ثبوت استعماله ولذلك قال  
 صاحب الكشاف في تفسير الاية ان المعنى الصقوا المسح بالرءس والمسح هو  
 امر ار اليد على ما فسر المصنف في شرح الوقاية وهو التفسير الموافق لما في كتب  
 اللغة ولكن الباء في اصل اللغة مخصوص بالالة فاذا دخلت في المحل شابهت بالالة  
 فتأخذ حكمها في عدم اشتراط الاستيعاب لكونها غير مقصودة فنزل الراس

منزلة الآلة واخذ حكمها ويتعدى الفعل الى تمام اليد فيكون التبعض مستفادا من هذا الوجه لامن الواضع واللغة كما زعمه الشافعية فاذا ثبت ذلك تعين الربع لانه لا شك ان المراد مسح اليد كما في قوله عليه السلام ضربة للوجه وضربة لليد بين ولذلك شرطوها في التيمم اعم من ضربة على الارض او على العضو وهما منها الاستيعاب مع انها الة وليس من لوازم الالتان لان استوعب البتة وانما هو اذا دخلها الباء فاذا مسح الاثني الصاقها لا يوجب استيعاب الراس بل بواسطة تعدي الفعل الى تمام اليد يتقدر الوظيفة من الرأس بقدرها على وجه يحصل بها الا مرار ولا معنى لالصق المسح بالروس الا الصق اليد بها مع امرارها واخراجها عن العمل الاول شيئا ما وذلك قدر الربع واما امرار البعض فلا نسلم انه مسح لغفول وسلم فهو مسح الاصبع او الاغلة او نحوهما والفهوم امرار اليد كلها لان الفعل اضيف اليه فلا حاجة الى القول بان الآية جملة تدل ان الوظيفة لا تحصل بطلاق البعض اتفاقا لمصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تادي الغرض به بالا تفتى فيلتحق مسح الناصية في حديث الغيرة ببياناه حتى يردان عدم تادي الغرض به عند الشافعي مبني على قوات الترتيب الواجب عنده ويجلب بان ذلك يوجب الاغناء عن المسح لو اعيد على هذا النحو غسل الوجه بعد غسل اليدين والشافعي لا يقول به او المراد ان المقدار المذكور حاصل في ضمن غسل الوجه فلا يحتاج الى الجلب على حدة بقوله وامسحوا لا يقال المجمل لا يمكن العمل به قبل البيان ومعلوم ان نقل مسح الغاصية في هذا الحديث ليس على انه اول وضوئه صلى الله عليه وسلم لاننا نقول المعنى انه لا يمكن باعتباره خصوصه واما تحصيله في ضمن الاستيعاب فيمكن بل ارياب وبهذا يندفع ما ورد ان قوله تعالى بوجوهكم في التيمم يوجب التبعض بصريح تقريركم وليس كذلك لان المسح الذي هو امرار اليد يوجب الاستيعاب ثمة على ان الاستيعاب ليس بشرط فيه ايضا على رواية الحسن لهذا المعنى وجعل بعضهم هو الاصح والقول بان الاستيعاب انما يجب بالحديث المشهور ليس بصحيح اما اول فلان هذا الحديث ليس بمشهور بل الكلام في رفعه وصحته واما ثانيا فلان العمل بهذا

الحديث في ايجاب الاستيعاب يكون ابطالا للنس العوجب للبعض وهو لا يصح  
 عندنا ﴿ قوله ﴾ نحو بيايعنك على آه فلن قيل لاخفاء في انهاصلة للمبايعة  
 فكيف يكون للشرط قلنا كونها صلة للمبايعة لا ينافي شرطية مدخوله للمبايعة  
 لتوقفها عليه ﴿ قوله ﴾ المعاوضات المحضمة كالبيع والاجارة والنكاح بخلاف ما فيه  
 اسقاط مثل الخلع والعق بالمال ﴿ قوله ﴾ واممن ذكر ابن هشام خمسة عشر  
 معنى لها منها المجاوزة التي هي معنى عن ومنها التبيين والتبعض واختلف  
 في قولهم زيد افضل من عمرو او شر منه فذهب سيبويه الى انها لا تبدأ  
 الارتفاع والانحطاط وقال ابن مالك للمجازة وهذا اولي منا ذكره سيبويه  
 اذ لا يقع بعد هالي ورد بانها لو كان كذلك لصح وقوعه عن في موضعها وبانه لا يلزم  
 ان يكون لكل مبدأ منتهى وقال صاحب الكشف وغيره المختار ان اصلها لا تبدأ  
 الغاية وهو مستفاد من جميعها والبواقي راجعة اليها لان قولك اخذت من الدرهم  
 وسرت من البصرة وقوله تعالى واجتنبوا الرجس من الاوثان دال على ان  
 الدرهم موضع اخذت وان البصرة منشأ سيرك والاوثان مبدأ اجتنبك  
 وكذا قولك ماجأت من احد معناه من واحد من هذا الجنس الى اقصاه الان  
 بعض الفقهاء لها وجودها اكثر استعمالا في التبعض جعلها فيه اميلا  
 وفيها سواء دخيلا دفعا لا شراك ﴿ قوله ﴾ لانتها الغاية  
 من قبيل اضافة الفرد الى الطبيعة فان الغاية جنس تحتها فردان هما الابتداء والانتها  
 كما في قولك بدن الانسان وجسم الفلك فلا حاجة الى ما قيل المراد منه المسافة  
 اطلاقا للكل على الجزء او لانتها ذى الغاية من قبيل واستل القرية او هو محمول  
 على القلب اى غاية الانتهاء على ان في كون الغاية جزءا من المسافة تامل والقول  
 بانها اطلق الغاية على اخر جزء من الشئ لهابسة بينهما ثم اطلق اسم اخر الجزء  
 على الكل تعسف ﴿ قوله ﴾ فصلا كقوله بعث واجلت اه فيه اشعار بلن ذلك  
 المحذوف لا يلزم ان يكون صيغة الفعل حتى يتوجه عليه ان فيه حذف الجملة وتكثير  
 الحذف والاولى جعله حالا مفردا تحاشيا عن التكثير ﴿ قوله ﴾ ولا ينوي التنجيز  
 والتاخير فانه ان نوى التنجيز يقع في الحال وان نوى التأخير يقع عند مضي



الشهر صرف للتأخير الى الايقاع تحاشيا عن الالغاء ولكن ما الفرق في نية التأخير  
 وعدمها سوى الاضافة الى النية او كلمة الى ولعل يختلف الحكم قضاء وديانة في النية  
 قوله ﴿ وعند زفر رحمه الله وفي رواية عن ابي يوسف رحمه الله قوله ﴿ فيبطل قوله الى شهر فيه تعريض على زفر رحمه الله بان فيما ذهب اليه الغاء كلام  
 العاقل من غير ضرورة اليه ﴿ قوله ﴿ ان كانت غاية قبل تكلمه بان كانت قائمة  
 بنفسها غير مفتقرة الى المغيا في وجودها في الواقع ونفس الامر فلا يستتبعها  
 المغيا سوا تناولها الصدر كما في المثال الثاني اولا كما في المثال الاول  
 للمنفات بين كون الشيء قائما بنفسه وتابعا لغيره ﴿ قوله ﴿ لا تدخل  
 تحت المغيا قيل هذا من متفردات المصنف ورد بانته مذکور في اصول فخر  
 الاسلام وغيره والدليل يعضده ﴿ قوله ﴿ جواب الشرط وهو ان لم يتناولها  
 وهو ملخبر لقوله فصدر الكلام والمجموع جواب للشرط الاول وهو ان لم تكن  
 واما قوله ففي لمد الحكم جملة معترضة بالفاء كما في قول الشاعر \* شعر \* واعلم  
 فعلم المرء ينفعه \* ان سوف ياتي كل ما قدرا \* ﴿ قوله ﴿ للتجويبين في الى اربعة  
 مذاهب قيل نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل  
 الاعلى الانتهاء والدخول والخروج يدور مع الدليل ولذا يدخل في قرأت  
 الكتاب من اوله الى اخره بخلاف قوله الى بلب القيلس مع انه من جنس المغيا  
 واجيب عنه بان ذلك هو المذهب الرابع بعينه غاية انه اعتبر الدليل من نفس  
 اللفظ فقط وهو تجانس الغاية والمغيا وعدمه نظرا الى انه في صدد الدليل لها  
 ذكره من المثالين الليل والمرافق والدليل فيهما هو ما ذكره وان كان في غيرهما  
 غير فويؤيده عدم تخميس المذاهب في الكتب المشهورة ﴿ قوله ﴿ الدخول  
 الاجازا أه قيل عليه هذا مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض عكسه واليه  
 ذهب كثير من النحلت واجيب بانته لو سلم ان قوة المختار تدل على ضعف غيره  
 لمخالفتها اياه فيشارك كل في اصل الضعف وان تفلوتا في قدره ويقوم ركن المعارضة  
 بينهما الا ترى ان ركن المعارضة تقوم بين الحديث الصحيح والحسن وان تفاوتتا  
 قوة بعد ماصح للاحتجاج والقدر الزاين مبلغة في هذا ﴿ قوله ﴿ والدخول  
 ان كان ما بعد ما جنس أه قيل مقتضاه دخول الرءس في اكلت السمكة الى رأسها

على ما هو مختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختلفت اولاً انه لا يدخل اجيب  
 بان الرعس ليس من جنس المغيا في حكم الاكل عادة فلا ينتقض الكلية ولا يخالف  
 كلام الجماعة **قوله** قالواى غاية الاسقاط قال القاضى ابو زيد الدبوسى  
 اذا قرن بالكلام غاية او نحوه لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقييد عن الاطلاق  
 بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا  
 للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان بنصين والفعل مع الغاية نص واحد  
 ورد بانه ليس المراد انه للاسقاط عن الحكم بعد ايجابه عليه حتى يلزم ان لا  
 يثبت بنص واحد وانما المراد اسقاطه عن ان ينسحب عليه حكم الصدر وذلك  
 معنى توقف اول الكلام على اخره اذا كان فيه ما يغير اوله حتى يثبت بالكلام  
 حكم واحد وهو الحاصل من جميع الكلام مع التغيير هذا فلا وجه لما ذكره **قوله**  
 يدخل الاول للعرف ودلالة الحال لان وجود الكل بدون الجزء محال لان الجزئية  
 انما تلزم اذا كان هذا اقرارا بعدد معين من الدراهم وهو التسعة وهل النزاع  
 الا فيه بل هو اقرار باحاد محضة من الدراهم منتهية الى العشرة فيكون حال  
 الغائتين فى الدخول وعدمه كسائر الغايات ولعل كلامه مبنى على ان العدد  
 غير مشتمل على الجزء الصورى وانه محض الاحاد كما ذهب اليه بعض الافاضل  
 فما يكون جزءا من الاحاد جزء من الاعداد فيتعدى امر الجزئية والكلية الى المعدود  
 بواسطة العدد لانها تعرضان اولاً وبالذات لكم ثم للمعرضه فلا يكون كلامه  
 مبنياً على اشتباه المعرض بالعارض كما توهمه صاحب التلويح ولكن التحقيق  
 ان العدد على تقدير اشتماله على الجزء الصورى هو مجموع الاحاد والهيئة  
 التركيبية العارضة وعلى تقدير عدم اشتماله هو الاحاد من حيث انه معرض  
 للهيئة الاجتماعية لا محض الاحاد لان لكل عدد حقيقة محصلة ولوازم مختصة يمتاز  
 بها عن غيره والاعتدب في توجيه هذا المذموم ما ذكره صاحب الكشف والكافي  
 من انه لما اوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما فقد اوجب  
 الاول ضرورة لان الثانوية انما تتحقق بالنسبة الى الاولية والثالثية بالنسبة اليها  
 وهكذا ولا يرد عليه ان التضاييف انها هو بين وصفى الاولية والثانوية لا بين

ذاتيهما فايقاع ماهو ثان لا يوجب ايقاع ماهو اول اذ لا تلازم بين المعروفين  
وهذا كما لا يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان  
الاب لا يتصور بدون الابن وذلك لان عرض هذه الاوصاف لتلك الاحاد  
المرتبة المنتهية الى حد ما من الاعداد باعتبار محض الایجاب والایقاع فيكون  
الواحد مشار كما بعده في عرض الایجاب ولا يبطل الثانوية فيما بعده بخلاف  
الاب والابن لان عرضهما لمعروضهما ليس باعتبار الدخول في الدار والكون  
فيها هذا قوله لا الاخر عند ابن حنيفة رحمه الله لان العشرة ليست بجزء  
من الاحاد والشئ من الاعداد على توجيه المصنف رحمه الله وعلى توجيه  
غيره ان القياس ان لا يدخل الغائتان الا ان في الاولى ضرورة توجب دخولها اذ لا  
ثانية بدون الاولى وليس كذلك في الثانية قوله وعند زفر رحمه الله  
في الكفاية وغيرها ان الاصعى حاج زفر فقال مات قول في رجل قيل له كم سنك  
فقال ما بين ستين الى سبعين ا يكون ابن تسع سنين وقال في الكافي وغيره حاج  
ابو حنيفة زفر رحمه الله حيث قال له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين  
فقال له انت ابن تسع سنين قال بعض المحققين هذا بعيد اذ بعد ان يجيب  
في ما بين واحدة الى ثلاث ونحوه بذلك ثم يقال له كم سنك فيجيب بلفظ ما بين  
دون ان يقول خمسة وستون ونحوه مع ظهوره ودال الزام حينئذ الا وقد اعد  
جوابه فلم يكن بحيث ينقطع على انه روى انه قال عند الزام الاصعى في بلب  
الرشيد استحس في مثل هذا والذي يتبادر في وجه استحسانه ان قول الرجل  
سنى ما بين ستين الى سبعين عرف في ارادة الاقل من الاكثر والاكثر من الاقل  
ولا تعارض في الاطلاق فيبقى على ظاهر قضية اللفظ هذا قلت وايضا ان زفر  
رحمه الله لم يبلغ هذا السن ولا ادرك خلافة الرشيد وانما مات في خلافة المنصور  
سنة ثمان وخمسين ومائة عن ثمان واربعين سنة على ماهو المعروف عند اهل  
الشان وللمناضل عنه ان يقول ان هذا الكلام مسوق لافادة ماهو خفي من مبلغ  
سنة بانه متردد بين ستين وسبعين لان السؤال انها هو عن التدر الزائد على  
اصل لسن الضروري وما دل عليه الامارات من قدره التخميني فيفيد الجواب

اندليس دون ستين ولا اكثر من سبعين فلاندخل الغاية ان في القدر الذي  
 وقع تردده فيه فلا احتجاج غير صحيح بل هو مصنوع غير مقرون النقل بشرائط  
 تفيد الصحة ﴿ قوله ﴾ في رواية الحسن عنه اعترض عليه بان رواية الحسن  
 ليس في اجال الديون بل في اجال الايمان وانما وقع في ذلك اتباعا لما وقع في اكثر  
 نسخ اصول فخر الاسلام وفي الاجال وفي الايمان في رواية الحسن قال صاحب  
 الكشوف وفي بعض نسخه في الاجال والايمان وفي بعضها في الايمان بالمثلية والكل  
 سهو والصواب وفي الاجال في الايمان على ما قال شمس الائمة وفي الاجال والاجارات  
 لاتدخل الغاية لان المطلق لا يقتضى التأييد وفي تأخير المطالبة وتمليك المنفعة  
 في موضع الغاية شك وكذا في اجل اليمين لاتدخل في ظاهر الرواية عنه  
 وهو قولها لان في حرمة الكلام وجوب الكفارة به في موضع الغاية شكا ﴿ قوله ﴾  
 اي ولا اطلب الثمن أه فسر به ليكون نفيما في تحقق تناول العمر ولو جعله متعلقا  
 باجلت الثمن كما مر ورد عليه منع كون التاجيل مؤبدا فان المقصود منه الترفية  
 وهو حاصل بالادنى ﴿ قوله ﴾ والفرق ثابت أه هو على مذهب ابي حنيفة  
 رحمه الله كما في قوله تعالى انما النصر رسلنا والذين امنوا في الحياة الدنيا ويوم  
 يقوم الاشهاد خلافا لما عليه فان عندهما لا فرق بينهما ﴿ قوله ﴾ يقتضى الكل  
 لانهما انتصب بالفعل صار بمنزلة المفعول به في اقتضاء الاستيعاب وتعلق  
 الفعل بمجموعه حيث لا دليل على خلافه ﴿ قوله ﴾ بخلاف صحت في هذه السنة  
 فانه لا يقتضى استيعاب السنة بالصوم لان الظرف قد يكون اوسع من النظر وفي  
 على متعلم اللغة فان قولهم زيد في الدار حقيقة عندهم وما في الكشوف ومتا  
 بعينه في تفسير قوله تعالى انها ياكلون في بطونهم ملاء بطونهم مبنى على العرف  
 الحديث ومصطاح اهل المعقول لان حقيقة الظرفية الاحاطة على وجه لا يفضل  
 الظرف من النظر وفي عندهم فزيد في الدار مجاز ﴿ قوله ﴾ وفي الغدان  
 نوى اخر النهار يصح اي ديانة وقضاء قيل هذا مخالف لما روى ابراهيم عن محمد  
 انه لو قال امر كبيدك رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا في غدا او في غد  
 ويكون الامر بيدها في كل رمضان وكل الغد وقال السيد الشريف رحمه الله

الفرق في اثبات الحرف وحذفه من مذهب أبي حنيفة خلا فالصاحبي عليه ما روج به  
فخر الاسلام وغيره وما رواه ابراهيم عن محمد من عدم الفرق هو قولهما وقد  
يقال كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي اقتضاء الاستيعاب لعارض  
والمقصود في الامر بالميد ضرب مدة التفويض والتخيير فلذا استوعب  
بخلاف الصوم والطلاق فان المقصود فيهما مطلق المحصول في الظرف ﴿ قوله ﴾  
فيصير بمعنى الشرط آه اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا وتعليقا من كل وجه  
بل انما يكون في حكمه في التوقف عليه وعدم الوقوع قبله فيقع الطلاق معه لا بعده  
فلو قال لا جنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال معه لوجب  
تاخر الطلاق عن النكاح بخلاف قوله انت طالق ان تزوجتك فانه يقع الطلاق  
﴿ قوله ﴾ في مشية الله وكذا في ارادة الله وقدرته لصحة انعقاد الكلام تعليقا  
ولا يقع لعدم العلم به فان قيل شمول القدرة كعموم العلم يقتضى الوقوع قلت  
ذلك انما يقتضى ان كونها طالقا مقدور الله تعالى وليس فيه ما يوجب انه واقع  
بخلاف العلم اذ لو لم يكن ما في علم الله واقعا لمزم الجهل وهو محال في حق الملك  
المتعال ﴿ قوله ﴾ لانه يراد بالمعلوم وهكذا في الكافي وغيره وقيل لاحاجة  
الى ذلك بل المراد انه ثابت في علم الله تعالى بمعنى انه محيط بذلك واجيب بانه  
لا معنى لاحاطة علم الله تعالى به الا كونه منكشفه وهذا هو المراد بكونه معلوما له  
تعالى والمعنى الحقيقي للاحاطة غير متمصور في حقه تعالى قلت هذا وان كان في  
نفسه صحيحا الا انه لا يرتبط بكلام المصنف فانه علل الوقوع بكون العلم بمعنى  
المعلوم فالعلم ان لم يرد به المعلوم لا يقع بل الوجه ان الشرط في صحة استعارة  
في للمقارنة وكونه بمعنى الشرط هو عدم صلوح الظرفية حاصل فقوله انت  
طالق في علم الله ينبغي ان يكون تعليقا فلا يقع فبين المصنف صلوح الظرفية بان  
المراد منه معلوم الله فيقع وذلك لان التعليق به غير متعارف لعموم علمه تعالى  
وشموله جميع المعلومات فيكون المراد منه انه ثابت في معلوم الله تعالى فيكون  
تنجيز الان معلومها واقع والحاصل انه لا يراد به التعليق على انه لا يتعلق الا بالواقع  
بخلاف المشية والقدرة فان قيل هذا يمتنع ان يكون تعليقا وتنجيز الان العلم

يتعلق بالشيء على ما هو عليه لكونه تابعاً له فالعلم بوقوع الطلاق وكونه معلوماً موقوف عليه فلوانعكس الأمر لزم الدور قلت معنى كونها طالقاً معلوم الله ان وقوع الطلاق في جملة معلومات الله تعالى فهو متحقق وعلمه تعالى سابق على المعلومات وكونه تابعاً للمعلوم بمعنى الاصلة في الموازنة لا ينافي ذلك ومثل قوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم انه فيكم ضعفاً بالنظر الى ذلك ﴿ قوله ﴾ اعلم ان التعليق بالمشية اي في الصورة وبحسب الظاهر والافقوله انت طالق انشاء الله ونحوه عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء واعدام حكمه لانه مما لا يمكن الوقوف عليها وعن ابى يوسف رحمه الله تعليق فيكون يميناً ويعود الى الجملة الثانية فيما اذا جمع بين كثيرة ويقع في مثل انشاء الله انت طالق لعدم الغاء في موضع وجوبه واما عدم وقوعه في مثل انت طالق ان لم يشاء الله على هذا القول فلعدم امكان وقوعه على هذا التقدير فيكون كلاماً باطلاً اذ لو صح لبطل من حيث صح ﴿ قوله ﴾ وعند الحضرة وليس من ضرورة تحقيق معناه ان يكون الحاضر قدام الشيء البتة بل ربها يكون مع المقارنة في الزمان والمكان مطلقاً وربها يكون كناية عن نفس الشيء كما في مخاطبات الاعيان ﴿ قوله ﴾ فيقع في اخر الحيوة اي حيوة احد هما وفي النواذر لا تطلق بموتها لانه قادر على ان يطلقها وانما عجز بموتها فصار كقوله انت طالق ان لم ادخل الدار يقع بموته لا بموتها وجه انفرق على الظاهر ان بعد موتها يمكنه الدخول فلا يتحقق الياس بموتها بخلاف طلاقها وانما يقع مع عجزه عن التكلم بالطلاق في الجز الاخير من الحيوة اکتفاً بوجود القدرة عند التعليق فان قيل فينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطلق ممكن ما لم تمت وانما يتحقق العجز بالموت وخينئذ لا يتصور الوقوع اجيب بان العجز عن الايقاع يتحقق قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك فلا يرث منها الزوج ولها الميراث بحكم الفرار في المدخول بها ﴿ قوله ﴾ يجي للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ماضيف اليه فلا يجزم به النعل ويكون استعماله فيها وقطعي الوجود كما في قوله تعالى اذا الشمس كورت وكما في قول

الشاعر وقيل عليه ان كلامن الاية والبيت فيه معنى الشرط وجواب الاول علمت  
 والثاني ادعى ويدعى ورد بان المراد منه انه لا يسقط عنها معنى الوقت في  
 المجازات وليس المراد انها متحمضة في الظرف **قوله** \* والمشرط الى الشرط  
 المجرد من معنى الظرفية ليفيد وحينئذ يكون معناه تعليق مضمون جملة  
 بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله فيما هو على  
 خطر الوجود والتعجب بانهم جعلوها متحمضة للشرط بواسطة وقوعها في بيت  
 شاذ جازم للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى كذلك  
 مع دوام ذلك فيه على ان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا منزلة المقطوع  
 لنكتة فلتكن فيما نحن فيه التنبيه على ان شيم الزمان رد المواهب وخط المتراب  
 حتى ان اصابة المكر وطمر لا يشك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيامن  
 مبالغاته مد فوع بان اذا التوقيت لا تستعمل الا في الامر الكائن او المنتظر الذي  
 لا ريب فيه عادة كجمي الغد او شرعا كالقيام الى الصلوة فلوم تهخص في الشرطي  
 مثل اذا تصبك خصامة لها جاز استعمالها بخلاف متى فانها لا تستعمل في الامور  
 الكائنة لاحتمالها استعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت وبان تمحضها  
 كان على خلاف الاصل يلزم من اثباته في متى بالجزم السابع كثرته وفي اذا بالجزم  
 النادر قلته فابرا عن تكثير خلاف الاصل على ان التنزيل انما هو عند عدم  
 الحقيقة وقد وجدت بنقل الثقات **قوله** \* واذا يحلس الحيس استشهاد لا  
 تيانها في معنى الظرف والبيت لابن اهرم او جري بن ضمرة واوله \* شعر \*  
 هل في القضية ان اذا استغنيتم \* وامنتم فانا البعيد الاجنب \* واذا الشدايد  
 بالشدايد مرة \* استحكتم فانا المحب الاقرب \* واذا يكون كريمة ادعى لها \*  
 واذا يحلس الحيس يدعى جنذب \* هذا وجد كم الصغار بعينه \* لام لي ان كان  
 ذاك ولا اب \* عجب لتلك القضية واقامتى \* فيكم على تلك القضية اعجب \*  
**قوله** \* ونحو واذا تصبك آه اشارة الى استشهاد لم يدعى اخر وهو كونها  
 بمعنى الشرط والبيت لعبد قيس بن خفاق بن عمر وبن حنظله يوصى ابنة  
 جبيل بقصيدة فيها ادا ب ونصايح وهي \* شعر \* اجبيل ان اباك كارب يومه \*

فاذا دعيت الى المكارم فاعجل \* او صيك ايصاء امرء لك ناصح \* ظنى بريب  
 الدهر غير مغفل \* الله فاتق واوف بنذره \* واذا حلفت ماريافتحلال \* والضييق  
 اكرمه فان مبيته \* حق ولا تك لغة للنزل \* واعلم بان الضيق مخبر اهله \* بمبيت  
 ليله وان لم يسال \* ودع القوارص للصدى وغيره \* كيلا يردك من اللئام العزل \*  
 وصل المواصل ماصفالك وده \* واحذر حبال الخائن المتبدل \* واترك عمل السوء  
 لا تخلل به \* واذا نبأ بك منزل فتحول \* دار الهوان لماراها داره \* افر اهل عنها كمن  
 لا يرحل \* واستان حلمك فى امورك كلها \* واذا عزمت على الهوى فتوكل \*  
 واستغن ما اغناك ربك بالغنى \* واذا تصبى خصامة فتجمل \* واذا هممت بامر  
 شرف فاثم \* واذا هممت بامر خير فاعجل \* واذا انتك من العد وقوارص \*  
 فاقرب لنداك ولا تقل لم افعل \* واذا افتقرت فلا تكن متحسنا \* ترجو الفواضل  
 عند غير المفضل \* واذا تشاجر فى فوادك مرة \* امر ان فاعمد للاعنى الاجمل \*  
 واذا لقيت القوم فاضرب فيهم \* حتى يروك طلاجر مهيمل \* واذا لقيت البيا  
 مشين الى الندى \* غيرا الكفهم بقاع مهمل \* فاعنهم وايسر بما يسر وابه \* واذا هم  
 نزلوا بضنك فانزل \* وقد استعمل فيها اذ للشرط فى اثنى عشر موضعا بالجزم  
 ودخول فاء الجزاء **قوله** **خصامة فتجمل** اى ان تصبى فقر ومسكنة. فانه يظهر الجميل  
 من نفسك وحسن الحال بالتزين والتعطف ولا تظهر الجزع وقيل كل الجميل اى  
 المجهول وهو الشحم المذاب كما فى قول الشاعر \* شعر \* قد كنت قد ما مريا  
 متمولا \* متجلا متعنا متدينا \* فالان صرت وقد عدت تجمل \* متجلا  
 متعنا متدينا \* اى فالان صرت اكل لمجهول وشارب العنافة بقية ما  
 فى الضرع من اللبن ومديونا ولا يخفى انه بعيد عن مقام التاديب جدا  
 فلا يحتمل عليه **قوله** **حقيقة فى الظرف** يضانى الى جملة فعلية فى معنى  
 الاستقبال واما نحو قوله تعالى اذا السماء انشقت فهى على الحدنى على  
 شريطة التفسير **قوله** **للشرط بلا سقوط معنى الظرف** لا يقال فهو جمع  
 بين الحقيقة والجاز لاننا نقول انها غير متحضة للظرف فى اصل معناه فليس من  
 الجمع فى شىء وان اوهبه ظاهر عبارة المصنف **قوله** **ومتى للظرف خاصة** اى

لا يكون



لا يكون متحضة في الشرط يعنى انها ليست في وزان اذا في كونها متحضة للشرط  
والاقوى من كلم الشرط الجازمة للمضارع كما في قول الشاعر ﴿ شعر ﴾ متى  
تاته تعشوالى ضوء ناره \* تجد خير نار عندها خير موقد \* ﴿ قوله ﴾  
فلا ينقطع بالشك اعترض عليه بان طلقى نفسك مقيد بالمجاس فاذا زيد عليه  
متى شئت تعلق بما وراء المجاس بخلاف ان فنى اذا شئت وقع الشك في تعلقه  
بما وراء المجاس فلا يقع بالشك واجيب بان هذا التقييد على خلاف الاصل  
ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت يكون الشك في انقطاع التعلق  
ورد بان الاصل هو التقييد بالمجاس اذ ليس في الكلام ما يدل على الزمان ولكن  
لما لم يكن وقوعه الا فيه احتياج الى تقديره ولما كان ضروريا لا يكون له عموم  
وللمجاس له اثر في تخصيصه به بل الصواب في الجواب ان الامر صار في يدها  
بنفس هذا القول فعلى اعتبار انها للوقت لا يخرج الامر من يدها  
وعلى اعتبار انها للشرط يخرج فلا يخرج بالشك فلن قيل وقوع  
الشك في الشرطية والظرفية يوجب وقوعه في الحل والحرمة فيترجم  
الحرمة احتياطا قلنا الشك لا يوجب شيئا واما ترجيح الحرمة فانها هو في  
تعرض دليلها مع دليل الحل ﴿ قوله ﴾ واما العتق فلا كيفية له اعترض  
عليه بان هذا يوهم عدم الخلاف او ترجح العتق بذلك والثابت ان قوله انت حر  
كيف شئت على هذا الخلاف يقع في المجال عنده وعندهما يتوقف على المشية  
على ما في النهي و عدم الكيفية الزائدة على اصل العتق ممنوع بل له كيفية  
زائدة من كونه معلقا ومنجزا على ما لو هو عليه على وجه التدين وغيره مطلقا  
عما ياتي من الزمان ومقيد به ورد بان المقصود نفي كيفيات يصح تحرير  
العبد بالنسبة اليه لتلك الكيفيات في الاعتق لافي العتق اذ هو وصف شرعي  
يثبت في المحل بكيفية مخصوصة غير مختلفة بخلاف الطلاق فانه يختان بعد الوقوع  
فان الزوج لو وقع رجعا يملك جعله بائنا عند ابى حنيفة و ابى يوسف رحمهما الله  
وثلاثا عند ابى حنيفة واما عندهما فكذا يملك ايقاع البائين والثلاث لانه فوض  
اصل الطلاق كيف شاء و ترجيح المصنف قول ابى حنيفة في محله ﴿ قوله ﴾ واظن

ان هذا ليس بشيء فان امتناع قيام العرض بالعرض لا يتعلق له بالامور الدينية حتى يبتنى عليه الاحكام الشرعية وانما هو قول سقيم احدته بعض من اخلاق أهل الكلام على انه سفساف في اثبات المقصود غير وافي وما على الامة من تخمينات وهما نية اختر عنها ضعفاء الناس وقد قام على بطلانها براهين المعقول وشاهد المنقول والفقهاء كعابهم اعلى وبعاباتهم اوسع من ان يتمسكوا في مقاصد هم بامثال هذه الصحاح الواهية بل الوجه انه لا بد من تعليق اصل الطلاق بمشيتها والواقع دونها فيلزمه الوصف البتة ضرورة عدم انفكاك الذات عن الوصف فقد ثبت وصف لا بمشيتها هذا اخاف وابو حنيفة رحمه الله يقول حقيقة قوله انت طالق تنجيزاً لاصل الطلاق جا علما صفة على مشيتها وضرورة اثبات وصف الرجعة لاثبات الاصل لا يخرجها عن مشيتها غاية ان مشيتها وافقت ذلك ولا شك ان مطابقتها لمشية الزوج البايين او الثلاث لا يخرجها عن مشيتها هذا هو الصواب في الجواب والمسئلة دلت على وجود الطبايع وقد يقال ان من ضرورة اثبات اصله اثبات وصف الرجعة فكان في نفس هذا الكلام مخصصا لبعض الاوصاف من عمومها بقى اى الامر بين اولى تخصيص العام للمحافظة على حقيقة اللفظ التي هي تنجيز اصل الطلاق او اعتبار اصله معلقا للمحافظة على حقيقة العموم والاول هو الراجح لان تخصيص العام شايع واعتبار المنجز معلقا لا يكاد يثبت ولانه حينئذ يبطل الاستيماف والكلام يحتمل التخصيص دون التعطيل قوله على امتناع قيام العرض آه لما كان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير مخصوصة لا يردانه لوجه لتخصيصه بما ليس بحسوس ولا يلزم الاصيل فيه ان يكون عرضا قوله لانفكاك لاهد هما عن الاخر آه قيل فلما دخل اذن لامتناع قيام العرض بالعرض لذلك ورد باننا لا نسلم ان ثبوت عدم الانفكاك يوجب استلزام تعلق احدهما بالآخر لمشية تعلق الاخر بها لجواز ان يتعلق احدهما بهادون الاخر مثلا اذا قال الزوج اوقعت طلاقك وفوضت كيفيته اى كونه رجعا او بائنا اليك فالكيفية تتعلق بمشيتها دون الطلاق وقيل عدم الانفكاك انما هو بين اطلاق وكيفية مالا بخصوصها والمعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية اجيب بان الطلاق لما لم يوجد

بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشية لزم تعلقه بها ضرورة ﴿ قوله ﴾  
 فاذا تعلق احدهما آه متعلق لقوله بل هما سواء في الاصلية والفرعية ومبنى  
 المساوات هو امتناع قيام العرض بالعرض لا يقال فحينئذ يكون قوله لانفكاك  
 لغو الا انه استدارك من المساوات ﴿ قوله ﴾ والكناية تحتاج اليها لازالة الابهام  
 المتطرق اليها باعتبار محلها ﴿ قوله ﴾ يطلق عليها اسم الكناية تجوز الاعلى  
 الحقيقة لانها عوامل في حقايقها لا ترد في المراد منها للقطع بان معنى باين  
 الحقيقي هو ضد الاتصال مراد وكذا البت والبتل القطع والتردد انما هو في  
 متعلقها عنى الوصلة وهي اعم من وصلة النكاح والخيرات والشر فاذا تعين بالنية  
 عمل بحقيقته وكذا معنى الحرام والحلية والبرية معلوم والتردد في كونه بالنسبة  
 اليه او الى غيره من الرجال واذا عين المراد بالنية عمل اللفظ بوضعه وانما اطلق  
 عليها اسم الكناية مجازا ﴿ قوله ﴾ لان معانيها غير مستترة بيان لكون الاطلاق  
 مجازا حاصله ان حقيقة الكناية ما استتر منه المراد فهذه المعاني ظاهرة المراد من هذه  
 الالفاظ والتردد في امر خارج مثل ان كانت باين ظاهر في معناه وانما المستتر هو  
 متعلق البيونة اهو قيد النكاح ام غيره فليس هو كناية عن انك طالق بل  
 الطلاق البايين يقع بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل كناية عن انك طالق  
 ﴿ قوله ﴾ والمراد المستتر هو الطلاق رد بالمنع بل هو بينونة وصلة النكاح ولا نسلم  
 انها تعين طلاقا رجعي لان كونها كناية لا يستلزم كونها مجازا عن الطلاق لان  
 الكناية قد تكون حقيقة لانها تعدد المعنى وقد تكون حقيقة فيها وقد تحقق في  
 نحو طويل النجاد كثير الرماد ان المراد حقيقة طول النجاد وكثرة الرماد لكن  
 لا يقتصر عليه بل يعبر عنه الى طول القامة وكثرة الاضياف وتحقيق ذلك ان  
 الفاظ الكنايات كلها مشتركة معنوية من قبيل المشكك فالقطع المتعلق بالنكاح  
 فرد نوع ما يتعلق به والمتعلق بالخير والشر كذلك فاذا لم يذكر متعلقه احتمل  
 كما يحتمل رجل كلام من زيد وعمرو وغيرهما ﴿ قوله ﴾ ولو فسرها بتفسير  
 علماء البيان آه لكنهم لم يفسروها به لانهم جعلوا الحقيقة المعجزة والمجاز الغير  
 المتعارف والمشارك الغير المشتهر وغيرها من اقسام الخفاء مما لا يشترط فيه

ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم ﴿ قوله ﴾ لا يحتاجون الى هذا التكلف  
 وانما كان تكلفا لانه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا الا  
 ينفي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد  
 به المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من  
 جهة المتكلم وهم مصرهون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة واجيب بانهم فسروا  
 الكناية بقولهم هي ما استتر المراد في نفسه لا باعتبار محل لتوارد الاحتمالات عليه  
 ومراد المتكلم من هذا الكلام هو البينونة وهو ظاهر على ما صرح به صاحب  
 الكشف بل لم ينقل قط الى معنى اخر لكن على وجه مخصوص في محل خاص  
 فيه الاستتار فلا يكون كناية حقيقية وتحقيقه ان الفاظ الكنايات عوامل بحقايقها  
 او بحقيقتها ما استعملت فيه لان نحو هبلك على غاربك مجاز عن التخلية والترك  
 وهو البينونة وكذا وهبتك لاهلك لتعذر حقيقة الهبة اعنى التمليك فهو مجاز  
 عن رددتك وكذا البواقى وبهذا ظهر انه لا يراد بها الطلاق بل البينونة لانها هي  
 معنى اللفظ الدائر في الافراد وهي متنوعة الى غليظة وهي المترتبة على الثلاث  
 وخفيفة كالمرتبة على الخلع فايها اراد صح ويثبت به ما يثبت بلفظ طالق على مال  
 وطالق ثلاثا وحاصله ان ما يثبت عند طالق شرعا لازم اعم يثبت عنده وعند  
 هذه الالفاظ والخلع فقولنا يقع به الطلاق حينئذ معناه يقع لازم لفظ الطلاق شرعا  
 وانتقل عنده هو بتعدد وقوع ذلك اللازم واستكمال ذلك وبارسال لفظ  
 الثلاث بل معنى وقع الطلاق وقع اللازم الشرعى لانه هو معنى لفظ الطلاق ﴿ قوله ﴾  
 ثم ينتقل منه بنيتة اه فان قيل اللازم قد يكون اعم ولا ملازمة بين الطلاق والبينونة اذ  
 الطلاق قد يكون رجعيا والبينونة من غير وصلة النكاح اجيب بان المراد  
 باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورفيفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة  
 قرينة من عرفى او دلالة حال او نحو ذلك ﴿ قوله ﴾ فيراد بالبين اعترض  
 عليه بان هذا انما يتأتى لو شرط في الكناية ارادة الملزوم الموضوع له بالذات  
 واللازم بالعرض واما على قول من يكتفى فيها بمجرد جواز الارادة فجواز ارادة  
 البينونة لا يستلزم وقوعها ولو سلم فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع

اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طويل الغامة وكثير الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل طول النجاد وكثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنائيات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شئىء فلن المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار ورد بان البان انما يكون كناية عن الطلاق الملزوم للبينونة لاستتباعه لها فيثبت الطلاق بصفة البينونة والكلام في الانشاء وعدم رجوع الصدق والكذب الى الموضوع له فيه لا يدل على عدم ارادته والتحقيق مأمور من انه لا يراد به الطلاق بل البينونة مثلا هو معنى اللفظ قوله استثناء من قوله فتطلق آه يفيد انه كناية على تفسير علماء البيان لانها تحتمل الاعتماد عن النكاح والاعتداد لنعم الله تعالى فان نوى الاول تعيين بطريق الاقتضا لانه يقتضى سابقة الطلاق تصحيجا للكلام ويتعين الاخر شرعا لانقضاء علة البينونة والدلالة على الزيادة وهذا في المدخولة واماني غيرها فلما تعذر جعله كناية جعل مجازا عن كونى طالقا اطلاقا لاسم الحكم على العلة وهذه الاستعارة جازية مطلقا بلا خلاف ولما كان المدخول شرط الوجوب العدة لا يلزم تخلف المعلول عن العلة في المدخولة وهو احسن مما ذكره المصنف رحمه الله اذ يرد عليه سوى ما اوردته ان شرط اختصاص المسبب بالسبب والعدة لا تختص بالطلاق لانها ثابتة في ام الولد اذا اعتقت والجواب بان ثبوتها فيها لوجود سبب ثبوتها في الطلاق وهو الاستبراء لا يدفع عدم الاختصاص قوله وان كان قبله يثبت آه يدل على انه لا يكون كناية وذلك على تفسير البيانين واما على تفسير الاصوليين فهو كناية ايضا لاستتار المراد منه ووجه عدم كونه كناية على الاول بانه لاجهة للاقتضاء واردة مقبحة الامر بعد الافراء ليمتثل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخولة لا يوجب العدة ورد بان الكناية لا تتوقف على امكان المعنى الحقيقي فضلا عن ثبوته كما قال صاحب الكشاف قوله يرد عليه

أجيب عنه بان الشرط في ذلك هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال  
 من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالاختيار والحبر بالعنب ونحو ذلك  
 والاعتد اد شرعا بطريق الاصلة يختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا  
 بطريق التبعية والشبه كالموت وثبوت حرمة المصاهرة وارتداد الزوج  
 وغيرها وقد عرفت ما فيه على انه لا ينتهض جوابا على مذهب القائلين  
 بالقاعدة التي ذكرها المصنف في بحث المجاز والايراد مبني عليها ولا يستقيم  
 على مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله في ان المجاز خلق عن الحقيقة في الحكم  
 اذ هو لا ينقد بحكم الاصل اذ لا يمكن وجوب العدة شرعا قبل الدخول فلا يصح ان  
 يكون خلفا عنه كما في عيّن الغبوس فانها المالم تنعقد لا يجلب حكم الاصل وهو البر  
 لم تنعقد لا يجلب حكم الحائض وهو الكفارة وكذا في قوله لعبدك الاكبر منه سنا حيث  
 لا ينقد لحكم الابوة فلا ينقد لحكم الحرية **قوله** وكذا استبرأى لانه  
 صريح فيها هو المقصود من العدة وهو تعرف برأة الرحم الا انه يحتمل ان يكون  
 ذلك القول منه لا يقاعه الطلاق عليها فتقع او لارادة ايقاعه اذ اعلم خلوه عن  
 الولد فلا تقع فلا بد من النية فيثبت الطلاق بالاقتضاء وبالنجوز على ما مر ويجب  
 كونه مجازا في المدخولة اذا كانت صغيرة او ايسة بناء على توهم اشتراط امكان  
 المعنى الحقيقي **قوله** وكذا انت واحدة اعترض عليه بان ظاهر كلامه  
 يفيد ان هذه الكلمات الثلاث كتابات على تفسير علماء البيان لان قوله فتطلق  
 متفرع على قوله فير ادبالبائن معناه وتفرعه على قوله وتبين بموجب الكلام  
 غير ظاهر ولا يصح في انت واحدة بل هو من قبيل المحنوف لكنه كناية باعتبار  
 استتار المراد، وكونه كناية لاحتمالها ان تكون نعتا للمصدر محنوف معناه تظليقة  
 واحدة فاذا نواه مع الوصف فكانه قاله ويحتمل غيره نحو انت واحدة عندى او في  
 قومك مدحا وذا فقد ظهر ان الطلاق في هذه الالفاظ الثلاثة مقتضى كها وفي  
 اعتدى واستبرأى رهماك لانه يقع شرعا بانها فهو ثابت اقتضاء ومضمر في واحدة  
 ولو كان مظهرا لا يقع الا واحدة فبالمضمر اولي لكونه اضعف منه وفي واحدة ان صار  
 المصدر مذكورا اين ذكر صفته لكن التنصيص على الواحدة يمنع ارادة الثلاث

وعن محمد بن سماعه  
 رحمه الله انه قال ان  
 الكسائي بعث الى  
 محمد رحمهما الله  
 بفتوى فدفعها الى  
 فقراتها فاذا فيه  
 ما قول قاضي  
 القضاة الامام في من  
 يقول لامرته شعر  
 \*يا همدان ترفقى  
 فالرفق امين البيت  
 وقيل بل كتب  
 الرشيد امير المؤمنين  
 الى ابي يوسف

رحمهما الله ذلك فكتب محمد رحمه الله في جوابه ان قال ثلاث مرفوعا يقع واحدة وان قال منصوبا يقع ثلاث لانه اذا قال مرفوعا كان ابتداء فيبقى قوله انت طالق واذا قال ثلاثا منصوبا على معنى البدل او التفسير فيقع به ثلاث لانه قال انت طالق ثلاثا والطلاق عزيمة لان الثلاث تفسير للموقع فاستحسن الكسائي جوابه وقال ابن هشام الصواب ان كلامن الرفع والنصب يحتمل وقوع الثلاث والواحدة اما الرفع فلان ال في الطلاق اما المجاز الجنس نحو زيد الرجل اى المعتقد به واما للعهد الذكرى اى الطلاق المذكور عزيمة ثلاث ولا يكون للجنس الحقيقي للابلازيم الاخبار بالخاص من العام وهو ممتنع اذ ليس كل طلاق عزيمة بثلاث فعلى العهد يقع الثلاث وعلى الجنسية واحدة واما النصب فيحتمل كونه على المفعول المطلق فيقع الثلاث اذ المعنى حينئذ فانت طالق ثلاثا ثم اعترض بينهما بالجملة وكونه خلا من الضمير في عزيمة فلا يلزم وقوع الثلاث لان المعنى والطلاق عزيمة اذا كان ثلاثا فانها يقع مانواها اما يقتضيه اللفظ واما الذى اراده الشاعر فالثلاث وقال المحقق ابن الهمام الظاهر فى النصب كونه على المفعول المطلق نيابة عن المصدر لقلة الفائدة فى ارادة الطلاق عزيمة اذا كان ثلاثا واما الرفع فلا ممتنع الجنس الحقيقي كما ذكر بقى ان يراد مجاز الجنس فيقع واحدة والعهد الذكرى وهو اظهر الاحتمالين فيقع الثلاث ولا يذهب عليه ان مراده تصويب جواب محمد رحمه الله والاحتجاج له على ابن هشام ولكن وقوع الثلاث لكون العهد الذكرى اظهر الاحتمالين خلاف كلام محمد رحمه الله ولعل الصواب حمله على الجنس الحقيقي على معنى ان الطلاق عزيمة يقطع وصلة النكاح وعلاقة الزواج بالكلية بحيث لا يبقى معه رجاء التدارك وتوقع الرجعة من العزم وهو القطع ثلاث ليس بكثير ولا يعسر ايقاعه ولا يمنع شىء من الاقدام عليه والمقصود منه تهويل المرأة ومنعها عن التخرق وظهور هذا الاحتمال يمنع عن الحمل على العهد الذكرى فى باب الطلاق

لانها صفة للمصدر المحدود بالهاء فلا يتجاوز الواحدة والقول بان فى جعلها صفة لمصدر محذوف تكلفا لاحاجة اليه بل المحتمل انها منفردة عن الزوج ساقط لانه لا يدفع الاحتمال والتطبيق بالمصدر شايح كما فى قول مغيرة بن شعبة لنسائه الرابع انتن حسنات الاخلاق ناعمات الاطواق طويلات الاعناق اذهبن فانتن الطلاق وفى قول الشاعر \* شعر \* يا هند ان ترفقى فالرفقى ايمن \* وان تخرقى فالخرق اشام \* فانت طلاق والطلاق عزيمة \* ثلاث ومن يخرق اعق واظلم \* فبينى بها ان كنت غير رفيقة \* فما لامرىء بعد الثلاث مقدم \* قوله ثم ان زاد الوضوح يدل على ان الظاهر يعتبر فيه عدم السوق له لان اتيانه بتم الدالة على تفاوت الرتبة يفيد ان السوق المذكور متفق فيما يزيد عليه الوضوح اعنى اللفظ الذى ظهر منه المراد وعلى هذا فقس البواقى فيكون الاقسام متميزة متباينة غير متداخلة فى الوجود فلا يرد ان ظاهر تقسيمه لم يعتبر فى كل سابق من الاقسام نفى ما هو معتبر فى الاخر منها ونظرو فيما يأتى من التمثيل من ان الفرق بين المفسر والمحكم ان الاول قابل للنسخ والثانى غير قابل له وقوله تعالى فسجد الملائكة وقوله ان الله بكل شىء عليم سواء فى قبول النسخ وعدمه يدل على انه يشترط فى الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يجعل ظاهرافيه وكذا فى البواقى قوله ثم

يمنع عن الحمل على العهد الذكرى فى باب الطلاق

ان زاد حتى سد آه تخالف لما اعتبره فخر الاسلام وغيره في المحكم من زيادة القوة دون الوضوح وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ ولانه لم يبلغ المفسر من الوضوح الى حد لا يحتمل غيره اصلا فقد استوفاه وماذا بعد الكمال الا النقصان نعم يزداد قوة بواسطة تأكيد وتأكيد يرفع عنه احتمال النسخ **قوله** ﴿ انما البيع مثل الربو آه على طريق البالغة فانه قد بلغ من اعتقادهم في حل الربوا واستطابته انهم جعلوه اصلا وقانونا في الحل حتى شبهوا به البيع **قوله** ﴿ فانكحوا ما طاب لكم آه مثال اخر الا انه يكون ظاهرا باعتبار لفظ ونصا باعتبار لفظ اخر على خلاف الاول فانه مثال لهما من دون الاقسام حيث يدل الكلام الواحد بعينه ظاهرا على حل البيع وحرمة الربوا ونصا في التفرقة بينهما لكونه مسوقا لهما **قوله** ﴿ لان الحل قد علم آه او رد عليه بانه انما يتم لو كان هذه الآية متأخرة النزول عن ما يفيد اصل الحل كقوله واحل لكم ما وراء ذلك وردبانه لاشك في ان الآية ظهرت في حل النكاح سواء كانت متأخرة او لا ما على الاول فظاهر وقد اعترف به واما على الثاني فلانه لو كان نصا لزم التكرار في الآية الثانية لانها مسوقة لبيان حل النكاح والافادة اولى من الاعادة وتحقيقه ما ذكره بعض المحققين ان هذه الآية لم تسق لبيان نفس الحل لانه عرف من غيرها قبل نزولها كتابا وسنة بل سيقت لبيان حل العدد الزائد على اصل الحل وقوله مشنى وثلاث اوربا عا ل من ما طاب فيكون قيد في العامل وهو الاحلال المفهوم من فانكحوا فتدل على قصر ذلك الحل على عددمنته الى اربع ضمير فيهن بين التفرقة والجمع ولو لانها سيقت لبيان العدد المحلل لا فادت حرمة الواحدة ايضا بنا على ان التقييد بالحل يوجب القصر **قوله** ﴿ ولا يكون ذلك الشيء واجبا احتراز عن مثل قوله عليه الصلوة والسلام ادوا عن كل حر وعبد فانه لا يجلب المقيد والقيد كليهما فان قيل الاصل في الامر الوجوب فلو صرفى عنه بعارض لا يكون لفظ فانكحوا من قبيل الظاهر قلنا المجاز اذا انضمت اليه قرينة واضحة كل المراد مفهوما واللفظ فيه ظاهرا وتلك القرينة انه فوض امر النكاح الى طيب نفس المخاطبين على خلاف امر الوجوب



فانه ليس بمغضوب **قوله** **﴿** فسجد الملائكة كلهم **﴾** قد يقال المفسر في هذه الآية هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والا فالاقسام الاربعة متحققة فيها فلن الملائكة جميع ظاهرا العموم وبقوله كلهم ازداد الوضوح فصارت نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصلا مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يمتثل النسخ فيكون محكما واعترض عليه بانه لا يصحح مثلا للتفسير لانه استثنى منه ابليس فيكون محتملا للتخصيص وبانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد لانه لا يتصور الا في كلام دال على حكم واجيب بان الاستثناء ليس بتخصيص على انه منقطع لان ابليس كان من الجن وبان كون قوله فسجد محكما بالنظر الى اخذه مقيدا به بعد مو هذا بعينه بمنزلة قوله تعالى فانكروا مطلب لكم الآية فانه ظاهر في نفسه نص باعتبار قيده ولكن يبقى ان الاعتبار في الحكم ان يكون عدم الاحتمال باعتبار ما تضمنه من اللفظ الدال على الدوام والتأييد كما في قوله عليه السلام الجهاد مناض الى يوم القيامة لا باعتبار محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يمتثل التبديل وذلك لان الاحكام انما هو باعتبار زيادة القوة او مزية الوضوح في الكلام **قوله** **﴿** اقتلوا المشركين **﴾** آه فان قيل هو لا يمتثل النسخ لانقطاع الوحي فلا يصحح مثلا للمفسر قلت المراد ان يمتثل اللفظ في نفسه لا بالنظر الى غيره بان يكون المعنى مما يمتثل التبديل ولا يكون النظم متضمنا لما يرفع هذا الاحتمال وليس المراد انه يمتثل في زمان الوحي واما بعده فلا شيء من الوحي يمتثل النسخ اذ انقطاع احتمال النسخ قد يكون لذات المحكم بان لا يمتثل التبديل عقلا كالاية الدال على الاخبار من ذاته تعالى وصفاته العلى ويسمى ذلك محكما لذاته وقد يكون لانقطاع الوحي كما في ما نحن فيه فيسمى محكما للغيره فان لم يكن بشي ء اذ الغرض من البحث في هذا المقام تمييز الاقسام وبين تفلوت الاحكام فلاحتمال المعتبر وعدمه انما يكون في نظر الفقيه وذلك امر مستمر بعد انقطاع زمان الوحي وانقراض عصر النبوة ومن زعم ذلك انها اشبهت عليه احتمال ورود النسخ وعدمه **قوله** **﴿** لانهم ان ارادوا قبول النسخ هذا الترديد انما هو للاستظهار والا فلا يجوز ارادة الشئ الثاني لان المعتبر في المحكم والمفسر

ان يكون الاحتمال بالنظر الى ما تضمنه الكلام من اللفظ الدال على التأييد والدوام  
 بعد تحمل اصل الكلام ﴿ قوله ﴾ عند التعارض مثال تعارض الظاهر والنص  
 قوله تعالى واحمل لكم ملورا ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من المحرمات وقوله  
 مثني وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار عليها ومثال تعارض النص  
 والمفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة في مدلوله يتحمل التاويل  
 بحمل اللام على التوقيت وقوله صلى الله عليه وسلم تتوضأ الوقت كل صلوة مفسر  
 ومثال تعارض المفسر والمحكم قوله عليه السلام اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي  
 اجدع وقوله عليه السلام هذا الامر في قریش ما بقى في الناس اثنان فيعمل بالا  
 وضع والاقوى لانه اولى واهرى وقيل ولان فيه جمع بين الليلين بحمل الظاهر  
 مثلا على احتمال الآخر الموافق للنص وردبانه لاجمع بينهما في حمل الظاهر الى  
 الاحتمال البعيد للحجا. فظة على النص الا ترى انه لو قدم الظاهر واول النص لم  
 يكن جمعا بينهما ﴿ قوله ﴾ فالحنفي كاية السرقة اعترض عليه بان عدما من امثله  
 ليس بظاهر لان السرقة في وزان الطهارة لا يتحقق معناها الا بعد الطلب والاجتهاد  
 للاطلاع ونيل المراد ولهذا وقع الخلاف في المقامين فان ابا يوسف ومالك  
 والشافعي يقطعون النباش دون ابي حنيفة ومحمد رحمهم الله كما ان الشافعي لا  
 يوجب غسل الغم والائوف في الغسل ايضا ولا فرق بينهما فيجب ان يكون كل  
 منهما من امثلة المشكل ﴿ قوله ﴾ قوارير كانت تامة اي تكونت حال كونها  
 جامعة بين صفاء الزجاج وشفيفها وبياض الفضة وحسنها ﴿ قوله ﴾ عطن على  
 قوله والمشكل تسامح لان المعطوف عليه انما هو قوله لغبوض ﴿ قوله ﴾  
 كما لمقطعات اي كالكلم المقطعات في اوائل السور لانها اسما يجرى فيها احكام  
 الاسم وركب في التلفظ سمي بها لانها يجب تقطيعها في التلفظ بها ومن سماها  
 بالمحروف المقطعات اطلقها مجازا باعتبار مدلولاتها اتباعا لحديث ابن مسعود  
 رضى الله عنه انه عليه السلام قال من قرأ حرفا من كتاب الله تعالى فله حسنة والحسنة  
 بعشر امثالها لا اقول الم حرف بل الف حرف ولا م حرف وميم حرف ﴿ قوله ﴾  
 واليد الوجه كما في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله سبحانه ويبقى وجه

ربك ذو الجلال والاكرام ونحوها كالعين والجنب والسمع والبصر والمجى والغضب  
والرحمة والقدم والاصبع وجواز الرؤية ووقوعها وامثال ذلك مبادل النص  
على ثبوته مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى لمتزاهة عن الجسمية  
ولو ازمها فذهب الحنفية وجهور السلف رجبهم الله ان كل ذلك من قبيل  
المتشابهة يعتقد حقيقته ولا يبحث عن كيفية بل الواجب عندهم في هذا الباب  
الوقوف على حدود الله تعالى باثبات ما اثبتته الوحي القاطع ونفي ما نفعوا السكوت  
عما عداه من الاسماء الالهية والصفات الربوبية وكذلك في احوال النشأة الاخرى  
وحقايق الجواهر القدسية بل كل مالا يتعلق به حكم ناجز **قوله** وحكم  
الحفى الطلب وربما استوضحوا ذلك بمثال هوان المشكل كرجل اغترب عن وطنه  
فاخلطت باشكاله من الناس فيطلب من موضعه ثم يتامل في اشكاله ثم يوقف  
عليه والحفى كرجل اختفى فاذا طلب ووجد عرف من غير تامل والمجمل كرجل انقطع  
خبره ولم يدبر اثره والمتشابه كطفل فقد قبل معاينته ومشاهدته شاميله فلا يرجى  
بدوه ولا يتبنى ظهوره **قوله** وقفلاز ماليس المراد انه يجب فيه الوقف وقطع  
النفس والصوت وجوباً بشر عيابل بمعنى ان الواجب ان يعتبر المعنى كذلك فلن الادلة  
المسوقة في هذا المدعى لاتدل الا عليه واما الوقف اللازم الذى اصطاح عليه بعض  
المتأخرين في مواضع من آى القران مليتا كد استجابا لبيان المعنى المقصود ايهام  
الوصل معنى غير المراد فبمعنى انه يجب ذلك في جودة الادا وحسن القراءة وروق التلاوة  
وليس المراد انه يجب الوقف عليه بالمعنى المعتبر عند الفقهاء ويحرم الوصل او يكرهه ويأثم  
القارى به شرعاً بل هو بمعنى نوع تاكد ما فيه من معنى التمام والكفاية والحسن نص عليه  
المحققون ويجى عنى مادة التام كما فى قوله تعالى قالت اليهود يد الله مغلولة غلت  
ايديهم ولعنوا اباها قالوا بل يداه مبسوطتان وفى مادة الكافى كما فى قوله تعالى وما هم به  
منين يخادعون الله لا يهلم الوصل الوصفية تور بها يجى عنى مادة الحسن نحو قوله  
تعالى واضرب لهم مثلاً اصحاب القرية اذ جاءها المرسلون والراجع عندى فى القسم  
الثالث الوصل لقبح الابتداء بها بعده ولا مبالاة بمثل ذلك الايهام وكم له فى  
القران نظائر لزو اله بالنظر الى اعتبار المعنى الصحيح كما فى قوله تعالى وتركنافيهما

\* وهو الشيخ ابو  
عبد الله محمد بن  
طيفور السجى وندى  
قد اكثر الاسماء لانوا  
ع اقسام الوقف  
والابتداء مع عدم  
الحاجة اليه قال الشيخ  
شيس الدين ابو  
الحير محمد بن محمد  
الجزرى رحمه الله  
خرج فى مواضع عن  
حد ما اصطاحه واختاره  
كما يظر من كتابي  
الامتداء الى معرفة  
الوقف والابتداء قلت  
ثم انه لم يصطاح على  
اثبات رموزاتها  
فى المصاحف كما شخنها  
بهاهل ملوراء النهر  
منه رحمه الله تعالى \*

اية للذين يخافون العذاب الاليم ﴿ قوله ﴾ وهذا اليبق بنظم القرآن لان الذين  
 جعل حظهم اتباع المتشابهة ابتغاء الفتنة وابتغاء تولى له لا بد لهم من تعديل يخالفونهم  
 في ذلك وهم الراسخون الثابتون المستقيمون الذين لا يتهيما استزلالهم وتشكيكهم  
 فيكون حظهم ان يقولوا امانا بكل من عند ربنا وما يذكر الا اولو الالباب اي  
 نصدقهم ونعتقد حقيته علمنا هـ ولا وقيل عليه لو كلن المقصود ذلك لكان الالبيق  
 بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم اذ لم يعهدا ما في القرآن بدون اختها ورد  
 بانها لو سلم ذلك يكون اذا جعل بيانا لحظهم قرينة لقول سبحانه واما الذين في  
 قلوبهم زيغ وليس كذلك فان الجهال لاحظ لهم اصلا وتبين هـ الازايغين عن  
 الحق مما ذكر فيعلم منه ان الراسخين في عدم اتباع المتشابهة في الوقوف على  
 حدود الله باثبات ما ثبته ونفى ما نفيه والسكوت عما عداه فاكتفى بذكر الاول  
 ايثار الاليجاز فكانه قيل فيما يصنعون في هذا الباب واي طريق يسلكون في شأن  
 هذا المطلب فقال والراسخون في العلم يقولون جوابا عن هذا السؤال لا ييانا  
 لحظهم ﴿ قوله ﴾ والحذف خلاف الاصل على ما صرح به العلامة جـ الله الزمخشري في  
 الكشافي والمفصل بتقدير المبتدأ في جميع ما هو من امثاله وكون الحذف خلاف  
 الاصل مما لا يرتاب فيه واعتراض عليه بان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير  
 احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وبيانه يحتمل ان يكون حالاً من المعطوف فقط  
 لعدم الالتباس ورد بيان الانسب ان يكون قوله امانا الايقال من لا يعلم تأويل  
 المتشابهة اذا المناسب لحال العلم به ان يقول تولى له كذا وكذا فلما قدر عطف قوله  
 والراسخون على ما قبله فلا بد من التقدير نحو قوله وغير الراسخين من العلماء  
 الغير الزايغين وفيه ما لا يخفى وبلن جعله حالاً من المعطوف يوجب ان يكون  
 قولهم هذا شرط لعدم علم ما سوى الله تعالى وسواهم ان اعتبر الاستثناء تكميلاً بالباقي  
 بعد الثبوت لعلهم ان اعتبر انه مثبت للحكم النفي من المستثنى منه للمستثنى  
 لان الاحوال شروط على ما بين في محله وفساد المعنى على التقدير بين ظاهر مع لزوم  
 تخصيص الحال بالمعطوف دون المعطوف عليه والاصل اشتراكها في المتعلقة  
 اذ لا مجال لرجوع الضمير المستمر في الفعل اليها بل يجب رجوعه الى قوله

والراسخون والحق ان المعنى الذى ينسقى الى الفهم المستقيم من الايقان الزا  
 يغين يتبعون المتشابه ويبتغون تأويله بخلاف الراسخين فى العلم فانهم يقولون  
 امانه كل من عند ربنا هو مفاد الوقف على الا الله وعلى ذلك الساقى الصالحون  
 والحق الصادقون ويدل عليه قراءة ابن مسعود رضى الله عنه ان تأويله الا عند الله  
 وقراءة ابن كعب وابن عباس رضى الله عنهم ويقول الراسخون فى العلم امانه  
 وقد صح عن النبى صلى الله عليه وسلم فى تفسير هذه الاية فاذا رايتم الذين  
 يجادلون فيه فهم الذين عنى الله فامنروهم وعنه صلى الله عليه وسلم لا اغانى  
 على امتى الا ثلاث خصال ان يكثر لهم المال فيتماسدوا فيقتتلوا وان يفتح لهم الكتب  
 فيأخذوا بها من يبتغى تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون  
 امانه كل من عند ربنا وما يذكر الا اولو الالباب وان ير واذ اعلمهم فيضيعوه ولا  
 يبلون عليه وعنه عليه السلام ان القرآن لم ينزل ليكتب بعضها فمعرفة  
 منه فاعلموا به ومانشابه فاموابه وعن ابن عباس رضى الله عنه التفسير على  
 اربعة اشحاء تفسير لا يعذر احد فى فهمه وتفسير تعرفه العرب من لغاتها وتفسير  
 يعلمه الراسخون فى العلم وتفسير لا يعلمه الا الله عز وجل وعن عمر بن عبد العزيز  
 ان الراسخين فى العلم يؤمنون به ولا يعلمون تأويله وكذا عن عائشة وعروة بن  
 الزبير وابى الشعثاء وابى نهيك وجبهور الصحابة والتابعين واكثر ائمة القراء  
 والعريبة والمحدثين قال ابن كثير اذا وقفت فى القرآن على قوله وما يعلم تأويله  
 الا الله وعلى قوله وما يشعركم وعلى انها يعلمه بشر لم ابان بعد ما وقفت اهل افق  
 والتأويل المنقول عن السلف كل صيانة للعوام عن التعدى عن حد التنزيه  
 والتورط فى التشبيه بصرى فهمهم عن الالحاد فى الصفات والزيغ فى المتشابهات  
 بتجويز ما يسعه اللغويين عو اليه الحاجة لا بالجزم بانه المراد منها: لا سبيل الى ذلك  
 لا من جهة العقل ولا من جهة النقل **قول** **فما الفائد** فى انزال آهى التصديق  
 بثبوت هذه الصفات لله تعالى مع انزاهة عما هو من لوازم الجسمية والامكان وتسميته  
 بهلوتوصيفه كما وصف به نفسه وسماه واعتقاد انه حق بلا معنى الذى عناهم  
 تفويض العلم اليه سبحانه وتعالى بما هو المراد منه والمعنى واهى فائدة اعظم من هذه

الفائد قواجل منها ﴿ قوله ﴾ وقد قيل القائل ابوبكر الصديق وعلى المرتضى  
 رضى الله عنهما ومعنى هذا القول ان القدر الممكن من معرفة الله تعالى لغيره هو  
 ادراك عجزه عن تصور ذاته وصفاته العلى بلحد الانحاء الاربعة ومن عجز عن  
 ذلك الادراك النبى هو اقصره وغايته فقد عرف انه سبحانه متعال عن ادراك  
 القلوب والافهام ومنزه عن احاطة العقول والاوهام وذلك حق المعرفة وتام  
 الادراك الممكن للعبد لان حظ الممكن من معرفة البارى سبحانه هو التصديق  
 بوجوده وصفاته ونزاهته عن صفات المخلوقين فالعجز سبب لمعرفته تعالى  
 بحال يختص بهو موجب لادراكه بصفة يمتاز بها عن غيره وهو امتناع تصور موقد  
 جعله عين ضد مبالغته ونكر الادراك ليدل على انه نوع عظيم منه كما فى قوله تعالى  
 ولكم فى الغصن حيوه ﴿ قوله ﴾ مسئلة قيل ترجمة هذا البحث بها ليست كما  
 ينبغى والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ ينفى القطع وجواب عنه تقريره  
 ان الدليل اللفظى مبنى على امور ظنية فلا يفيد اليقين وتقرير الجواب انا  
 لانسلم ان الامور المذكورة ظنية فى كل دليل لفظى وليس المدعى الا لايجب  
 الجزم ورد بطلان هذه المسئلة من مقاصد لفظن والفقهاء محتاج الى اتقانها وغرض  
 الاصولى متعلق ببيانها وهذا المقام انسب مقام لايرادها ولذلك صدر البحث  
 وترجمتها واما الاعتراض والجواب فلن المصنف مستغن عن ايرادها فى هذا  
 المقام فانه لم يصرح ههنا ان هذه الاقسام تفيد الحكم قطعاً ويقينا ولا حاجة له  
 فى نفسه اليه يقضيها حتى يرد عليه ويفتقر الى الجواب عنه وحيث افاد هذا فيما سبق  
 اشر الى الجواب بقوله وسيجى معنى القطع وان الاحتمال الغير النشئ عن  
 دليل لا يعتبر وذلك القدر وادى فيه ﴿ قوله ﴾ قيل الدليل اللفظى لاه القائل  
 هم المعتزلة وجهور الاشاعرة وحاصل شبهتهم ان الدليل اللفظى يتوقف على  
 العلم بوضع الالفاظ الواردة فى كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة منه وانها  
 مرادقه بها والاول يتوقف على العلم بعصية روات العربية لغة ونحوها  
 ومرفامن الغلط والكتفبوانى ذلك لا تخليل وسيبويه الاحفش والاصمعى والثانى  
 يتوقف على عدم الاشتراك والنقل والنجوز والاضمار والتخصيص والتقديم

والتأخير

والتأخير ثم بعد ذلك كله لا بد من العلم بعدم المعارض العقل إذ عند وجوده  
 ياول اللفظ وعدم وجدان الدليل العقلي المعارض له بعد الفحص البالغ لا يدل  
 على عدم وجود في نفس الامر ولعل الله يحدث بعد ذلك امرًا وسيجيء الجواب  
 عنها قوله ﴿ وقد اوردوا في مثاله اقول عليه هذا على تقدير ثبوته يصاح  
 مثالاً للمجرد التقديم لا التقديم القادح في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام  
 بين التقديم والتأخير ليس كما ينبغي لانهما معا شرط واحد لا يتصور افتراقهما  
 والجواب عنه ان القادح هو احتمال التقديم والتأخير ولا يتوقف على علم وجوده  
 بالفعل الذي يدل على نقيض المدعى ولكن من لم يمارس البلاغة وفنون  
 العربية ربما ينبو عن قبوله استبعادا لوقوعه فنبه المصنف على دفع هذا  
 الاستبعاد بل القوم اوردوا ذلك المثال لذلك فاذا ثبت اصل وقوع التقديم  
 والتأخير وكونه مشهورا بين القوم فكل دليل لفظي يحتملها فلا يفيد القطع واما  
 التوسيط فيجوز ان يكون للتنبيه على ان كلا من التقديم والتأخير احتمال مغل  
 للقطع وربما يكون الغرض متعلقا باحد هادون الاخر فيكون هو الماحوظ  
 فمبادون الغير على انه ربما يمنع عدم تصور الافتراق بل تقديم الشيء على  
 الشيء انما يلزمه تأخير الثاني لا تأخير نفسه قوله ﴿ والمعارض العقلي قيل وكذا  
 النقلى فانه اذا عارضه نقلى اخر لا يمكن الاحتجاج به ولا يخفى عليك انه مما يعلم انتفاؤه  
 قوله ﴿ واما العمليات اه قيل عليه لا معنى لابتناء عدم المجاز والاضمار  
 والتقديم والتأخير والمعارض على الاستقراء واجيب بان صحة المجاز والاضمار  
 مبنية على وجود الداعى لهو القرينة والعلاقة ويعلم انتفاءها بالاستقراء وكذا  
 يتصور تتبع المعارض عن مظانه فذلك هو الاستقراء وبه يعلم عدمه  
 قوله ﴿ فقد انكر جميع المتواترات قيل عليه كون كل خبر ظنيا لاينا في افادة  
 المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلى اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم  
 على الكذب ولا يخفى انه كلام ساقط على الغاية لان احتمال ارادة المعنى الغير المقصود  
 لا يندفعه التواتر لانه انما يوجب صدق الخبر واما ان ملهو المراد منه في المقام  
 فانها الموجب له التبادر من اللفظ والقرائن المحفوفة بالدالة على ان المراد منه

المعنى المتبادر فلما اعترف المحصم بقطعية وجود بغداد لتواتر الخبر وتوارد  
 القرابين الدالة على قصد المعنى المتبادر يلزم الاعتراض بذلك في كل خبر  
 تحقق فيه ذلك الوصف وليس المدعى في هذا المقام الا ذلك القدر اذ من البين  
 انه ليس ان كل دليل نقلي يفيد القطع بل المدعى الا يجلب الجزى وهو ما تحقق  
 فيه الشرايط بان يكون قطعي الثبوت للتواتر او لعصمة المخبر وقطعي الدلالة  
 بان يكون خاصا او عاما غير مخصوص بالبعض وقد تحقق في القرابين الدالة  
 على ان مراد المخبر هو المعنى المتبادر من كلامه جزما فكلما هو قننا على دليل نقلي  
 قطعي الثبوت مخوف بقرابين دالة على المعنى المتبادر شوهدت او نقلت اليها  
 بالتواتر حصل لنا القطع بانه واقع كما اخبر ثابت في نفس الامر ﴿ قوله ﴾  
 واعلم ان العلماء جواب عما قال المحصم ان القطع يتوقف على عدم المعارض العقلي  
 وهو غير يقيني وحاصله ان مجرد الاحتمال للمعارض العقلي لا ينافي القطع بمدلول  
 النقل كاحتمال المجاز وانما المنافي له وجود المعارض ومرادنا من القطعي في هذا  
 المقام ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا الجواب اقناعي والذى يحسم مادة  
 الشبهة توير فعها بالكلية انه لما ثبت عندنا بالقرابين المخوفة المتكاثرة ان المخبر  
 الصادق اراد بكلامه ما هو المتبادر من ظاهره كان هذا دليلا على عدم المعارض  
 العقلي وامتناعه لكونه معصوما عن الخطاء والكتب مثلا لما ثبت عندنا بالتواتر  
 قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم وقام القرابين ان مراده ما هو المتبادر من المعنى  
 الظاهر علمنا قطعاً وبقينا انه لا يكون لهذا معارض عقلي للعصمة وذلك الجواب  
 كن قد سنجح في سالف الازمان ولم استغنه من احد ولكن عثرت الان انه قد  
 سبقني اليه غير واحد من الفضلاء المصنفين ﴿ قوله ﴾ دلالة اللفظ على المعنى  
 يفهم منه تقسيم اللفظ الدال على الاقسام الاربعة بانه الدال على المعنى بكن او كذا  
 وتقسيم المصنف على هذا المنوال بالحقيقة تفصيل لما جهله القوم وتبيين مرادهم فانه  
 مأخوذ من اقوالهم ومفهوم من تضاعيف امثالهم ولا يلزم عليه التقييد بامثلة القوم  
 ولكن التقسيم الثالث باعتبار ظهور المعنى عن النظم وخفاها ومراتبها وهو  
 بالنظر الى فهم المخبر بل هو هذا بالنظر الى ايراد المتكلم والحديث معتبرة في التقسيمات

( بحث التقسيم الرابع )



كلها فلا يرد ان كلامه مشعر بان معنى المسوق له في التقسيمين واحد فيلزم ان لا يوجد  
 تفرقة بين الظاهر والاشارة وبين النص والعبارة فان الاشتراك في الحد يوجب الاشتراك  
 في المحدود وان الاصوليين ذكر وان الاستدلال بالظاهر استدلال بعبارة النص  
 وربما جعل المصنف الدلالة الى الموضوع له ولجزئه اشارة **قوله** **﴿** ان عبارة النص  
 اذ المراد بكل لفظ فهم منه المعنى لخصوص القسم المقابل لظاهر سمي به لان  
 عامة ملور دتن صاعب الشرع نصوص والمعتبر في هذا القسم على ما حققه  
 المصنف وهو الصواب ان يكون المسوق مقصودا بالامالة لاما هو اعم منومها  
 هو مقصود بالعرض وبالتبع بان يكون لغرض اتهم معنى اخر فقوله تعالى واحل  
 الله البيع وحرم الربوا عبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة واشارة الى الموضوع  
 له وهو الحل والحرمه والى جزئه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمه بيع النقدين  
 متفاضلا الى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم بالبيع المطلق في البيع وحرمه  
 الانتفاع ووجوب رد الزائد في الربوا وما ذهب اليه ابو اليسر البزحوى  
 وصاحب الكشف ومن تبعهما من ان العبارة ما يثبت بالنظم ولو التزاما مقصودا  
 به ولو تبعا فيكون الحل والحرمه والتفرقة كلها بالعبارة ويلزم منه ان لا يكون  
 ما يثبت بالاشارة مقصودا اصلا على ما صرحوا به فغير مستقيم قطعان كثير من  
 الاحكام الشرعية ثابت بالاشارة فيلزم عليهم ان يكون من قبيل المولدات التي  
 يقول بها المعتزلة والقول بثبوت الحكم الشرعي من غير قصد له من الشارع اصلا  
 ظاهر البطلان ومنكر جدا وقد صرح شمس الائمة السرخسي رحمه الله بلن الخواص  
 والجزايات التي بها يتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة وتقرر في كتب المعاني  
 ان الخواص يجب ان تكون مقصودة للمتكم حتى ان ما لا يكون مقصودا اصلا  
 لا يعتد به قطعان هذا **قوله** **﴿** واما لدلالة النص اه مقتضى بيانها ان الثابت  
 بدلالة النص لا يكون نفس الموضوع له ولا جزؤه ولا لازمه المتأخر ولا المتقدم  
 وان دلالة النص من قبيل الدلالة اللفظية اى دلالة اللفظ على المعنى بهدخ من  
 الوضع ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع فير دعليه ان الدلالة اللفظية منحصرة  
 على الاقسام الاربعه ودلالة اللفظ بهدخ من الوضع على ما ليس هو احد الاربعه

في حيز المنع والجواب عنه ان اللزوم المعتبر في ضبط العبارة والاشارة والاقتضاء  
 وافادة التمييز بين حدودها هو اللزوم العقلي على ما ذهب اليه الميزانيون  
 في الدلالة التزامية وهو مذهب الخنيفة رحمهم الله وصرح به المصنف في هذا الكتاب  
 وكتاب تعديل الميزان وغيره ولو لكانه لا ينافي ان يكون المعتبر في دلالة النص  
 هو اللزوم العادي الذي هو تلامق واتصال بين الموضوع له وغيره ينتقل  
 الذم بسببه الى اللازم في الجملة ولو في بعض الاوقات كما بين الغيث والتبليغ  
 ويكون المراد من الوضع المعتبر في العبارة والاشارة هو الوضع الشخصي **قوله**  
 اشارة الى جزئه لان معنى الفقر عدم ملك شيء وعدم ملك ما خلفوا في دار  
 الحرب جز منه قيل عليه الثابت بالاشارة زوال ملكهم عن ما خلفوا ولا نسلم انه  
 جزء بل لازم متقدم ولا يخفى ان الآية انما تدل على عدم ملكهم ما خلفوا في دار  
 الحرب ولا يكون ذلك الا بالزوال فدلالتها على عدم ملك ما خلفوا اشارة هو  
 المراد من الزوال ههنا ما حقيقته هو طريان العدم وهو لازم متقدم فدلالته  
 عليه بالاقتضاء يدل على ذلك قوله فكونهم بحيث لا يملكون آه  
**قوله** يفهم كل من يعرف اللغة يعني لا يختص مدركه بالفقيه المجتهد فن  
 دلالة النص مدرك عام لا يختص بالمجتهد كالمعنى القياسي بل قد يفهمه المجتهد  
 وقد يفهمه المقلد فلا ير دعليه ان الثابت بدلالة النص كثير ايا يكون مبتدئ على  
 علق في معنى النظم لا يفهمه كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها  
 كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم بدلالة نص ورد في الجماع عند اثنتا  
 ومافهم الشافعي ذلك ووجوب الحد على قضاء الشهوة في محل محرم مشتبه على  
 الكمال في اللوطة عنده وعندهما وابو حنيفة رحمه الله ما فهم ذلك مع عظيم عمله  
 في الفقه الى غير ذلك مما لا يحصى على ان عدم الفهم غير مسلم ولعلمهم عدلوا عن  
 مفاده لجهة ترجعت عليه عند هم ودليل اوجب العدول عنه عليهم **قوله**  
 وان لم يكن شيء من ذلك قيل عليه فدلالة النص على ما ليس كذلك وثبوته  
 بهافي حيز المنع كيف فانها من قبيل الدلالة التي ثبتت به دخل من الوضع قلت  
 ان المصنف على مقتضى بيانه انما اعتبر اللزوم العقلي في ضبط العبارة والاشارة

والاقتضا انتغلو وفي الدلالة على ما هو من مذهب اهل الميزان في الدلالة الاتزامية وهو لاينا في تحقق اللزوم العادي الذي هو تلاصق واتصال بين الموضوع له وبين غيره ينتقل الذهن بسببه من الملزوم الى لازمه في الجملة ولو في بعض الاوقات كما بين الغيث والنبات ويكون الثابت بدلالة النص من هذا القبيل والمصنف واهل الميزان لا ينكرون هذا النحو من الدلالة وان اخرجوها من الدلالة الاتزامية فانها عند هم امامن قبيل الدلالة الوضعية الغير اللفظية المستندة الى تعيين اهل العرف وجعلهم ذلك اللازم لازما او الدلالة العقلية المستندة الى مجموع اللفظ والقرينة الذي ليس بلفظ موضوع او دلالة المطابقة المستندة الى الوضع النوعي المعتبر في المجازات واعتبار هم اللزوم والكلية في مطلق الدلالة اللفظية الوضعية لا ينافي ذلك لانه اعم مما هو بسجرد الوضع وما هو مع ضم القرينة قوله **﴿** لانان لم يفهم احدا وفهم البعض دون البعض يعني ان لم يفهمه المقلد ولا المجتهدا وفهمه المجتهد دون المقلد فلا دلالة للفظ عليه من حيث الوضع بل ربهما يكون من قبيل المعنى القياسي الذي لا يفهمه الا المجتهد فلا ير دانه يلزم منه انه لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة وهو فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الازكياء العالمين بالوضع كانفراد الاب بانفاتي الولد واستغناء اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك الا ترى ان قوله تعالى وحمله فصاله ثلاثون شهرا سبق لبيان ما يكابد الام في تربية الولد مبالغة في التوضيح به لو قد دلت بطريق الاشارة على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر فانه لما ذهب العامان للفصال بقوله فصاله في عامين لم يبق للحمل الا ذلك المقدار وقد خفي ذلك على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وذلك لان المراد من كل احد استغراق الانواع دون الافراد ومن الفهم التمكن منه ولو بعد الامعان في التأمل على انك قد علمت ان عدم الفهم غير مسلم مع ان المصنف انما اعتبر فهم كل احد في دلالة النص لاني مطلق الدلالة **﴿** قوله **﴿** لا يفهمه الا المجتهد قيل عليه المعنى القياسي ربهما يفهمه غير المجتهد اوجب عنه بانه لا يفهمه بحيث يكون مناط الحكم لعدم احاطته بالشروط ولو فهمه على ذلك الوجه يكون مجتهدا

فيه ﴿ قوله ﴾ ولم يسبقني احد آه وقد اجاد في ذلك وعلمت اندفاع الشكوك  
الموردة عليها ﴿ قوله ﴾ فيه اشارة الى زواله قد يقال ان اطلاق الفقراء  
عليهم مع تخليفهم ديار او املاكهم يكون اشارة الى عدم ملكهم لها لولم يكن على  
الاستعارة تشبيها لهم بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطعامهم بالكلية عن اموالهم  
بقرينة ان الله تعالى لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا وبقرينة اضافة الديار  
والاموال اليهم وهي تفيد الملك واجيب عنه بان الاصل الحقيقة ومعنى الآية نفى  
السبيل على انفسهم حتى لا يهاكونهم بالاستيلاء او في الآخرة والاضافة مجاز باعتبار  
ما كل لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصير الى الخلق قبل تعذر  
الاصل وقيل ولا ضرورة في حمل الاضافة على المجاز لان المعبر فيه عدم كون  
المعنى من افراد الموضوع له حالة اعتبار الحكم الذي تعلق به لفظ المجاز مثلا  
حالة الاخراج مثلا لا حالة الحكم وهو الاستحقاق الا ترى ان قولك اكرم الرجل الذي  
خلفه ابو هيثم لكونه طفلا حال اعتبار التخليف حقيقوا ن كل مجاز حال الحكم بالاكرام  
والتكلم بالتخليف وقوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيل فله سلبه مجاز وان  
كل حقيقة حال استحقاق السلب فيكون اطلاق الفقراء عليهم واطافة الديار اليهم  
حقيقة لانها كانت ملكهم حال اخراجهم وان لم يكن كذلك حال استحقاقهم السهم  
من الغنيمتور دبلان المراد من الاخراج تمامه وهو لا يكون الابزواله وانما جوت  
المالك لهم حال تلبس الكفار باخراجهم لا بعد تحققه فان في الآية رتب استحقاقهم  
الغنيمية على الموصول والصلوة من البين ان علة الاستحقاق هي تمام زوال الملك  
من الديار والاموال وما كانت ملكهم في تلك الحال فاضافتها اليهم في حالة تحقق  
الاخراج وتام زوال الملك لا يكون الاعلى المجاز باعتبار ما كل في حالة الاخراج  
وقبلها فالقول باستقامة الاضافة على الحقيقة سقيم ﴿ قوله ﴾ يكون ثابتا بالا  
شارة لان الآية سبقت لا يجلب ارضاق الوالدات التي يرضعن اولادهن فان  
اراد استيجار الوالدة المطلقة لارضاع ولدها يكون استغناء اجرها عن التقدير  
ثابتا بالاشارة اذ النظم ماسبق لذلك وانما خص الحكم بالمطلقة لان استيجار  
المنكوحه لارضاع ولدها لا يجوز ﴿ قوله ﴾ لان الاطعام جعل الغير طامعا على

ما فسره قوله تعالى على طعام يطعمه باكل يأكله فلما ادخلت هزة التعديبة الى  
 المفعول الثاني صلا المعنى جعلها كلاقال المصنف فينا نقل عنهم انها لکن دلالة الآية على  
 الاباحة بطريق الاشارة دون العبارة لان سياق الكلام للتخيير بين الامور الثلاثة  
 فيكون عبارة فيه واما الاباحة وهي تمكين الغير من الاكل في ملكه بحيث اقضى  
 الى الاكل فهي ثابتة بطريق الاشارة لان معنى الاطعام ليس الا التمكين المذكور  
 لكن سوق الكلام ليس لهذا المعنى فيكون ثابتا بالاشارة واما التملك الذي لم  
 يفض الى الاكل يخرج به عن عهد الكفارة اتفاقا مع انه ليس اطعاما بدلالة النص  
 لان العلة قضاء الحوائج وهو في التملك ابلغ قوله **﴿** والمحق به اه اعترض عليه  
 بان المذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تملكيا  
 او بلعة ثم ان حقيقة جعل الغير طاعما ليس في وسع العبد فلثابت به لا يكون  
 الا التملك فاستدل الالمنية بهذه الآية على جواز الاباحة بطريق الاشارة وجواز  
 التملك بطريق الدلالة وفرقهم في طريق الثبوت غير مستقيم ولا يثبت جواز  
 الاباحة بها وهو مطلوبهم وردبانه لو سلم ان المذكور في كتب اللغة هو معناه  
 الحقيقي فانها مشحونة بتفسير الالفاظ بها وهو اعم من مفهوماتها فلان سلم ان حقيقة  
 الاطعام بمعنى جعل الغير كالكليس في وسعة فان المعنى تمكينه من الطعام كما في قوله  
 تعالى واطعموا البائس الفقير وقوله اطعم عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون  
 الآية فان المراد ليس التملك قطعوا لو سلم فعارض بان التملك بمعنى جعل  
 الغير ما لك ليس في وسع العبد ايضا لتوقفه على امور غير مقدورة عليه وافلها القبول  
 من جهة المملك ومهما تعذر الحقيقة يصار الى اقرب المجازات وذافيا فلنلان  
 التمكين من الاكل بشرط اتصال الاكل اقرب الى الحقيقة من التملك فلا ضرورة  
 في اشتراط التملك زيادة **﴿** قوله **﴿** فوجب ان يصير العين كفلة بحيث  
 يزول ملك الكفر بتملكه الفقير فلن اضافة الكفلة الى العين وان قدر الفعل  
 المناسب كالآية تستدعى مبالغة في اختصاصها بالوجوب كما قلوا في اضافة  
 التحريم الى العين في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الآية فان قلت قد جعل  
 صاحب الكشاف ومن تابعه قوله تعالى او كسوتهم عطفًا على محل من اوسط ما

تطعمون لاعلى اطعم ولايستقيم ذلك الا بكونه بدلا فيلزم اشتراط التملك في  
الطعام لان البدل هو المقصود بالنسبة فلنا البدل وان ترجع عنده نظرا الى  
مراعات الملازمة بين مايتعلق بالساكين من الكفارات بجعلها لعينين وبين التحرير  
فانه جنس اخر فر بها يترجم عند غيره كونه صفة لحنوفى اى طعما من اوسط  
الا يتكون اطعم عشرة مساكين هو المقصود بالبيان واما كون المطعوم من  
اوسط ما فر بها يفهم من الاطلاق بقرينة العرفى على انه ان جعلت ما مصدرية  
وجعل الكسوة مصدر او قدر مثل الايتاء يكون الكفارات كلها على نوح واحد  
﴿ قوله ﴾ وتسمى فحوى الخطاب ولحن القول ومفهوم الموافقة لتوافق مدلولي  
اللفظ في حكم المنطوق والمسكوت اثباتا ونفيا بخلاف مفهوم المخالفة ﴿ قوله ﴾  
وكالكفارة بالوقوع في صيام آه اعترض عليه بان دلالة النص كما امر كون المعنى  
بحيث يعلم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجله ولا نسلم ان هذا ما يعرفه  
كل احد فان الشافعى مع علو كعبه في اللغة لم يفهم ذلك بل فهم ان الكفارة لاجل  
افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد  
بمجرد دخول شئ من الحشفة في فرجها فهو لا يسلم ان السبب هو الجنابة الكاملة  
المشتركة بينهما بل الجنابة الوقاع التام المختص به ولهذا سكت النبي صلى الله  
عليه وسلم عن بيان وجوبها عليه في حديث الاعرابي ورد بها سبق ان المراد  
تمكن المجتهد وغيره من الفهم ولو بعد التأمل والامعان فيه فلان الثابت بدلالة  
النص ربا يكون نظريا كما هو فيما نحن فيه ولا يضر ذلك عدم الفهم بالفعل اصلا  
وعدم فهم الشافعى ذلك غير مسلم فعلمه عدل عنه لدليل لاحله وخصم للرجل  
بدليل اقوى منه ولان نسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم سكت عن بيان وجوب  
الكفارة عليها بل بينها بطريق الدلالة والقول بان السبب افساد الصوم بالجماع  
التام فاسد بل السبب ومناط الوجوب انها ما ابطال ركن الصوم لان المقصود  
من وضع الزاجر حفظ العبادة عن البطلان باقدام ما هو مطبوع للادى وعلى  
شرف الوقوع وهو شهوات البطن والجماع بل شهوة البطن اقوى والرغبة فيها اكثر  
والصبر عنها اقل لاعتياد النفس لها والفها به لو فرط الاحتياج اليها لاسيما بالنهار

بخلاف الجماع ولا دخل في ذلك لكون الجناية اقوى ولا غير ما من الاعتبارات  
 قوله ﴿ فلن المعنى الذى يفهم فيه قيل عليه فهم كل من يعرى اللقن ذلك  
 المعنى هو السبب لوجوب الحد ممنوع كيف وهو قد خفى على كثير من  
 المجتهدين العارفين باللغة كلبعض فقهاء الله واجيب بان المعنى عدم توقف  
 فهم مناطه على مقدمة شرعية كتوقف علة القياس عليها وهو ربا يكون لمعضا  
 قوله ﴿ لكننا نقول قد عرفت ان وضع الزاجر للمنع عن الاقدام على ما هو  
 مطبوع للبشر وعلى شرف الوقوع منه والوطى في القبل كذلك بخلاف اللواط  
 فلن قد ارة مجملها توجب النفرة عنها ولا يكون الميل اليها الا لانحراف في الطبيعة وان  
 عاج عن اصل الفطرة والمجيلة السلمية فطرة الله التى فطر الناس عليها قوله ﴿  
 لان فيه هلاك البشر سبب تعلق وجوب الحد على الزنى دون اللواط لان نفس  
 سبب وجوب الحد فانه نفس الزنى قوله ﴿ فيغلب وجوده ايه بيان الحكمة  
 وضع الزاجر في الزنى دون اللواط على ما بينه قوله ﴿ كالبول يعنى ان  
 الحد لا يجب بشرب البول مع انه اشده حرمة من الخمر ليدوام ثبوت حرمة بخلاف  
 الخمر مع انه يحتمل زوال الحرمة عنها بالتخليل وما حرمت في الشرايع السابقة وفي  
 صدر الاسلام قوله ﴿ احد هما ان القصاص لا يقام ارجحه القاضى ابو زيد  
 واختاره صاحب الهداية لان القود اسم قتل المجازاة فلا بد في تخصصه بالواجب  
 من مجازيه ولانه يتعلق به قوله بالسيف بدون تجوز وتقدمه على الثاني لابدان  
 يراد بالقود وجوبه وانحو ذلك ولان القود يجب بالرمح وامثاله وبالمثقل اذا  
 جرح بالاتفاق فعلى هذا المعنى لا يبقى الحديث حجة لهما في وجوب القصاص  
 في القتل بالمثقل قوله ﴿ الثاني انه لا قود الا بسبب القتل بالمثقل فيمكن ان  
 يورد حجة لهذا المدعى بطريق الدلالة ويرد عليه ان النص يمنع القود في غير  
 المنصوص ومن جعلته القتل بالمثقل فالتعليل بهذا الوجه يكون مضادا للنص وهو  
 باطل البتة ولا يمكن ان يكون المعنى لا قود الا بالمثقل للبدن لانه لو صح يكون  
 عبارة النص لادالة فانه لا بد فيها ان يكون علة الحكم معنى لا عبارة ولهذا ذهب  
 ابو حنيفة رحمه الله الى انها جرح ينقض البنية الانسانية ظاهرا بالجرح وتخريب

الجثث وبالطنا بازهق الروح وفساد الطبيع الاربع وبالجملة انما يقوم الحديث  
 حجة المشافعي ومن وافقه اذا تعين المعنى الثاني مراد من الحديث ثم ثبت صحة  
 التعليل بما ذكره بل لزومه ونحن في كل ذلك من وراء المنع قوله ﴿ قوله ﴾  
 الضرب أو ما في التلويح من قوله كون الموجب هو هذا المعنى مما لا ينهم كل  
 من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان المعنى الموجب هو الجرح  
 الذي ينقض البنية الانسانية أو ان ابرزه في معرض الرد على الشافعي  
 ومن وافقه في ايجاب القصاص في القتل بالمثل لكن مقصوده بالذات هو الا  
 اعتراض على المصنف وتوهمين اصول الحنفية وتزيين مذاهبهم والجواب مامر  
 غير مرة من ان المعنى ان لا يتوقف على ملكة الاجتهاد ومن يضل الله فباله من  
 هاد قوله ﴿ ظاهر ابتغري الاجزاء المتصلة وتخريب الجثة وبالطنا بازهق  
 الروح وفساد الطبيع الاربع التي عليها مدار الحيوة والحس والحركة ﴾ قوله ﴿  
 النفس الحيوانية وهي بخلاف لطيف يتكون من الطن اجزاء الاغذية لان للقلب  
 تجاوين ينجنب اليه لطيف الدم فيمتخر بحرارة المغرطة يتعلق البخار اولاً  
 بالذ مانع ثم ينبث بوساطته الى جميع البدن ويسرى فيه سرية الماء في الورد  
 بدليل انه لو شد الاعصاب يبطل قوة الحس والحركة ما وراء الشد بخلاف ما يلي  
 جهة الدماغ فالقتل بالمحدد يكون جنابة على الروح الحيوانية التي يطره عليه  
 الفناء قصد بخلاف الروح الانسانية والنفس الناطقة والجوهر القدسي الذي  
 لا يفنى بفناء البدن ﴿ قوله ﴾ فتكون اكمل مما هو بدون القصد كالخطأ ومما  
 يختص بالظاهر كالجرح فقط وبالباطن كالقتل بالمثل فيترتب على اكمل  
 الجنائات التي هو القتل بالمحدد اكمل الجزأ وهو القصاص الذي هو الغاية في  
 العقوبة ويختص بها ﴿ قوله ﴾ فيجب ان يكون سببها اي الكفارة لان ادنى  
 مراتب السبب ان يكون ملايماً للسبب والصور التي اوجبنا فيها الكفارة  
 كذلك ادنى القتل الخطأ جهة الخطر المساهلة وترك التثبيت وجهة الاباحة  
 الرمي الى صيد او حربي في اليمن العقودة جهة الخطر الحث والكنب وجهة  
 الاباحة مشروعية اليه لنفصل الخصومات وتعظيم اسم الله تعالى ﴿ قوله ﴾ واما



العمى والغموس فكبيرة محضة فإن قيل افساد الصوم بالزنى وشرب الخمر كبيرة محضة  
 وقد وجب بهما الكفارة قلنا نفس الافطار تضمن جهتين الجنابة على الصوم  
 وقضاء الشهوة بخلاف يمين الغموس لانها مهمالم تنعقد يمين غموش ليس فيها  
 جهة خطر ومتى انعدت كانت كبيرة محضة والكفارة فيهما لكونها افطارا لا لكونها  
 زنى او شرب خمر فيندفع ما يقال انه يقتضى ان لا يكون الزنى وشرب  
 الخمر من الكبائر **قوله** **﴿** ومي لانها لايتمها ولا تنحوها **﴾** ومي لانها لايتمها ولا تنحوها  
 فقوله قال الله تعالى وما بعده دليل على محو الصغائر بالعبادات دون الكبائر  
 فان قيل دلالة الآية على عدم محو الكبائر على طريق مفهوم المخالفة والحنفية  
 لا يقولون به قلت المراد انه لا دليل على محو الكبائر بالعبادات فلامعنى لا يجابها  
 لذلك من غير دليل فان قيل علم الكتاب لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا  
 انما ذلك ابتداء وبعد ان تخصيص بدليل قطعى من الكتاب والاجماع يجوز  
 تخصيصه بالقبيل فضلا عن خبر الواحد وما نحن فيه كذلك فان السيئات خص  
 منها الشرك بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به وبالعصاة الا من تاب من قبل ان يتخذ  
 الاول يجب ان يكون مقارنا ولا شك ان الايتين ليستا كذلك وكذا الاجماع قلت  
 وجوب مقارنة التخصص للعالم في التخصص الذى فى نفس الامر لافى دليل  
 التخصص كما نحن فيه فان تعارض الدليلين بحسب الظاهر لها اوجب لنا الجمع  
 بينهما بحسب الامكان يجعل احد هما على بعض احتملاته تضمن هذا الجمع الحكم  
 منيا لى فى نفس الامر محضما مقارنا له لم ينقل اليها لا يقال انما تمس الحاجة الى  
 تخصيص الشرك من السيئات اذا لم يتناول الحسنات الايمان ولا عبرة لخصوص  
 السبب لاننا نقول الحاجة ماسة بعد لان مدلول الآية اذ هاب كل فرد من الحسنات  
 كل فرد من السيئات وليس بهما قطعاً **قوله** **﴿** كفارات لما يبينهن **﴾** لا يقال فاذا  
 كانت الصغائر يحومها تلك الفرائض بحكم الحديث فلم وجب الكفارة فى قتل  
 الخطاء والحنت فى اليمين المنعقدة لان الكفارة ليست متحضت فى العبادة بل  
 فيها جهة العقوبة وكونها جزأ لها ارتكب المبتلى بها فلذلك وجبت الكفارة  
**قوله** **﴿** فتجب شبهة السبب **﴾** هذا رواية الحصلى والطحاوى رحمهما الله

والمذكور في المبسوط وقال أبو الفضل الكرماني رحمه الله وجهت في كتب اصحابنا  
 انه لا كفارة في شبه العبد على قول أبي حنيفة رحمه الله فلن الاثم فيه كامل متلوه وتنا  
 فيه يمنع شرع الكفارة لان ذلك من باب التخفيف قوله **﴿** فانه مقابل بالمحل  
 من وجه حاصل الجملة ان الكفارة جز الفعل وفيها جهتان والقصاص جزاء الفعل  
 من وجهه والحمل من وجه اخر والعبادات مما يحتاط في اثباتها والعقوبات في اسقا  
 طها اذا تمكنت في مقابلها فالشبهة تكفي في اثبتت العبادات ودرء العقوبات والقصاص  
 لمالم يتحقق في كونه جز المحل فيسقط بالشبهة في الفعل ايضا ويجب الكفارة  
 كما في القتل بالمثل لافي المحل كما في قتل المستامن **﴿** قوله **﴿** الاعند التعارض  
 فيقدم العبارة على الاشارة كما في قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى  
 عبارة في الوجوب وقوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم اشارة  
 في نفيه حيث جعل كل جزائه جهنم وفي نفي الكفارة في القتل العمودي راحة  
 على دلالة النص الوارد في الخطأ على وجوبها في العبد وايرادهم في مثال تعارض  
 العبارة والاشارة قوله عليه الصلوة والسلام اقل الحبس ثلاثة ايام واكثر عشرة  
 وهو عبارة وما يعارضه ما روى انه عليه السلام قال يمكث احد يهون شطرا غيره الا تصلى  
 ولا تصوم سبق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحبس خمسة عشر  
 يوما كما هو من مذهب الشافعي رحمه الله غير صحيح لان ركن الرخصة لا يقوم  
 الا بساوات الحديثين في اصل الثبوت وهو من امتن فان الحديث الاول ثابت عن  
 النبي صلى الله عليه وسلم بطرق متعددة وان كان في احاد رواه من لا يخار عن  
 التكلم فيه بالجرح ثم هو قول عمر وعلى وابن مسعود وابن عباس وغيرهم رضى  
 الله عنهم والمقدرات الشرعية لا تدرك بالرى فالواقف فيها حكمه الرفع  
 بل تسكن النفس بكثرة ما روى فيه عن الصحابة والتابعين الى ان المرفوع مما جاد  
 فيه ذلك الراوى الضعيف اذ ليس من ضرورة الضعف العكس البتة  
 الثاني فانهم اوعى النهاية بل موضوع لا اصل له على ما صرح به النقاد وائمة الشان  
 من الشافعية قال ابن مندة لا يثبت بوجه من الوجوه ( وقال البيهقي ام نجده

وقال ابن الجوزي لا يعرف وأقره عليه صاحب التنقيح وقال النووي موضوع لا أصل له  
ثم لو فرض ثبوته فلا معارضة بينهما لأن المراد بالشرط البعض كما في شطر  
المسجد الحرام ولو سلم أنه حقيقة فالنصف وأنه مراد فأكثر أعمار الأمة ما بين  
ستين وسبعين كما في الحديث فإذا كان حيض المرأة عشرة من كل شهر يكون  
مكثها في كل سنة لا تصلى ولا تصوم مائة وعشرين يوماً والسنة القمرية هي المرادة  
من اطلاق الشرح وهي ثلاث مائة وأربعة وخمسون يوماً وذلك العدد معتبر  
في العنين وفي ضرب المرأة لمن بلغت مستحاضة بل في غيرها أيضاً فالباقي  
من العدد المذكور مائتا يوم وأربعة وثلاثون يوماً فيمكن أن تلد في السنة  
ويكون نفاسها زرعون يوماً فيصح اطلاق شرط العمر على التقريب ولو اعتبر  
أيام الصبا فلأنشك في صحته والقول بأن مدة الصبا مشتركة بين الرجال والنساء  
لا تصح سبباً لنقصان دينهن ليس بشيء لأن المراد أن أيام الصبا إذا انضم إلى أيام  
الحيض والنفاس يصح القول بالملك المذكور وليس المراد أنه سبب لنقصان  
الدين وإنما السبب له مكثها شرط عمرها لا تصلى ولا تصوم ومن البين أن هذا  
الحكم غير مقصود العموم في كل امرأة بل يكفي في صدقها مكث بعضهم كذلك من  
لم يتجاوز سنها الخمسين أو الأربعين مثلاً فيصديق من غير اعتبار أيام الصبا مع  
أنه منقوض في الصوم فما ذهب إليه الشافعية أن أكثر مدة الحيض لا أصل له في  
الشرع أصلاً بل الشرع ناطق بخلافه وأما ما أشار إليه في التلويح من ترجيحه  
على الحديث الأول من حيث الثبوت فمن تعصباته المستمرة على الحق المبين  
وتعسفاته في اقتفاء الهوى المهيمن وتفصيل هذا المجهل في هذا المقام أنه قدم  
ما ظنه دليلاً لمدعاه وجزم في نسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف ما صح  
عليه ليمكن من الجدال والتشكيك وإيقاع الشبهة بانه وإن كان إشارة لكنهم أجمع  
من حيث الثبوت وسكت عن ذكر أنه دليل للشافعية ولا دليل لهم سواء في البلب  
فرار من تهمة أنه ينتصر لهم فيه لكونه منه باله وراً ما تخوذاً عنده ثم أنه تكلف  
وتصدى لدفع ما يرد على دليله كأنه يصح المثال ويقيم المعارضة فانه لو  
أبرزه في صورة الجواب عن ما يرد على دليل مذهبه لربما تحركت دواعي

الناظرين وانبعثت اشواقهم الى طاب وجهه لا بغائه فينكشني حقيقة الامر والا  
 لكن من الممكن له ايراد مثال اخر للمعارضة اوبيان عدم انطباق المثال لهذه  
 الوجوه وهذا حاله في كل خلافية وفصلنه في هذا المقام ليكون انموذجالهاتى  
 به في سائر المقاصد ﴿ قوله ﴾ مدرك رايلالفة اشارة الى انها لا تقدم على  
 القياس المنصوص العلة كما في قوله صلى الله عليه وسلم في سوء الهرة انها  
 ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات اجره اصحاب السنن  
 الاربعة وقال الترمينى حديث حسن صحيح ويرد عليه ان الشبهة في  
 القياس في امور ستة حكم الاصل وتعليل في الجملة وتعيين الوصف الذى به التعليل  
 ووجوده في الفرع ونفى المعارض فيها ومن البين ان التنصيص على العلة  
 لا يرفع الثلاثة الاخيرة فكيف يثبت بمنصوص العلة ما يدري بالشبهات والى انها  
 مغايرة للقياس الفقهي ولهذا تمسك بها نفلت القياس من اصحاب الطواهر  
 وغيرهم وذلك من ذهب الجمهور من الحنفية والشافعية وذهب شذمة قليلة  
 منهم ابن الخطيب الرازى الى انها قياس جلى ﴿ قوله ﴾ فيثبت بها آة تفرغ  
 على الفرق بينهما وفي ثبوته بخبر الواحد خلافى ففى رواية الامالى عن ابي يوسف  
 يثبت به وهو قول ابي بكر الرازى المخلص وغيره من الحنفية ولا يثبت به عند  
 اكثر الحنفية رحمهم الله وهو قول الشيخ الامام ابي الحسن الكرخى وابي عبد الله  
 البصرى وشمس الائمة رحمهم الله لان الحدود تندرى بالشبهات بحكم الحديث  
 الصحيح وادى دليل فرق بين الشبهة في الدلالة والشبهة في الثبوت بحيث  
 يعتبر الاولى دون الثانية ودعوى الاجماع في ثبوته بخبر الواحد كاذبة مردودة  
 وثبوت الرجم بدلالة نص ورد في ما عز وهو خبر واحد ممنوعة مرفوعة فانه  
 باجماع الصحابة والاحاديث الكثيرة المتواترة المعنى وقد اخرج البخارى عن  
 عمر رضى الله عنه انه قال خشيت ان يطول بالناس زمان حتى يقول قائل لانجد  
 الرجم فى كتب الله فيضلوا بتركه فريضة انزلها الله تعالى الا وان الرجم حق  
 على من زنى وقد احسن اذا قامت البينة او كلن الجبل او الاعتراف واخرج ابوداود  
 انه خطب وقال ان الله تعالى بعث محمد صلى الله عليه وسلم بالحق وانزل عليه

الكتاب فكان فيما انزل الله تعالى عليه آية الرجم فقرأها ووعيناها ورجم رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا من بعده وافي خشيت ان يطول بالناس فيقول  
 قائل لانجد الرجم الحديث وقال لولا ان يقال ان عمر زاد في كتاب الله لكتبها  
 في حاشية المصحف وفي الصحيحين من حديث ابن مسعود رضي الله عنه لا يحل  
 دم امرء مسلم الا بحدى ثلاث الشيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه  
 المفارق للجماعة وفي جامع الترميذي عن عثمان رضي الله عنه انه اشرف عليهم  
 يوم الدار وقال انشدكم بالله اتعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحل  
 دم امرئ مسلم الا بحدى ثلاث زنى بعد احصان وارهاب بعد اسلام وقتل نفس  
 بغير حق قلوا اللهم نعم قال فعلام تقتلونني الحديث قال الترميذي حسن ورواه  
 الشافعي والدارمي وابوداود والبزار والمحاكم والبيهقي بلفظ آخر وقال المحاكم صحيح على  
 شرط الشيخين واخرجه البخاري عن فعل عليه السلام من قول ابي قلابه حيث قالوا لله  
 ما قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم احد اقط الا في ثلاث فصال الحديث الى غير ذلك  
 من الاحاديث الكثيرة في البلب قال بعض المحققين وانكر الحوارج الرجم باطل  
 لانهم انكروا حجية اجماع الصحابة فجهل مركب بل هو اجماع قطعي وان  
 انكروا وقوعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانكرهم حجية خبر الواحد  
 فهو بعد بطلانه بالدليل ليس مباحن فيه لان ثبوت الرجم عنه صلى الله عليه  
 وسلم متواتر المعنى كشجاعة على وجودها وتم الاحاد في تفصيل صورته وخصوصياته  
 واماصل الرجم فلا شك فيه ولا شك في رجم عمر وعلى رضي الله عنهما فالجاصل  
 ان انكاره انكار دليل قطعي بالانقاضي فلن الحوارج يوجبون العمل بالمتواتر معني  
 اولنظا كساائر المسلمين الان انهم افهم عن الاختلاط بالصحابة وعلما الامة  
 وتركهم التردد الى ائمة المسلمين والروايات او قعهم في جهالات كثيرة لحنفاء السمع  
 عنهم والشهرة ولذا الزمهم عمر بن عبد العزيز رحمه الله باعداد الركعات  
 ومقادير الزكوة حين عابوا عليه القول بالرجم لكونه ليس في كتاب الله فقالوا  
 ذلك لانه فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون بعده فقال لهم وهذا  
 ايضا فقله هو والمسلمون ﴿ قوله ﴾ واعلم ان ولعل ذلك الكلام في وجوب

الحد باللوطة والقصاص في القتل بالثقل وذلك لانها ليست بزنا ولا في معناه  
 لاختلاف الصحابة هم اهل اللسان في وجهه في انه يجرى بالنار او يهدم عليه الجدار  
 او ينكس من مكان هر تفع باتباع الاحجل وذلك ادل دليل على انه ليس من مسمى  
 لفظ الزنى لغة ولا معنى ولذلك قابلهما ابو نواس في قوله \* شعر \* من كف  
 ذات هر في زى ذى ذكر \* لها حبان لوطى و زناء \* في قصيدته التي صدرها  
 بقوله \* شعر \* دع عنك اومى فلن اللوم اعرأ \* وداونى بالتي كانت  
 هى الداء \* وهى قصيدة معروفة في ديوانه ونحو ذلك في القتل بالثقل  
 لقصور في الالة وخفة الجلاية وما في التلويح لان الموجب ليس مبالغهم لغتيل  
 رايافهمون قبيل القياس الان القياس لهالم يكن مثبالمحد والقصاص ادعوا  
 فيه دلالة النص فمن تعصباته القبيحة ومطاعته في كبار الفقهاء المجتهدين بنسبتهم  
 الى التلبيس والتزوير في احكام الدين وربك اعلم بين ضل عن سبيله وهو اعلم  
 بالمهتدين فان مقصوده الطعن الحفى في ابيوسف ومحمد رحيمها الله وغيرهما من  
 اصحابنا في المذهب الحنفى بان مذهبهم ان الحدود لا تثبت بالقياس وقد اثبتوها  
 بهناك ولكنهم تستروا عن ذلك بادعاء انه دلالة النص وليس بالقياس والنصرة  
 للشافعية في اثباتهم لها به مع ايها مظاهر كلامه تشير يك الشافعى في هذا الطعن  
 تستر امنه وتلبيسا لان الشافعى رحمه الله وان وافقها في وجوب الحد باللوطة  
 والقصاص في القتل بالثقل لكن خالفها في الطريق وذهب الى ثبوتها بالقياس  
 فيصح على مذهبه خون مذهبها وقد علمت الفرق بين دلالة النص والقياس  
 قوله ﴿ واما المقتضى على بناء اسم الفاعل وهو هذه الجملة  
 ومقتضاه البيع والاقضاء فيها دلالتها عليه وقد فسروه بدلالة المنطوق  
 على ما يتوقف عليه صدقه شرعا كما في رفع عن امتى الخطاء او صحته عقلا كما في  
 واسئل القرية او شرعا كما في يمسخ المسافر ثلاثة ايام وليلو في مدة السفر  
 والنثال المذكور في المتن فيعتبر مقدما تصحيحا للكلام وهو المراد من اللازم  
 المتقدم ويقدر بقدر الضرورة فيسقط ما يحتمله ولا يعم ولا يخص ومن قولهم  
 زيادة على المنصوص ثبت شرطا لصحته وصيرورته مقيدا في الخبر ومثبنا  
 للحكم في الانشاء وجماعة من الحنفية ان المحذوف ليس منه والفرق ان حكم  
 المذكور ينتقل اليه بعد الاعتبار بخلاف المقتضى وبعضهم على عدم الفرق بينهما

ومنع عموم المحذوف هذا وبعض افضل اصحابنا في هذا المقام رسالة اهدى بها  
 الى في سلفى الايام يناسب ايرادها في هذه التعليقات وهو ان المقتضى ثابت  
 لتصحيح معنى النظم وصيانة حكمه عن اللغوية من غير تغيير معناه وتحويل حكمه  
 فكان مضافا الى النظم كما ان الدلالة لما كانت مؤدى معنى النظم لغة كانت مضافة  
 الى النظم كذلك فكانا حكميين مضافين الى النظم لكن لا يوجد فيهما اللفظ بل المعنى  
 فقط ولهذا الفقه كانت الدلالة مرجوحة عند التعارض بالنسبة الى العبارة  
 والاشارة اللتين يوجد فيهما اللفظ والمعنى معا فالدلالة والاقتضاء متسويا  
 القدم في هذا الشأن فلما كانا حكميين مضافين الى النظم تثبت بهما الحدود  
 والمقادير التى لا تثبت بالقياس فلا يعارضهما كما لا يعارض القسمين الاولين  
 من العبارة والاشارة فلا يظهر التفاوت الا عند التعارض فيقدم العبارة ثم  
 الاشارة ثم الدلالة واما الاقتضاء فليس له في هذا البلب حكم استقلالى بل الحكم  
 الكلى المنضبط فيه التبعية للمقتضى بالكسر لانه ثبت لتصحيحه وهو بسيط الجهة  
 ليس فيه جهة دون جهة بها صحة المقتضى بالكسر فها هو معارض للمقتضى بالفتح  
 فهو معارض للمقتضى بالكسر البتة فيدار حكم التعارض بين المقتضى بالكسر  
 وبين المعارض الذى فرض انه معارض للمقتضى بالفتح على نهط ما يدار  
 بين الاقسام الثلاثة السابقة وماتفوه به بعض الشركاء في تقديم الدلالة على  
 الاقتضاء بل في الدلالة النظم والمعنى بخلاف الاقتضاء فل فيه المعنى فقط دون  
 النظم وهو لصورى وغفلة محضة عن معناها وتفصيل بيانها المسطور فى كتب اصول  
 الفقه واما معارض به على قولنا كل ما هو معارض للمقتضى بالفتح فهو معارض  
 للمقتضى بالكسر من المثالات الفرضيات لا ينبغى ان يضيع الاوقات النفيسة  
 والصحيحة السنينة بتحريره وتسويده لان من تأمل في قولنا انه بسيط الجهة ليس  
 فيم جهة دون جهة بها صحة المقتضى بالكسر ليقد ر على الخلاص ويفوز بالجواب  
 وان اوردوا الاى الرنى من المثالات الفرضية فنعم ما قال محمد بن حسن بن احمد  
 الكواكبى رحمه الله فى شرح المنظومة حيث قال قال فى التحقيق ما حاصله انه  
 لم يجد لهذا التعارض مثلاً انتهى وما وقع فى التوضيح فى بلب المعارضة  
 فى فصل ما يقع به الترجيح العبارة ثم الاشارة ثم الدلالة ثم الاقتضاء فقوله ثم  
 الاقتضاء من الملحقات بالظنون القاصرة والقياس الفاسد وليس هو بوجود

في النسخ الكثيرة المعتمدة المصححة الصحيحة وما قال في المنظومة \* شعر \* وما  
 بالاقتضاء الاحتمال \* ثبوته كثابت الدلالة \* الالدي تعرض فالثابت \* فيها  
 هو الاولى فذا التفاوت \* فهو قول على خلاف الحجة والبرهان وان طولب  
 بالدليل لن يقدر هو ومن يعينه على اثباته هذه زبدة في هذا المقام ونبذة  
 في هذا المرام تحفة للاجباب وتذكرة لاولى الالباب والله الموفق والصلوة والسلام  
 على من لانبي بعده وهذه التحريرات وان برزن في ضرورة الافادة واظهار  
 الفضل والتمدح لكن الغرض بالنسبة الى جناب حضرة الاستاذ الحكيم الفقيه  
 جنوة الحق وشهاب الدين ليس الا الاستفتاء والاستسليم اهو الامر كذا في  
 نفسه والاستيضاح عن حقيقتها والاستنباط عنها ثم نختم التسويد بكلام  
 الشيخ الرئيس رحمه الله في تفسير كلام رب العزة سبحانه وتعالى كما بدأناه  
 يقول الشيخ الكريم المتعلق على اسرار العزيز الرحيم عسى ان ينظر ما بينهما  
 بحدقة الالتفات ويتامل بفهم الانصاف ويكون كالدعاء المحفوف بالحمد والصلوة  
 اولوا اخرها والحمد لله رب العالمين \*

قوله ﴿ فصار كأنه قالاه وبعضهم على انه كانه قال اشريته منك فاعتقه عنى  
 فكان قال الهامور بعته منك فاعتقه وما قدره المصنف احسن لتحقق عدم  
 القبول هو انما يحتاج اليه اذا تلفظ به فيكون خارجا عما نحن فيه لا يقال كلمة عن  
 لا يصح ان تكون صلة للبيع اذا يقال بعته عنك بل بعته منك لانا نقول استعمال  
 الحروف بعضها في مكان بعض شايع على ان من لا يتد الغاية ولا تعلق بالبيع  
 الابتض من ما يليق به من الرضا ونحوه ﴿ قوله ﴿ تفرع لهما راه فلن قيل كينى  
 يكون تفرعاه وقد فسر قوله لا يثبت شروطه بقوله لا يجب ان يثبت جميع  
 شروطه بل يثبت من الاركن والشروط بالاحتمال السقوط اجيب بان ذلك انما  
 هو بالنظر الى الجواب لابي يوسف ﴿ قوله ﴿ اى في الهبة بخلاف البيع الفاسد لانه  
 ما حتى باصله وهو البيع الصحيح في سقوط اشراط القبض ﴿ قوله ﴿ ولا عموم  
 للمقتضى على بناء المفعول اذ الضرورة ترتفع بدونه ﴿ قوله ﴿ اى ان كل  
 المعنى المقتضى اه وكذلك اذا وجد تقديرات يستقيم الكلام بكل واحد منها مثلا



قوله عليه الصلوة والسلام انها الاعمال بالنيت تقديره وجود الاعمال او صحتها  
 او ثوابها لا يقدر كلها بل واحد منها بدليل فلا عموم فيه عندنا فلا يجوز تخصيصه  
 و عام عند الشافعي ان كان من صيغ العموم لان مدلول اللفظ لا ينمك عنه فيجوز  
 عنده نية طعام مخصوص فيما قال والله لا اكل او ان اكلت فعبدى حر ولا يجوز عندنا  
 لعدم العموم لا يقال كيف لا عموم وقد وافقتم في شمول الحكم وشيوعه في كل طعام  
 لاننا نقول المحدث بكل اكل لا للعموم المقتضى بل لان طبيعة الاكل لا يتصور انتفاء ما  
 الا بانتفاء جميع افرادها كيف فان الموضوع للواحد الشخصي او النوعي  
 او الجنسي من الفاظ الخاص كما سبق ﴿ قوله ﴾ لان طعاما ثابت اقتضاً لانه  
 اللازم المتقدم ولو اعتبر فيه التوقف شرعا فالصحة الشرعية متوقفة على العقلية  
 وهى على المقتضى ﴿ قوله ﴾ الا في اللفظ ولو قدر انموذيا لا نسلم ان المقتضى  
 مقدر منوى بل هو من قبيل المحذوف منسيا فلا يكون مثل الملفوظ في افادة المعنى  
 ﴿ قوله ﴾ لانها دلالة تضمنية ممنوع وانما يكون كذلك اذا كان في معنى الفعل  
 تركب وقد عرفت ان معنى الفعل معنى بسيط يحلله العقل الى عدة امور فقوله  
 في الجواب الثابت لغت على تقدير التسليم ﴿ قوله ﴾ هو الدال على الماهية  
 بناء على ان اسماء الاجناس موضوعة للطبيعة كاعلامها فلا يكون فيها دلالة بنفسها  
 على الافراد اصلا بخلاف لا اكل الا فلان له دلالة على الفرد باعتبار التنوين  
 فليوقع في سياق الننى وهو نكرة يكون لعموم الننى وقيل عليه ان المصدر  
 مهمل التا كيد هو تقوية مدلول الفعل من غير زيادة عليه فهو ايضا لا يدل الاعلى  
 المهيول هنا صرخوا بان لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع والبره وانه  
 ذكر في الجامع انما قال ان خرجت فعبدى حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة  
 ورد بعد تسليم انه لمحض التاكيد بل دلالة على الفرد باعتبار دخول التنوين  
 ولان لا اكل لنى نفس الحقيقة لا يحتمل اثبات بعض افرادها للمنافاة الظاهرة  
 فلو نوى ما كولا دون ما كول فقد نوى مالا يحتمله لفظه بخلاف لا اكل الا لا  
 شيئا اذ يقصد به عدم التعيين لها هو معين عند المتكلم فانه اذا فسر ببيان نيته فقد  
 عين احد احتمالاته وبيان المصدر وان كان موضوعا للجنس لكنه يحتمل غيره

ويصرف اليه بدليل كالاستثناء في قوله ان نظن الاطنا ونحوه فنذكر المصدر  
هنا دليل على العموم واما مسألة الجامع فقد وجهه بعضهم بان مبنى الابلن على  
العرف والمفهوم من الخروج عرفهوا السفر ولان نية السفر نية احد نوعي  
الجنس وهو الخروج المويذ لان المفهوم من الاطلاق الكامل كما في المساكنة  
﴿ قوله ﴾ فلذالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء قيل عليم عموم النكرة  
المنفية انما هو باعتبار ان نفي فردهم يقتضى نفي جميع الافراد ضرورة  
فيكون بطريق الاقتضاء واجب بان عموم النكرة المنفية بالوضع  
النوعي فيكون دلالتها على جميع الافراد بطريق المنطوق لا بطريق الاقتضاء  
﴿ قوله ﴾ وكامل هو هذه آه ولاينا فيه اشتها المساكنة عرفا في المساكنة  
في دار واحدة ﴿ قوله ﴾ وقد غيرت آه كلن في نسخة الاصل بعد قوله فنوى  
الكامل قوله وما يتصل بذلك الى قوله فيجربى فيه الغموم والمخصوص اتباعا لغير  
الاسلام فقدم قوله ولذلك قلنلو وصل لقوله فنوى ﴿ قوله ﴾ ولذلك قلنا آه  
اي لما علمت ان المقتضى لا عموم له اصلا قلنا في انت طالق وطلقتك فيسلم بصرح  
بالمصدر واما اذا صرح به فلا خلاف في صحة نية الثلاث لانهم يثبتن لا يكون ثابتا  
بالاقتضاء \* فائدة \* عدم دخول التاء في مثل طالق وحائض ومرضع لاختصاصها  
بالنساء عند الكوفيين والاحتياج الى الفرق بالتأنا هو في مظان الاشتباه ونقض  
بقولهم ناقة ضامرة ورجل عاشق وامرأة عاشق وبتقدير موصوف مذكر اي  
انسان طالق عند سيبويه ومن قبيل النسبة بالصيغة عند الخليل رحمه الله كلابن  
وتامر اي ذات طلاق ونحو ذلك وجعل ذلك هو الاقيس والاول هو الاظهر والا  
نسب لاسلوب كلام العرب ﴿ قوله ﴾ امر شرعى وذلك لان قوله انت  
طالق بحسب اصل اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق وقوله طلقتك على صدور  
فعل ملض على هذا الكلام لاعلى حدوث الطلاق من الرجل بطريق الانشاء  
فانبت الشرع من قبل المتكلم الطلاق تصحيجا للكلامه وصيانة له عن اللغوية  
ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف عليه فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء  
مقدر بقدرها ﴿ قوله ﴾ بخلاف طلقى نفسك فانه لا يتوقف على مصدر

مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه طلب الطلاق في المستقبل فيصح حمل على كل ما يحتمله من الواحد والثلاث **﴿ قوله ﴾** على ما يأتي في فصل ان الامر المطلق هل يوجب العموم والتكرار او يحتملها لا **﴿ قوله ﴾** وهو ما يغير اثباته قيل عليه ان اريد وجود التغيير وعدمه فلا تغيير في مثل قوله تعالى فانفجرت اى ففسر به فانفجرت وقوله فارسلون يوسف ايتها الصديق اى ارسلوه واتاه فقال يوسف ايتها الصديق ومثل هذا كثير في المحذوف وان اريد ان عدم التغيير لازم في المقتضى دون المحذوف لم يتميز المحذوف الكفى لا تغيير فيه عن المقتضى اجيب تارة بان الاية من قبيل المقتضى لان قبيل المحذوف واخرى يمنع عدم التغيير فيما ذكره من الامثلة لانه على عدم التقدير يحتمل ان يكون الانفجار بقوله فقلنا اضرب وان يكون المطلب باتيان يوسف عليه السلام او غير ذلك **﴿ قوله ﴾** اى لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له قيل عليه عدم عموم المقتضى على تفسيره لا ينافى صحة نية الثلاث لانه فسرته فيما سبق بقوله لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد واجلب عنه السيد الشريف بل ضرورة الصحة لما ادت الى اعتبار المقتضى قدره بقدر الضرورة واذا اندفعت الضرورة لقيام الموجب باعتبار فرد من افرادهم يقدروا غيره لعدم المقتضى وهو المراد بعدم الوجوب وهو يسلوى عدم الجواز لامحالة فيتحقق المناهات ولان الكلام في المقتضى وثبوته ضرورى فيلزم من عدم ثبوته ضرورة نفى الجواز **﴿ قوله ﴾** ولكن لا يدل على ثبوت آه قيل هذا لا يصح في طلقك لانه صريح في الدلالة على ثبوت التطلق من قبل الزوج لغة واجيب بل دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فثبت الشرع تصحيح هذا الكلام وصورته عن اللغوية مصدر اى طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء **﴿ قوله ﴾** فثبوته يكون متأخرا آه بخلاف البيع في قوله اعتق عبدك عنى بالى لانه يعتبر البيع من الامر اولا ليصح الاعتاق عنه شرعا **﴿ قوله ﴾** لان المقتضى في اصطلاحهم تعليل للمقدر المفهوم من قوله كيف يكون اى لا يكون كذلك كقول ابي تمام الطائى رحمه الله \* شعر \* اهلوت ارشادى فعلى مرشدى \*

ام استمت تأديبي فد هري مودب \* همل اظلم الحالى ثمة اجليا \* تلايمهما عن وجه امرد  
 اشيب \* ومن قال انه تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون على ان يكون تعليل  
 للنفي الضمني فقد حمل على معنى سمح مستفبح في العربية ازدر للمصنف رحمه  
 الله **قوله** **﴿** احد هما **﴾** واعترض عليه بان هذه الصيغة لا يقصد بها الحكم  
 بنسبة خارجية للقطع بان بعث مثلا لا يدل على بيع اخر غير البيع النسي يقع به ولا  
 معنى للانشاء الا هذا ولانه لا يحتمل الصعق والكذب النسي من خواصه للقطع  
 بتخطية من يحكم عليه باحد هما لانه يقبل التعليق النسي توقيف امر على اخر  
 بخلاف الاخبار الباطنية ولانه يعرف كل احد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية انت  
 طالق بالفرق بينهما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبينهما اذا اراد الاخبار من الطلاق  
 السابق وهذه الاعترافات في غاية السخافة والوهن بعد ما حقق  
 المصنف ان كونها انشاء بحسب اعتبار الشارع فيها معنى شرعيا على  
 طريق الاقتضا فهي وان كانت انشاءات شرعية حقيقية لكن  
 لم تنحصر فيه بل فيها جهة الاخبارية لغة ولولا ماضنها الشارع من المقتضى  
 كانت اخبارات محضة واحتمل الصدق والكذب ولم تقبل التعليق **قوله** **﴿**  
 والثاني مخصوص بان طالق الظاهر انه اعترض على الهداية بان ذكر  
 الطالق اذا كان ذكرا للطلاق لغة كان ذكر طلقك ذكرا للتطبيق لغتوكون  
 المصدر المذكور صفة للبراة مانعا عن التعميم لا يستلزم كونه مانعا للتعميم  
 في طلقك لان التطبيق صفة للرجل لانه مذكور وليس بمقتضى فيصح نية الثلاث  
 فيه **قوله** **﴿** واذا قل انت طالق طلاقا **﴾** نقض على الهداية باستلزام  
 عدم وقوع الثلاث في هذه الصورة او الاجماع على خلافه **قوله** **﴿** فنقول  
 اذا نوى حاصله ان ارادة التطبيق بالطلاق تصح على التجوز فعوم النية المقتضية  
 للتطبيق يقتضى التعميم فيه على طريقة التعميم المقتضى لان التعميم المقتضى  
 بخلاف قوله انت طالق بدون ذكر المصدر فانه لا يصح فيه نية الثلاث لعدم  
 المحل القابل لذلك ولا يصح تاويله بان ذات وقع عليه الطلاق لمحض في الخبرية  
 وكونه صفة للبراة وذكر الطلاق انما هو ذكر لطلاق هو صفة البراة **قوله** **﴿**

قوله ﴿ وهو اسم فرد لا يقال هذا منقلى لما سبق ان المصدر الثابت لغتيدل على المهية لا  
 على الافراد لاننا نقول مراده انه لا يدل على العند فان قارن ارادة الثلاث يجوز حمل عليه  
 لكونه فردا اعتباريا يدل عليه التعوين وما يؤدى مؤداه والا فيكتفى بالاقل الذى هو  
 الواحد حقيقة وان كل دلالة جواهر اسم على الجنس المحض قوله ﴿ لانه لا يتصور فيها الا  
 قل المتيقن استشكل بما قالوا انه اذا لم ينوشيثا تعين الاذى اى الخفيفة لانه المتيقن ودفع  
 بان الاقل المتيقن ليس عين الاذى المتيقن ولا لازماله فلا يلزم من نفيه نفيه فجاز  
 ثبوت الاذى المتيقن مع انتفاء الاذى المتيقن اذا المراد بالاقل المتيقن الواحد  
 الداخلى تحت الثلاث وبالادنى المتيقن البيئونة الخفيفة الرافعة للملك الذى يمكن  
 رفعه ومعنى كونها ادنى امكان رفعها ويتبعها انه ثبت على تقدير ثبوت كل  
 نوع لان البيئونة الرافعة للحل رافعة للملك ولكن لا يتصور القلة والكثرة  
 فى البيئونة اذ لا يقال بينونة واحدة او ثلاث لا يقال لها كل ثبوت الاقل المتيقن  
 كافيا فى اندفاع الضرورة مانعا عن نية غيره فليكن ثبوت الاذى المتيقن  
 كذلك لاننا نقول الطلاق يدل على مهية فيقع من غير نية لكن المطلق لا يتحقق له  
 الا فى ضمن الفرد فيتعين الاقلا لان اللفظ يدل عليه بخلاف البيئونة فان  
 اشتراكها بين النوعين يحوج الى النية قوله ﴿ واعلم انه يشبهه آه حامل  
 الفرقان المفعول المحذوف عن اللفظ قد يكون منويا مقدرا فى الكلام  
 ويختص باسم المحذوف فيكون كالمذكور فى افادة المعنى واحتمال العموم  
 وقد يكون منسيا غير مقدر فى النظم ولكن الكلام يتوقف عليه فى صدقه كما فى  
 قوله رفع عن امتى الخطاء والنسيان اى حكمهما وصحته عقلا نحو وجاء ربك او شرعا  
 نحو اعترق عبدك عنى بالنى اولغة نحو الله ورسوله احق ان يرضوه اى من ان  
 يرضوه فلا يكون كالمذكور ولا يحتمل العموم وقال السيد الشريف الفرق  
 الصحيح بينهما ان يقال المقصود فى المحذوف المعانى المقيدة التى تستفاد من  
 المقدرات وفى المقضى المعانى الضرورية المطلقة قوله ﴿ وشرط مفهوم  
 المخالفة آه قيل عليه المفهوم من كلامهم ان الشرط ان لا يظهر لتخصيص المنطوق  
 بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت ولذا ذكره واى اخر ذكر الشرايط

وغير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر والمصنف حصر الشرايط  
 في المعهودات تتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط  
 بايراد صور يوجد فيها الشرايط المعهودة مع عدم نفى الحكم عن المسكوت  
 وردبان اكثر القائلين بالمفهوم لم يذكر واقولهم او غير ذلك واكتفوا بذكر  
 المعهودات وانما اورده بعضهم كابن الحاجب وقليل ما هم على ان عدم ظهور  
 فائدة اخرى متعذر او متعسر فلا يمكن العمل به **قوله** عند البعض انها  
 ذكره لان القائل به انما هو بعض القائلين بالمفهوم وهو ابو بكر الرقاني وابو حامد  
 المروزي من الشافعية وبعض المالكية والحنابلة والاشعرية وقد الزم على الدقاق في مجلس  
 النظر ببغداد لزوم الكفر والكنب في المثاليين المذكورين في المتن على مذهب  
 الخصم **قوله** بدلالة نص ورد اى بدلالة النص في صورة الاولوية بالقياس  
 في صورة المساوات على ما هو مذهب اولئك القائلين بالمفهوم ولو بنى الكلام  
 على ما هو المهرر عندنا من ان الدلالة لا تتوقف على الاولوية فيدور مع فهم العلة  
 بالنظر الى مجرد اللغة فدلالة اولافيلس **قوله** يلزم الكفر في قوله محمد  
 رسول الله وقيل يلزم الامر ان في كل من المثاليين لدلالة الثاني على نفى الصانع  
 وردبان قوله لاله الا الله محمد رسول الله انشاء الايمان فكذلك احال مفهومه فيلزم على  
 القول بمفهوم اللقب الكفر دون الكنّب لانه لا يكون الا في الاخبار وفي قوله زيد  
 موجود نفى غير على الاطلاق وهو كنعب ويلزم منه نفى الصانع ان صدق عليه  
 اسم الغير وهو ما يتحاشى عنه اهل الحق والسلامة **قوله** ولاجماع العلماء  
 دليل لقوله عندنا لا يدل لان العلماء اجمعوا على جواز التعليل في كل نص واثبات  
 حكم الاصل في ما شاركه في العلة فهنا يدل على عدم تحقق المفهوم اصلا هذا هو  
 الظاهر من كلام المصنف فلا يرد ما قيل ان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة  
 اتفاقا لمنافات شرطها ولا جهة الى ما قيل لو تناول اسم الاصل فرعه يثبت الحكم  
 بالنسب والافتقد دل النص بحسب المفهوم على نفى الحكم عنه فلا يقاس على التقديرين  
 فانه يرد عليه ان مفهوم المخالفة عند القائلين به ظني يعارضه القياس بل هو  
 دونه ويسقط به **قوله** للاستغراق اى للاستغراق جميع افراد الفصل

من العجبة في صورة آه ﴿ قوله ﴾ تخصيص الشيء بالوصف اه يتناول النحوى  
 نحو في الابل السائمة زكوة وغيره نحو في مائة الابل زكوة  
 بناء على ان الاسم المشتق يجرى مجرى القيد بالصفة عند الجمهور وهو الوجه  
 وقال السبكي هو من اللقب ﴿ قوله ﴾ عند الشافعى وعند احمد والاشعري  
 وجماعة سواهم ووافقنا في نفيه ابو حامد الفراء الى من الشافعية و ابو بكر الباقلاني  
 من المالكية وجمهور المعتزلة والخلاف في الدلالة لغة لاني نكات البلاغ ونحوه  
 ﴿ قوله ﴾ للعرف يعنى انه يتبادر في العرف ولهذا يستقبح المثال المذكور ويتميز  
 الشافعية لوقيل ان العلماء الحنفية فقهاء وبالعكس فلولم يفهموا ذلك لما نفروا  
 والجواب المنع وان الاستقباح لعدم الفائدة في التخصيص والتنفر لا اعتقادهم ذلك  
 اولر كونهم الى الاحتمال كما ينفر من التقديم لاحتمال ان يكون للتعظيم  
 ﴿ قوله ﴾ ولتكثير الفائدة اه وهذا ثبت اللغة بالعقل وهو غير صحيح على  
 انه لا يفيد الدلالة لغتو الكلام فيها ورب شىء لا يجوز لغتو يجوز بلاغة ﴿ قوله ﴾  
 ولان لم يكن لكان فيه اه لمخو عن الفائدة وذلك لا يجوز في كلام البلاغ فالشرع  
 اجدر والجواب عنه ان المخو ممنوع اذا اشعار بالعلية وغيره من الفوائد على انه  
 اثبات للوضع بالفائدة فان قيل ليس الامر كذلك بل اثبت الوضع بالاستقراء  
 عن استعمال اهل اللغة ان كل ما لقائده سواء تعين بالارادة فانه قد صح عن ابي  
 عبيد قاسم بن سلام والشافعى الامام انهما فهما ذلك من قوله عليه السلام من لى  
 الواجد يحل عرضه وعقوبته قوله عليه السلام ومطل الغنى ظلم حيث قال ابو عبيد  
 ان لى من ليس بواجب لا يحل عرضه وعقوبته وان مطل غيره ليس بظلم وكذا  
 الشافعى ذهب الى ذلك وهما امامان في اللغة علمان بها واجيب بل ذلك يجوز  
 ان يكون لان الوصف مشعر بالعلية والاصل عدم علة اخرى وهذا ليس باللغة  
 وقد صح عن محمد بن الحسن والافخش نفيه وكفى بها حاجة قال بعض الافاضل لو زعم  
 زاعم الترجيح بان الشافعى ذو طبع سليم وفهم مستقيم وانه غريز العلم كثير  
 الاتباع فهو معارض بجمهد بن الحسن بل هو اقدم زمانا منها واشد سليقة وابلغ  
 علميا عترافها وقد ثبت تلمذ هماله وفي المتقدم زما ناما ليس في المتأخر

من ادراك صحة الالسنه وسلامة اللغه ومن ثم استغنى الصدر الاول عن تدوين  
 على العربية ووجدت الحاجة فيما يلي زمانهم اوفى آخره ثم ما زالت لتشتد  
 حتى صارت من المهيات وكان ابو عبيد وغيره من ائمة العربية يحتاجون بقوله  
 وذكر ابن السراج ان المبرد سئل عن معنى الغزاة فقال هي الشمس ثم قال كذا  
 قال محمد بن الحسن وعن ابى عبيد ما رأيت اعلم بكتاب الله من محمد بن الحسن  
 وعن الشافعي ما رأيت افصح من محمد بن الحسن واذا تكلم بشيء قيل لك  
 ان القرآن انزل بلغتموه قال ما فلاح سمين الا ان يكون محمد بن الحسن وكتب  
 اليه \* شعر \* قل للنبى لم تر عيني ممن راه مثله \* ومن كان من راء قدر اى  
 من قبله \* العلم ينهى اهلها ان يمتنعوا اهلها \* لعل يبينها لاهل لعلها \* فهو جدير  
 بان يقال \* شعر \* وان صخر التاتم الهدات به \* كأنه علم في راسه نذر \*  
 فان قيل المثبت اولى من الناقى لان الوجد ان يدل على الوجود قطعا  
 وعدمه لا يدل على النقص ان الاظن العدم الاستقراء التام  
 اجيب بان حاصل الاستدلال ان وقع التخصيص لفائدة ما فان حصل الظن  
 بانها غير النفى عن المسكوت عنه فذاك والاهل على النفى عن المسكوت  
 ومفيد ذلك اللفظ المنقول عن الواضع او عن اهل اللغة ان التخصيص بالوصف  
 او غيره وضع لذلك ولا معنى لتلك الاختلاف الفهم في ظهور فائدة اخرى وعنده  
 فكان التخصيص حينئذ وضع للفائدة موديا الى الجهل والاستقراء انها يفيد وجود  
 استعمال التخصيص في حكمه عن غيره من المسكوت ولا كلام في انتفاة الحكم عن  
 المسكوت وانما النزاع في انه مدلول اللفظ ومفاد اللغاة والاصل او العلم من خارج  
 ولا شك ان الاستقراء لا يفيد كونه مدلول اللفظ ولهذا انفاه الثقات مع ظهور مواد  
 الاستعمالات عندهم والهرادات فاستوى حال النفى والاثبات \* قوله \*  
 فجعلوا موجبات التخصيص آه فان قيل بل قد قالوا في اخر ذكر منه الشرايط  
 او غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان الشرط ان لا يظهر  
 للتخصيص فائدة اخرى قلنا جمهورهم حصر واموجبات التخصيص على الا  
 ربعة وانما زاد ما زيد ابن الحاجب ومن تابعه لما وقفوا على وهن الامر وضعف



المطلب فاعتراضات المصنف رحمه الله وارادة عليهم لاجتماع ثم هل يصح منه  
الزيادة والنظر يفيد انها غير صحيحة لانه حينئذ يتوقى على عدم فائدة اخرى  
وهي مجهولة ابد اولاشيىء من اللغة كذلك ضرورة قوله لا يوجد بدون  
آلان منه الاوصاف الثلاثة ذاتية له وهو ظاهر فلا يرد ان الالفاظ موضوعة للشيىء  
من حيث هو لا للاعيان الخارجية فالجسم يتناول الوجود في الخارج والذمن  
ويجوز ان يكون هذه الاوصاف من لوازم وجوده الخارجى فوصفه بها للتخصيص  
واقادة ان المسكوت اى الوجود في الذن من غير تمييز وهو صحيح لان التمييز  
من لوازم الوجود الخارجى كما ان الكلية من لوازم الوجود الذهنى قوله  
وكالمذح او الذم لا يقال مرادهم من التخصيص بالوصف نقض شيوعه وتقليل  
اشتراكه اى قصر العام على البعض بالصفة لا مجرد ذكر الصفة لهوصوى فلا يرد  
عليهم ما يكون لمذح او ذم اوتاكيد او قصد عموم لانا نقول تنخص مقالاتهم في هذا  
البحث يدل على ذلك لانهم استدوا عليه بنزوم الترجيح بلامر جمع في التخصيص  
بالتكر على معنى ان تخصيص هذه الصفة بالتكر دون غيرها من الصفات او تخصيصها  
بالتكر دون تركه ترجيح بلامر جمع ومن المعلوم ان انتفاء قصر العلم لا يوجب ذلك  
واشراطهم ان لا يكون الوصف خارجا عن العادة او لسؤالها والحادثة يدل على ان المراد  
ليس هو القصر على ان عدم القصر في ما جاء للمذح والذم ممنوع غاية انه لا يكون  
مقصودا قوله امس الدابر في كتب اللغة انه معرفة مبنى على الكسر فلذا اصح  
توصيفه بالمعرفة قوله وما من دابة في الارض الا على الله قال بعض الفضلاء في اكثر نسخ  
التوضيح اية سورة هود عليه السلام وتماهما وما من دابة في الارض الا على الله  
رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين واورد في التلويح اية سورة  
الانعام وهي قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجاهه الا امم امثالكم  
وقال في الكشاف معنى زيادة في الارض ويطير بجناليمه هو زيادة التعميم والاحاطة  
كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جوالسما  
من جميع ما يطير الامم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها يعنى ان الفكرة  
في سياتى النفى يفيد العموم لكن يجوز ان يراد ذواب ارض واحدة وطيور

جو واحد فيكون استغراقا عرفيا فاذا شفع بذكر وصف نسبة الى جميع خواب  
 اى ارض كانت وطينور اى جو كانت على السواء فهو يفيد زيادة التعميم والاحاطة  
 قوله ﴿ ﴾ ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة قيل عليه هذا بعيد لان ذلك  
 معلوم قطعاً بدون الوصف لان النكرة المنفية لاسيما مع من الاستغرافية قطعية  
 في العموم والاستغراق لا يحتمل المحصور اصلاً بل جامع اهل العربية وقول صاحب  
 المفتاح ان ذكر الوصف لبيان ان المقصود من لفظ دابة ولفظ طائر انها هو  
 الى الجنسين والى تقرير هملور ذيل مراد المصنف ليس هو دابة مخصوصة شخصية  
 بل دابة مخصوصة نوعية كالفرس والحمار وهو ظاهر وعين مفاد المفتاح  
 والقول بل معنى قوله ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع  
 بناه من خواص الجنس دون الفرد دل على ان المقصد به انها هو الى الجنس  
 دون الفرد مع كونه مبنياً على مذهب مرجوح هو ان اسم الجنس موضوع للفرد  
 المنتشر يرد عليه ان كون النكرة نوع من نصا في الاستغراق ينافي اراقة العدد  
 والفرد قل قيل هو ينافي الجنس ايضا قلت لا ينافي الجنس الذى يفيد مفاد الاستغراق  
 كما فى ما نحن فيه وجيلة الحمد له وقد ذهب القاضى ابو زيد الدبوسى وفخر الاسلام  
 وصاحب الكشاف وغيرهم من اعيان المنفية انه لو امكن كل من الاستغراق والجنس  
 تعيين الجنس وقد بين فى عمله انه هو الحقيقة قوله ﴿ ﴾ التى فائدة يعجز عن دركها  
 الافهام اه اشارة الى ان وجود فوائده فى كلام الشرح الذى هو المقصود بالبحث  
 من احواله قطعى مجزوم فهو يدل على انتفاء المفهوم فلا يرد عليه ان المفهوم ظنى  
 يكفى فيه ظن عدم فائدة اخرى بعد الاستغراق والخص قوله ﴿ ﴾ مع انه يحتمل  
 ان يخرج مخرج العادة قيل عليه ليس هذا على ما ينبغى لان معنى الخروج مخرج العادة  
 ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف  
 وان الغالب هو الاتصاف ككون الزباغب فى المحجور ولو كانت الغليات اى الاماء  
 وممنات فى الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره ورد بان غلبة اتصاف  
 المذكور بذلك الوصف بالنظر الى الحكم المقصور كان فى الخروج مخرج العادة  
 الا ترى انهم قالوا فى قوله تعالى وان غنم شقنا بينهما الآية وقوله عليه السلام ايها

امرة نكحت بغير اذن وليها الادلالة للتخصيص فيها على المفهوم لان البلح  
 عليه هو العادة فلن الخلع لا يجري غالباً الا عند الشقاق والبرء لان الخلع نفسه لا عند  
 ابناء الولي فالجواز ان يكون سبب التخصيص منه العادة لم يقولوا ينبغي الحكم  
 عباداً له ولا شك ان الغالب فيما نحن فيه كون الفتيات التي يتعلق بها النكاح  
 مؤمنات وان العادة جارية بذلك **قوله** **﴿** بناء على ان التخصيص فلن  
 قوله في ارض يحتمل ان يكون صفة لقوله وارثا وان يكون ظرف لغو متعلق بقوله  
 نعم فيكون مناسباً للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد كما ورد **﴿** وانه قوله  
 ولا تقتلوا اولادكم خشية اطلاق **﴿** قوله **﴿** لا بالبعنى الثالث وهو ما يترتب  
 عليه الحكم ولا يتوقف ان اتحاد السبب فالحكم ينتهي بانتفاءه وان ظهر سبب اخر  
 فانتفاءه لا يدل على المفهوم والافلا دليل لثبوته اصلاً فيبقى على العدم الا  
 صلى وهو المطلوب والمراد من الترتب التعلق في الحكم بشيء من احوال  
 الشرط الدالة على سببية الاول وسببية الثاني وان كان السببية في الواقع بالعكس  
 اولاً فلا يرد ان الترتب لا يكون بديون التوقف **﴿** قوله **﴿** اعتبر البشر وطب وبن  
 أو عجل ذلك بان الحكم في القضية الشرطية عند اهل العربية هو في الجزاء وحده  
 والشرط قيده بمنزلة الطرف والحال حتى ان الجزا ان كان خبراً فالشرطية خبر  
 يتوان كان انشاء فانشاء فيكون التعليق ايجاباً بالحكم على تقييد وجود  
 الشرط واعدامه على تقييد عدمه فصلا كل من الثبوت والانتفاء حكماً شرعياً  
 بالنظم منطوقاً ومفهوماً والشرط تخصيصاً وقصر للعموم التقادير على بعضها  
 قال السيد الشريف هذا بظاهر منه صاحب اليفتاج وهو مخالف للكلام سابق  
 النحل حيث مر هو ابلن كلم العجزات تدل على سببية الاول وسببية الثاني  
 فيكون مدلولها ارتباط الثاني بالاول ولزومه له ويكون كل واحد من الشرط  
 والجزأ جزءاً من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر لان يكون الشرط قيده للجزأ على  
 ان هذا المنهوب ليس بصحيح لان معنى قوله ان ركبت اخبر بك لو كان اخبر بك  
 ركبا كما زعمه للاختلاف في اوكذ بالاذم يوجد منك ضرب ولا من المخاطب ركوب اصلاً  
 وليس كذلك لان العرف شاهد على ان الاول صادق والثاني كاذب وكذا يشهد بطلانه

وما أورده صاحب التلويح تعصب منه ان مذهب الحنفية عقلي ومذهب  
 الشافعي نقل شرعي وقد انعكست القضية فصار العقلي شرعيا وما يحسبه  
 شرعيا غير شرعي فلا يكون حقا وماذا بعد الحق الا الضلال انتهى كلامه ﴿ قوله ﴾  
 ونحن نعتبره معه آه قال السيد الشريف هذا هو الحق للقطع بصدق الشرطية  
 مع كذب التالي في الواقع كقولنا ان كل زيد هبلر كان ناهقولا لو كان الخبر هو  
 التالي لم يتصور صدقها مع كذبه ضرورة استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد  
 وما ذكره الدواني من ان كذب التالي في جميع الاوقات الواقعية لا يلزم منه كذبه  
 في جميع الاوقات التقديرية فالناهقية في جميع الاوقات التي قدر فيها هبلرية  
 زيد ثابتة له وان كانت بحسب الواقعية مسلوقة عنه الا ترى ان قولنا زيد  
 قائم في ظني لم يكذب بانتفاء القيام في الواقع وما ذكره من الاستلزام فيسلم لكن  
 الانسليم ان المطلق هبنا منتفى فانه الماخوذ على وجه اعم في نفس الامر سقط فانه  
 تشكيك في مقابلة الضرورة ولادلالة للكلام على تقدير كون الخبر هو التالي  
 على التقدير اصلا بل انما يدل على ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر  
 فحسب فهو انما احتلس التقدير من المذهب الصحيح المنصور ونزله على  
 ما يعانده من الرمي المبرجوح ﴿ قوله ﴾ بناء على هذا الاصل وان لم يكن فيه  
 تعليق ودخول ادات شرط لان عنده ينعقد قبل وجود الشرط واثار الشرط انما  
 هو في تلخير الحكم الى زمان وجوده لافي منع السببية ويمكن ان يقال انه في معنى  
 ان حثت فعلى اطعم عشرة مساكين لان السبب عندنا هو الحث ﴿ قوله ﴾  
 الفصل بين نفس آه قيل عليه تعلق الوجوب بنفس المال لا يطابق اصولهم لان  
 الحكم لا يتعلق الابفعل المكلن بل لامعنى له الا الخطب المتعلق بفعل المكلن  
 ولهنا امر حوا في نحو حرمت عليكم البيعة وحرمت عليكم امهاتكم انه من بلب  
 الحثي بقريئة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان  
 ورد بان المعنى من تعلق الوجوب بنفس المال انه يجب عليه اداء الثمن عند  
 المطالبة بالشرى فيكون مطابقا لاصولهم لامحالة وذهب شمس الائمة السرخسي  
 وفخر الاسلام وغيرهما من الحنفية الى تعلق الحكم بالعين ومعنى حرمة خر وجه من

ان يكون محلاً للفعل شرعاً كالمنع عن الشرب بصب الماء فيكون ابلغ واوكد من  
 المنع عن شربه وهو بين يديه كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار فلا  
 ضرورة الى اعتبار الحنفى والنجاز وذكر في الميزان ان المعتزلة انما انكرت واحرمة  
 الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبائح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم فهو  
 قبيح وذكر القاضى ابو زيد الدبوسى فى الاسرار ان المحل والحرمة اذا كانا  
 لمعنى فى العين اضيف اليها لانها سببه فيقال حرمت الهيئة لان تحريمها المعنى  
 فيهلولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة فيها لاحترام المالك ﴿ قوله ﴾ فلا يفتك  
 احدهما عن الآخر اعترض عليه بان نسبة عدم الفرق بينهما الى الشافعى  
 فى العبادات البدنية خلاف مذهبه فان المذكور فى اصول الشافعية ان نفس  
 الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما فى صلوة الناظم والناسى فانها واجبة  
 بوجود السبب وتعلق الخطب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر فى حق  
 القضاء بان يجب عليه فى الوقت ان يصلى بعد زوال العذر ورد بل ما ذكره  
 المصنف نقله الثقلت عنه والبعترض قد اعترى فيما سياتى بان جمهور الشافعية  
 ذهبوا الى انه لا معنى للوجوب الا لزوم الاتين بالفعل وانه لا معنى له بدون  
 وجوب الاداء وان بعضهم يقول بالوجوب فى الوقت على هواه لاء بمعنى انعقاد  
 السبب وملاحة المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوب بل بدون وجوب  
 الاداء وليس هذا التغيير عبارة هذا كلامه فكيف يصح هذا الاعتراض ﴿ قوله ﴾  
 وعندنا لا ينعقد آه وعن هذا قال فى الهداية وغيرها من  
 الكتب الفقهية اذا قال ان اشتريت هذا العبد فهو حر فان  
 شرى بنية الكفارة لا تسقط لان علة العتق اليمين والشراء شرط فلا يكون النية  
 مقارفة للعلة واعترض عليه المصنف بان التعليق لما كان مانعاً لانعقاد السبب  
 عندنا لم يكن المعلق سبباً لاجتماع الشرط فيكون النية مقارفة لعلة العتق  
 واجيب بان الموجب للاعتاق وجد وقت اليمين ولهذا شرط الاهلية عندهما  
 لكن امتنع لمانع هو التعليق فاذا ارتفع صار ذلك اعتاقاً عند الشراء مضافاً الى  
 وقت اليمين ﴿ قوله ﴾ لان السبب آه فيكون التعليق مانعاً من الوصول

الى الخجل والأسباب لاتصير كاملة قبل الوصول الى المحال الأتري ان الرمي  
تفسليس يقتل ولكنه تفرس بلن يخير قتلا اذا اتصل السهم بالمحل واذا حال  
بينها ترس منع من انعقاده عملة لانه منع القتل مع وجود سببه قوله  
فلا ينفق سبباً له لان جزء السبب ليس بسبب فلهذا اذ اجاء عند فعلى  
ان تصدق بدرهم فتصدق به قبل مجيء الغد لا يجوز بخلاف ما قاله الله على ان  
اتصدق به عند الفجر فانه يجوز لوجود السبب في الاضافة وعدمه في التعليق  
قوله فيجوز تعليق الطلاق والعتق بالملك آه قيل عليه هذا يشكل  
بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاصي انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها  
الا بزيادة صداق فقالان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى  
الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا  
بدان يبين نسخه او عدم صحته قلت الجواز ما تور عن السنن فانه تعليق لها يصح  
تعليقه وما ظن مانعاً من انه رتب على النكاح ضد مقتضاه فيلغوه ذلك لان  
النكاح شرع سبباً لثبوت الوصلة وانتظام المصالح فلا يملك جعله سبباً لانقطاعها  
بخلاف العتق يصح تعليقه بالملك لانه مندوب مطلوب للشرع فتعليقه به  
مبادرة الى المطلوب واما الطلاق فيحظر وانما شرع للحاجة فقد قال بعض  
الحقوقيين انه غلط لان الحاجة كما تحقق بعد الوصلة بل دعوى كذا قبل التزوج  
فان النفس قد تدعو الى تزوجها مع عليه بفساد حالها طوسو عشرتها ويغشى  
لجائها وتلبتها عليه فيؤسبها بتعليق طلاقها بنكاحها فطاماً ما لها عن مواقع الضرر  
فيجب ان يشرع كما شرع تعليقه بخروجها ليقطعها عنه لئلا يضر عليه  
فاتحقق المقضى وهو تكلمه بالتعليق لها يصح بلا مانع بل هو اولي بالصحة من تعليق  
طلاق المنكوة وقد صححه الشرع فيما اذا قال للمنكوة ان دخلت الدار فانت  
طالق واكتفى بظهور قيام الملك عنده بناء على الاستصحاب فتصحيحه اياه مع  
ثبوت قيامه له في ذلك في المتنازع فيه وهو تعليقه بالملك وذلك مروى عن عمر  
وابن مسعود وابن عمر وسعيد بن المسيب والشعبي والنخعي والاسود وابي بكر  
بن عبد الرحمن وابي بكر بن عمرو بن حزم وعبد الله بن عبد الرحمن ومكحول الشامي

وعطاء وحماد بن ابي سليمان وشريح وعمر بن عبد العزيز وسالم بن عبد الله  
 بن عمر وقاسم بن محمد بن ابي بكر والزهرى وسليمان بن يسار والرواية  
 عنهم في موطاء مالك ومصنف عبد الرزاق وابن ابي شيبة وذهب الشافعي  
 واحمد الى عدم الجواز مطلقا وملك والاوزاعي وربيعه وابن ابي الهيثم ان  
 عمه لم يضيف الى قبيلة او صنف او بلد او امر اة لان فيه سب باب النكاح المشروع  
 واذا خص صح قلنا فماذا يلزم اذا علم البصاحة في ذلك ديننا عليه بغلبة الجور  
 على نفسه او ديننا لعدم يساره ولو لنفسه ليجاج فيوء يسوا على انه يتصور تزويجه  
 عند نابان يعقد له فضولى ويجيز هو بالفعل كسوق البواجب اليها او الوطى  
 وما تمسك به الشافعية والحنابلة هو ما اخرج الديار قطنى عن ابن عمر ان  
 النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل قال يوم اتزوج فلانة فهى طالق ثلاثا  
 قال طلق ما لا يملك قال صلح تنقيح التحقيق هو باطرونى سنده ابو خالد عمر بن  
 غالب الواسطى وهو موضوع وقال احمد وابن معين فيه كذاب وما اخرجه عن ثعلبة  
 الحشنى قال قال عملى اعجل عيلاحتى انزوجك ابنتى فقال ان تزوجتها فهى طالق  
 ثلاثا ثم بدالى ان اتزوجها فاتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألته فقال تزوجها فانه  
 لا طلاق الا بعد النكاح قال فتزوجتها فولدت لى سعدا وسعيدا قال باطرونى اسناده  
 على بن قرين كذبه ابن معين واحمد وغيرهم قال ابن عدى يسرق الحديث  
 وجمع ابو بكر بن العربي الاحاديث فى الباب وقال ليس لها اصل فى الصحة  
 ولذا ما عمل بها مالك وربيعه والاوزاعي والذى اخرجه ابو داود والترميدى  
 وابن ماجه عن عامر الاحول عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم لاندر لابن ادم فيما لا يملك ولاعتق له فيما لا يملك ولا  
 طلاقه فيما لا يملك قال الترميدى حديث حسن صحيح وهو احسن شيء  
 روى فى هذا الباب واخرج ابن ماجه من حديث المسور بن عزيمة قال قال النبي  
 عليه السلام لا طلاق قبل النكاح ولاعتق قبل ملك فمحمول على التنجيز لانه هو  
 الطلاق واما المعلق فانما له عرضية ان يصير طلاقا عند الشرط فان قيل لا معنى  
 لمحل على التنجيز لانه ظاهر يعرفه كل احد فوجب حمل على التعليق احيى

بأنهاتها صار ظمرا بعد اشتها رحكم الشرع فيه لاقبله فانهم كانوا في المجاملة يطلقون قبل التزوج تنجيزا او يعدونه طلاقا اذا وجد النكاح فان منعوا كون المعلق ليس طلاقا بل هو طلاق يتناول النص تلخرا عملا الى وجود الشرط كالبيع بشرط الخيار فالجواب ان اهل العرف واللغة لا يفهمون من الطلاق تعليقه وكذا الشرع لو حلف لا يطلق امراته فعلى طلاقها لا يحث اجبا على الحمل على التنجيز ماثور عن السلي كالثعبي والزهرى قال عبد الرزاق بن المهام في مصنفه انامعبر عن الزهرى انه قال في رجل قال لكل امرأة اتزوجها فهي طالق وكل امة اشترىها فهي حرة هو كما قال فقال معبر اوليس قد جاء لاطلاق قبل نكاح ولا عتق الا بعد ملك قال انما ذلك ان يقول الرجل امرأة فلان طالق وعبد فلان حر وفي موطاء مالك ان سعيد بن عمرو بن سليم الزرقى سأل القاسم بن محمد عن رجل طلق امراته ان هو تزوجها فقال القاسم ان رجل جعل امراته عليه كظهرامه ان هو تزوجها فامر به غير ان هو تزوجها ان لا يقربها حتى يكثر كفارة المظلم فقد مرح غير بصحة تعليق الظهار بالملك ولم ينكر عليه احد فكان اجبا على الخلاق فيعوق الايلاء واحد ايضا على ان حديث عمرو بن شعيب مرسل والشافعي يرد فكيف يتمسك به قوله **ك** فلا يكون اليمين سببا مفضيا للكفارة لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند ذلك الشيء قيل عليه لم لا يجوز ان يفضى اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والحلفية عن البر كالصوم والاحرام بينعان عن ارتكاب مخطورتيهما وبعد الا ارتكاب يصير ان سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب ورد بان الاصل الملازمة بين السبب والسبب والاتحافى لها بين الكفارة واليمين فلا افضاء حقيقة والشيء الملازم متحقق فلا ضرورة في اعتبار افضاء بطريق الانقلاب فيها لا يلازمه وترى الحنث ثم لا يفيد الشافعي لان السببية اذا كانت بطريق الانقلاب لا يكون اليمين سببا قبل الحنث ويبطل جواز تعجيل الكفارة كما لا يجوز تعجيل كفارة الصوم على الاكل على ان مشايخنا انما ينكرون سببية اليمين بالامالة ويقولون هي سبب لها بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب في السببية



والخلاقة في المسيبية والكفارة مضافة الى تلك هذا اليمين لالى اليمين قبل الحنث  
وكلام المصنف محمول عليه ﴿ قوله ﴾ بخلا على الحكم فلا ينعان السبب عن  
الانعقاد وانما يؤخر ان الحكم ﴿ قوله ﴾ يصير بالشرط قبل الان تعليق  
التعليك بالاخطار في معنى التغير بخلاف الطلاق والعتاق فانها من الاسقاطات  
فيعمل فيها بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب وقيل عليه الاعتناق  
من الاثبات على ما سبق من انه اثبت القوة الحكيمية لازالة الرق ووجب عنه  
السيد الشريف بان مال اثبات القوة الحكيمية والمقصود الاصلى منه ازالة الرق  
وبالجملة المراد من الاثبات اثبات الملك واثبات القوة الشرعية بواسطة ازالة  
الملك فالفرق واضح ﴿ البلب الثاني في افادة اللفظ الحكم الشرعي ﴾ قال شمس  
الائمة السرخسي احق ما يبدى به في البيان مباحث الامر والنهي لان معظم الابتلاء  
بهما لو يتم بمعرفتها الاحكام ويتميز الحلال والحرام ﴿ قوله ﴾ قول القائل استعلاء  
افعل يعني مرادها ما يتبادر منها عند الاطلاق فلا يصدق على التهديد  
والتعجيز والدعاء والالتماس ونحو ذلك مما استعمل فيه صيغة الامر قيل عليه  
فحينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا قال السيد الشريف الاستدراك  
منوع اذ لا يتبادر من الصيغة الا الطلب على انه يجوز ان يكون القيد لدفع  
الوهم او لجرد البيان دون الاحتراز كما في قوله تعالى يحكم به النبيون الذين  
اسلموا وعند المعتزلة يشترط فيه العلو وعند الاشعرية لا يشترط فيه العلو  
ولا الاستعلاء ﴿ قوله ﴾ استعيد من قوله عليه السلام قيل عليه هذا عين مدعى  
المحصور الحديث دليله اجيب بن المصدر اعنى الايجاب مضاف الى المفعول  
والمراد بفعله هو الفعل انتهى استعيد من الفعل لا مطلقا والمعنى ايجاب الرسول  
عليه السلام فعله علينا ثبت بقوله عليه السلام صلوا وهو امر لا فعل فلم يثبت  
الوجوب بالفعل بل بالامر ﴿ قوله ﴾ عليه السلام كل يمينك ومهايليك خطب  
لعمر بن ابي سلمة رضي الله عنهما ريب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلن اذ ذلك  
صيبا ولعل ذلك هو القرينة لكونه للتاديب وهو لتهذيب الاخلاق واصلاح  
العادات مشتمل على مصالحة الدنيا وثواب الآخرة ذكره بين التذنب الذي

( الباب الثاني في افادة اللفظ الحكم الشرعي )

يقصد منه الثواب من غير قصر تنبيه على المصاحبة والارشاد الذي يقصد منه  
 المصاحبة من غير قصد الثواب لكونه ذا جهتين واشتماله على المقصدين  
 قوله ﴿ الا هاته فرقوا بينهما وبين التحجير بانها تكون بالنسبة الى المخاطب  
 لا تكون لجرد الاعتقاد والتحجير يكون بالنسبة الى الفعل ويكون بالقول والفعل  
 والاعتقاد قوله ﴿ قلنا لو وجب نقض لدليل التوقف بالنهى وقوله  
 ولان النهى شامل اخر للنقض فانه مع قطع النظر عن استعماله في معان كثيرة  
 قوله ﴿ وبين العاقبة ولا تعتدوا قيل مكنوا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها  
 لا تعتدوا ولو الحق انه سقط ههنا شئ من قلم الكاتب والصواب ان يكتب مكننا  
 وبين العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا والياس نحو ولا تعتدوا قوله ﴿  
 فلا يبقى فرق اه قيل عليه الواقفون في الامر واقفون في النهى وثبوت الفرق  
 بينهما لاينا في ذلك لان التوقف في الامر توقف على ان المراد هو طلب الفعل  
 جزما وهو الوجوب اوراجحا وهو الندب لو غير ذلك مع القطع بانه ليس  
 لطلب التبرك والتوقف في النهى توقف في ان المراد هو طلب التبرك جزما وهو  
 التحريم اوراجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل  
 منهما توقف فيما يحتمل مقيمين اين التساوي وعدم الفرق بينهما قال العلامة الفناري  
 في فصول البدايع ومن اجل بئلك لم يفهم معنى التوقف ههنا فانه بمعنى  
 لا ادري ولا يتصور التفلوت فيه لا بمعنى التردد بين المعاني والام يبقى بينه  
 وبين القول بالاشتراك اللفظي فرق ولم يكن لذكر المعاني التي لم يقل احد  
 بكونه حقيقة فيها وجه وهو غير المعاني الاربعة لا يقال معنى لا ادري ربا يكون نفى  
 حوايته معنى من هذه المعاني في الارادة لانا نقول ذلك معنى  
 التردد والاشتراك وقد صرحوا بانه غير معنى لا ادري وان التوقف يعنى في  
 جمعيين على ان العائلين بالتوقف في الامر اختلفوا في التوقف في النهى وينتقض  
 النقض بالنسبة الى النافين فيه قوله ﴿ وهذا الاحتمال الى اعتباره وبناء  
 التوقف عليه قيل عليه هذا الاحتمال نلش عن الدليل على تعدد المعاني وهو  
 الوضع والشروع وكثرة الاستعمال فلين هذا من احتمال تبدل الاشخاص واحتمال

الانفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق ورد بان دلالة الوضع لهذا الاحتمال  
 معالاجال فيه والام يكن فيه كلام والشيوع وكثرة الاستعمال غير مفيد لانها  
 في المعاني المعلومة مجازيتها اكثر من ان يحصى واوفر منها في اكثر من هذه  
 المعاني ولان الاشياء كما تحتمل تبدلها تحتمل كثرة تبدلها فمن اين علم الشيوع  
 والكثرة ههنا دونها **قوله** فيكون الوجود مراداً بهذا الامر **قيل** عليه  
 لانظم ان صيغة الامر في اللغة لارادة المأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة  
 بل قد يكون مهتاف يحصل المأمور به في او امر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا  
 يحصل ولا قائل بالفرق بين او امر الله تعالى واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ  
 ولابن او امر الشرع مجازات لغوية وايضاً لو كان امر كمن لطلب وجود الحادث  
 و ارادة تكونه من غير تخلف وتراخ لزم قدم الحوادث وايضاً اذا كان **از** ليللم  
 يصح ترتيبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما ينبت عن غفلاية ورد بان  
 التثامل بالانصاف يشهد بان المتبادر بحسب اللغة من قولك انسرب طلب  
 الصرب و ارادته لا طلبه فقط وبانه لا شك ان العجب الامر بمعنى استحقاق  
 تارك العذاب بالنار شرعى واستعمال الامر في هذا المعنى من حيث خصومه  
 مجاز وفيه نظر لان استحقاق العذاب ليس هو من مدلولاته ولا لازم للطلب المحتم  
 مطلقا بل امر من له ولاية الالزام عقلا او عادة فهو تميز لهذا المصنف نعم ذهب طائفة الى  
 انه مجاز لغوى منهم ابن الخطيب الرازي ثم لزم وقدم الحوادث سينوع فنون المباد فيها  
 لايزال والتكوين على وفق الارادة وكون الازلية عبارة عن الحالة البسيطة  
 المحيطة على السواء يصح دعوى فاء التعقيب في قوله فيكون وان كل القول لولا  
 يجاد في الازل والكون والوجود فيها لايزال ويجوز ترتيبه على الارادة بلا ريب  
**قوله** لما قلنا من الدلائل المسوقة في الامر المطلق قيل عليه الورود بعد الخطر  
 قرينته على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالابلية  
 والوجوب لو التبع زيادة لابد لها من دليل ورد بان الثابت بالاحالة الوجوب  
 ولا يتغير الا بغير ينافيه وليس الورود بعد الخطر كذلك **قوله** وقيل للتبع  
 قيل عليه المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الخطر عند المخيفة

للوجوب والاباحة عند الاكثرين وتوقف البعض ولاقتل بالنسب ورد بن  
 عدم عثوره على النقل لا يضر من وجده وظفر به كيف وقد صح عن سعيد بن  
 جبير وغيره انه كل يقول اذا انصرفت فسلم لشيء وان لم تشتروا الاجماع على  
 عدم وجوب الابتغاب بعد الصلوة فهو للنسب قوله فعند الكرخي وابي بكر  
 الرازي الجمل من اعيان الحنفية انه مجاز فيها والنسب ينفي ان يكون مراد  
 مهان الصيغة مجاز فيهم لولا بد ان يكون هو منه بكل من يقول ان الامر حقيقة  
 في الوجوب فحسب ولا وجه لما اشتهر من تخصيص هذا القول لهذين الامامين  
 الا انها تكلما بهذه الكلية اولا وابديها ثم تابعها غيرهما كما في مسألة توكيل  
 المخدرة وقد صرح ابو اليسر رحمه الله انه مجاز عند ابي حنيفة واصحابه وعامة  
 الفقهاء فيما يريد به النسب وبالاجماع فيما اريد به الاباحة وقيل الخلاف في  
 لفظ الامر وردبانه لم يقل احد ان المباح مأموره الا الكعبي واعتبر فخر الاسلام  
 كونه حقيقة فيهما بعد ما ثبت كونها حقيقة في الوجوب واستدلاله بصحة النسب  
 في مثل ما مرت بصلوة الضحى او صوم ايلم البيض لا يدل على ذلك لجواز ان  
 يكون مراده منها الحقيقة القاصرة ذهابا الى منبهه وحيث اثبت كونها حقيقة  
 للوجوب خاصة الحقيقة الكاملة وان يكون استدلاله على منبه الحصر بدليل  
 حزين يتمكن من دفعه بسهولة فيقال دليلك يدل على ان اطلاق لفظ الامر اي  
 امر على ما اريد به النسب او الاباحة بطريق المجاز اما ان صلوا صلوة الضحى  
 مجاز فلا دلالة عليه والكلام فيهما ككلام الوجهين ذكرهما السيد الشرين واستدلاله  
 على ما اختره بل معنى الاباحة والنسب من الوجوب بعضه في التقدير كانه  
 قاصر لا مغاير يدل على ذلك دلالة بينة لان لفظ امر ليس معناه الوجوب حتى  
 يتصور فيه بعضية النسب والاباحة ولهذا ذهب شراح كلامه الى ان الاختلاف انما  
 هو في الصيغة قوله لان الامر لا دلالة له على جواز الترك قيل عليه  
 ان اراد بحسب الحقيقة فقير مفيد وان اراد بحسب المجاز فمنوع لم لا يجوز ان  
 يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جز ما في طلب الفعل فيه مع اجازة الترك  
 والاثن فيه مرجوحا ومتساويا بجامع اشراكها في جواز الفعل والاثن فيجبل

صر حوايا استعماله في التدب والاباحة و ارادتهما منه و اي ضرور في حمل كلامهم  
 على ان المراد اذنه يستعمل في جنسه ولو العدول عن الظاهر اجيب بانه كاستعمال  
 الاسد في الانسان الشجاع و ارادته منه فلن ذلك من حيث انه من افراد الشجاع  
 لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيلت الانسان كالناطق مثلا قال السيد  
 الشريفين لاغفاء في فساد هذا الكلام اذ يلزم منه ان يكون المشبه مفهوم الشجاع  
 و ظاهر انه لا يتصور مشابهة بين مفهوم الشجاع و حقيقة الاسد و يلزم من هذا  
 التوجيه ان يكون دلالة صيغة الامر على معناه الحقيقي النى هو الوجوب محتاجة  
 الى القرينتين بالجملة ان هذا البحث الدقيق تكلف بعيد عن التحقيق و التطويل  
 في بيانه فضول لا ير تضييه المعقول و لا المنقول و انما اطال في التلويح و لم يتعرض  
 للتدح فيه لكونه على حدائق الحنفية و هو مطلوبه في كل حال و قضية ﴿ قوله ﴾  
 اما اذا استعمل في الوجوب حاصله ان دلالة الامر على ما بقى من التدب و الاباحة بعد  
 نسخ الوجوب لا يكون مجزا و لا حقيقة قاصرة لان هذا انما يكون باستعمال في غير  
 ما وضع له لغة او عرفا و دلالة الامر عليهما في ضمن دلالة على الوجوب من  
 قبيل الحقيقة على ما سبق و انما وضعه على مذهب الشافعي لان ذلك لا يتصور  
 على مذهبنا لانها لا يبقين لبعث نسخ الوجوب عندنا ﴿ قوله ﴾ سأل الاقرع  
 بن حابس روى مسلم في صحيح و النسائي في سننه من حديث ابي هريرة قطننا  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا  
 فقال رجل اكل عام بارسوا الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم لو قلت نعم لوجبت و لها استطعت ثم قال ذروني ما تركتكم فانما هلك  
 من كل قبلكم بكثره سئوالم و اختلافهم على انبا لهم فاذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعت  
 و اذا نهيتكم عن شئ فذروه و عن ابن عباس خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال  
 يا ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس فقال اتى كل علم يا  
 رسول الله قال لو قلتها لوجبت و لم تستطيعوا ان تعملوا بها الحج مرة فمن  
 زاد فتطوع رواه احمد و الدارمي و النسائي و ابن ماجه و الدارقطني في سننه  
 و الحاكم في المستدرک و قال صحيح على شرط الشيخين و في الصحيحين و مسند

البصينة واثار محمد بن الحسن من حديث جابر بن سراقه بن مالك قال يا رسول الله  
 متعتها لعامنا هذا لا بد قال لا بل للابد وفي رواية لا بد الا بعد وما ذكره في  
 التلويح غلط **قول** الا ان يكون معلقا بشرطه الاستثناء العام يكن فيه حكم بالنفي  
 والاثبات عند نبل هو تكلم بالباقي بعد الثبوت لكن هذا الكلام ساكتا عن احتمال  
 التكرار ووجهه فلا يردان مفاد العبارة فلان ما يراه اصحاب هذا المنهج فانه  
 يوجب التكرار عندهم اذا تعلق بشرط او وصف على ما صرح به المصنف في مسألة  
 ان دخلت الدار فطلقى نفسك ولنا عبر القاضي ابو زيد عنه بقوله يتكرر يتكرر  
 على انه لو افادت الاحتمال امكن حمله على المعنى العام الذي لا ينفي الوجوب  
 كقول النجاة في غير المنصر في وجوب صرفه للنفس ووجه وجوبه **قول** وهو لا دلالة  
 لاسم الفرد على العدد قيل عليه لان سلم ان المفرد لا يقع على العبد فان المفرد  
 المقترن بشئ من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى  
 مجموع الافراد فلن يصح انما ايضا واحد لا اعتبارى فهو المطلوب اذا نعى  
 بالاحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل ورد  
 بل المفرد المقترن بادوات العموم عام بدليله وليس الكلام فيه بل في المفرد  
 المجرد عن القرائن والواحد الحقيقي موجه فيقع عليه بلائحته والاعتبارى  
 محتمله فيحمل عليه مع النية والعبد لا موجه ولا تحمله فلا يصح حمله عليه اصلا وتناوله  
 كل فرد من حيث انه واحد لا اعتبارى لا يفيد الشافعى ولا يثبت مطلوبه لان منهجه  
 جواز اطلاقه على الاثنين الذي موعود محض وعلى كل فرد لا من حيث انه  
 واحد بل من حيث انه عدول لا يلزم من تقييده بالمرة او الثلاثة التكرار والتنا  
 فنى لانه تاكيد وتقرير للحقيقة او تغيير وتعيين للمجاز هنا **قول**  
 فم بدل على اليسر ولا يمكن تكرار الحكم بترك السبب كحد الزنا  
 لان المراد اليمن لقراءة ابن مسعود رضى الله عنه والسنة قول لا وفعلا وعليه  
 اجماع الامة فينفوت الحمل بالمرة **قول** الهامور به نوعان اعم  
 منا هو على الحقيقة ومما هو على المجاز ليسهل النقل فانه سبق ان الصيغة  
 حقيقة في الوجوب مجاز في غيره وان ذلك مراد فخر الاسلام وقوله وقد يدخل في الاداء

قسم وهو النقل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب بيان لمن ذهب الحنا  
لغين وما ذكره صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اذ على القول بكون الامر  
حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر مبنى عليه وعدم تعرض المصنف  
للباح لان كونه اذ انها يتفرع على كون الصيغة حقيقة فيه فهو على هذا الترتيب  
امواجب او مندوب منها والله الموفق للصواب ﴿ قوله ﴾ سبب جدي عند  
البعض وهم العراقيون من الائمة الحنفية وتابعهم صاحب الميزان وصدر الاسلام  
وهم السواد الاعظم والصواب لا يفوت عنهم لان المراد من السبب دليل الحكم من  
نص او سنة لا ما يثبت به الوجوب ويتفرع عليه الحكم على ما اتفق عليه الفريقان  
ومن البين المكشوف ان وجوب قضا الصوم لم يعرف الا بقوله تعالى من كان منكم  
مرضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقضاء الصلوة بقوله صلى الله عليه وسلم من  
لم على صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها مثلا فقد علم وجوب القضاء بسبب جديين  
ودليل مستأنف لا بما علم به وجوب الاداء وقولهم ان النص ليس لا يجاب القضاء  
بل للاعلام ببقاء الواجب قول محض وتخليط ضرب نعم لو كان المراد من السبب ما  
يتفرع عليه الوجوب لر بها يتمكن المجادل من القول بانه على ذلك التقدير  
لا يكون قضاها واجب سابقا لواجبها مستأنفا فيجب عنه بان كونه قضاء لها انه  
استدراك لها فلت من الواجب رحمة من الله على عباده ﴿ قوله ﴾ بخلاف  
فضيلة الصوم المقصود قيل فلن فوتها نادر لا يكون الابتنى والاعتكاف في رمضان  
قال السيد الشريف ذكر النذر مستندك لادخل لها في المقصود لان الكلام حسن  
بدونه فيكون ذكره ضائعا ﴿ قوله ﴾ ولان حكم الشرع اه قيل عليه لم لا يجوز  
ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمته وذلك الشيء بقيد الملوكية وتبدل الا  
وصلى لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت في بحث الموضوع الفرق  
بين المقيد والمجموع ورد بل تبدل الوصف يوجب تبدل الذات شرعا  
فلا فرق بين المجموع والمقيد من هذه الهيئة ﴿ قوله ﴾ وعند الشافعي  
لا يبرأ اه قال في التلويح ان هذا لم يوجد في كتب اصحابه ورد بان نقل  
عن شرح التنبيه للشافعية اذا اطعم المغموب منه ولم يعلم انه ملكه ففيه

قولان احدهما انه يبرأ والثاني وهو الاصح انه لا يبرأ ﴿ قوله ﴾ والعادة  
 المخالفة لان الديانة الكاملة ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه ولا يستعمل فعله  
 على الاسرائي فلن قيل كين وافق التفتلاني وتابع المصنف في رد قول الشافعي  
 بذلك مع تعالك في نصره الشافعية قلت هو قد صرفه عن الشافعي بتكذيب  
 النقل في صدر المبحث فلم يبال في الحاشية مع المصنف بحسب الظاهر بل  
 يستفيد من ذلك باظهار النصفة التحمد لسوازي الحنفية ﴿ قوله ﴾ بل مال  
 المتقوم خصه به لانه محل الخلفي اذ لا تضمن بالمنافع اجماعا ﴿ قوله ﴾ لانه غير  
 متقومة اه قيل عليه المنفعة ملك من شأنه ان يتصرف بوصف الاختصاص لامال  
 من شأنه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة وللشافعي ان يقول المتقوم باعتبار واطلاق  
 التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الواجبات لابتناس  
 الاموال ورد بان المتقوم عنده بالمالية ولهذا لا يضمن خبر الذي عنده ان  
 اتلفها مسلم او ذمي لعدم تقومه كالتخزين ولو كان المتقوم باعتبار الملكية كانت  
 متقومة صرح اصحابه في بيان ضمان منافع المصوب عنده بانها اموال متقومة  
 كالايمان حقيقة لانه خلقت لمصاحبة الاذمي كالمال وكميات تقويها شرعا حتى صاحت  
 مهر او ضمنت بالعقود الصحيحة والفاصلة بالاجماع وعرف القيام الاسواق بالمنافع  
 والاعيان ﴿ قوله ﴾ ولا بقاء للاعراض هذه العبارة حيثما وقعت في كلام  
 الفقهاء لا يصح حملها على العموم فلن عدم بقاء الاعراض على الاطلاق سفسطة  
 محضتها انها اختر عليها اهل الكلام واما الفقهاء فكعابهم اعلى وشؤونهم ارفع من  
 اتخاذ امثاله مذمبا لنفسهم وابتناء احكام الشرع عليه ولا يقول به ابو حنيفة اصلا ولا  
 الشافعي رحمهما الله وانما يصح ان يكون المراد منها الاعراض التي تتجدد انا فاننا  
 كلغز ايموا الادراكات والميول والحركات فان الكلام في منافع المصوب فانها لا  
 تضمن عندنا لا بالامسالك بان يعبس العين المصنوعة مدة لا يستعملها ولا باتلاف  
 كاستخدام العبدور كوب الدابة وسكونة الدار لانها غير متقومة لعدم تصور  
 الاضرار فيها فلا يثبت الماثلة بينها وبين المال المتقوم بل الدليل لا يتوقف  
 على عدم البقاء صلا فلن الاعراض لها كل وجودها في نفسها هو وجودها في محلها



على ما حقق في عمله لا يتصور أثبات المبالغة بينها وبين غير ما حتى يقضى به هذا  
 قوله ﴿ وايضا الواجب من الاصل اعترض عليه بانه لا يصح ان يكون  
 وجه ابراسه في اصالة القيمة بل هو توضيح وتبويب لما سبق بان في القيمة جهة الاصل  
 بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن ادائه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم  
 اذ بمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة لير يان في جميع  
 صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء ورد بل الدليل الاول دليل مستقل  
 بنفسه لان مبناه على ان القضاء يستدعى تصور الاداء والمجهول من حيث انه  
 مجهول لا يتصور ادائه فكيف يكون القيمة خلفا عنه بل هي اصل من هذا الوجه  
 الا انه معلوم الجنس فصارت القيمة قضا حقيقه وليس هذا الاستدلال بالاعجز الحالي  
 بل بالعجز عن الاداء ابتداء بمعنى عدم تصويره واما الوجه الثاني فمبناه على  
 اعتبار القيمة في تعيين الاصل من غير ملاحظة تصور الاداء قوله ﴿ لا بد لها  
 موربه من الحسن آه مسئلة اتفق عليها الخفية والمعترلة بمعنى انه لا بد ان يكون  
 فيه جهة حسنة سالحة لتعلق الامر قبل ورود الشرع يكون الامر بحداها ونوطا  
 بها بحيث لا يمكن من هذه الحيثية تعلق النهي عنه عليه ووروده به وكذا المنهي  
 عنه لا بد ان يكون فيه جهة قبيحة سالحة لتعلق النهي عليه وينسحب النهي اليه من  
 هذه الحيثية بحيث لا يمكن تعلق الامر به عليه لقوله تعالى ان الله يأمر بالعدل  
 والاحسان وقوله ان الله لا يامر بالفحشاء وقوله ويجعل لهم الطيبات ويحرم عليهم  
 الخبائث فانه يدل على ان الامور به متصف بكونه عدلا واحسانا والنهي عنه  
 بكونه فحشا قبيحا والحلل عليهم طيبوا المحرم خبيثا قبل ورود الامر والنهي وتعلق  
 المخطوب به ولو لم يتصف قبل ورود المخطوب بهه الاوصاف لم يكن له هذه الاحكام  
 واقع بطاعتها ومطابق يصب قهوا منشأ يصححها لكون النهي ان الله يأمر بما امر به  
 ولا يامر بما لا يامر به وهو قول لا معنى له اصلا ثم ان العكس يعني ورود الامر  
 بما فيه جهة قبيحة سالحة لتعلق النهي عنه والنهي بما فيه جهة حسنة سالحة لتعلق الامر  
 به وان كان امر امكنا بالنسبة الى قدرة الله تعالى وعدم المانع عنه والمنزوع له الا انه  
 يمتنع من جهة كونه سبحانه حكيم عال قادر اجواد اعلى الاطلاق وهو لا يتناقى

مباحث الحسن والتبع

الاختيار بل يؤكد كما لا ينافيه سبق الاخبار به منه جل ذكره ولكن المنظور بالثبات  
 في مراعات الحكمة هو الكل من حيث هو كل ويعبر عنه المنفية بالعاقبة الحميدة  
 لا الجزئيات فانها انما تعتبر بالعرض والاشعري على ما يتحلل عنه اصحابه  
 واتباعه يخالف في ذلك ويقول لا يلزم الامور به والمنهى عنه ان يكون في جهة  
 صالحه تتعلق الامر والنهي عليه ويجوز العكس فليس الحسن عنده الا بمعنى  
 ما امر به ولا القبيح الا بمعنى ما نهى عنه ولا يثبت الحسن والقبح الابتنس  
 الامر والنهي ولا مدخل للعقل في حكمه وجهة شرعيته وعندنا الحسن والقبح من  
 مقتضيات الامور والنهي ومدلولاتها لاقتضائية الثابتة في نفس الامر قبل ورود  
 التكليف وصدور الخطاب ويتفاوتان الى ما يستبد العقل بادراكه بالضرورة  
 او بالبرهان وما لا سبيل اليه اصلا ولكن الفرق بين من ينفو من هب المعتزلة ان  
 الحاكم عند هم هو العقل فهما يمكن العبد من ادراك الجهة الصالحة بعقله يجب  
 عليه الحسن ويحرم القبيح وان لم يرد به الشرع فالعقل عندهم موجب لها استحسانه  
 ومحرم لها استقباحه وعندنا الحاكم هو الله تعالى لقوله سبحانه ان الحكم الا لله امران  
 لا تعبدوا الاياه ولا يثبت الحكم الشرعي الا بالخطاب وورود الامر والنهي ولكن  
 بتحقيق الجهة الصالحة لها يميز مستحضا لتخصيص الحكم به صالحا لورود الشرع  
 بهما من جهة الحكيم المطلق الذي يستحيل منه افعال الحكمة وترجيح الرجوع  
 واهتداه الصالحة وتظير ذلك ولاشبهه في الحقيقة المصالح المقتضية لانتظام  
 احوال الممالك والمدن قبل صدور الحكم من الملك والعلة المستدعية لحكم الاصل  
 في الفرع قبل استنباط المجتهديا في اصدار الحكم وتفرغ المسئلة هذا من الله  
 الفضل والاحسان ومن مكاييد المتفلسفة من اخلاى الاشعرة انه متى وقع الاتفاق  
 في مسئلة بين المنفي والاشعري لا يسندون المسئلة الا الى الاشعري واتباعه كانه  
 لم يتفطن بهذه الدقيقة الاهم تنويها لشانهم واطهر الالاعتماد بهم بنسبة ما هو  
 الصحيح اليهم دون غيرهم ومتى وقع الاتفاق فيهما بين المنفية والمعتزلة لا يسند  
 ونها الا الى المعتزلة لانه لم يذهب الى هذه البدعة احد سواهم بتغيير العوام  
 الناظرين عنها بنسبتها الى المبتدعة وصداهم عن تعميق النظر فيها وتعليق

الخاطر بها والاعتناء بشأنها وسد النحر كدواعيهم الى النظر في ادلتها تخافة ان  
 يميلوا اليها وياخذوا بها ولذلك ترى كتب الكلام واصول الفقه من تصانيف  
 الاشاعرة لم يوردوا منه المسئلة فيها الا ونسبوا مالي المعتزلة فحسب واهلوا  
 ذكر الحنفية وكتب الحنفية مشحونة بان الحسن والقبح عقليان بالمعنى النبوي  
 بينما ومن ذلك القبيل ما في التلويح قد اختلفوا في ان حسن الامور به من موجبات  
 الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل  
 عليه ومعرفه فالمصنف قبل تفصيل المذاهب والدلائل اجمل القول بانه لا بد  
 للامور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله انتهى حيث جعل  
 الاشعري من جملة الغائلين بهذه القضية يعني انه لا بد للامور به من الحسن  
 ليتمكن بذلك من الممارات في البراهين القاطعة الدالة على انه لا بد ان يكون  
 ورود الامر والنهي على طبق الحسن والقبح ووزانها بانها لا تدل الا على اتصافه  
 بهما والنزاع انما هو في ثبوت اتصافها بهما بالعقل قبل ورود الامر والنهي وبحمل  
 ما طبق عليه عبارات الحنفية في كتبهم انه لا بد للامور به من حسن والنهي عنه  
 من قبح على الوجه الاعم كتماله من نظر العامتوا استخفافا به لاتباعه الغاغة قوله ﴿
 وهذا بناء على امرين اهلما كان سائر ما اورده الاشعرية في كتبهم في نفى عقلية  
 الحسن والقبح اضعف واوهن من الدليلين الذين حكىهما المصنف عن الاشعري  
 في هذا الكتاب ولو فرض ثبوت مذهبه فانما يتصور بهما دون غيرهما جعل هذين  
 الامرين اصلا له واساسا يبنى عليه مذهبه ويكون مقدمة له بمعنى انه لا يثبت  
 الا بهما بالفتى ركا كثر ايهو سخافة دليله وما قيل ان لهم ادلة كثيرة عقلية ونقلية  
 لا تتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض لنفى كون الحسن والقبح  
 لذات الفعل اولصفة من صفاته وما ذكره المصنف دليلا ان لهم اعترفا بضعفها  
 وعدم تمامها ليس بشيء لان سائر ما اورده من ادلتهم اضعف منها ولذلك  
 اعتمد عليها العلامة الدواني واثبت بهما دون غيرها ولم يتمسك بما سويهما في  
 شرح العقائد الغضبية ومن ذلك انها لو كانا عقليين لزم تعذيب تارك  
 الواجب ومرتكب المحرام والشرع ام لا واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين

حتى نبعث رسولا وانما يتوهم نهوض هذا على المعتزلة لوسلم الملازمة وهي  
 ممنوعة ومنها انها لو كانت عقليين لما اختلفوا التالي باطل فلان الكذب قد يحسن والصدق  
 قد يقبح كما اذا تضمن الكذب انقاذ البني عن الهلاك والصدق اهلاكه والجواب انه انما  
 يغتنى الحسن والقبیح في امثال هذه الامور بالنظر الى العواقب وجملة المراتب  
 بوجوه اعتبارية او صلتى اضافية مع بقا اصل الفعل على قبحه او حسنه فان الحسن لذاته  
 لا ينافى القبح لغيره وبالعكس ويرتكب القبح ويرتكب الحسن مع بقائيهما  
 على حالهما لتضمن الاول خير اثير او الثاني شر اغفير الا ترى الى قوله تعالى  
 ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق فانه يتعبد ان قتل النفس التي حرم  
 الله حسن اذا كان متلبسا بحسن وهو ثابت مع بقائه اصل القتل على قبحه  
 فيكون القبح مقصودا بالعرض لكونه وسيلة الى الحسن لالذات كما في قطع  
 اليد المتأكلة ولذلك قال الله تعالى سبقت رحمتي غضبي في حديث الصحيحين  
 وعن هذا قالوا الضرورات تبيح المحظورات ﴿ قوله ﴾ بل بالشرع بل لا  
 يثبت بالشرع عنده الا بمعنى ما امر به او نهى عنه فلو جعل الحسن بهذا المعنى  
 كل المعنى مما لا بد منه للامور به كونه مأمورا به وانه سفسطة ظاهرة ﴿ قوله ﴾  
 لان الحسن والقبح آه بالمعنى المتنازع فيه وعندنا لما كل افعال سبحانه متعنة  
 محكمة على وفق الحكمة ونهج الحق فلا محالة تكون حسنة وان كانت متعالية عن تعلق  
 الثواب ويكون القبح بوقوعه على خلاف ذلك ولم يمكن لافعاله تعالى عندنا مطابق  
 في الحسن والقبح حتى لو عكس الامر لانعكس الحال فنسبتها اليه سبحانه على  
 رايه محال وقولهم كل افعال تعالى حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور  
 على الاطلاق، محض مقال ﴿ قوله ﴾ فالحسن عند الاشعري آه بظاهره متفرع  
 على قوله لا بد للامور به من حسن فهو منه مواساة مع الاشاعر الذين وصفنا  
 حالهم فيما سبق وتكلم من لسانهم الى ان ينكشف حقيقة الحال بعد استيفاء البيان  
 ويؤيده انه قصر على تفسير الاشعري والمعتزلة والافالمعنى الحسن عند  
 الاشعري ليس مما لا بد منه في الحقيقة لان الحسن عنده ما امر به والقبح ما نهى  
 عنه ﴿ قوله ﴾ اول الاباحة قيل عليه كون البهاح داخلا في تفسير الحسن عندهم

عمل نظر لاتفاقهم على انه ليس بما موربه ولانه ليس متعلق المدهح والثواب  
 قال صاحب المواقف في شرح المختصر المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن  
 ولا شك في كونه ما موربه واتفاقهم انما هو في انه ليس بهرادم من الامر المطلق  
 والتفسير بان القبيح مانه عن الحسن ما ليس كذلك ينتقض بفعل البهائم وغير  
 المكلف ويلزم منه ان لا يزيد حسن افعاله تعالى على حسن افعاله البهائم وما دون  
 ذلك ولا يخفى فضاءه قوله ﴿ وعلی الثاني لا واسطة بينهما قيل ان كل المراد منه  
 ما من شأن القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شأنه ذلك  
 ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شأن  
 العالم ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدهح لم يكن التفسيران متساويين بل الثاني اعلم  
 ويلزم خروج المباح عن الحسن وان اريد به مجرد الجواز يلزم دخول المكروه  
 كراهة التنزيه في الحسن وهو بعيد جدا ورد بان المفهوم من كلام المعتز لقائه  
 لا وجود لكراهة التنزيه عندهم قال في الكشف الامر بالمعروف تابع للمعروف  
 ان كان واجبا فواجب وان كان ندبا فنندوب واما النهي عن المنكر فواجب كله  
 لان جميع المنكر تركه واجب لاتصافه بالقبح ولا شك في ان المكروه منكر مطلقا  
 ولك ان تقول ان المراد منه ما يجوز ولا يكون في ارتكابه نقص قوله ﴿ يلزم  
 قيام العرض بالعرض نعم اذا كان الحسن لصفة له قائمة به قياما انضماميا واما اذا  
 كان لذاته او بصفة غير انضمامية فكلا ﴿ قوله ﴿ ولان فاعل القبيح اطلع وجه  
 التخصيص بالقبيح مع ان فعل العبد عند الاشعريه غير اختياري مطلقا الاهتمام  
 به فان المعتزلة لهما عموم ان افعال العباد ليست بخلق الله تعالى وابعاده بل هم  
 مستقلون فيها لشبه لفقوها وشكوا في ذلك وما وخصوصا القبايح فلن خلق القبيح  
 في زعمهم قبيح حتى نفى النظم واتباعه قدرته تعالى عليه فكان هذا دليلا مستقلا  
 في خروج القبايح عن ارادة الله تعالى وخلقها في ظنهم فعنون المصنف من طرف الاشعري  
 دليل بطلان منههم بفعل القبيح لمزيد الاهتمام ﴿ قوله ﴿ اذ لو كان اه قيل  
 عليه لا حاجة الى هذا الاستدلال اذ لا معنى للاختياري الا ما يتمكن فيه من الفعل  
 والتركي وورد بان مجرد عدم التمكن من الترك لا يوجب كون الفعل اضطرارا بالجواز

ان يكون عدم التمكن بسبب الاختيار اذ الوجوب بالاختيار لاينا في الاختيار  
 فاحتج الى قوله لانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار **قوله** وان لم يتوقف على  
 مرجح كل اتفاقاياه اورد عليه بانه ان اريد به عدم التوقف على مرجح  
 من عند الفاعل فلانسلم لزوم الرجحان من غير مرجح وان اريد عدمه مطلقا يصح  
 كونه اتفاقيا اذ كل ممكن لا بد له من علته واجيب بان الكلام ليس في اصل العلة فانها  
 موجودة متحققة بل الكلام في المرجح المتجدد الحاصل في العبد **قوله**  
 فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة المشهور بين المتأخرين في تقرير المقدمة  
 القائلة ان وجود المعلول عند تحقق العلة واجب انه لا يخلو اما ان يكون وجوده  
 وعدمه مساويين فيلزوم المعلول ان يكون حاله معها كالحال لا معها هو باطل او يكون  
 عدمه اولى وهو افحش من الاولى او يكون وجوده اولى فوقع المعلول معه  
 ترجح بلا مرجح فلم اورد عليه منع الرجحان من غير مرجح لتحقق علة الوجود  
 دون العدم عدل المصنف الى لزوم الترجح من غير مرجح في وقوعه تارة  
 وعدمه اخرى مع تحقق العلة التامة في الوقتين فاندفع بذلك الايراد وهذا  
 التقرير مما ارتضاه السيد الشريف وتقرر عليه كلامه في تصانيفه بعد  
 تزيين ما ذكره غيره واعتراض عليه المحقق الدواني بانه لا يلزم من امكان  
 عدمه امكان عدمه في وقت ووجوده في وقت اخر بل اللازم منه امكان عدمه ولو في وقت  
 الوجود بل يرتفع الوجود فينبو يقع العدم بدل اتصافه بالوجود والاستحالة  
 فيموانها المستحيل امكان عدمه بشرط الوجود كما حقق في معنى المشروطة  
 العلامة فان قيل كمالان وقوع المرجوح محال كذلك جواز وقوعه على هذا المنوال  
 قلنا يستمر جواز وقوع الجانب المرجوح جواز امره جواز الاستحالة فيه ولهذا  
 المسمى ادلة بالهرة وبراهين قاطعة زاهرة نوردها في المقدمة انشا الله تعالى  
**قوله** لم يوردوا على مقدماته وان عارضوه بالضرورة حيث قلوا كل  
 احدى فرق بالضرورة بين حركتي الاخذ والبرعشة ويجد التفاوت بين سقوطه  
 وصعوده ويجد تصرفاته على حسب دواعيه وقصوده والاستدلال في مقابلة  
 الضرورة باطل لا يستحق الاصعاق والقول بان المعلوم بالضرورة هو وجود

القدرة لا تأثيرها سفسطة ظاهرة ونقضه بجزايانه في فعل البلى تعالى وهو  
 مختار بالاتفق وما قيل ان مرجح فاعليته قديم لا يحتاج الى مرجح لان علته الاحتياج  
 عندنا هي المحسوث ليس بشى عوانه يلزم منه ان لا يوصف فعل العبد بحسن  
 ولا قبح شرعا وان يكون التكليف كلها تكليف بها لا يطاق ولا قائل به وان جوزه الاشاعة  
 لكنهم لا يقولون بوقوعه وقولهم وجود الاختيار ومقدورية الفعل كفى في الشرعى  
 انما هو قول من غير تحصيل المعنى وتعقل المفاد **قوله** وقد خفى على  
 كل الفر يقين آه والجواب الحق عندي عن هذه الشبهة وهو الصواب ان عدم  
 التمكن من الترك بعد تحقق جميع ما لا بد منه لوجود الفعل من القدرة والارادة  
 وغيره لا ينافي الاختيار ولا يستلزم الاضطرار فانه وجوب بالاختيار وهو يؤكد  
 الاختيار كما ان الوجوب من الله تعالى يسبق العلم او الاخبار منه لا ينافيه ولا محالة  
 ان مبادئ الفعل الاختيارى غير اختيارية والالزم التسلسل بلا ريب مثل وان  
 ما سوده الاخلاق من المتفلسفة واهل الكلام فضول تركها من حسن الاشلام  
 وجواب المصنف باختيار الشق الثانى والتفصيل بمنع الوجوب عند وجود  
 المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع **وبمنع عدم الاختيار عند الوجوب**  
 بوجود المرجح ان اريد به نفس الايقاع **قوله** ان الفعل يراد به آه تفصيله ان  
 الفاعل اذا حدث امر او وقع في محل يحصل له صفة اعتبارية هي التأثير والايقاع  
 ويقال له المصدر المعلوم وهو من مقولة ان يفعل ويشقى منه فعلة وللمتفعل مثلها  
 وهى التآثر والقبول ويقال لها المصدر المجهول وهو من مقولة ان ينفعل  
 ويؤخذ منه فعلة والمصدر المعلوم للفعل اللازم وذلك الامر الحاصل صفة  
 حقيقية يصدر من الفاعل ويقوم بالمتفعل سواء كان نفس الفاعل باعتبار اخر  
 كما في معالجة الانسان نفسه والتحرك بنفسه او غيره كما في ضرب الحيوان والتحرك  
 لغيره ويقال له المعنى الحاصل بالمصدر والقصر على الوصف الحاصل للفاعل بالايقاع تفسير  
 فلا تكن من القاصرين وهو قد يكون وضعيا كالقيام وقد يكون كيفيا كالمرار وقد يكون  
 كما كالتنو وقد يكون اينيا كالسكون فيه والفعل على مقتضى بيانه حقيقة في المعنى  
 المصدرى الذى هو الاحداث والايقاع مجازى في المعنى الحاصل بالمصدر

قوله ﴿ فانه اذا تحركه اشارة الى ما تقرر عند المحققين من كون الحركة من مقولة ان ينفعل ﴿ قوله ﴿ في طرفي المبدأ انما قال ذلك مع ان برهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل من الجانبين ولا ريب في تمامه عند المحققين وكذا برهان التضايغ وما ورد عليهما في كتب الكلاميين والمتفلسفة فانها مواضع اعلام وغواطروا ما تحصل من عدم حسن التعقل وتحصيل المعنى لوقوع الاتفاق على بطلانه وتطابق البراهين في الجريان فيه بخلاف التسلسل من جانب المغول فانه لا يجري فيه ما سموه البرهان الاسد ﴿ قوله ﴿ فقد اوجد امور اغير متناهية آه قيل عليه لو كان ايقاعه بايقاع فاعل اخر كالباري تعالى لا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم لم يلزم التسلسل ايضا ولا يخفى انه ليس بشيء اذ من الضروري امتناع نسبة ايقاع الفعل الى من صدر عنه الفعل اذا كان هذا الايقاع بايقاع غيره فانه لما كان الفعل مادرا منه فلا محالة يكون بايقاع من جهته سواء كان هذا الايقاع خلقا او ايجادا او فعلا وتأثيرا او تعلقا محضاً على اختلاف الاراء ليصح نسبة صدور الفعل اليه هنا واما القول بان التسلسل في الايقاعات لازم لامتناع استناده الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدرى من غير شيء يقع به فهو من جملة شبهاتهم في نفى قدم التكوين وقد ثبت ثبوت الامر دل ان قدم صفة الله تعالى لا يستلزم قدم متعلقها والتكوين وغيره فيه سواء بيننا وفي سائر كتبنا بالامز يد عليه ﴿ قوله ﴿ اظهر على من ذهب الاشعري لما كان المقصود من هذه المقدمات الاربع هو الجواب عن استدلاله استدلال على كون الايقاع غير موجود بما هو مقرر عنك من نفى التكوين الندي هو الايقاع القديم فينتهض الجواب الالزامي ايضا قيل عليه هذا الالزام ليس بتمام لانه انما ينفي كون التكوين صفة ارضية مغايرة للقدر ولا يلزم منه نفى التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء ولا يخفى عليك ان الاشعري امان يقول انه امر موجود قديم وهو مع انه لا يقول به يلزم عليه قدم الحادث كما ادعاه ذلك القائل او يقول انه امر موجود حادث فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال واما ان يقول انه امر اعتباري فيتم الالزام عليه ﴿ قوله ﴿ قلت قد يلزم هذا المعنى قال

ولكن برهان التطبيق وجهلة ما اوردوه لا بطل غير المتناهية لا حقيقة لها وانما هي مغاليط وتلبيسات فليتوقع تحقيقه وتفصيل حاله من محل اخر من تصانيفنا لا على الوجه الذي يتقوه به المتفلسفة واهل الكلام ومن الله الفضل والانعام \* منه رحمه الله \*



السيد الشريف اذا جعل الابداع من جهات يكتفى في تقرير الدليل حين وحين  
 الابداع وجد الممكن لا تمنع التخلف عنه والافلاستحالة وجود شئ بلا الابداع وبقي  
 المقدمات مستندرك **قوله** يكون الابداع اه ويلزم منه نفي العلة البسيطة  
 بالكلية وقد صرحوا بلان المعلول اذا كان غير مادي والفاعل واحد احيقيا فهو علة تامة  
 بسيطة كما هو من هب الحكماء في الواجب بالنسبة الى العقل الاول الحق ان الابداع  
 الذي يحتاج اليه غير داخل في العلة وقيل لانه امر يحصل باعتبار العقل في الذهن  
 من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متاخر عنها وفي الخارج غير  
 محقق اصلا قال السيد الشريف هذا لا ينافي توقف الوجود عليه كعدم النافع  
 ولو لم يتوقف وجود الممكن على الابداع لم يوجد في الخارج بلا الابداع **قوله**  
 فثبت انه لا بد لوجود كل ممكن اه قيا عليه لم لا يكتفى في وقوع الممكن اولويته  
 من غير ان ينتهي الى الوجوب وحيث يمكن عدمه مع تحقق جميع ما يتوقف عليه  
 الوجود بنا على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انها يفيد اولويته لا وجوبه قال السيد  
 الشريف هذا السؤال بعد اقامة البرهان على وجوب الوجود غير موجه جوابه بان  
 يمكن العدم مع تلك الاولوية فوقه ان كان لسبب زائد فيلزم خلاف المفروض  
 وان كان للسبب لزوم رجحان الوجود من دونها ذكره السواني كما سبق ومن  
 ادلة هذا المطلب ان الممكن امتنع وجوده حال عدم العلة وعدمه حال وجودها  
 ضرورة احتياجه في وجوده الى وجودها وفي عدمه الى عدمها فلم يجب الوجود  
 عند تحقق علته امكن العدم عند عدم العلة التي هي عدم علة الوجود ولو لم  
 يمتنع العدم عند تحقق علته امكن الوجود عند عدم علته \*

**قوله** يلزم وجوب وجود الشئ بالاستحالة وجوب الشئ قبل وجوده بالزمان  
 ضرورة **قوله** لانه مع العلة لنا قصة لا يجب اه فلا يكون ثابتا فكيف يكون  
 متقدما بلذات محتجا اليه **قوله** ومع التامة لا يكون الوجوب  
 منها اي من العلة التامة انت تعلم ان تقدم الوجوب على الوجود بالذات  
 لا يتوقف على كونه جزا من علته التامة فالاولى ان يقال لا يجوز تقدم الوجوب  
 على الوجود بالطبع لانه لا يتحقق له مع العلة الناقصة ولا تقدمه بالعلية لانه يستلزم كونه  
 علة تامة بالنسبة الى الوجود وهو باطل لانه اثر العلة التامة والجواب ما سبق ذكر

قوله **﴿** فالوجوب ليس الا مقارنا للوجود بحيث لا يحتاج آه قد يوجب ذلك  
 بانه منقلى لما قرره من ان العلة التامة قد تكون بسيطة واذا تقدم الوجوب على  
 الوجود بالذات يكون جزء من العلة التامة لاجل ان ثبوت الشيء للشيء  
 فرع ثبوت المثبت له والوجوب امر ثبوتى فيكون ثبوته متأخرا عن الوجود والشيء  
 الواحد لا يكون له الوجود واحد والشيخ الرئيس وغيره من القدماء لم يزدوا فى هذا  
 المطلب على ان العلة ما لم يجب صدور العلول عنها لا يصدر عنها والدليل الذى ذكره  
 انها يبطل على الاستلزام والجواب اذ متقدم على الوجود فى اعتبار العقل وحكمه  
 فانه يجب وجوب الشيء اولاً ووجوده ثانياً وذلك بدبى وتقدمه لا بلز ما نولا  
 بالعلية وبالطبع ولا بغيرها من انحاء التقدم ملت الخمسة المشهورة حتى يرد ما  
 اورده بل بالمافية ثم هو وصف المعلول من حيث انه معلول لامن حيث ذاته فهو  
 حقيقة وصف للعلية ينتزعه العقل عنها بضرب من التحليل فلن الشيء يجب صدوره  
 عن العلة فيصدر عنها واما ما قيل ان المراد بالسبب الاحتياج اليه فى نفس الامر  
 لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا به الجميع سوى  
 الوجوب بناء على انه اعتبار عقلى هو تاكد الوجود حتى كانه هو فم يجعلوه  
 من اجزاء العلة التامة وان ابيتم هذا الاطلاق فنقول ان اردتم انه لا يجب الوجود  
 مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع وان اردتم السلب الجزئى فهو لا يضرنا  
 فنقول بعيد عن التحصيل ولا يفيد شيئاً **﴿** قوله **﴿** ثم العقل آه قال السيد الشرىنى هذا  
 لا يقتضى ان يكون القول بسبب الوجوب غلطاً باطلا لانه من الاعتبارات  
 العقلية ولهذا كان للعقل ان يعتبرها معلومتها ومتأخرها بحسب الاعتبارات  
 المختلفة ولولم يكن الاختلاف فى الواقع لم يكن للعقل ان يعتبره فالقوم لها  
 باواكون الوجوب سابقاً جزء ما يند لك وعدم ملاحظتهم المقارنة والتاخر  
 لا يقتضى عدم جوازها ولا الجزم بعدمها فلا يلزم عدم الاختلافات فى نفس الامر  
 ولا عدم اعتبارها فلا يكون هذا القول من المصنف بياناً للمنشأ الغلط بل هو كلام ضليع  
 لا طائل تحته انتهى واقول بل جملة ما اوردته فى هذه المقدمات كذلك وليته  
 تركها بالكلية وما قيل ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب

وهو نفس الوجود فلا يكونان معلولى علة واحدة ولا مقارنين بل الوجود  
متقدم على الوجود وموقوف عليه ومحتاج اليه، ويصح ان يقال وجب صدوره  
فوجد دون العكس ولا يخفى انه ليس بشيء له اعرف من عدم عليه الوجود  
على الوجود اصلا وعدم صحته في نفسه على ان هذا القائل منع جواز كون الوجود  
داخلا في العلة التامة مستندا بانه اعتبار عقلي غير موجود في الخارج متأخر  
في الذهن فكيف يجيب بتجويز ما حكم بطلانه لانه يلزم التسلسل في الوجودات  
والوجودات لكونه معلول العلة التامة الموجودة وهو باطل **قوله** قد يعتبر  
احد المتضايقين قيل عليه على تقدير كون الوجود والوجود معلولى علة واحدة  
لا يجب ان يكونا متضايقين كوجود النهار وضاءة العالم المعلومين لطلوع الشمس  
وربانه ليس في كلام المصنف ما يقتضى كونها متضايقين بل ذكر ذلك على  
سبيل التمثيل وبيان تجويز اعتبار التعارن بين الشئيين تارة واعتبار التقدم  
والتأخر اخرى **قوله** وهو القول بالحال اول من اثبت الحال وذهب الى هذا  
الفهم الحال ابو هاشم الجبائي من المعتزلة لما اضطر في صفات الله تعالى فانها ان  
كانت موجودات قديمة يلزم تعدد القدماء والافيلزم نفي الصفات والقول  
بالموت والجهل والعجز وغير ذلك من صفات النقص وزعم انه لا مخلص عن ذلك  
الاباثبت الحال فانه ليس بوجود فلا يلزم تعدد القدماء ولا يبعدوم فلا يلزم  
نفي الصفات بالكلية ثم اختلس منه ذلك ابو بكر الباقلاني وتبعه ابو المعالى  
الجويني من الاشعرية وتشبثه في خلق افعال العباد وفي التفصيل طول الان  
ابو المعالى رجع عن القول به اخر او نقله وهو حقيق بذلك ثم تنزل المصنف عليه  
في تحقيق مسألة الجبر والاختيار وهو كما تراه ومذهب اهل الحق متعال عن  
وقوع المحلجة الى امثال ذلك الصحاح **قوله** فيلزم اماه كلام لا يحصل له وما قيل  
في توجيهه ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة فيلزم قدم  
زيد الحادث والالزم انتفاء الواجب ير دعليه استدراك **قوله** وهي مستندة  
الى الواجب وان عدم الانتهاء الى الواجب لا يستلزم انتفاؤه وما قيل انها مستندة  
الى الواجب لاستحالة التسلسل فيحيث ان لم يكن بعضها معد وما في شئ من الازمنة

لزم قدم الحادث ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان معدوما فعدمه  
يكون لعدم شيء من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في  
شيء من الازمنة يرد عليه ان قدم الحادث لا يلزم على كونها موجودات  
ولا انتفاء الواجب بل الاول على كونها قديمة والثاني على عدم بعضها المستلزم  
عدم الواجب على ذلك التقدير لوضح على ان المفروض ان وجود الحادث  
في جملة ما يتوقف عليه فلامعنى للقول بلزوم قدم الحادث الذي يلزم على كونها  
قديمة غير معدومة في شيء من الازمنة قوله لان هذه القضية ثابتة آه  
ثبوتها لا يوجب عدم دخول المعدوم في العلة التامة لاحالة وانما اللازم منها  
عدم توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع ما يحتاج اليه على عدم شيء واين  
هذا من ذلك لا يقال بل يلزم لما يذكره المصنف من انه اما ان يكون هو العدم  
السابق على الوجود او للعدم الطارى وعلى التقديرين يلزم قدم الحادث  
لان الاول لازم لوجوب تحقق علته التامة في الازل والثاني لا يكون الا بزوال الموجود  
مستند الى الواجب بالذات او بوساطة موجودات فيلزم ان يكون قد يماض  
استلزام زواله انتفاء الواجب لانا نقول يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف  
عليه وجود الحادث حوادث غير متناهية مستندة الى الواجب على التعاقب في  
الوجود يكون كل سابق منها متبعا للاحقه باعتبار وجوده وعدمه الطارى  
وينعدم كل منها بانعدام علته التامة من غير لزوم انتفاء الواجب لالامتناع بقائها  
كاقبل فانه سفسطة فان عدم استقرار الحركة من قضية علة اوجبت لذلك لان ذاتها  
فان هذا العدم الخاص لو كان مقتضى ذات الحركة لدام بدوام الذات فلم يتحقق  
وجود الحركة اصلا فيكون الطبيعة قديمة مستندة الى العلة القديمة والافراد حادثة  
على التعاقب متجددة والتشكيك في وجود الطبيعة ساقط وهو قد حقق في محله  
وبين بيانه لاشافيا لامرية فيه والتحقيق ان من ذهب الى ربط الحادث بالقديم  
بواسطة حوادث غير متناهية استدل عليه بان الحادث اليومي المتجدد الوجود  
مثلا لا مكانه ليس وجوده الامن اقتضاء علته التامة وتحقق جميع ما لا بد له منه فهو اما  
ان يكون حاصل في الازل او لا وعلى الاول يلزم قدم الحادث به معنى لزوم وجوده

والثبات على حلقه واحدة لامتناع تخلق العلول عن المقتضى التام وهو خلاف  
 المفروض وعلى الثاني وجود الحادث فيما لايزال اما ان يكون من غير حدوث  
 امر اخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته وهو محال لامتناع وجود الشيء بدون  
 وجوبه وتام علته واما ان يكون موقوفا على امر اخر مشروطا بحدوثه فننقل  
 الكلام ونجره الى سبب حدوثه واهم جر الالى حدو نهائية وليس المقصود من هذا  
 الدليل الاثبات حوادث متعاقبة الوجود ثابتة التجدد ومتحدة الثبوت لال الى نهاية  
 ثم لما تم الدليل على اثبات الطبيعة المستمرة ووقفها بتعاقب الجزئيات المنجدة  
 لال الى نهاية وجب ان يكون هذا التجدد منتهيا الى ما يجب فيه التجدد والتعاقب  
 لذاته بمعنى انه من الاعراض الاوليتة وهو الحركة التى لذاتها وحققتها متوالت  
 وتتحقق لاحالة ففى هذه الحوادث امران الاول التعاقب المتماضى لال الى نهاية  
 الموجب لاستحالة اجتماع القبل والبعد والثانى اختصاص كل منها بما يخصه من  
 كموكين واعتبار ونسبة فلا بد من زمان دائم وجر محتمل له ومحرره قيم به حتى  
 يتصور التجدد والتعاقب واستعدادات متعاقبة بها يحمل الترتيب والتلوب  
 ومحل يقوم بها شخص الصور ويعتوره جزئيات الاستعداد ولا يجوز حدوثه  
 والالزم تسلسل المواد فهناك حركات ثلاثة مستمرة يفرض فى كل منها اجزاء  
 جزئية الاولى حركة النفس الفلكية فى الارادات والثانية حركة الجرم فى الاوضاع  
 على التشابك فى العلية بحسب اجزائها المفردات والثالثة حركة المادة العنصرية  
 فى الاستعدادات فيكون الارادة الجزئية علة للوضع الجزئى وهو لارادة اخرى  
 جزئية حركة استعدادية جزئية وهكذا فالطبيعة الكلية من السلسلة الاولى تكون  
 علة لوجود الطبيعة الكلية من الثانية وينعكس الامر فى البقاء والطبيعة الكلية كما  
 انها سبب لبقاء الاولى كذلك تكون سببا لوجود الثالثة وبقائها اما جزئيات  
 الحركة الواحدة فكل سابق من اجزائها سبب لوجود اللاحق بحسب وجوده وعدمه  
 اللاحق وبالجملة ان الارادة تكون الجسم فى حد ما من المسافة توجد ثم يوجد وصول  
 الجسم اليه ومع وصوله الى الحد الذى يريد ينصرف تلك الارادة ويتجدد غيرها  
 فيصير كل وصول سببا لوجود ارادة متجددة مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة

سبب الوصول متأخر بعد ما فيستمر الارادة والمحرك كقولهم ان الحركة  
 من حيث طبيعتها المستمرة صدرت عن الواجب ومن حيث جزئياتها  
 المتجددة تكون مبدأ لصدور الحوادث فسبحان الذي ربط الامور الثابتة  
 بالامور الثابتة والامور المتجددة بالامور المتجددة ووجود الاولى وجود الهى  
 قبل الكثرة غير مرهون بالزمان والاستعداد ووجود الثانية وجود طبيعى بعدها  
 على التعلور في الهواد وأورد عليه بانهم لا يجوز ان يكون عدم وجوده في  
 الازل لامتناع وجوده فيه مع تحقق جميع ما لا بد منه لان ازالة الامكان لا تستلزم  
 امكان الازل ليقوا التخلل المحال فوعن مقتضى العلة ولا نسلم ان مقتضاها وجوده في  
 الازل وهو عبارة عن حالة بسيطة ثابتة بل مقتضاها وجوده في وقت معين  
 ولا يخفى عليك ان هذا الابراد عدم المجدوى فلن العلة لما كانت قدسية ثابتة  
 لا يتصور ان يكون معلولها متجددا احاديا في حالة دون حالة بل يجب ان يكون  
 دائمي الوجود مستمر الثبوت على حالة واحدة على انه لا يمكن ان يكون  
 علته الحادث الزماني لانه يتوقفه على ورود الوقت وتحقق حد دون حد وأورد  
 ايضا بانهم لا يجوز ان يكون متم علته هو ارادة الواجب قد تعلقت في الازل  
 بوجوده فيها الازل في وقته المعين فيكون مقتضى العلة هو هذا الوجود فلا  
 يلزم التخلل عن مقتضاها بوجوده في وقته هذا اقلت لما توقع على صرف الزمان  
 الى وقته المعين الذي اريد وجود الحادث فيه لا يكون العلة التامة متحققة في  
 الازل ولئن كانت متحققة لزم استناد المتجدد الحادث الى الثابت الدائم  
 وهو محال والقول بان علة عدم جزء من الحركة لا يجوز ان تكون الحادث السابق لا باعتبار  
 وجوده ولا باعتبار عدمه ولا باعتبارهما معا فلن مجموعهما علة لوجود ذلك الحادث ومتم لها  
 فلا بد من سبب اخر جوابه ان الارادة الجزئية مثلا متممة لعلة وجود وضع جزئي  
 فاذا حصل هذا الوضع انتفت تلك الارادة وبانتفاءها انتفى ذلك الوضع وتحققت  
 ارادة اخرى جزئية ووضع اخر جزئي وذلك لان مقتضى الارادة انها حدوث  
 الوضع الجزئي فانتهاء هذا الوضع في الان الثاني لانتهاء علته حيث لم يتعلق  
 الارادة الابدانية وبالجملة ان علة عدم الحركة في الان الثاني امر مستمر

دائمى واما ساگر ما اورده المتفلسفة في هذا البلب فلا يستحق الأصعاء ومزيد  
 التفصيل في تعليقاتنا على شرح العضدية والحق ان الازلية عبارة عن الوجود  
 بلا اولية والكون على حالة بسيطة بحيث يتقدس عن ان يكون هناك تقدر  
 وامتداد او تقترن له نهايت وابعاد او يتصور توسط حيث وتخلل قد او يتعقل  
 سبق ولحوق وامتياز حد عن حد فهو لا ينفك عن الوجود بالذات والفعلية من جميع  
 الجهات فكل ماسوى البارى تعالى ليس يمكن ان يكون وجوده ازليا ولا ان يكون غالبيا  
 عنه تعالى كما ورد في الحديث ليس عند ربك صباح ولا مساء ﴿ قوله ﴾ فان  
 قيل آه حاصله ان هذا الدليل يدل على استحالة دخول ما ليس به وجود ولا معدوم  
 في زعمكم لدخوله في احد النقيضين الموجود والمعدوم ﴿ قوله ﴾ قلت  
 هذا التاويل آلهما كل اثبات الحال واسطة بين الموجود والمعدوم امر امحقت ثابتا  
 في زعمه جعل القول المشهور النى عليه الجمهور ومحض الصواب وهو انحصار  
 المفهوم على الموجود والمعدوم قولاً بالتاويل ومبني على الاصطلاح فقط وحاصل  
 جوابه انه على ذلك التقدير يتم ابطال الشقوق سالما عن المنع ما خلا الشق الاخير  
 وهو ان ذلك الجزء اما ان يكون موجود امحضا ويكون لزوال العدم مدخلا في  
 زواله فانه منوع لجواز ان يدخل في العلة اه وان ابيتم ذلك وجعلتموها من  
 الموجودات فلان سلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته حتى يلزم  
 من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جعلتها الاختيار  
 النى شأنه الايقاع اى وقت شاء من غير ان يعلل هذا الاختيار وان يلزم  
 موجود بلا ايجاد واستحالة ترجيح المختار احد المتساويين غير مسلمة وان  
 جعلتموها داخلة في المعدوم فلان سلم ان كل معدوم لا يمكن زواله الا بزوال العدم  
 النى هو عبارة عن وجود شىء ما حتى يلزم الخلق لان الاضافيات التى تدخل  
 في مفهومها العدم كالايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك معدومة على ذلك  
 التقدير وزوالها لا يكون بوجود شىء كما اذا تعلقت القدرة بشىء ثم انقطعت  
 هذا ما قيل في توجيهه ويرد عليه انه اذا جاز زوال نفس الشىء من غير زوال  
 شىء من علته من وجودا وعدم جاز ان يزول بعض المعدومات بدون زوال

عدمه فلا يلزم من تركيب العلة منها شيء من الحالات المنبذ كقوله ﴿ قوله ﴾  
 فثبت توقف الموجودات آه قد عرفت ما في مقدماته وقد نسج الدوائف  
 في عدة كتبه على منوال المصنف في ابطال ربط الحادث بالقديم بواسطة الحركة  
 السرمدية وهو عجيب جدا يظهر ذلك من امعان النظر فيما علمناه على  
 شرحه للعضدية واذ اكل مبلغ علم من بين الفاضلين التحريرين في هذه المسئلة  
 ومنتهى حالها ذلك فكيف بين دونها من المتفلسفوقد التزم المصنف محالين  
 ظاهر من كل منهما الفحش بدهاقه واشد استحالة ما هو في صدده فهو بهما احدهما اثباته  
 بواسطة بين النقيضين وهو بين الفساد يديه البطلان وثانيهما تجويز  
 ترجيح احد المتساويين من غير مرجح وهو ضروري الاستحالة غني عن  
 البيان وعندى انه شان كتابه بايراده فيه هاتين المقدمتين الاخيرتين ولو  
 جوز في بدء الحال استناد الموجودات الى الواجب على سبيل الصحة والجواز  
 لكن اقرب الى السلامة بل لجوز الترجيح بلا مرجح ابتداء لاكتفى باحدهما  
 دون اثبات الحال ﴿ قوله ﴾ لكن لاعلى سبيل الوجوب قيل هو قيد لاستناد  
 الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اذ لو كان استنادها الى الواجب  
 بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمه لو قدم الجواز  
 ضرورة قدم الوسائط قال السيد الشريف لا يلزم من قدم الموجودات  
 المتوسطة قدم تلك الامور وانما يلزم لو كان استناد تلك الامور الى الموجود  
 ايضا بالوجوب وهو ممنوع لجواز ان يكون على سبيل الصحة والجواز على ان جعل  
 قوله لاعلى سبيل الوجوب قيد الاستناد الموجودات يبطل غرض المصنف  
 فانه لجواز استناد الموجودات الى الواجب ابتداء على سبيل الصحة والجواز  
 لكن اكثر المقدمات في اثبات الامور الالاموجودة واللامعدومة على طرفي  
 ولكن قول المصنف ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن محتاج في  
 وجوده الى مؤثر يوجبه فخلص عن القول بالوجوب بالذات ولولا تلك الامور  
 لا يمكن نفي الوجوب بالذات الا بالتزام آه مستغنى عنه بل يجب ان يكون  
 متعلقا بقوله مفتقرة وقيد الاستناد المستفاد منها لان الافتقار الى الشيء



يوجب الاستناد قوله **وحيثئذ** اما ان تجب آه انت تعلم ان هذا الترديد  
بعده نفي استناده الى الامور الى الواجب بطريق الوجوب بقوله لكن لاعلى  
سبيل الوجوب غير مستقيم **قوله** **بالتزام التسلسل** آه هو باطل بالضرورة  
سواء سى محل موجودا او معدوما او حالا او ثابتا لامتياز كل ايضاع عن ايضاع اخر  
وثبوت التقدم والتاخر بينهما ومنع ذلك مكابرة **قوله** **او يكون اضافة الاضافة**  
آه بان يكون ايضاع الايضاع عينه وهذا ايضا محال بالضرورة لتغاير  
المحتاج والمحتاج اليه والمتقدم والمتاخر على ان كون ايضاع الايضاع  
عينه يوجب انقطاع السلسلة فيلزم قدم الحوادث لاحتمال هذا **قوله** **اذلوم**  
يجب وجودها آه انت خير بلن الايضاع وصف اعتباري ينتزعه العقل بعد تحقق  
الموقع والموقع ومنشاء ذلك لا يتصور ان يتخلل في الوجوب عن الواقع  
اذ نسبة الى الموقع نسبة الكسر الى المكسر **قوله** **واعلم ان اثبات**  
الامور آه ولا حاجة في تعليل ذلك الى ما قيل لان القول بكونه موجبا انما يلزم من  
جهة انه لو فعل بالاختيار لكن فعلها بغير الترتيب فيلزم عدم الممكن مع وجود علته  
التامة **قوله** **الرجحان بلامر جح** قال السيد الشريف الانسب ان يقال  
الرجحان بلامر جح والترجيح بلامر جح اي وجود الممكن بلا ايجادوايجاد بلا سبب  
وداع محال **قوله** **واما ترجيح احد المتساويين آه** قال السيد الشريف ان اراد  
بالتساوي التساوي بالنسبة الى ذات الشيء مع قطع النظر عن الخارج فلانزاع  
في جواز الترجيح باعتبار حصول المرجح من خارج وانضمامه اليه وان اراد به  
التساوي بالنسبة الى الفاعل الحكيم المختار بمعنى ان لا يتعلق باحد طرفيه غرض  
من جهة الفاعل اصلا فممنوع للقطع بلن الفاعل المختار الحكيم لا يرتكب فعلا لا بعد  
تعلق داع وغرض به فلا يكون ترجيحه ترجيحا للتساوي بل ترجيحا للراجح  
وما ذكر من اثبات الثابت على هذا التقدير ممنوع هذا الكلام وهو كلام حسن  
غير انه اجري كلامه في الواجب وكذا الامر في الممكن فلن ترجيح احد المتساويين  
لو المرجوح على الاخر محال قطعاً اذ الترجيح يلزمه الترجيح فانه اذا كان تعلق  
الارادة على الطرفين على السوية فتعلقه على احد هما ترجيح بلامر جح لاحتمال

والقول بان الارادة صفة ترجع احد المتساويين على الآخر قول من غير تحصيل  
معنى الارادة وتخصيص للقاعدة العقلية الضرورية وهي استحالة الترجع بلا  
مرجع فان الارادة هي ما نجد من انفسنا عند الفعل من نزوع النفس اليه بعد  
ميلاتها الغريزي الى غايته مثلا العطشان يتصور ويدرك حالها والماء يصدق  
او يخيل ان شرب الماء يناسب حاله في دفع الالم من جهة العطش ويبيل نفسه  
الى دفعه لاننى هو غاية الشرب ثم يتجنب الى الشرب وهنا هو الارادة  
واين فيها من الترجع بل المرجع غير ان التمكن ربما يكون اعتقادها عن  
المطابقة ولا ضمير فيها كما كان فعلها لغرض وداع وربما يعتقد المضره فيقول لكنه  
يرتكبه عناداً ومكابرة لغيره ويكون الداعي لفعلها لغرض منه هو تلك المكابرة  
والله سبحانه هو العالم الذى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة والقادر الذى لا يخرج  
عن قدرته مقدار حبة والمواد على الاطلاق الذى غرقت الكائنات كلها في بحر  
كرمه فهو البتة يراعى العاقبة الحميد والحكيم بالعقول الصالحة الكلية الكاملة في جميع  
افعاله وخلقها وابتدعها فيخلق على وفق حكمته والمصالح ترجع الى مخلوقاته ولا يستفيد  
منها كما الالم يكن فيه ولا يزيح بها انقصالاً وقصوراً تمكن فيه بل مستفيد الكمال  
والخير العلم هو مخلوقاته وذلك لانه لو ترك الاولى بالنسبة الى جميع العالم فاما  
ان يكون لعدم علمه به او لعدم قدرته عليه اولضنته وبخله هو منزلة عن كل ذلك  
فيجب وقوعه بارادته او اختياره وليس للاختيار معنى سوى ان يكون فعله بعلمه  
وقدرته او ارادته والوجوب بالاختيار لا ينافيه واختيار الواجب وعلمه وقدرته  
وارادته وقوعه غير معلل بخلاف الممكن اذ لما كان فعله في درجة الجواز والامكان  
فلا بد من مرجع خارج يمكن صدوره منه ويجب به والطرف المخلّف في نفسه  
جايز ومقدور للواجب ممتنع من جهة الحكمة هو كالجواب بعد تحقق جميع طالبه  
منه للممكن وعن هذا قالوا ليس في الامكان ابدع مما كان وليس من ضرورة  
الاختيار ان يكون الفعل دائماً في درجة الجواز بحيث يصح في كل مرتبة فسخره وامضاءه  
وانما يتصور ذلك فيمن يكون فعله ناقصاً على غيره يجوز وقوعه ويجب بغيره  
ويفسخ بانتفاء علمته وزوالها وانما يتوهم ذلك من اختيار الممكن شيئاً ثم فسخره

وتبدل

وتبدل عزمه فلن ذلك انما هو من قصور عليه ونقصان كما لا يخفى وليس ذلك  
 بداخل في حقيقة الاختيار وقياس فعل الواجب على ذلك قياس الغليب على  
 الشاهد لما يشاهد من حال نفسه وبنى نوعه او جنسه وهو قياس فاسد  
 ثم في تعليل افعال العباد ثلاثة مذاهب التعليل بامر مباين وهو مذهب  
 المعتزلة وعدمه مطلقا وهو مذهب الاشعرية والتعليل بصفاته  
 الكليية وهو مذهب الحنفية وغيرهم من اهل الحقيقة على النحو الذي مر بيانه  
 وربما يلوح من المصنف الجنوح الى مذهب الاول وتابعه في ذلك التفتت اذ في كلام  
 السيد الشريف الفاعل المختار الحكيم لا يرتكب فعلا الا بعد تعلق داع وغرض به على  
 مذهب الحنفية او على مختار المصنف واما قول الاشعرية ان كون الفاعل حكيلا  
 يقتضى ان يكون للداع وغرض بل على كون فعله مشتملا على حكمه ومصالحة فلن  
 كل المراد منه اشتماله على النحو الذي ابليناه فمرحبا بالوفاق ولكنهم لا يقولون  
 به بل يقولون ان كل افعاله حكمته ومصالحة ولو عكس الامر لكان الحكمة فيهما انه يمكن  
 فهم وان اعتر فوا بذلك لفظ الكنه ينفونه معنى وحقيقة يقولون بالسنتهم ما ليس  
 في قلوبهم ﴿ قوله ﴾ هي ان رجحان احدها وقد علمت ان الترجيح بلا مرجح  
 يوهى اليه واخراج ترجح تعلق الارادة عن الكليية بعد تناولها نقض للكليية  
 العقلية وتخصيصها على طرفي الوجود غير مستقيم بل المعنى وقوع احد طرفي  
 الممكن من غير مرجح ما محال سواء كل طرفي الوجود او طرفي العدم وسواء كل  
 ذلك تعلق الارادة او غير ما بعد استواء نسبتها الى الطرفين وامكن تعلقها على كليهما  
 على السواء فالقول بل ان ارادة الارادة عينها والارادة تترجم لثانها او تعلق الارادة  
 ليس بوجود سفسطة فان مرجح الشيء كيف يتصور ان يكون عينه وكيف  
 ترجمه لثانها بعد فرض تساوي نسبتها الى الطرفين وكون التعلق ليس  
 بوجود لا يفتنيه عن العلق والقول ان نزاع الحكماء انما هو في ترجح احد المتساويين  
 من غير مرجح لاني ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا لارادة فورية  
 بلا مزية وكيف يمكن ان يقال ان غيرهم يقولون بجواز ترجح من غير مرجح  
 ﴿ قوله ﴾ قطع التسلسل قلت التسلسل انما يلزم لو لم يجز الرجحان من غير

مرجح فاذا جاز ذلك يترجح من غير مرجح ويكون موجودا من غير لزوم التسلسل  
والاحتياج الى الغير فانظر الى المصنف رحمه الله انه لما عشيبه التعصب فانسجل  
نور عقله وانكسر رأيه وقع في تجويز مثل هذه السفسطقوالله سبحانه المستعان  
﴿ قوله ﴾ الفاعل هو المرجح كلاما معنى له اصلا ﴿ قوله ﴾ انها او ردوا المنع  
سند المنع قلت بل ادعوه بنا على ما هو المشحون في الاوهام العامة ان الفاعل  
المختار في امثال هذه الصور يرجح من غير مرجح وامتناعه بديهي ينبه عليه  
مسلتهم دلالة على امتناع الترجيح من غير مرجح وان كل مرادكم النقص بها  
فلنمنع التسلوي وعدم المرجح فيها وعليكم البرهان على تخلف الحكم فيه  
﴿ قوله ﴾ على اننا ترجح باثبات ما اورده سند المنع في اثباته لينتهض نقضا  
للكلية التي يدعيها الحكماء بانها ان اريد الرجحان بحسب نفس الامر فهو باطل  
قطعا وربما يكون الطريق الذي يختاره الهرب مرجحا موهوبا ديا الى مسابغ  
يكون فيها ملكه وان اريد بحسب الاعتقاد فر بما يقع الافعال الاختيارية مع عدم  
علم بالرجحان كما في الامثلة المشهورة وهم قد سلموا ذلك بقولهم ان غايته عدم  
العلم بالرجحان وقد عرفت فيما سبق ان الاعتقاد بالمعنى الاعم الشامل للتخييل  
وغيره فلان سلم انتفاء تخيل الرجحان على الوجه الاجمالي حين سلوكه احد الطريقين  
وربما يقع ذلك لسهولته بالنسبة الى اضطرار الطبيعة واضطرارها لوربما يكون لمكابرة  
لو غير ذلك وعلى اى حال لا يكون فيه ترجيح من غير مرجح على ان ما اعترفوا به  
هو عدم العلم بالرجحان وهو لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده هذا ﴿ قوله ﴾  
واذا عرفت هذه آه ولئن ثبتت في زعمك فانما تصير به كمن بنى قصر او هدم  
مصر افانك خالفت البداهة في امور وجوزت محالات تخاصم بها الجهور  
﴿ قوله ﴾ جئنا الى اثبات ما هو الحق آه ذهبت المعتزلة الى استقلال العبد في  
افعاله وابتدائها وخلقها من غير مدخل من الواجب سوى ايجاد قدرته الكافية  
وارادته الوافية وذهبت الاشاعرة ومن وافقهم الى انه ليس للعبد فيها تأثير  
سوى تعلق قدرته وارادتها بها واسم الفعل لا يصنف عليها الاجاز او يعبر عنها  
بالاكتساب قلت والكلام في تصوير ذلك وتحصيل معناه قال ابن الهمام موجب

الجبر المحض ليس سوى ان لا تأثير لقدرة العبد في افعاله وهو باطل فهلزومه  
 مثله وقولهم ان قدرة العبد تتعلق بالمركة لا على وجه التأثير فيها وهو الكسب  
 مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن انما نفهم من الكسب التحصيل انتهى وذهب  
 ابو السمحاتى الاسمرانى الاستاذ من الاشاعرة الى تشريك الفاعلين في امل الفعل  
 وابوبكر الباقلانى الى التشريك فى الوصف ونهى نحوه المصنف وذهب ابن  
 الهمام الى تخصيص خلق الله بأسوى العزم المصمم ولهذا المناهب الثلاثة  
 حظ صالح من القدر كما ان السابقون كفاءة كاملة لا يجدون مذهب اهل الحق وهم  
 الخفية والصوفية ان فعل العبد يصدر عنه بقدرته وارادته واختياره  
 وتأثيره هو فعل حقيقة يصدق عليه اسم الفعل على الحقيقة ومع ذلك هو موجود  
 بايجاد الله سبحانه وخلقته على الاستقلال لان الممكن بما له من الجهل الفعلية والحيثيات  
 الوجودية انما يتقوم بوجود الواجب بالذات وقدرة العبد وارادته وفعالته  
 رشح واثار من صفاته تعالى واسماؤه العلى قال الامام ابو جعفر الطحاوى رحمه الله  
 فى كتابه الذى صنفته فى بيان عقايد ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله وفعال العباد  
 خلق الله تعالى كسب العباد وقال جنيد البغدادى رحمه الله سئل بعض العلماء  
 عن التوحيد فقال هو اليقين فقال السائل بين لى ما هو فقال هو معرفتك ان  
 حركات الخلق وسكناتهم هو فعل الله تعالى وحده لا شريك له فاذا فعلت ذلك فقد  
 وحدتم وقال الواسطى لما كانت الارواح والاجساد قائما بالله تعالى وظهر تبهلا  
 بنواتها كذلك قامت الحطرات والحركات بالله تعالى لا بنواتها لا الحطرات  
 والحركات فروم الاجساد والارواح وقال ابو القاسم القشيري فى رسالته صرح  
 بهذا الكلام ليعلم ان كسب العبد مخلوقة لله تعالى هذا كلامه وليعلم ان قيام  
 الارواح والاجساد والحركات والحطرات بالله عز وجل ليس من جنس قيام  
 الاعراض بحالها والصورة بهواها فان ذلك مخلوق محال فى حق الملك المتعال  
 واتحاده تجاور غير ذى بال وعلمت بذلك ان تأثير الممكن فى افعاله وامداره  
 لا اثره لا ينافى صدور ما عن الله تعالى بخلقته وايجادها بالاستقلال من غير مشاركة  
 شىء فيه واجتماع قدرة غير قدرة وارادة دون ارادة وهو سبحانه تلم الخبير

عام الفيض دائم العطاء فلا يتصور وجود شيء إلا بخلقها وإيجادها إذ لو لم يصدر  
عنه شيء مما التحق جهة غير جهة وحيثية دون حيثية فينفسخ التمام وينتلم الوحدة  
ويتطرق الأعدام ثم الفعل الاختياري هو الذي يكون مسبوقاً بعبادته الأربع  
من التصور بوجه ملو التصديق بفائدة ملو ارادته مصرف القوى المودعة في  
الأعضاء بتحرك العضلات وتهديد الأعصاب وليس من ضرورة اختيارية  
الفعل أن يبقى في درجة الجواز في كل مرتبة وان يكون مباديه اختيارية كما فان  
صفة العلم والقدر والارادة في شيء من المواد ليست باختيار الموصوف إلا  
تري أن الله تعالى فاعل مختار بالاتفاق مع أن علمه وارادته هو قدرته ليست صادرة  
عنه بلا اختيار ومستند إلى اختياره والالتوقيت على العلم والقدرة والارادة  
ولما لم يكن عليه وقدرته و ارادته في الازل لوجود شيء أو عدمه لم يمكن خلافه  
وذلك لا ينافي اختياره في وجوده عنه بالاختيار والقول بأن هذه الصفات  
قد نجا زلية ولها تعلقات حادثة فيما لايزال هو مختار في تلك التعلقات مسطرة  
بينما فعله كل الأمر على ذلك كما كل له في الازل لعلمه به ولا قدرة عليه ولا ارادته  
وليست التعلقات أموراً تحدث عنه سبحانه شيئاً فشيئاً بل التعلق هو وصف  
اعتباري ينتزع من ملعبه بالنسبة إلى متعلقته هذا قوله ﴿ ثم مع ذلك آه  
اعترض عليه بل غوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توافق الداعي  
وسلامة الآلات لا تنافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز أن يكون  
المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط أن لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى  
لو اراد العبد شيئاً و اراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى لا مراد العبد لانتفاء  
شروط تأثيره فلا يلزم من ذلك أن يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى  
ولا يخفى أنه على ذلك التقدير يتوقف على عدم ارادة الله تعالى وقوع الفعل  
لو عدمه وعدم خلقها أو لضعفه فلا يكون قدرة العبد كفايلو به يثبت المطلوب  
والحق في البيان ما أسلفناه فخذ به وثوقاً وقل جاء الحق وزهق الباطل أن الباطل  
كل زهو فما إن كنت من أهلها الا قدونك بخطرناك وسواك فتأخر به قوله ﴿  
وأيضاً لا يمكن الحركة دليل آخر على كون أفعال العبد بقصد واختياره مع

عدم كفايته بل احتياجه الى خلقه وابداده سبحانه وردبمع لزوم العلم بتفاصيل  
 ذلك **قوله** **﴿** بمعنى استناده آه اعترض عليه بان الاستناد الى مخلوق الله تعالى  
 لوكلن كافيًا في كون الفعل مخلوقه تعالى فهو اعتراف بمنه هب المعتزلة واغتران  
 من مشربهم فانه لا ينافي كون العبد مؤثر افيه وموجداله والجواب عنه بان  
 الاستناد لا على سبيل الوجوب لا يمكن الا في الامور الالاموجودة واللامعد ومتمكلكمعد  
 لايسن ولا يغنى من جوع فان جواز ذلك وامكانه فيها بناء على تجويز الترجيح  
 بلا مرجح ولو صح فليجوز في الامور الالاموجودة فيكون المكابرة على البديهة  
 والمخالفة على الجهور في قليل ثم هذا القصد اما ان يعنون داخلًا في ملكه  
 تعالى اولًا يكون وعلى الاول يلزم تفويضه الى العباد وقطع تصرّفه تعالى عنه بلا عمام  
 والابداع وعلى الثاني يلزم اثبت امر لا يكون ملكه تعالى بل يكون ملك الغير  
 وهل كانت الاستحالة الا في هذه القضية بل هما في السموات والارض ولا يشرك  
 في حكمه احد او الحق ان المذهب على كعبان بناء على امثال هذه الاراء الركيكة  
 والاهواء السخيفة وانبل شاننا واثبت مقام **قوله** **﴿** اذ عينئذ يخرج من صنع العبد آه فيه  
 نظر لان وقوعه لما كان بقدره العبد و ارادته كل بقصد واختياره ولا ينافيه  
 الوجوب بواسطة الاسباب المستندة الى الواجب اذ لا شك في كون الفعل الاختياري  
 مسبوقا بمبادئ غير اختيارية من تصور الامر الملايم واعتقاد الملايمة وانبعث  
 الشوق فان تصور الملايمة واعتقادها غير مقدور فاذا تحققا من غير معارض  
 فانبعث الشوق بعد تحققهما لازم بالضرورة فيلزمه العزم ويلزم من ذلك  
 انبعث القوة المحركة بالضرورة لكن لا يخرج الفعل عن كونه اختياريا فكل فعل  
 يصدر عن فاعله بعد تحقق هذه المبادئ فهو اختياري وكل ما لا يكون مسبوقا  
 بهذه المبادئ فهو ليس باختياري وتجويز ترك الفعل الاختياري بعد حصول  
 المبادئ كتجويز ان يكون الممكن معد وماع وجوده معال تحقق علتها والقول بان  
 بالنظر الى الاسباب القريبة اختياري وبالنظر الى الاسباب البعيدة ليس  
 باختياري قول فاسد اذ ليس من ضرورة الفعل الاختياري ان لا يستند الى  
 سبب غير اختياري البتة بل الشيء من غير الوجوب لا يتصور وجوده

قوله ﴿ اخلى القبيح ليس بقبيح وذلك لان الصادر من الخالق جهاته  
 الوجودية وحيثياته الفعلية وهى ليست بقبيحة ولا القبح من اثر غيره او مشاركة فاعل  
 اخر بل من بقائه في حالته الاصلية من العدم واعتبر ذلك من الظل فلن ما شاهد فيه  
 من الظلمة بالنسبة الى المستضى لم يأت من جهة المضى ولا من غيره بل بقى على  
 حالته الاصلية وعلى ذلك قوله تعالى فمنهم من هدى الله وكثير حقت عليه الضلالة  
 وقوله في قصة ابراهيم عليه السلام واذا مرضت فهو يشفين وقوله في قصة الجن  
 لاندرى اشرار يدعين في الارض ام اراد بهم ربهم رشد او قوله ليجزى الذين اسلو ابها  
 عملوا ويجزى الذين امنوا بالحسنى وقوله ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك  
 من سيئة فمن نفسك فلان الضلالة والمرض والشر وعمل الاساءة والسيئة ليس  
 بخارج من خلق الله تعالى وابعاده ولا واقعة بقدره غيره ولكن لها كان المقدر  
 المفروض الوجود غير قابل من الكمال الاعلى القدر المحمد ولم يكن بد من وقوعه  
 على ذلك النحو واما التقدير فهو على وفق الحكمة ومقتضى المصاحفة ومراعات  
 العاقبة الحميدة وهذا معنى ما يقال ان الخيرات داخلة في القضا والقدر بالذات  
 والشرور بالعرض وما ذكره المصنف ليس له معنى محصل قوله ﴿ غير مسلمة  
 قيل عليه هي مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه ولا حاجة الى منعها لان جميع  
 البلائح السالفة انما كلن لتحقيق كون فعل العبد اختياريا وردبان كونها  
 متفقا عليها بين الاشاعر والاعتزلة لا يقتضى كونها مسلمة عند المصنف فاعل المنفية  
 لا يسلمونها وبلن المقصود تزيين الدليل باصله والقبح في جميع مقدماته  
 قوله ﴿ الا يرى ان الله تعالى يحمد على صفاته آه قيل عليه توضيحه سند المنع  
 بذلك اعجب من منعه المقدمة الاجماعية فلن كون صفات الله تعالى صفات كمال  
 ومحمود اعليها ليس بالمعنى المتنازع فيه فانه قرر في اول الفصل ان النزاع في  
 الحسن والقبح بمعنى استحقت العبد المدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب  
 في الآخرة وكيف ذهل عن هذا وردبان اعتبار الثواب والعقاب في المعنى المتنازع  
 فيه مخصوص بفعل المكلن واملق غيره فللعتبر فيه مجرد استحقت المدح والذم  
 ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم ومصرح بذلك السيد الشريف في

وعليه قوله تعالى قل  
 ان الله يضل من يشاء  
 ويهدى اليه من انب  
 وليس المعنى ان  
 الشر والقبيح غير  
 مخلوق لله تعالى عما  
 يقوله الظالمون بل  
 المعنى انها مع كون  
 وجودها وتحقق  
 ذاتها بايجاد الله تعالى  
 وخلقها ان قبحها من  
 عدم استعدادها  
 وتوجهها نحو اخر من  
 الوجود لا يكون معه  
 قبح ونقص لبقائهما  
 من بعض الجهات  
 على الهيئة الاصلية  
 التى هى العدم  
 الذى لا يكن ان  
 يكون اثر الفعل الفاعل  
 ومتعلق الابداع هنا  
 \* منه رحمه الله تعالى \*



حواشى الموافق واعتري به هذا القائل في شرح المقاصد قوله **﴿** في غاية  
 التناقض قيل ليس فيه تناقض اصلا لان الحسن والقبح المسلمين عنده بمعنى  
 صفة كمال ونقصان وما ينفيه من ان الفعل ليس حسنا ولا قبيحا لذاته اولصفة من  
 صفاته بحيث يحكم العقل ان فاعله يستحق في الدنيا المدح والندم وفي الآخرة  
 الثواب والعقاب بل كل مانع الشارع به اوبد ليله على استحقات المدح  
 او الثواب فحسنا او الذم والعقاب فقبیح وليس للمخالفي دليل يعتد به ولا منع  
 يعول عليه اقول قد عرفت ان المخالفين بيننا وبين الاشعر ان المأمور به هل هو  
 حسن في نفسه قبل ورود الشرع والنهى عنه قبيح كذلك بحيث لو روعى الحكمة  
 والعاقبة الحميدة لم يمكن ورود الشرع بعكس هذه الغضبية وان كان في نفسه ممكننا وغير  
 واجب على الله ام ليس كذلك فقلنا نعم والاشعر ان لا فنعذنا كل مأمور به حسن وكل  
 منهى عنه قبيح وان لم يرد به شرع ولا نطق به وحي لكن وجوب الحسن او مشروعيته وحرمة  
 القبيح او منكره لا يثبت الا بورد الشرع وهذا معنى قولنا ان العقل ليس يحاكم وانما  
 الحاكم هو الله تعالى خلافا للمعتزلة ومن يخدو خدوهم وذلك ان حسن بعض الاشياء  
 وقبحها عقلي خلافا للاشعر ؤ ومن وافقهم ومتعلق المدح والثواب هو كون الشيء  
 محمودا كاملا ومتعلق الذم والعقاب هو كونه ناقصا من موافق قول الاشعرى كل  
 مانع به الشارع اوبد ليله على استحقات المدح والثواب فحسنا او الذم  
 والعقاب فقبیح ان اراد به ان ثبوت الحسن والقبح ليس في نفسه بل انها موثقة  
 الشارع فلو عكس الامر لكان بالعكس فبطلانه واضح مما بيناه سابقا وان اراد ان  
 استحقات فاعله الثواب في الآخرة او العقاب لا يعرف الا بنسب الشارع فمرحبا  
 بلوفاق فليس خصومهم في ذلك الا الذين يقولون ان العقل حاكم في الاحكام  
 الشرعية **﴿** زعم ان متعلق المدح والثواب والمجته الصالحة لشرعية الحكم غير  
 الحسن الذي هو كون الشيء كاملا محمودا ومتعلق الذم والعقاب المجته الصالحة  
 لورود النهى هو غير القبح الذي هو كون الشيء ناقصا من موافق ليس لهم ذلك  
 دليل يزاهم من يربل او يصادم طنين ذليل وبر امين من هتابلر ؤ ووجه  
 زاهر لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا يتمكن المخلم من منعوقه

منها ومن الله التفضل والاعسان **قوله** **﴿** وعند بعض اصحابنا بل كلهم كما امر  
 في صدر الكتاب وانما الخلاف بين بعضهم في تعلق الحكم قبل ورود الشرع  
**﴿** قوله **﴿** لان وجوب تصديقي آه قيل عليه ان وجوب التصديقي وحرمة  
 الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعاً لا نزاع في كونه عقلياً كالمتصور  
 بوجود الصانع واما بمعنى استحتم الثواب والعقاب في الاجل فيجوز ان يكون  
 ثابتاً بنفس الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واطهار المعجزة فانه بمنزلة  
 نص على انه يجب تصديقي كل ما خبر به ويحرم كذبه او يحكم الله القديم بوجوب  
 اطاعة الرسول غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه الصلوة  
 والسلام بعد ما ثبت صدقه بالليل القطعي وفيه نظر اما اولاً فلان وجوب  
 التصديقي وحرمة الكذب اذا لم يكن الحسن والقبح عقلياً كيف يجزم العقل به بل  
 لا طريق له اليه اصلاً اذ يمكن على رأيهم ورود الشرع بخلاف ما يدركه العقل  
 ومع جواز ذلك لا يحصل الجزم قطعاً واما ثانياً فلان سلم ان اثبت المعجزة يتوقف  
 على اعتبار كونها بمنزلة نفس في ذلك واما ثالثاً فلانه لا يتصور ثبوت الشرع  
 عندنا بحكم الله القديم لان المراد من ثبوته حصول العلم عند الممكن بان  
 عند الله كذا الاثبوت في نفسه وانما هو بحكم الله القديم لاثبوته عندنا وقال السيد  
 الشريف قدس سره ابتداءً وجوب التصديقي وحرمة الكذب بمعنى  
 الاستحتم الذي لا يجوز ان يكون ثابتاً شرعاً بنفس الشارع سواء نص على  
 الحكم المذكور او على دليله اما الاول فلما مر واما الثاني فلان ثبوته بدليله  
 المنصوص انما هو بطريق الاستدلال وعلى تقدير التسليم لانص من الشارع  
 على دليله سوى اظهار المعجزة لصدق دعواه النبوة وهو ليس بنفس بمعنى  
 خطب الشارع الموجب لكون الحكم شرعياً ولا خفاء ان اثبت المعجزة لدعوى  
 النبوة لا يتوقف على اعتبار كون المعجزة بمنزلة النص وايضاً نحن نجد من  
 انفسنا ان من ادعى النبوة واطهر المعجزة على صدق دعواه ثم كذب في بعض  
 اقواله قصداً بلا تعريض مدعيه انه محكم الله تعالى بانه ليس كذلك يستحق العقاب  
 ولا شك ان المنزاع في مثل مكابرو بهذا التقرير يكون الجواب المذكور على

طرف انتهى وهو كلام حسن وان في رد ما قيل ولي كلام اخر اثبتته في ناظورة  
الحق وفي حواشي شرح العنصرية ومن سره ان يقف عليه فليرجع اليه قوله **قول**  
وكذلك امثال او امر النبي آه قيل عليه الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت  
بالادلة القطعية وبمعنى استحقات الثواب على الفعل والعقاب على التارك  
ثابت بنص الشارع على حليله كهامر وبقوله تعالى اطعوا الله واطيعوا الرسول  
بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي النبي هو غير المتنازع فيه  
كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحججة العقلية في المسئلة الهندسية ثم استحقات  
الثواب والعقاب امر اخر يثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهند  
سيات ورد بانه لا دليل اصلا على لزوم امتثال او امر النبي عليه السلام لزوما  
عقليا ولا على لزوم الصديق على خبره عقليا خصوصا على راي الاشاعرة  
بانه لا لزوم عقلايين الدليل العقلي ومدلوله ثم التكلام بعد ذلك في الوجوب  
شرعا هب انه لزوم امتثال او امره لزوما عقليا فهم يثبت وجوب تصديق قوله تعالى  
اطيعوا الله واطيعوا الرسول شرعا وليس الكلام الا فيه والحق في هذه المسئلة ما قررناه في كتبنا  
**قول** فان الاصاح واجب اه قيل عليه لا خفا في انه لا معنى للوجوب عليه تعالى بمعنى  
الثواب على الفعل والعقاب على التارك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع  
فيه ورد بان الثواب والعقاب لا يعتبران بالنظر اليه تعالى في هذا المعنى على ما  
اعترف به في شرح المقاصد وجعل الوجوب على الله تعالى على  
منه بهم فرع الحسن العقلي على ان بطلان قولنا ورعى في نفسه لا يدل على عدم  
قول صلحهم وعدم اعتقاده اذ يكون ذلك لغفلة او عناد وحمية والقول بان معنى  
الوجوب عندهم بمعنى لزومه عقلا فليس هذا مذهب المعتزلة وان مال كلام  
بعض المتأخرين منهم اليه وبان معناه ما يجهد على فعله ويندم على تركه عقلا  
فمعنى الخلاق انه لا يستحق عندنا النجم بتركه فعل اصلا ويستحق بتركه بعض  
الافعال عندهم فليس بشيء قل ذلك ما ذكره المصنف من التناقض في قول  
الاشعري **قول** اذا كان جميع اجزائه حسنا قيل عليه اذا كان الشيء حسنا  
بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء مجردا اصطلاح ورد بانه لم  
يرد بذلك ان يكون حسنا في نفسه بل ما كان حسنا باعتبار معنى فيه على ما يرشد

اليه تفسيره بقوله بمعنى انه لا يكون جزءاً واحداً منه فيبطل عينه فانه اذا كان فيبطل  
 العين علم يمكن اتصافه بالحسن باعتبار جزء آخر فيه لاستحالة صدق الضدين  
 وبالجملة انه يكون في هذا القسم جزءاً من معناه في نفسه ويكون الاجزاء الاخرى  
 مستقلة عن المعنى في ذلك الجزء وتكون في نفسها غير متصفة بالحسن والقبح **قوله**  
 وكذا القبح آه قيل عليه مقتضى تقسيمه ان القبح قد يكون في جميع اجزائه  
 ولا وجود لذلك وهو ممنوع **قوله** سقوط التكليف وعلى ذلك حمل  
 عبارة فخر الاسلام سقوط هذا الوصف وان كل ظاهر ما الاشارة الى الوصف لان  
 الساقط حال الاكراه هو كون الاقرار ما موراه لاسنه فانه باق على حاله حتى لو  
 صبر عليه حتى قتل كل ما جور لو قد يمنع ذلك **قوله** كالتصديق والمعتبر  
 منه في الايمان على ما ذكره المصنف امر اختياري هو نسبة التصديق الى المخبر  
 اختياراً حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسب اليه  
 اختياراً الم يكن ذلك تصديقاً ايمانياً انتهى وهو غير التصديق الميزاني الذي هو  
 حصول صورة التلخيص ووقوع نسبة التصديق الى المخبر في القلب من غير اختيار  
 وهذا هو مراد السيد الشريف قدس سره في بيان بان التصديق للميزاني هو  
 قبول لوقوع النسبة او لا وقوعها والتصديق الايمانى هو قبول نبوة محمد صلى  
 الله عليه وسلم والزام متابعتها على نفسه في جميع ما اخبر به وبينها بون بعيد  
 فجعلها واحداً وهم شديد القصر على المغايرة باعتبار عموم المتعلق وخصوصه  
 تقصير فلا تكن من القاصرين وذهب الشيخ العلامة نظام الدين عبد الرحيم  
 الهروي الى انه لا بد في الايمان من التسليم الذي هو فعل اختياري لانه رأس  
 العبادات و اساس المشروعات وقد تعلق به التكليف او لا وبالذات وقد قال  
 الله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكوك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم  
 حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً وقالوا هجدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلماً وعلواً  
 ومنع حصول التصديق الميزاني للكفار المعاندين مكابرة وعناد والقول بل كفره  
 باعتبار عدم الاقرار باطل فان منهم من يقر بلسانه ويصدق بجهانه ولكن باق عن  
 الايمان انفة وحمية كما يقال في ابي طالب انه كان يصدق بحقيقة نبوة محمد عليه

السلام ويعترف بصدقه ومع ذلك يانف عن اتباع اليتيم الذي ربه لمو تعبير قريش  
 بهو بتركه ليلته ووجد عليها اياه وقال (شعر) والله لن يصلوا اليك بجمعهم \* حتى اوسد  
 في التراب دفينا \* فاصدع بامر لك ما عليك غضاضة \* وابشر بذلك وقر منه  
 عيوننا \* ودعوتني وزعمت انك ناصح \* ولقد صدقت وكنت ثم امينا \*  
 وعرضت ديننا لامحالة انه \* من خير اديان البرية ديننا \* لولا الملامة او حذر  
 مسبة \* لو جرتني سمحاً بذلك مينا \* وكما روى عن الحرث بن عثمان بن  
 نوفل بن عبد منق انه اتى النبي عليه السلام فقال نحن نعلم انك على الحق ولكننا  
 نخشى ان اتبعناك وخلفنا العرب وانما نحن اكلة راس ان يخطفونا من ارضنا فنزل  
 قوله تعالى اولم نمكن لهم حرماً الاية وعن مقاتل ان ابلجهم طاق بالبيت ذات ليلة  
 ومعه الوليد بن المغيرة فتحدثا في شأن النبي صلى الله عليه وسلم فقال ابو جهل  
 والله لا علم ان هذا صادق فقال له وما ذلك قال يا ابا عبد الله سمى كنانة سمى في صباه  
 الصادق الامين فلما تم عقلوه كمل رشده ونسبه الكذاب الحامين والله لا علم انه لصادق  
 قال فها منعا ان تصدقه وتؤمن به قال يتحدث عنى بنت قريش انى قد اتبعتم يتيم  
 ابي طالب فنزل قوله افرأيت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم الاية والقول  
 بان ذلك لاستكباره عن الادعان وعدم رضاه بالايمان اقرار بلعتبر التسليم فان  
 الاستكبار وعدم الرضاء هو عدم التسليم ومن ذلك تكفير بعض المصدقين  
 المقرين بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار على ان التكفير  
 من وجد فيه التصديق المعتبر في الايمان والافرار باللسان بصد وعلامات  
 التكذيب انما هو قضاء لادبانية فانه مؤمن عند الله تعالى وانما يجعله كافرا ونجى  
 عليه احكام الكفار اتباعا للظاهر والله يتولى السرائر ولم يذهب احد من اصحابنا  
 الى اعتبار امر زائد على التصديق والافرار في حقيقة الايمان وجودى او عدمى  
 هو انتفاء تلك الامارات مثلا وتحقيق المقام ان التصديق يطلق بحسب اللغة  
 على معان ثلاثة ما هو المأخوذ من الصدق الذى هو وصف الخبير يتعلق به  
 ويصدق وصفه حقيقة الاذعان بانه مخبر عن كلام واقعى وامر ثابت فى نفس  
 الامر وما هو المأخوذ منها هو وصف نفس الخبر وقول الخبر يتعلق به وبصدق

وحقيقته ان تدعى بان معنيه صادق ومطابق للواقع وبالجملة هو ان تنسب  
القول بلختيارك الى الصديق وتنفاد له وهذا هو التصديق الايماني الذي  
اعتبر فيه الاذعن الى الخضوع والذل وافتقاد الباطن وتسليم القلب من قولهم  
فاقمذعن اي منقاد سلسة الرئيس وهذا ان المعين متلازمان في الوجود  
والعدم بيد ان صدق الخبر اولى والخبر ثانوى وليس المعنى ان التسليم امر  
خارج عن التصديق وركن اخر من الايمان وذلك لانهم من باب التفعيل ومن  
ضرورته النسبة الى الماخذ بالاختيار ثم يؤخذ من هذا التصديق اولاً وبالذات  
بتنقيس معناه بطرح النسبة المذكورة على ما هو المعروف من وجوه الاشتقاق  
وثانياً بالعرض من الصديق الذي هو ماخذه يتعلق بنفس القول ويحصل قبل  
حصول المعنى الاول وحقيقته حصول صورة التاليف ووقوع نسبة الصديق في  
القلب وهذا هو التصديق الميزاني الذي يورد في اوائل كتب المنطق ولم  
يكتفى به في الايمان احد سوى التفتلاني وقوعه في الايمان بما جاء به الرسول عليه  
الصلوة والسلام ونسب جملة الائمة المحققين المتقدمين وحناني المتأخرين  
الى الوهم حيث قال وجعله مغاير للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار  
منوع الى اخر ما قال وقد عرفت فساد ثم لما توجه عليه الاشكال في التكليف  
به والامتنان لان التكليف انما يرد بالافعال الاختيارية التي يتمكن العبد من  
الامتنان بها والتصديق الميزاني ليس كذلك تحمل في دفعه بل الامر بالايمان  
يصح باعتبار اشتماله على الاقرار ومصرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع  
واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح  
الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وانت تعلم ان الايمان نفسه ما مور به وورد  
التكليف به اولاً وبالذات دون رفع الموانع وترتيب المقدمات وكيف يصح ان  
لا يكون التصديق ما مور به خصوصاً على راي من لم يعتبر الاقرار جزء من  
الايمان وما ذكره من الاستشهاد بالعلم وكونه ما مور به كما في قوله تعالى فاعلم  
انه لا اله الا هو واعلم ان الله عز يز حكيم غير ناهض بالشهادة له فان العلم بالماور به في  
خطاب الشارع هو التصديق الايماني والمصنف وان طال نزاعه في اثبات التسليم مع

للمصنف رحمه الله  
تعالى \* شعر \* نظم  
بي نظم اركافرم \*  
خواند \* چراغ كذب  
رانبود فروغى \*  
مسلمن خوانمش  
زيرا نباشد \*  
دروغى رامكافلت  
جزدروغى \* منه  
رحمه الله تعالى \*

الشيخ نظام الدين الهروي واحى الى ما لدى اليمين المشاكلة الا انه نزاع  
 لفظى فانه لا ينكر كون التصديق الايماني هو نسبة الصدق الى المخبر بالاختيار  
 وذلك هو الذى عبر عنه الهروي بالتسليم والهراد التسليم الباطنى وليس  
 المراد انه امر زائد على حقيقة التصديق وركن اخر منه وكون هذا النزاع  
 لفظي لمن هذه الجهة لا من حيث ان التصديق اليماني هو المركب من التصورات  
 الثلاثة والحكم ومن جعل التصديق الايماني عين المنطقى جعل نفس المركب من  
 الامور الاربعة ومن جعل غيره جعل جزء منه فانه سقطت هنا والله الهادى الى  
 الصواب **قوله** ولا كذلك سائر الافعال فصلر للتفاوت في مراتبها  
 فعالم الحسنة بكونه ركنها اصليا لا يحتمل السقوط وهو التصديق وكونه ركنها زائدا  
 يحتمل السقوط وهو الاقرار وبكونه غير ركن منه وهو الاعمال وهى ايضا متفاوتة  
 في كونها حسنة لعينها لا تشبه الحسن لغيره اصلا وهو الصلوة وكونها حسنة لعنى في نفسها  
 تشبه الحسن لغيره ككلزكوة والصوم والحج وكونها حسنة لغيرها **قوله**  
 فارفع الوسائط آه وانه لا دخل فيها القدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن  
 باعتبارها وذلك لان الوسائط هى الحاجة والشهوة وشرف المكان لادفع الحاجة  
 وقهر النفس وزيارة البيت فانها نفس تلك العبادات فكيف تكون وسائط  
 حسنها لا يقال الوسائط ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان الحاجتوما بعد ما  
 ليست كذلك لانا لانسلم ان الوسائط يجب ان تكون متصفة بما يتصف به  
 ذوالوسائط بوساطتها الا ترى انهم اعتبروا في حسن الجهاد كفر الكافر  
**قوله** فصارت تعبد امحفا آه قيل وذلك لانها حسنة  
 بلغير الا انه لا اعتبار لحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه  
 حسن لا بوسائطه امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لعنى في نفسه فهو ناقصان  
 احد هما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بوسائطه امور يعرف العقل  
 انها المطلوبة بالامر والتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة بهذه الوسائط وانها في حكم  
 العدم حتى كل المقصود بالامر هو نفس الافعال التى ورد الامر به لورده السيد الشريف  
 قدس سره بان هذا يقتضى ان لا يكون لهذا القسم حسن اصلا لعنى في نفسه ولا  
 لعنى في غيره اما الاول فظاهر فانه ليس له حسن بالنظر الى نفسه على ما فسر القائل

واما الثلث فلان حسن الوسائط اذالم يعتبر وجعل حسنها كالعدم فاولى ان لا يحسن  
 الغير بسببها فيكون قوله فصارت كل منها كانه حسن لا بواسطة في غاية الركاكة وكلام  
 المصنف رحمه الله في غاية البرائة عنه حيث لم يجعل الامور حسنة بالغير  
 بل قال يشبه ان يكون حسنها بالغير لكن ارتفع الوسائط فصارت تعبدا  
 محض لله تعالى وحينئذ يتوجه عليه ماورد به بقوله يرد عليه وجوابه ما ذكره من  
 الوجهين لا ما ذكره هذا القائل لعدم استقامته انتهى لا يقال هذا انها يلزم اذا كان  
 حسن الوسائط ساقط من كل وجه وليس كذلك يدل عليه قوله **فقال** بالنظر الى هذا  
 المعنى أه لانا نقول حسنهما ان كان باعتبار بقاء الحسن فلا تكون الوسائط ساقطة  
 والا فلا يكون حسنا اصلا على انه مخالف للكلام المصنف حيث يدل على ان ثبوت  
 الحسن له في نفس الامر بالغير وكونه حسنا لمعنى في نفسه على سبيل التشبيه  
 على عكس ما ذكره المصنف ولا يقال ان عدم الحسن له بالنظر الى نفسه عدمه اذا  
 نظر الى خصوص ذلك الفعل وقطع النظر عن كونها عبادة مأمور اياها فلا  
 ينافي حسنهما باعتبار كونها عبادة مأمور اياها ومعنى جعل حسن الوسائط كالعدم جعلها  
 مضمحل في جنب هذا الحسن لانه لا يلايم كلامه ولا سيما في ماسياتي وجعلت من قبيل  
 الحسن لعنى في نفسه لا بمجرد كونه مأمورا به **قوله** يرد عليه اجيب عنه بان حسن  
 هذه العبادات الثلاث وان كان لغير ما بد لالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم عدم  
 بناء على ما ذكرنا فصارت كأنها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالمقت  
 بها هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لعنى في نفسه لا بمجرد كونه  
 مأمورا به كما هو مذهب الاشعري ولا يخفى ركاكة هذا الجواب لانه اذا جعل  
 الامر النهى كل الحسن لاجله كالعدم ولم يعتبر كونه مأمورا به فبانى شىء يكون  
 حسنا حتى يباحق بالحسن لعنى في نفسه ولا يندفع به الاشكال الوارد على تقسيم  
 الحسن لعنى في نفسه على هذه الاقسام **قوله** لكونه مأمورا به بان  
 يكون جهة حسنة كونه مأمورا به لا غير فلو ورد به النهى لكان قبيحا ويكون كونه  
 منهيا عنه جهة قبيحة ويصح عنده ورود الامر بها هو قبيح بحكم العقل والنهى عما هو  
 حسن كذلك واما نحن معاشر الحنفية فلان جعل جهة الحسن كونه مأمورا به والقبح  
 كونه منهيا عنه بل انها تستدل بذلك على انه حسن في نفسه وقبيح وان لم ندر



الجهة الصالحة لذلك ولا يمكن انعكس ﴿ قوله ﴾ يقتضى كونه عدلا واحسانا  
 قيل عليه لانزاع للاشعري في كون العدل عدلا والامسان احسانا قبل الشرع  
 وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثوب آجلا وليس بشيء فان مقصود  
 المصنف في هذا المقام ليس الا ان ورود الامر بشيء يدل على حسنه وكونه عدلا  
 واحسانا ساواكن ذلك الحسن مناطا للمدح والثواب او لا ولا ريب في دلالة الاية  
 على هذا المقصود واما كون الحسن مناطا للمدح والثواب والقبح مناطا للذم  
 والعقوب فقد بين في محله وكشف عنه الغطاء بيانا تميز به الصواب والمخطاء  
 ﴿ قوله ﴾ فالامر بالزكوة قيل عليه لانسلم انه امر مطلق بل العقل قرينة على  
 انه امر به بالدفع حاجة الفقير ونحوه ورد بان العقل انما يكون قرينة على ذلك في  
 بدء الملاحظة واما بعد التأمل فيعلم ان حسن الواسطة ساقط عن درجة الاعتبار  
 فلا قرينة فيه لانعزال العقل عن كونه قرينة لذلك ﴿ قوله ﴾ فلا يحتاج الى الوضوء  
 لان افتعال الصلوة الى الوضوء لكونه طهارة لالكونه عبادة ولا يتوقف على النية  
 الاوصى كونه عبادة ﴿ قوله ﴾ من القسم الاول وهو الحسن لمعنى في نفسه  
 والضرب الاول منه ما لا يقبل سقوط التكليف بحال ﴿ قوله ﴾ ويصرف عنمان  
 دل الدليل على احتمال سقوط التكليف بدكالصلوة او على كونه شبيها بالحسن  
 لغيره كالزكوة وعلى كونه حسنا لمعنى في غيره كالجهاد ﴿ قوله ﴾ اى النى لا  
 يقبل اه الاولى ان يذكر هذا بعد قوله يتناول الضرب الاول او ارد عليه بان  
 مخالف لما في سائر الكتب من ان الامر المطلق يقتضى حسن الامور به لمعنى في  
 نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف ولما ذكره شرح كلام فخر  
 الاسلام من ان المراد من الضرب الاول من القسم الاول هو ما يحسن لعينه حقيقة  
 لاما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة والمراد بالضرب  
 الثانى ما يكون حسنا لمعنى في غيره وبن قوله لان كمال الامر يقتضى اهدليل لتناول  
 الامر المطلق للضرب الاول وقوله هو كونه عبادة اهدليل اخر في هذا المدعى  
 ولاخفاء في عدم دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف به بل انما يدل على كونه  
 حسنا لمعنى في نفسه ورد بان اقتضاء الامر المطلق لحسن الامور بدلمعنى في نفسه

بجامع عدم احتمال السقوط والظاهر من كلام فخر الاسلام ويحتمل الضرب الثاني بدليل  
 ان يكون قسما من القسم الاول كما همل عليه المصنف لا قسيما له كما هملوه وبلان في تغيير  
 الاسلوب في قوله وكونه عبادة دون ان يقول ولان كونه آشارة الى ان ذلك دليل على  
 اقتضائه الحسن لمعنى في نفسه فحسب ولذلك فسر المصنف رحمه الله بقوله اشارة  
 الى الحسن لمعنى في نفسه **قوله** وفي الثاني يوجب أه على خلاف فخر الاسلام حيث  
 قال الامر المطلق في اقتضائه صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال  
 الامر يقتضى كمال صفة المأمور به وكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى ويحتمل  
 الضرب الثاني انتهى **قوله** والفرق بينهما هو ان المقتضى مقدم على  
 الامر بان يكون حسنا في نفسه اى مع قطع النظر عن تعلق الامر به وقبله لان الامر  
 لا يتعلق الا بما هو حسن والهوجب متأخر عنه يوجب الامر من جهة كونه مأمورا به فلا يكون  
 الا بعد ورود الامر به لكن حسن العبادة بها مى عبادة ليس حسنا وجبه الامر وانها هو  
 حسن ثبت لها لكونها مأمورا بها فان حسن المأمور به عند نامن مدلولات الامر  
 وانها يكون حسن العبادة من موجبات الامر بناء على ما ذهب اليه الاشعري من نفي  
 الحسن العقلي فلعل الاحسن عبارة فخر الاسلام رحمه الله فتأمل **قوله** فصل  
 هذا الفصل لبيان قسم ثالث من الحسن ويسمى الجامع لانه يجتمع فيه الحسن بعينه  
 والحسن لغيره باعتبارين كظهر المحلوف باداك فانه بعد ما كمن حسنا لنفسه  
 صار حسنا لغيره ايضا احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى ونظير ذلك  
 المرأة الجميلة اذا تزينت استزادت حسنا ومن تفريع هذا ان وجوب اداء  
 العبادة يتوقف على القدرة الممكنة التي بها يتمكن العبد من اداها توقف  
 وجوب الضعى على وجوب الجمعة فيكون حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته  
**قوله** لانه لا يليق من الحكيم اذا ابتلاء انما يتحقق فيما يفعل العبد باختياره  
 فيثلب عليه اويتركه باختياره فيعاقب به واذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل  
 منه كان مجبور اعلى تركه فيكون معذورا فلا يتحقق معنى الابتلاء وحكمة التكليف  
 وقوله تعالى ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به استعاذة عن تحميل ما لا يطيقه من العقوبات  
 النازلة على من قبلنا لا عن تكليفه به ووافقنا فيه المعتز لبقاء على وجوب الاصاح

عليه تعالى عند عندهم ﴿ قوله ﴾ وهو غير واقع في انهم تمنع آه أعلم ان مالا يطيقه العبد على مراتب ما يمتنع في ذاته كجمع النقيضين وخلق القديم ميالا يتعلق به القدرة اصلا وما يمكن في نفسه ولكن لا يتعلق به القدرة الحادثة اصلا كخلق الجسم او عادة كحمل الجبل والصعود الى السماء وما يمكن صدوره من العبد الا انه يمتنع لسبق القول وجرى القضاء ومضى القدر بان يتعلق علم الله تعالى وارادته وقضاؤه على خلافه ولا خلاف لاحد في جواز عقله وقوعه شرعا كما ان الاول لا يقع ولا يجوز وفاقا وانما الخلاف في النوع الثاني فقالت الاشعرية يجوز عقلا اذ العباد مهاليك فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يقع لقوله تعالى لا يكلن الله نفسا الا وسعها ويريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج واما قوله تعالى انه يؤتى باسماء هو الاعلى بتكليف بل خطاب تعجيز وقالت الحنفية لا يجوز عقلا ولا يقع شرعا لان قضية الحكمة تباها ولكن هذا مذهب المتأخرين منهم واما المتقدمون فلا يتخطون عن حدود الشرع في امثاله ولا يتصرفون في معاني الايات لعدم تعلق الحكم الناجز به والشرع لم يتكلم في جوازه وعدم مهتمى يكون اعتقاده داخل في عقد الدين ﴿ قوله ﴾ واقع عند الاشعري واعل نسبة ذلك اليه بناء على منهجه من القول بالجبر في خلق الافعال وكونها غير واقعة بقدرة العباد اصلا فيكون التكليف بها تكليفا بالمحال ولا يخفى عليك انه غير مختص باليمان ابي جهل بل جميع التكليف على ذلك ركن تكليفا بالمحال نعم ذهب بعض اصحابه كابي المعالي الجويني وفخر الدين الرازي وغيرهما الى ان تكليف ابي لهب باليمان تكليف بالمحال لذاته اذ من جملة ما علم مجيئه انه لا يؤمن وكليفه بان يصدق في ان لا يصدق ويند عن ما وجد في نفسه خلافا مستحيل بالذات قطعا ولا محالة انه خلاف النص والاجماع ولو سلم الامتناع بالذات فهو اذعانه بخصوص انه لا يؤمن وانما يكلن به اذا وصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وتبانه ودخوله النار لا يدل على تاييد كفره وسؤا تمته لاحتمال ان يدخلها بكبيرة ير تكبها بعد الايمان وان يكون لسبب اخر بل لمحض الابتلاء وان كان مطيعا وهذا وان لم يجز شرعا ولكن يمكن ان يجوزه ابولهب ولا يستبعده هنا

قوله ﴿ قلنا لکن للعبد آه اعتراف بان العبد غير قادر في فعله واذنه غير  
 صادر من تأثيره فيه وانما معنى كون العبد قادر الافعال مصدر الهابا هتياه باعتبار ان  
 القصد اختياري وماله الى تخصيص خلق العبد وابتجاده بالقصد على ما ذهب اليه ابن  
 الهمام وليس هذا الجواب على طبق ما فصله في الرد من ان الربح فانه كل محصل اثبات  
 التأثير للعبد في الامور التي ليست به وجوده ولا معدومة على العموم في الافعال  
 والاطلاق في التأثير واذنه كان مفيد في الجواب مع ودهنه وركا آته في الباب والاعلى  
 مذاق مامشى اليه السلق الصالحون من الخنفية وغيرهم وهو ان العبد مختار في افعاله  
 وانها صادرة عنه باختياره ووافقة به عمله وتأثيره والندي هو من خواص الواجب هو  
 الخلق والابجاد وافادة الوجود ولكن فعل العبد وتأثيره هو عينه خلق الله تعالى  
 وابتجاده لما تقرر في مقره ان تقوم الممكن في ذاته وصفاته وافعاله وسائر جهاته  
 انها هو بالواجب فان كل حيثية من حيثياته النعمانية وكل جهة من جوانبه الوجودية  
 راجعة الى الله تعالى وصايرة اليه سبحانه الا الى الله تصير الامور وقد صرح الامام  
 ابو جعفر الطحوى رحمه الله في عقيدة ابي حنيفة واصحابه ان فعل للعبد هو خلق الله  
 تعالى ﴿ قوله ﴿ جواب عن دليل الاشعري انه دليل اخر له انما يدل على ان  
 ما علم الله انه لا يقع بخلاف الاول فانه علم يتناول ما علم الله انه يقع ﴿ قوله ﴿  
 والعلم تابع للمعلوم انه تمهيد وتوطئة لبيان ان تعلق علم الله تعالى بشيى لا يوجب  
 كونه غير مقدور لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان المعلوم اصل في الموازنة ومناظ  
 للمطابقة وليس المراد من هذا الكلام ان العلم لا يتعلق بالبعد الوقوع على ما  
 توهم حتى يرده عليه ان علم الله تعالى ازل والمعلوم احدث فيما لا يزال وقيل عليه  
 لاجل الحاجة اليه في الجواب بل يكفى فيه ان الوجوب والامتناع بواسطة علم الله  
 تعالى واختباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه  
 يوع من اولايه ومن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدره في الايمان وعدمه  
 وكذا الحال في الاخبار ورد بان في هذا الجواب اعترافا باعتبار تبعية العلم  
 للمعلوم اذ لو كان الامر بالعكس بان يكون العلم سبباً لوجوده لكانت موجبة  
 للوقوع وعدمه مثلاً لا يبقى للعبد اختيار اصلاً ولنا في هذا الباب كلام اخر اوردناه في

تصانيفنا **قوله** **﴿** اي عن ان افسره **﴾** بهذا الان الامكان الذاتى غير كلى فى كونه مقدر العبد وتوجيه هذا الدال للاشعري بان اجهل مكلن بالايمان وهو تصديق النبى عليه السلام فى جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يبرء من فقد كلى بان يصدق فى ان لا يصدقه وهو محال فيلزم وقوع التكليف بالمتنع بالذات فضلا عما لا يطابق مناقض لما سبق من المصنئ من ان التكليف بالمتنع لذاته غير واقع اتفاقا وما منه ثم الجواب عنه بان تكليفه بجميع ما نزل الله انما كل قبل الاخبار بانه لا يبرء ومن بعده هو مكلن بما عدا التصديق بانه لا يصدقه فسفسطة لان الايمان لا يختلف باختلاف الاشخاص والازمان لانه حقيقة واحدة بل الجواب ان الايمان تصديق النبى صلى الله عليه وسلم فى جميع ما جاء به من عند الله تعالى وهو امور لا تحصى فيكفى فيه الاجمال لكن لودعى داع الى الالتفات الى التفاصيل وجب فى الجميع اعطاء حكمه وايداء حظه من التصديق فجزوا ان يكون مجيئه عليه السلام بعدم تصديق اجهل غير معلوم له **﴿** قوله **﴾** وعنده آه نقض لدليل الاشعري بان يلزم عليه ان يكون جميع التكليف تكليفا بما لا يطابق لانه لا مدخل لقدرة العبد فى افعاله اصلا **﴿** قوله **﴾** على ان الاصاح واجب على آهى الاصاح لا بدعائه سبحانه اذ لا نزاع بيننا وبينهم فى وجوب الاصاح الاحسن بالنسبة الى كل الكائنات عنه سبحانه بعلمه وارادته وقدرته واختياره قال المصنئ فى تعديل العلوم ان افعاله تعالى يترتب عليها الحكم على سبيل اللزوم عقلا به معنى عدم جواز الانفكاك تفتخلا لا وجوبا قال ابو المعين فى تبصرة الادلة ان ارسال الرسل عند اصحابنا فى ميز الواجبات لا بمعنى انه واجب على الله تعالى بالجبب احدا وباريابه على نفسه بل بمعنى انه من مقتضيات الحكمة متحقق الوجود ويستحيل ان لا يوجد ما كان وجوده من مقتضيات الحكمة والى هذا القول ذهب جميع من يقول بالحسن والقبح العقليين وابوالعباس القلانسى من اصحاب الحديث هذا الكلامه وقال ابو البركت فى عمدة العقائد هو فى ميز الممكنات بل فى ميز الواجبات هذا ولا شك ان الوجوب بالاختيار لاينا فى الاختيار وهذا هو الهذوب المقرر عند الحنفية شكر الله مسامحةهم وبالجملة ان الاصاح يجب عنه

سبحانه بعلمه وأرادته وقدرته وجوده وكرمه ويكون في فعله منعمًا مفضلًا ومحسنًا  
 لأنه وبإحسانه عليه للعبد بحيث لو لم يفعل لكان ظالمًا غيرًا كما ذهب إليه المعتزلة  
 فيما وجبوه على الله تعالى عما يقوله الظالمون ﴿ قوله ﴾ لأنه قد ينفك أه قيل  
 عليه هذا مصادرة على المطلوب إذ ليس المدعى إلا أن المحتاج إلى القدرة  
 هو وجوب الأداة لنفس الوجوب قبل السيد الشريف كون وجوب الأداة شرطًا  
 بالقدرة بناءً على أن نفس الوجوب مستلزم لوجوب الأداة فبمع ذلك وبينه بان  
 نفس الوجوب ينفك عنه وجوب الأداة الذي هو التكليف فلا يكون نفس  
 الوجوب تكليفًا ولا مستلزمًا له فلا يكون شرطًا بالقدرة ﴿ قوله ﴾ شرطًا لأداة  
 كل آه أي لوجوبه ﴿ قوله ﴾ فامكان القدرة لأحاجة في استخراج هذه الخلافية  
 إلى التزام القدرة بالتموهمة والمحق أنها غير كافية لصحة التكليف ولكن العلماء  
 استحسنوا الديانة بالوجوب في هذه المسئلة احتياطًا لأن أثبتت شيء ليس عليه  
 أولى من أن يترك ما عليه لو لم يكن عاصيًا بترك الشرع في الجزء الأخير  
 اتفاقًا ذكره السيد الشريف ولم يعتبر وما في الحج بلا زادور أحلق في صوم الشيخ  
 الفائق وعلى الركوع والسجود في المقعد وزال العه مع كونها أقرب من  
 امتدادًا لوقت ولم يؤثر وأفيها طريقة الاحتياط للحرج وقيل لتعذر القضاء  
 في هذه الصور لأن الغرض من اعتبار إمكان القدرة وجوب القضاء وهو متعذر  
 لأن جميع سني العمر بعد الوجوب وقت الأداة والشيخ الفائق أن قدر على  
 القضاء بعد الإفطار والغدية لم يكن فانيها في وكذا المقعد والاعبى إذا صار قادرًا  
 بصيرته حتى وجب عليه الجمعية لم يجب عليه قضاء ما صلى سابقًا ﴿ قوله ﴾ كما في  
 مسئلة الحلق آه هذا من رد الخلافية إلى الخلافية فان زفر رحمه الله لا يسلم ذلك  
 أيضًا بل يشترط إمكان البر عادة كما شرطوا إمكانه عقلاً والتفصيل أن أبا حنيفة  
 ونعمان رحمهما الله شرطوا في الاعتقاد إمكان البر وكونه متصور الوجود عقلاً  
 وزفر رحمه الله مع ذلك شرط إمكانه عادة خلافاً لأبي يوسف رحمه الله فإنه لا  
 يشترط أصلاً إعادة ولا عقلاً ففيها حلق والله ليقمتن زيد أعالها بموته بحيث عند  
 الأئمة الثلاثة خلافاً لفر لامكانه عقلاً وامتناعه عادة وغير عالم بموته لا يحث

خلا فالأب يوسف رحمه الله وان كان القتل ممتنعاً في هذه الصورة عادةً وعقلاً فإنه لا يشترط الامكان وذلك لان انعقاد اليمين في هذه الصورة على ازالة الحيوة السابقة على الموت وقد زالت بالموت فلا يتصورا عاداتها بخلاف الصورة الاولى فان انعقادها على الحيوة التي يخلقها الله فيه بعد ذلك وهو ممكن البتة والمسئلة شهدت بان الائمة العظام متفقون على القول بامتناع اعادة المعدوم بعينهم وان عاند اهل الكلام وجادلوا فيه بالباطل ولا اعتدوا بهم وحجتهم داخضة عند ربهم ﴿ قوله ﴾ اذ لو كانت سابقته ماناه ولو وجدت بعد الفعل لم يكن مقبوراً بمعنى ما يصح ان يتعلق به القدرة ويصح صدوره بتأثير ما على مذهب اليه الاشعرية والحق ان القدرة ليست صفة مؤثرة وانها صفة مصححة للصدور عن المحل ولوسلم فالفعل بعد الوجود مقبور بمعنى الصادر بالقدرة والفاعل قادر عليه مصدره ﴿ قوله ﴾ يناقض آه لان الزاد والراهلة ليست عبارة عن سلامة الاسباب والالات بل هي من قبيل الاسباب اذ لا يتم البيت سبباً للحج الا بهما ﴿ قوله ﴾ ما يوجب اليسر على الاداء ووجهه بان على للظرفية بمعنى في كما في قوله تعالى ودخل المدينة على حين غفلة من اهلها وقوله ماتموا الشياطين على ملك سليمان اى في ملكه على ما صرح به في معنى اللبيب وغيره لان اليسر والعسر انما يكونان على العبد قال الله تعالى عسير على الكافرين غير يسير وقيل والظاهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة كرامة من الله تعالى ومنه مرة اخرى ﴿ قوله ﴾ نوع نظر اجيب عنه بالتزام الفوات في صورة الهلاك فانه لا محذور فيه لانه ما فوت على احد ملكاً ولا يد ابل المال حقه ملكاً ويد اوانها في الفقير في ان يعين محلاً للصرف اليه ولصاحب الحال الخيار في اختيار ما شاء من الحال والزكوة من الامورات المطلقة لا تستلزم الفور فلا ياتم بالتأخير وبان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسراً وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق القرامة والتضمين فيصير عسر اوليس المراد ان نفس اليسر يصير

عسر افانه مجال عقلا فليتامل انه الميسر لكل عيسر ﴿ قوله ﴾ فعلى التراخي  
اهليس مراد الحنيفة من التراخي ان موجب الامر الاتيان متراخيا عن الوقت  
الذى ورد فيه الامر حتى يلزم عليهم ان لا يتحقق امر التراخي ولو بقريئة اذ لم  
يات امر قط يوجب التلخير عن ذلك الوقت وان يتحقق الراسطة بين الفور  
والتراخي بل مرادهم انها هو ما ذكره المصنف وهو موجب اللفظ وقضية البرهان  
﴿ قوله ﴾ وقسم اخر مشكل اهليس المراد من اشكال عدم العلم بحاله بل المراد  
فضله من وجه عدم استغراق افعاله او فاته دون وجه لانه لا يسع فيه الاحج واحد  
والمراد من المساوات مساواته من كل وجه من الفضل فضله ومن كل وجه فلا وجه لا اعتبار  
العلم في التقسيم بان يقال اما ان يتضيق الوقت اولا والثاني اما ان يعلم فضله  
كانضوية واما ان يعلم مساواته فانه ليس بشيء ﴿ قوله ﴾ ظرف للمودى  
لا حاطته به وفضاء عليه وشروط الاداء لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه وتأثيره في  
وجوده وليس شرطا للمودى لعدم اختلاف نفس الوهبة باختلاف الوقت بل  
انما يختلف صفة لاداء والقضاء ﴿ قوله ﴾ وسبب الوجوب اهنا مذهب  
بعض المتأخرين من مشايخ ما وراء النهر بمعنى انه مترتب عليه كانه الموتر  
فيه بالنظر اليه تيسيرا من الله تعالى للعباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة  
كملك بلشراء والمذهب المنصور الذى يتطرد عليه الادلة ويتعا ضده  
الكتاب والسنة هو مذهب اليه الأئمتنا الاولون ومشايخنا السابقون ان سبب  
وجوب العبادات هو نعم الله المتردفة علينا قال الشيخ عبد العزيز في الكشي  
اما المتقدمون من اصحابنا رحمهم الله فقالوا اسبب وجوب  
العبادات نعم الله تعالى على كل واحد من عباده فانه تعالى  
اسدى الى كل واحد منا من انواع النعم ما يقصر العقول عن الوقوف على كثرتها  
فضلا عن التيام بشكرها واوجب هذه العبادات عاينا بانها ورهى بها شكرا  
لسوايغ نعمة بفضله وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخروج عن شكر نعمة  
وان قلت نعمة عمره او طالت وهذا لان شكر النعمة واجب بلا شك عقلا او نصا  
على ما قلنا تعالى ان اشكر لى ولو الديك وقال عليه الصلوة والسلام من ازلت



اليه نعمة فليشكرها في نصوص وزدت فيه وكل عبادة صالحه لكو نون شكر النعمة من النعم وقد ورد النص الدال على كون العبادة شكرا وهو ما روى انه عليه الصلوة والسلام صلى حتى تورمت قدماه فقيل ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تلخر قال فلا يكون عبدا تكون اخبار انه يصلى لله تعالى شكرا على ما نعم عليه ثم نعم الله تعالى على عباده اجناس مختلفة منها يجاهد من العدم ونكر يمه بالعقل والحواس الباطنة ومنها الاعضاء السايمة وما يحصل له بوامن التقلب والانتقال من حالة الى ما يخالفها من نحو القيام والتبوء والانحناء ومنها ما يصل اليه من منافع الاطعمة الشهية والاستمتاع بصنوف المأكولات ومنها صنوف الاموال التي يهايتوصل الى تحصيل منافع النفس و دفع المضر عنها فولى حسب اختلافها ووجبت العبادات فالايمن ووجب شكر النعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل الذى هو انفس المواهب التي اختص الانسان بها من بين سائر الحيوانات وغيرهما من النعم فالوجوب بايجب الله تعالى لكن بالعقل يعرف ان شكر المنعم واجب فممكن النعم معرفة فالوجوب شكر المنعم بواسطة المعرفة وهى العقل وهذا معنى قول الناس ان العقل موجب اى دليل معرفة لوجوب الايمان بالنظر فى سببه وهو النعم بالعقل ووجبت الصلوة شكر النعمة الاعضاء السليمة فيعرف بما ياجتهد من المشقة قدر الراحة التي ينالها بالتقلب على حسب ارادته اذ النعمة مجهولة فاذا فقد عرف وتوجب العاوم شكر النعمة اذ تضاء الشدوات والاستمتاع بهامدة فيعرف بما يقضى من مرارة الجوع وشدة الظم في الهواجر قدر ما يتناول من صنوف الاطعمة الشهية والاشربة الباردة ووجبت الزكوة شكر النعمة المل فيعرف بما يجى طبيعته من المشقة فى زوال المحبوب الى من لا يتحمل منه ولا يكثر له عددا ولا يطعم منه مكافات قدر ما حول من اصناف البال واولى من البسطة فى فنونها ووجب الحج شكرا للذمة ايضا فان الله تعالى لما ضاق البيت الى نفسه كرامته و اظهار الشرفه وضرا امانه الى حرمة فوجب زيارته اذ لشكر هذه النعمة وتحصيلا للامان من النيران ويعرف بمقاساة شدايد السفر قدر التقلب فى النعم فى حالة

الاقامة بين الاهل والاولاد فثبت بما ذكرنا ان اسلب هذه العبادات النعم والى هذا الطريق ما لصدر الاسلام ابو اليسر وشيخ الاسلام علاء الدين صاحب الميزان من المتأخرين والله اعلم انتهى ما في الكشف الكبير بعبارته ويدل على ذلك قوله تعالى خلق كل شىء فاعبدوه وقوله سبحانه يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم لعلكم تتقون الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وقوله جل ذكره يا ايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منهزوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء الى غير ذلك من الايات البينات والحجج الواضحات **وقوله** لعله هو ممنوع فان اللام الجارة تدل على المدعى المتوقف على كون اللام للتعليل والاية للتاقيت وقال مثلها في ثلاث خلون وفي القاموس بمعنى بعد وقالو بمعنى عند كتبه لخمس خلون وتسمى لام التاريخ وقال ابن الهمام وهو استعمال محقق في اللغة يقال في التاريخ باجماع اهل العربية خرج ثلاث بقين ونحوه وعلني ذلك قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن وهو المفهوم من قوله عليه السلام في حديث جابر هذا حين دلكت الشمس فيكون المعنى بعد زوال الشمس وبه قال ابن عباس وابن عمر وابو برزة الاسلمى من الصحابة وابو جعفر محمد بن على الباقر والحسن البصرى وقتادة والضحاك واختاره ابن جرير وهو رواية عن ابن مسعود رضى الله عنه وفي رواية عنه انه فسر به غروب الشمس وقال حين غربت هذا حين دلكت اخرجه محمد بن الحسن في كتاب الآثار عنه واليه ذهب مجاهد وعبد الرحمن بن زيد بن اسلم واخرج الطحاوى عن ابي هريرة فانه لما سئل عن الصلوة الوسطى قال سافر عليك القرآن حتى تعرفها ليس يقول الله عز وجل في كتابه اقم الصلوة لدلوك الشمس الظهر الى غسق الليل المغرب ومن بعد صلوة العشاء العتمة ويقولو قران الفجران قران العجران مشهودا ثم قال حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى هي العصر هي العصر قال الشيخ سيف الدين ابوالهسين النسفى في طريقة الخلف ان اللام في قوله تعالى اقم الصلوة

وقوله تعالى لا اله الا الله  
لهم ولا هم يحاون لهن  
\* منه رحمه الله تعالى

لدلوك الشمس وقوله عليه الصلوة والسلام صوموا لرؤيته ليست للتعليل  
 لانها لاتصاح لذلك اذ هي داخلة على الروية دون الوقت وهي ليست بعلقة  
 بالاجماع فمالم يدخل فيه اولى ان لا يكون علة فان قلت المراد ما يثبت بالروية  
 وهو الشهر قلنا اتعنون به ان الوقت الذي وجدت فيه الروية سبب لصوم  
 جميع الشهر ام تعنون ان كل يوم سبب على مدة للصوم فان قلت بالاول فقد  
 اقررت ببطلانه وان قلت بالثاني فكيف عبر بالروية عن هذه الاوقات وهل في  
 اللفظ ما ينبي<sup>ه</sup> وضعا او دلالة ان يذكر الروية ويراد منها جزء من يوم يوجد  
 بعد ثلاثين يوما او عشرين يوما من وقت الروية فان قلت نعم فقد ادعيتم  
 ما يعرف كل جاهل ببطلانه وان قلت لا فقد ابطالتم الاستدلال بالخبر وكذا في قوله  
 تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس اليس تعنون بهذا ان العلة هي وقت الدلوك  
 ام جزء واحد من الزمان هو معدوم عند الدلوك<sup>ه</sup> فان قلت بالاول فقد تركتم  
 منه هيكما وان قلت بالثاني فنقول اي دلالة في الدلوك الذي هو فعل الشمس في زمان  
 مخصوص على زمان اخر يوجد بعده من غير تعيين بل على اجز امتحدة يتعين  
 بعضها سببا عند اتصال الاداء به على ما هو المذهب عندكم افيه دليل على  
 ما زعمتم من حيث العقل ام من حيث اللغة فاي الامرين ادعيتم كلقتم ببيانه ولن  
 تقدر واعليه ثم قال ورد الحدِيث لبيان ان الصوم المأمور به في الشهر يوعدي  
 فيه بعد دايما في الزيادة والنقصان لا لبيان السبب ومحى اللام للوقت كثير  
 شايخ في الشرع واللغة قال عليه الصلوة والسلام المستحاضة تتوَضَّعُ لكل صلوة اي  
 لوقت كل صلوة وقالت الحسنات ان كرى في طلوع الشمس ضحرا واذكره لكل مغيب شمس  
 اي لوقت مغيبها هذا ولا يرد عليه ان وقت الروية والدلوك ليس بوقت للصوم  
 والصلوة لها مران اللام التاريخ بمعنى عند وهو المراد من التوقيت  
 فيكون المعنى بعد الروية والدلوك<sup>ه</sup> قوله<sup>ه</sup> الى الاختصاص الكامل  
 ويكفي فيه الظرفية<sup>ه</sup> قوله<sup>ه</sup> لكن مجموعها لو سلم ان هذه الامور تفيد الظن فانها تفيد  
 المجموع القطع اذا استند الحجية الى المجموع من حيث هو مجموع كالخبر المتواتر  
 واما اذا كان كل منه دليلا على حدة فلا ولهذا لا يصح الترجيح بكثرة الادلة

قوله ﴿ ولتغير ما حيث يصح في وقته الكامل ويكره في الناقص وتفسد في غير ذلك وفيه نظر اذ لانقص في الوقت حقيقة لانه وقت كسائر الاوقات وانما يتطرق النقص للاركان والاعمال لوقوعها مشابهة بعبادة الكفار لغير الله تعالى ولذلك ورد النهي عن الصلوة في الاوقات المكرهة ويرد عليه ايضا من صلاها لصلوة وقت مكره فحسب ثم لم يصلها فيه فلا يجوز قضاءها في وقت مكره مثله فان السبب في حقه لا يمكن جعله كل الوقت حين خرج اذ لم يدرك مع الاملية الا ذلك الجزء بخلاف ما لوقضى ما قضاءه من النفل الا شروع فيه في وقت مكره حيث يخرج عن العهدة وان كان اثملاان وجوبه ضرورة صيانة المودى عن البطلان ليس غير والصون عن البطلان يحصل مع النقصان على ان من ضرورته تحمل ما يلزمه من النقص هذا على انهم انما جعلوه سببا لنفس الوجوب والتغير والاداء او المودى قوله ﴿ ولتجدد الوجوب آه احتياج بالدوران وقد حكم عليه في ركن القياس بالبطلان وعند من اعتبر الا احتياج به سببا فمفاده انما هو الحسبان لان دوران الشيء مع الشيء امر لا يكون المدار على الدائر هنا قوله ﴿ ولبطلان التقديم عليه آه اى تقديم الصلوة عليه لا وجوبه اذ انه ليس في وسعه قوله ﴿ فان التقديم على الشرط آه دفع لها يقال ان بطلان التقديم لا يدل على السببية لجواز ان يكون ذلك لكونه شرطاً فقط قيل عليه بطلان تقديم المشروط على شرطه ضرورى واظهر من بطلان تقدم السبب على سببه لجواز ان يثبت الشيء باسباب شتى ورد بان صحة الاداء لا تتوقف على شرط نفس الوجوب كما لا تتوقف على شرط وجوب الاداء ولما ثبت بطلان التقديم على الوقت عام انه لا انتفاء السبب ولا يخفى ما فيه وبان التوارد في السبب باطل على ما بين في محله بانحاءه الثلاثة بلا ريب واللازم الاعم لازم للاعم نعم يجوز ان يكون البطلان لكون الوقت شرطاً للاداء وجوابه ما ذكره صاحب الكشف بان احتمال الشرطية قائم الا ان الأدلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصاح دليل على احد مدلوليه بمعونة القرينة وانت خبير بما فيه قوله ﴿ وان لم يكن مؤثراً في ذاته بل ليس بمؤثر اصلا

وما ذكره من المعنى ليس هو معنى التأثير في شيء ﴿ قوله ﴾ كلنار في الا  
 حراق أه النار مؤثرة حقيقة عند المنية وسبب الاحراق طبعاً وهو لا ينافي  
 استقلال البارئ تعالى في الخلق والايجاد اصلاً وهذا من المسائل التي خالفهم  
 الاشعرية كما ان الحال على هذا المنوال في خلق الافعال قال الشيخ احمد السر  
 هندي في المكتوب الثمانين ومائتين المختار تأثير القدرة الحادثة في اصل الفعل  
 وصفه معاذل معنى للتأثير في الوصف بدون التأثير في الاصل ولا محذور في  
 القول بالتأثير وان كبر ذلك على الاشعري اذ التأثير في القدرة ايضاً  
 بايجاد الله سبحانه كما ان نفس القدرة بايجادها تعالى ايضاً ومذهب الاشعري  
 داخل في دائرة الجبر في الحقيقة اذ لا اختيار عنده حقيقة ولا تأثير اصلاً هذا كلامه  
 ثم بين الفرق بين المذاهب بما حاصله ان المذهب الحق ان العبد فاعل باختياره  
 ومؤثر في فعله حقيقة وينسب الفعل اليه حقيقة وان مذهب الاشعري ان قدرة  
 العبد مدار محض والفعل ينسب اليه حقيقة وان لم يكن الاختيار والفعل ثابتاً له  
 حقيقة وان مذهب الجبرية نفى الفعل عن الفاعل حقيقة ونفى الاختيار والقدرة  
 حقيقة وان مذهب المعتزلة ان افعال العباد حاصلتها بقدرة العبد وحدها وهو  
 مستقل فيها هذا وقال ابن الهمام المحقق رحمه الله ان القول بان تعلق قدرة العبد  
 بالفعل لا على وجه التأثير هو الكسب مجرّد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن  
 انما نفهم من الكسب انتحصيل وليس هو الا ادخال في الحصول والموجب للجبر  
 المحض ليس سوى القول بانه لا تأثير للعبد في فعله وهو باطل لا محالة ﴿ قوله ﴾  
 اشتغال ذمة المكلف والذمة هي العهد ونقضها يوجب الذم قال الله تعالى لا ير قبون  
 في موءمن الا للذمة اي عهد او قال عليه السلام وان ارادوكم ان تعطوهم ذمة الله  
 فلا تعطوهم والبراد بها في الشرع نفس ورقبة لهاذمة وعهد سابق وهي محل  
 الوجوب وبها يثبت الاهلية قال الاغسيكى في اصوله الادمى يولد له ذمة صالحة  
 للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء وقل في التحقيق حتى يثبت له ملك الرقبة  
 وملك النكاح بشر الولي وبتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقد الولي  
 وهو رد لما ذكر بعض من لم يشمر راحة الفقه في مصنفة في اصول الفقهاء تقدير

المال في الذمة لا معنى له وان تقدير الذمة من الترهات التي لاهلجة في الشرع  
 والعقل اليها بل الشرع مكنه بل يطالبه بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول  
 عرفا وشرعا فقال الشيخ رحمه الله هي ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالف لل  
 جماع انتهى كلام التحقيق ويريد من لم يشم رائحة الفقه فخر الدين الرازي  
 امام المتكلمين والاشتغال يحصل بقيام الاهلية وصلوح المحل وانعقاد السبب  
 وهذا نفس الوجوب ويترتب عليه وجوب الاداء وللاول تقدم في اعتبار العقل  
 وسبق في الملاحظة وعلية للثاني فانه لو لم يكن نفس الوجوب سابقا فلي شيء  
 يجب اداؤه وهذا هو مراد صاحب الكشفي من قوله اشتغال الذمة بوجود الفعل  
 الذهني ووجوب الاداء عبارة عن لزوم اخراج ذلك الفعل الى الوجود وهو في  
 محاذات وجوب الثمن بالشراء ووجوب اداؤه بعد المطالبة وليس المراد منه  
 تصور من عليه الوجوب او تصور احد غير هولاء لان المراد يجب وقوعه بدون  
 ان يجب ايقاعه من المكلف بل هما شيئان في اعتبار العقل مع نسبة الترتب بينهما  
 وقد يقال ان وقت الواجب في الصلوة لها كل موسمالم يعتبر في نفس الوجوب  
 زملن معين بل اكتفى بزمان ما تحقيقا المعنى التوسعة بخلاف وجوب الاداء حيث  
 اعتبر فيه زمان معين وهو عند الشروع او حين تضيق الوقت وما قيل ان  
 الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب  
 الاداء لزومه في زمان مخصوص ليس بشيء بل بعد عن قصد القوم لان ما ذكره ليس  
 فرقا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بل بين وجوب الاداء باعتبار الزمان مطلقا  
 ومقيدا **قوله** وايضا اشارة الى افتراقهما في الوجود **قوله** لعدم  
 الخطاب قيل عليه يلزم ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا  
 بالمأمور به ورد بان نفس الوجوب ثابت في حقهما بتحقيق السبب وهو نعم الله  
 تعالى او الوقت وانما اللازم من انتفاء الخطاب انتفاء وجوب الاداء وقوله تعالى  
 فعدة من ايام اخر تاخير الاداء الى وقت اخر ولا نسلم انه غير مأمور به وما قيل ان  
 عند الشروع يتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كما في الواجب المخير مبني على عدم  
 الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء على ما ذهب اليه الشافعية وبعض

الخفية وانت تعلم ان ذلك بعد الاعتراف بالفرق بينها في الواجب المالى بان  
 الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال ما ليس ينبغى اذ نقول ان الواجب هو  
 الصلوة والاداء فعل في تلك الهيئة بلافرق وكون المال امراموجودا في الخارج بنفسه  
 لا يفيد لان تعلق الوجوب بنفس المال ما لا يتصور بل تعلق حق البايع هو نفس  
 وجوبه والاداء فعل في هذا الحق ﴿ قوله ﴾ من وجوب الاصل النى هو نفس  
 الوجوب ولا بد من ان يكون ذلك ثابتا حتى يتم صور وجوب اداؤه وادائه  
 ﴿ قوله ﴾ لما ذكرنا من عدم الخطاب لان خطاب من لا يفهم لغو قيل عليه اللغو  
 انما يلزم ان لو كان مخاطبا في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل  
 بعد الانتباه ورد بل الخطاب انما يكون بفهم الخطاب ولا فهم له حالة النوم ونفس  
 الوجوب ثابت في تلك الحالة ومعنى خطاب المعدوم انه يتوجه اليه الخطاب  
 السابق على وجوده بعد دخوله تحت الوجود وثبوت الاهلية له لبقاء البشرية الى  
 قيام الساعة ثابتة في الصحن وفي اذهان الحفاظ بحبوت امره صلى الله عليه وسلم في  
 حق من وجد بعده ليس باعتبار اللفظ الصادر من فيه صلى الله عليه وسلم بل  
 باعتبار وصول اللفظ الدال على المعنى النى يدل عليه لفظه صلى الله عليه وسلم على  
 ان هذا يجعله العرفى نفس لفظه صلى الله عليه وسلم فقد صدر امره عليه السلام  
 اياه وبلغ اليه وهو موجود فاهم لخطابه ومتيكن من امره  
 وان لم يكن كذلك في عصره عليه السلام ﴿ قوله ﴾ ثم اذا كان الوقت اهنا  
 الاستدلال اوردته المصنف رحمه الله لاثبات هذا به النى اختاره وهو ينتهض  
 حجة لما ذهب اليه الاثمة المتقدمون والفقهاء المحققون من ان الوقت ليس بسبب  
 للوجوب على ما فصلناه في ناظورة الحق وغيرهما ﴿ قوله ﴾ فالجزء النى اتصل  
 به الاداء ولا يخفى عليك ان هذا يلزمه كون الصلوة التى هي المسبب عن الوقت  
 مع فالسببه وهو عكس الموضوع وقلب المجموع ومفوت للمقصود النى هو  
 التعريف بما هي علامة له هذا على انه لا تقدم للجزء المقارن له عليها ﴿ قوله ﴾  
 فان لعترض الصحيح انه وقت كسائر الاوقات لانقصان فيه ولافساد وانما  
 النقصان في العمل لوقوعه مشابها لعمل عبدة الشمس لمقارنته الغروب فلا يرد  
 انه لو ترك بعض الواجبات صححت الصلوة مع نقصانها ويتأدى بها الكامل لان

ترك الواجب لا يدخل النقص في الاركان ولأن الكافر والمجنون والصبي  
والحايض اذا صلوا اهلا في الجزء المكروه وقضوا في وقت مكروه لا يجوز مع ان  
السبب في حقهم ليس الا الجزء الذي ادركوه مع الاهلية وذلك لان الثابت  
في ذمتهم كامل اذ لا نقص في الوقت نفسه بل المفعول فيه يقع ناقصا غير ان تحمل  
ذلك النقص ضروري لو ادى فيه لانه ما مور بالادا فيه ذافلت الوقت عدم  
الضرورة فلا يخرج عن عهده الا بكامل بخلاف ما لو قضى في وقت مكروه ما  
قطع من النقل المشروع فيه في وقت مكروه حيث يخرج عن العهدة وان كان  
اثمالا وجوبه لضرورة ميانة الموءدى عن البطلان وهو يحصل مع النقصان  
وكذا سجدة التلاوة وصلوة الجنائز لانه مخاطب بالادا موسعا ومن ضرورته تحمل  
ما يلزمه من النقص لو ادى عند التلاوة والحضور ﴿ قوله ﴾ لما كان الوقت  
أهقيل عليه كلمة لما ليست في موقعها اذ لا معنى لسببية الاول للثاني ورد بمنع معنى  
السببية في لما بل هو بمعنى اذ يدل على مقارنة امر لامر ولوسلم فلاتساع سبب  
لجواز شغل الوقت بالاداء على انه يجوز ان يكون الجواب قوله في معنى وقوله  
جاز يكون صفة لقوله متمسعا لاجواب لما ﴿ قوله ﴾ واما الفجر فن أه قيل عليه  
شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الاداء الكمال معتذر  
على ما ذكره فعند الايمان بالعزيمة اعنى شغل كل الوقت بالادا يلزم احتمال  
اعتراض الفساد بالضرورة ورد بان مراده من الاقبال على الصلوة هو استيعاب  
الوقت بالصلوة والمراد من اعتراض الفساد بالطلوع والغروب وقوع الاداء مشابها  
لعبادة الكفار لا وقوعه خارج الوقت ولا يكون مخالفا لمقتضى كلام القوم الذي  
هو وقوع بعض الاداء في وقت مكروه كما بعين طلوع الشمس وما قبل المغرب  
وقد يفرق بينهما بان في الطلوع دخرا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنهما بان  
العسر يخرج الى ما هو وقت في الجملة بخلاف الفجر ﴿ قوله ﴾ فكل الوقت سبب  
أه يخالف ما نقرر عندهم ان ما هو سبب للادا هو سبب للقضاء والالم يكن قضاء  
لما سبق من الواجب بل ادا لما واجب بسبب اخر وما قيل  
﴿ قوله ﴾ فوجب القضاء بصفة الكمال لانه لما صار دينافي النمة ثبت بصفة



الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شيها  
 بعبادة الكفار فاذا مضى خالجا عن الفعل زالت محلته وبقيت سببته فكان الوجوب  
 ثابتا بسبب كامل كذا حققه شمس الائمة السرخسي وابن الهمام رحمهما الله  
 قوله ﴿ وقت الغروب اشارة الى ما ذكره في شرح الوقاية من انه يصح قضاء  
 الغوايت بعد العصر الى المغرب ويدل عليه حديث عائشة رضي الله عنها في  
 صحيح مسلم انها نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتجرى طلوع الشمس  
 وغروبها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحروا بصلواتكم طلوع الشمس  
 ولا غروبها فتصلوا عند ذلك ولعل المراد هو الصحة مع الكراهة لاحاديث في  
 الصحيحين تقتضى كراهة الصلوات فيها وقال ابن الهمام وهي ان كانت لنقصان  
 في الوقت منعت ان يصح فيه ما تسبب عن وقت لانقص فيه لانه واجب كامل فلا  
 يتأدى ناقصا وصرح الزيلعي بعدم الصحة ﴿ قوله ﴿ لم يتعين بتعيينه نصا  
 بان يقول عينت هذا الجزء لاداء وقيل بان يقول عينت هذا الجزء للسببية وقال  
 السيد الشريفي هذا ليس يستدعي لان تعيين كون الجزء للسببية ليس  
 في وسع العبد ﴿ قوله ﴿ فتعين فعلا كالتحليل آه قيل بان يؤدى الصلوة في اى  
 جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقت الفعل كما في خصال الكفارة فلن  
 الواجب احدا لامور من الاعتك والقسوة والاطعام لا يتعين شىء منها بتعيين  
 المكنى قصد اولا نصابا يختار اياها شاء فيفعل فيصير هو الواجب بالنسبة اليه  
 قال السيد الشريفي قد سره هذا المحصر لم يقع في موقعه لاقتضائه ان يكون  
 المؤدى بعينه هو الواجب وليس كذلك بل الواجب هو احد الامور يتأدى به  
 لاشتماله على الواجب وكنه قوله ويتعين بفعله في الموضوعين ليس كما ينبغي  
 ﴿ قوله ﴿ ومعرفى بالوقت آه اختلف شراح كلام فخر الاسلام في تفسير قوله  
 لانه قدر وعرفى به فبعضهم جعله من المعرفة واخرون من التعريف واليه ذهب  
 المصنف رحمه الله حيث قال الامساك عن المفطرات آه قيل عليه دخوله الوقت  
 في تعريف الصوم لادخله في المعيارية الابتكلى بان يكون المراد الدخول  
 على وجه مخصوص وهو ان يكون الامساك الشرعى مقارنا لجميع اجزاء النهار

غير زايد ولا ناقص وهذا يقتضى المعيارية وردبانه لما كان الصوم عبارة عن  
الامساك المذكور على الوجه المخصوص يكون النهار معياره بلا تكلّف اصلا  
﴿ قوله ﴾ وسبب للوجوب قال في التقويم شهود الشهر سبب الان العليل  
قلم لنا بباحة الاكل ليالى الشهر كله وانه لا يكون فيها الصوم فعلم ان المراد بالشهر  
ايامه وقال شمس الاثمة السر خسى السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر  
من النص والاضافة فلن الشهر اسم للمجموع الان السبب هو الجزء الاول منه  
لثلا يلزم تقدم الشى على سببه ولهذا يجب على من كل اهلانى اول ليلة من الشهر  
ثم من قبل الصباح وافتقار بعد مضى الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية  
اداء الفرض فى الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى  
قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضى جواز الاداء فيه كمن اسلم فى اخر الوقت  
وايضا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية  
اجماعا بل ما ثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من  
كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان  
سببية شهود الشهر مطلقا ويؤيد قوله كون سبب الوجوب خارجا عن محل الاداء  
لوجوب تقدم السبب على المسبب فلو كان اول جزء من كل يوم سببا لوجوبه  
لم يكن الايام معيار للصوم والاجماع على خلافه ﴿ قوله ﴾ فيه نظر اجيب عنه  
بلن الكلام فى المريض النى لا يطبق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما  
النى يخفى ازديا والمرض كالحمى فان الرخصة تتعلق فى مثلها بالحوق ازدياد  
المرض لا بحقيقة العجز دفع اللورض فهو كالمسافر بلا خلاف وهو محمل كلام الكرخى  
رحمه الله فى عدم الفرق بينهما ﴿ قوله ﴾ لكن الاطلاق فى المتعين تعيين  
حاصله ان تعيين المحل ثابت عن الشارع وهو الزمان لقبول المشروع المعين  
ولازمه نفى صحة غيره وفيه نظر فان محمدا رحمه الله قال فى الصلوة ان بطلان  
الوصف يوجب بطلان الاصل والفرق بين الصوم والصلوة تحكم والزام التعيين  
للمكلف ليس لتعين المشروع للمحل بل يثبت الواجب عن اختيار منه فى ادائه  
لاجبر او قد قال النبى عليه السلام انها الاعمال بالنيات ولكل امرىء ما نوى ومن

ينوى في رمضان صوما مطلقا و اجبا اخر او نفلا فقد ترك ما وجب عليه من قصد  
صوم رمضان فصار عاصيا غير ممثل للامر و قولكم المتوحد في البيت ينال باسم جنسه  
كزيد ينال بياحيوان و يارجلان اردتم ان ذلك فيما اراد بقوله ياحيوان زيد امثلا  
فهو صحيح وليس نظيره الا ان يريد بطلاق الصوم الذي هو متعلق النية صوما مع انه لا  
يتصور في النية التي هي عمل القلب ليس من المتنازع فيه لانه قصد صوم رمضان بذلك  
وان اردتم انه فيما اراد به فر داما ينطلق عليه ذلك الاسم لم يخطر بخاطره سوى  
ذلك كما هو حقيقة ارادة المطلق مثل قول الاعمى يارجل اخذ بيدي من غير ان  
يريد شخصا بعينه فليس هو ارادة ذلك المتعين فانه لم يقصد به بل ما يطلق عليه  
الاسم سواء كان ذلك او غيره فلزوم ثبوت ذلك بعينه يكون لاعن قصد اليه اذ  
الفرض انه لم يقصد بعينه فيكون حينئذ جبر او لا بد في العبادة من الاختيار واختيار  
الاعم ليس اختيار الاخص بخصوصه و اذا بطل في المطلق بطل في ارادة النفل او  
واجب اخر بطريق الاولى لان الصحة بهما انما هي باعتبار الصحة بالطلاق بناء على  
لغو الزائد عليه فيبقى هو وبه يتاحى على ان فيها صريح المخالفة با ارادة غير  
رمضان نعم هذا يصح في يوم الشك لانه المأمور به فيه ولكن يمكن ان يقال ان  
المراد من الصحة بطلاق النية هو ان ينوى الامتثال لامر الله تعالى خالصا رضاه  
من غير ان يخطر بباله صفة الفرضية وغيره ما وفيه تأمل بعد ﴿ قوله ﴾ فقال اخر  
يا انسان اه قال السيد الشريف قدس سره المطابق للمقام يا انسانا اذ لا ينى  
اسم الجنس في النداء على الضم الابعد القصد به وتعيينه بمعين ﴿ قوله ﴾  
يكون صومه من زمان النية ولو بعد الزوال قال العلامة السروجي رحمه الله  
التجزى في النفل ليس قولاً للشافعي بل نسب الى الروزي من اصحابه قال النووي  
اتفقوا على تضعيفه وقال الماوردي و ابو الطيب هو غلط وقال بعض المحققين  
التجزى قول احمد بن حنبل وهو الراجح لان قوله عليه السلام انها اذا مايم يقتضى  
انشاء الصوم من حين نوى ولان الامساك عن المفطرات نهرا انها يوجر عليه  
بالنية والامساك في اول النهار قبل النية لم يقع ماجورا عليه فلا ينقلب ماجورا  
عليه لان النية انما تؤثر في المستقبل لا في الماضي والاستصحاب المعكوس باطل

وفي التلويح المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النقل  
 بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول النهار ايضا وانه يكون صائما من  
 اول اليوم وينال ثواب صوم المبيع كن ادراك الامام في الركوع وورد عليه  
 بانه يخالف ما ذهب اليه في الغرض من فساد الجزء الاول الواقع بلا نيت وشيوعه  
 في جميع الاجزا ﴿ قوله ﴾ ولكنه ليس بهيكل آه قيل عليه صحة التطوع مبنية  
 على ان الوقت ليس بهيكل من غير ان يكون لشبهه بالعيار مدخل في ذلك فذكره  
 في مضمون الشرط ليس كما ينبغي قال السيد الشريف بل كما ينبغي لانه  
 تصرح بعدم المانع يعني لو تحقق المانع هنا لكان شبيها بالعيار وهو ليس بمانع  
 فكان هذا منه بياناً للقتضى ونفياً للمانع ﴿ قوله ﴾ في ان الكفار هل آه قيل  
 ترجمة الفصل بما ذكره خطأ فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها  
 فكيف يكون مخاطبها واجيب بان الصحيح من المذهب ما ذهب اليه العراقيون  
 من اصحابنا الحنفية بانهم مخاطبون بالعبادات وامورون بادائها وعدم صحة  
 العبادات عنهم لا يقتضى عدم الوجوب عليهم قال ابن الهمام والمسئلة ليست  
 بمحفوظة عن المتقدمين وانما استنبطها مشايخ بخارا من بعض تفرعاتهم كمن  
 نذر صوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يلزمه النذر بعد ذلك والعراقيون على انهم  
 مخاطبون بالكل وهو القول المنصور الندى يعاضده الادلة من قوله تعالى يا ايها  
 الناس اعبدوا ربكم وقوله ولله على الناس حج البيت وغير ذلك فان الخطاب  
 يتناولهم ويوجب الاداء عليهم وان لم يجز حال كفرهم ولم يجب القضاء بعد اسلامهم  
 للحرج واما البحث بان التكليف لماذا التعديبهم بتركها وغير ذلك فمما لا حاجة اليه  
 لعدم تعلق الحكم الناجز ولذا سكنت عنه السلف رحمهم الله ﴿ قوله ﴾ وهو غير  
 المذكور في اصول الامام فخر الاسلام قيل عليه بل هو من كور في اواخر اصوله في  
 بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل الاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لادائها  
 فكان اهل للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهل لثواب الاخرة لم يكن اهل للوجوب  
 شيىء من الشرايع التي هي طاعات الله تعالى وكان الخطاب بهاموضوعه عندنا  
 ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهل لادائها وهو وجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالبشرائع

بشرط تقديم الايمان لانهر اسباب اهلية احكام نعيم الاخرة فلم يصاح ان يجعل  
 شرط مقتضى واجيب عنه بان البر ادعم الذكر مفصلا كما في اصول السر خسي  
 لاعدم الذكر مطلقا **قوله** يفهم منه آه قال ابن الهمام هذا الترتيب  
 لا يوجب توقف التكليف بوجود اداء الشرايع على الاجابة بالايمان اذ غاية ما فيه  
 تقديم الهم فلاهم مع مراعات التحفين في التبليغ الا ترى انه ذكر افتراض  
 الزكوة بعد الصلوة ولا قائل بلن الزكوة انها يجب بعد الصلوة في حق من امن  
 وعبارة الحديث في الكتب الستة ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذ الى  
 اليمن قال له ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله وانى رسول الله وان هم اطاعوا ذلك فاعلمهم  
 ان الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة فان هم اطاعوا ذلك فاعلمهم  
 ان الله قد افترض عليهم صدقة اموالهم توعضن من اغنيائهم وتر دالى فقرائهم  
**قوله** في حق المواخنة أه قيل محل الوفاقى ليس هو المواخنة في الاخرة  
 على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب والاية حجة للفاقلين بالوجوب  
 في حق المواخنة على ترك الاعمال ايضا اقول للعل مراد المصنف من الاتفاقى هو  
 اتفاق مشايخنا العراقيين ومشايخ بخارا فانهم متفقون في شمول التكليف بالاعتقاد  
 خلا فالمشايخ سمرقند من المنفية فانهم ذهبوا الى عدم جواز التكليف بما يشترط  
 في صحته الايمان لكونه اعظم العبادات واساس القربات واس الطاعات الندى هو  
 المقصود بالذات فجعله شرط اطاعا في التكليف بها هو دونه قلب الاصول ونقض  
 للعقود قال ابن الهمام ومن سواهم متفقون على تكليف الكفار بالفروع في حق  
 الاعتقاد بهائم اختلفوا فذهب العراقيون انهم مخاطبون في حق الاداء ايضا كما  
 هو مذهب الشافعية وذهب البخاريون انهم مخاطبون بالفروع في حق الاعتقاد  
 فقط قال وظواهر الادلة من الايات والاحاديث من قوله تعالى وويل للمشركين  
 الذين لا يؤتون الزكوة وقوله كل نفس بما كسبت رهينة الا اصحاب اليمين  
 وقوله لم نك من المصلين وقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله والله على الناس  
 حج البيت بينة واضحة للعراقيين وصرفها عنها تاويل لا يستدعيه دليل  
**قوله** فلعدم الدليل ظواهر الايات السابقة تدل على الفرضية والقول

بانها واردة في حق المؤمنين ليس بشيء ﴿ قوله ﴾ لنيل الثواب ولا يخفى  
انه لنيل الثواب اذا توصلوا اليها بشرائطه وعدم الاهلية انما هو على تقدير  
عدم الايمان منهم ونقض ايضا بالامر بالايمان فانه لنيل الثواب قال السيد  
الشريف الايمان ضد الكفر ولا يجتمعان فاذا جاء الحق ذهب الكفر ويصير  
اهلا للثواب بخلاف العبادة فانها ليست منافية فلا يصير بمجرد حصولها اهلا  
للتواب فالجواب هو الاول فلن قيل يلزم ثبوت وجوب الايمان تبعا باقتضاء  
النص قلنا لانسلم بل بالعبادة في الاوامر المستقلة فلا محذور ﴿ قوله ﴾ لو  
يجب لم يواخذوا على تركها وقد اضافوا سلوكهم في سفر الى عدم كونهم  
من المصلين قيل عليه يجوز ان يكونوا كاذبين في ذلك كما في قولهم والله ربنا  
ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء وان يكون المواخذة على ترك اعتقاد  
الوجوب دون ترك العبادة ورد بان ذلك يوجب خلوا اليقين الفائد وهو  
تحذير غيرهم عن الترك و بان تخصيصها بترك وجوب الاعتقاد بالمرتدين  
خلای الظاهر جدا ﴿ قوله ﴾ وليس في سقوط العبادة آه رد للجواب الثاني  
بان اخراجهم من اهلية ثواب العبادة تعني لعن العقوبة قال السيد الشريف  
قدس سره لا يخفى ان استحقاقهم العذاب بترك الاداء اقوى وابلغ من اخراجهم  
من اهلية الثواب وتمثيله بالمرتضى غير مستقيم لان سوء حال المرتضى ان يهت  
وترك المدلوات في حقه تغليظ ليس فوقه شيء ﴿ قوله ﴾ وصحة ما مضى آه  
ورد بان الصحة انما تنبئ على ورود الخطاب وتعلقه به لا على بقاء تعلقه والاداء  
عنده انما هو سقوط تعلق الخطاب في حق المودى فلا يكون سقوطه منا في الصحة  
الاداء عنده ولا يكون الخطاب باقيا بعد الاداء في الصلوة المذكورة ﴿ قوله ﴾  
ومن يكثر بالايمان فقد حبط عمله آه الشافعي يحمله على من ملت في  
كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فالخلای فيه مبني  
على مسألة حمل المطلق على المقيد واجراءه على اطلاقه لاعلى مسألة التكليف  
﴿ قوله ﴾ عندنا قيل ليس معناه افادة خلای الشافعي فيها بل هو لتحقيق ان  
الخلای ليس مبنيا على الخلال في كون العبادات من الايمان ورد بان هذا التحقيق

لا يتوقف على ذكره فالاولى تركه لايهامه تحقق الخلاف فيها ذكر بناء على العادة في مثله وحق العبارة ان يقول مخاطبون بالعقوبات والمعاملات مع انها ليست من الايمان عندنا ﴿ قوله ﴾ فعلم ان الردة تبطل اه النذر التزام القرية في الذببة وهو قرينة والردة تجب القرب فيبطل لذلك ذكره ابن الهملم رحمه الله وقال الشيخ سراج الدين الهندي قد ظفرت بمسائل عن اصحابنا اتدل على ان من هبهم ذلك وهي كافر دخل مكة ثم اسلم واحرم لا يلزمه دم لعدم وجوب الاحرام ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر ولو حلف ثم اسلم وحنث فيه لا يجب عليه الكفارة والكتابية المطلقة الرجعية ينقطع رجعتها بانقطاع حيزها في الثالثة لعدم وجوب الغسل عليها واجيب بان ديانة الكافر واعتقاده دافعة للتعرض عليه لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدنينون وبلان سيئاتهم السابقة يغفر لهم باسلامهم لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلفوا فان قيل لم ادلت هذه الآية على انهم غير مخاطبين بقوله تعالى وليوفوا نذورهم وجوب ايفاء نذورهم عليهم دللت على عدم الخطاب بسائر الشرايع اذ لا قائل بالفصل قلنا قد مر ان نذورهم قد بطلت بسبب ردتهم فلا يبقى نذورا منهم ﴿ قوله ﴾ والنهي اه في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لمنعه عن القبائح وعرفاه والقول لا تفعل استعلاء وهو حقيقة في التحريم كالامر في الوجوب وكونه في الكراهة وفيهما على الاشتر الخلفا او حقيقة مذاهب ومتعلقه فعل حسي لا يتوقف تحققه على الشرع او شرعى زيد شرعا في حقيقته واركانه امور ما اعتبرت فيها لغة وكل منهما يكون مطلقا ومع قرينة على ان القبح لعينه او لغيره والبصود بالبيان هو المطلق ﴿ قوله ﴾ فذلك المعنى هو البيع فيكون اطلاق اسم البيع وغيره من العقود الشرعية على الايجاب والقبول المرتبطين حسان قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب ﴿ قوله ﴾ فيقتضى القبح لعينه بمعنى الجهة الصالحة لتعلق النهى قبلا ووروده كما ان الامر يقتضى حسن المامور به لان الله سبحانه هو الحكيم العليم كما قال سبحانه ان الله يامر بالعدل والاحسان وابتداء نهي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى وقالو يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الجبائث فالحسن والقبح

من مقتضيات الامر والنهي شريعة لالفة وهو تعالى يراعى الحكمة في امره ونهيه  
 وخلقها وابتداعها لان الحكيم المتعال لا يمكن منه الالهال وعن هذا قالوا ليس في الامكان  
 ابداع ما كان ولا يتصور ورود الشرايع على ضد ما وردت وصدور الوقايع  
 على عكس ما صدرت خلافا للاشاعة ﴿ قوله ﴾ كالصوم والبيع فان الشارع  
 وضعها للثواب والملك ثم نهى عنها في بعض المواضع مثلا في ايام العيد بين  
 والتشريق ووقت الجمعة ﴿ قوله ﴾ اما قبح آه فديقال ليس المراد منه ذلك  
 لما ان الحسن والقبح لجهات يقع عليهما بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف  
 اليه النهى قبح وان كان ذلك المعنى رائدا على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان  
 قبحها لعينها باعتبار كفر ان النعمة ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة  
 ولعل المراد ما لا ينفك عن الفعل اوجز به لانه يحمل عليه لذاته او لجزئه والحاصل  
 ان النهى عن الحسيات عند الاطلاق على القبح لعينه ومع الدليل على ما غيره  
 بل ان يكون منفك عنه مجاور له وفي الشرعيات بالعكس عندنا بنا على انه الاصل  
 وعند الشافعي كالاول لعدم بقاءه على الوضع الشرعي للتناهي بنيه وبين القبح  
 العيني ورد بل المنفكات انها وبين القبح والوضع الشرعي للحسن لا مطلقا  
 ثم المنهى عنه الشرعي ان كان قبحة لعينه فباطل اول وصف لازم ففاسد او لجوار  
 منك فصحيح يترتب عليهما الاحكام لكن مع الحرمة في الاولى والكراهة في الثانية  
 وقال الشافعي باطل الا اذا قلنا الدليل على انه لجوار فتأمل ﴿ قوله ﴾ فحينئذ  
 يكون قبحا لغيره كالزنا قبح لغيره وهو تضييع النسب واسراى الهاء ولكنه  
 باطل كالتبجح لهينه فيما ذهب اليه المصنف وقد عرفت ما فيه ﴿ قوله ﴾ والصحة  
 والمشرعية باطل وما في التلويح يصح باطل لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل  
 على ان القبح لو وصفه غلط لان الكلام في الفعل الشرعي المنهى عنه فاذا انتفى  
 الفساد بالوصف والمفروض انه صحيح بالاصل لا يبقى للنهي عنه معنى بل الصواب  
 الموافق لكلام المصنف لكن يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لعينه  
 ﴿ قوله ﴾ هذا هو الدليل آه ملفوذ عن قول محمد رحمه الله ان النبي عليه  
 السلام نهى عن الهالاق لغير السنة وعن صوم يوم التجر فهو ما عاها يتكون او لا



يتكون والنهي عما لا يتكون لغوا لا يقال للاعمى لا تبصر وللادمى لا تظر **قوله** **﴿**  
 ان امكان النهى عنه آه اشارة الى ما ذكره الغزالي في المستصفي ان مثل الصلوة  
 والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في الاوامر الشرعية دون اللغوية للعرف  
 الطارى وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فيبقى على اصل الوضع من المعاني  
 اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا اباؤكم وقوله عليه السلام دع الصلوة ايام  
 اقر الك فانها في معنى النهى قال السيد الشريف قدس سره فعلى هذا يلزم  
 ان لا يجوز نكاح من نية الاب نظر الى ان النهى يكون عن وطى ما وطىء اباؤكم  
 فان النكاح في اللغة الوطىء وهو خلاف من هبكم انتهى لان مذهب الشافعى جواز  
 نكاح من نية الاب وايضالو امسك لعدم طعام او اشتهاه او نحو ذلك لا يكون  
 مر تكبا للنهى عنه بالاتفاق مع تحقق المعنى اللغوى وذكر ابوالمظفر السمعاني  
 المتشفع بعد ان كان حنфия على مذهب اسلافه في كتاب القواطع رد الكلام الخفية  
 ان وجود الفعل المشروع بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي امتنع  
 الاطلاق فام يبق مشر وعلمكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهى  
 بناء عليه مثل العبد مامور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك في النهار مع  
 النية فاملصير ورتة عبادة فالى الشارع ففى يوم النحر لمزال اخذ الشارع لم يبق  
 صومامشر وعامع بقاء تصور الفعل من العبد وحاصله منع احتياج النهى الى الا  
 مكن الشرعى وتجوز كفاية المحسى واجيب عنه بان الصوم وضع للثواب  
 والبيع للملك شرعوا ليس لحصول ذلك سبب سوى الامساك المخصوص والايجاب  
 والقبول المر تبطين على النحر المعتبر في الشريعة فلا يتخلن عن سببه والشارع  
 لا يجعل عبادة الامايانى به المكلف فالنهي وان افاد الفساد والكرامة لكن لا يخرج  
 عن الوضع الشرعى هذا **قوله** **﴾** مع المعنى الشرعى قيل عليه الشرعى ليس معناه  
 المعتبر شرعاً بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصلوة المعينة والحالة المخصوصة  
 صحت ام لا تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب والمحيض باطلت والجواب  
 عنه بان الكلام في النهى عن الشرعى فان كل هو مجرد الصورة كل هو المعتبر في الثواب  
 بلهتتابه والعقاب بارتكابه وليس كذلك لان الصورة بدون الشرايط كصورة الصلوة

بدون الطهارة والاستقبال او النية عبث بل انما ينهى الشرع عن الصلوة المنعقدة  
صحيحة باسبابه وشرائطه وتسمية الباطل صلوة مجاز على التشبيه كاطلاق الحديث  
الموضوع والبرهمن الفاسد والدليل الساقط **قوله** **﴿** ينافى امكان وجوده  
شرعا قيل عليه انها المحال منع الممتنع بغير هذا المنع للحاصل يمتنع تحصيله  
اذا كلن حاصل بغير هذا التحصيل وهو انما يمتنع بهذا المنع اجاب عنه السيد الشريف  
قدس سره بلن هذا ينفي الاختيار وعدم الابتلاء لانه اذا كلن ممتنعا بهذا النهى  
لا يكون وجوده فى المستقبل مصورا شرعيا اذ التصور الشرعى لا يكون الا  
بمشر وعيته فاذا فاتت مشر وعيته امتنع وجوده الشرعى لاحتمال فيبطل الاختيار  
وتسقط الابتلاء فعاد على موضوعه بالنقض لان النهى ابتلاء كالا مر فان قيل  
الحكم منقوض به مثل قوله تعالى ولا تنكحوا منكم ابواؤكم وقوله عليه السلام دع  
الصلوة ايام فرائك ولم يقل احد بمشروعية نكاح مانكح الاباء وصلوة الحايض  
اجيب بلن الكلام فيما لم يدل دليل على ان النهى لغيره لعينه او لغيره ومانكح فيه  
ليس كذلك فان النص فيه على وفق القياس وبان النهى مجاز عن النهى  
**قوله** **﴿** ولان النهى أه قيل عليه هذا لا يصاح لالزام المحصم فانه لا يقول  
بالقبح العقلى بل الفعل عنده انما يحسن بالامر ويقبح بالنهى قال السيد الشريف  
وليس هذا مذهب الشافعى رحمه الله كيف وقد سبق انفاى بيان ادلة قوله  
ولان النهى يقتضى القبح وهو ينافى المشروعية فعلم انه قائل بقبح النهى عنه  
اقتضاء انتهى وذكر صدر الاسلام ابو اليسران جمهور اصحاب الشافعى اخنوا  
بما استقر عليه راي بحسن الاشعري ولكنه لا يمكن ان يقال ان الشافعى نفسه  
على مذهب الاشعري لعلو كعبه عن ذلك وتقدم زمانه على انه لما ثبت ذلك فى  
نفسه وقام عليه البرهمن فى محله فلا يضر عدم قول المحصم به **قوله** **﴿** فيثبت على  
الوجه النهى قيل عليه ان اريد بالصحة امكان المعنى النهى يسمى فى الشرع  
بالصلوة والصوم والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيما انها النزاع فى الصحة بمعنى  
استحلتى الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الاثر عليه كملك  
ولادالة لشيء مما ذكر تم على ان النهى يقتضى ان يكون النهى عنه لهذه الصفة

اجيب عنه باختيار الشق الثاني بان الدليل يدل على صحته بمعنى موافقته لامر  
الشرع وترتب اثاره من سقوط القضاء مع الصلوة بالربا وترتك الواجب وترتب  
المالك وصحة الطهارة بدون النية وان لم يترتب الثواب ولزم الاثم ﴿ قوله ﴾  
فيجوز اشتماله اه لعدم اتحاد الجهة في الامر والنهي فيجب هذا الفعل لكونه  
صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تكن في هذا  
المقام فلو خاطه فيه بعد ممثلا بالخياطة عاصيا لكونه في ذلك المقام ﴿ قوله ﴾  
كلام ام الفاسد كما لو جامع قبل الوقوف او امر مجامعا له يفسد امره وحجه  
ويجب عليه المضي مع ذلك حتى لو ارتكب بعد ذلك شيئا من محظورات  
الامرام يجب عليه الجزاء فذا دليل مشروعيته ويجب عليه القضاء من قابل وذا  
دليل فساده ﴿ قوله ﴾ والطلاق الحرام كما في حالة الحيض وارسال الثلاث دفعة  
فانه يقع ويعد طلاقا قد يمكن تداركه وقد لا ونحو صوم يوم الشك بنية رمضان  
او بالترديد في وصفه ﴿ قوله ﴾ سواء قيل لانزاع في التسمية فانها مجرد  
اصطلاح ولا في ان النهي عنه قد يكون لعينه وقد يكون لغيره وانما النزاع في ان  
هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه اثاره ام لا يعني ان هذا الاصل لا ينفذ  
ذلك وردبانه مبنى على الاصل الاول وقد شيد اركانه فيما مضى وقال بعض  
المحققين ما هذا حاصل بيانه ان اهل اللغة يفرقون بين الفاسد والباطل من حيث  
انهم يقولون بطل اللحم اذا خرج عن الانتفاع به للذود والسوس واذا صار  
حون ذلك وكان بحيث ينتفع به وان اتن فيطلقون عليه اسم الفاسد واصطلاح  
علمائنا وقع على وفق ذلك حيث اطلقوا اسم الفاسد على ما ينفذ حكمه يترتب  
عليه اثاره والباطل على ما لا ينفذ اصلا واصل ذلك وجدناه في الطلاق فانه وضعه  
الشارع سببا لحكم وهو الة العصية ثم نهى عن ايقاعه على وضع خالص مثلا في  
وقت الحيض مع اثبت حكمه حيث امر ابن عمر رضي الله عنهما بالمر اجعة رفعا  
للعصية بقدر الامكان حين طلق امراته حالة الحيض وحديثه في الصحيحين  
وغيرهما فثبت بذلك مشروعية النهي عنه في الجملة فصلا هذا اصلا في كل  
فعل شرعي نهى عن مباشرته لاعلى الوجه المشروع اذا بوشر معه يثبت حكمه

مع ارتكاب المعصية في فعله فقول الشافعي رحمه الله النهي نسخ المشروعية  
وابطالها للتضاد بينهما فيفيد انتفاها ان اراد عدم الاذن فيه فبسلم لكن لانسلم انه  
لا يفيد حكمه مع الوصف المقتضى للنهي عنه لافادة الطلاق المذكور ذلك بحكم  
الشارع وان اراد انه لا يفيد حكمه فهو محل النزاع ومصا درة على المطلوب ومثل  
ذلك الاحرام الفاسد والصلوة المتركه وهقولكون فائدة النهي التحريم وتائم الفاعل  
بخلاف ما قلت ركنه وذهب شرطه فانه لا يوجد فعله ولا يثبت حكمه شرعا وهو ظاهر  
وبه تبين بطلان ما قيل انه مجرد اصطلاح لا يترتب عليه اثره قوله ﴿ لان صحة  
الاجزاء والشروط كافية قيل عليه الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعل  
في الصلوة مجلورا وفي الصوم وصغلا لزاما ورد بان الشرط مطلق الوقت والنهي  
جعل بوصفا لازما ومجلورا هو خصوصيته كيوم النحر ووقت الطلوع قوله ﴿  
واما الصلوة وفتى اخر بينها وبين الصوم ذكره في الطريقة المعينية وهوان  
الصوم مركب من امساك متتقة الحقيقة كلما كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم  
حنت بصوم ساعة فيكون كل جز منها منهي عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه  
مشروعا محظورا والهضي انه يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا ما فيه من تقرير  
المعصية به على اخرى وهو حرام واجب الترك قطعاً وان كان تقرير ما انعقد  
مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية  
فانه قطعي فترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان  
ابعضها من القيام والركوع والسجود لا تسهي صلوة مالم تجتمع فيها انعقد قبل  
ذلك عبادة محضة يجب صيانتها والهضي عليها فيكون الهضي في حق ماضي  
امتناعا عن ابطال العيل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة والمعصية  
فكل الهضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اعنى ابطال العبادة وترك الهضي  
امتناعا عن معصية وطاعة ارتكاب المعصية وهى ابطال العبادة فرجحت فيها جهة الهضي  
فاذا افسد ما انعقد افسد عبادة وجب عليه الهضي فيها فيلزم القضاء وما قيل النهي عن  
الصلوة في تلك الاوقات لقبح التشبه بعبدة الشمس في مطلق العبادة لاني خصوص  
الصلوة فيكون الهضي تقرير للمعصية فلا يترجح على الترك فيه فوع لانه لاكمرة

فيها لسائر العبادات من التسبيح والذكر وقراءة القرآن فهي عبادة محففة يجب  
 ميانتهما الركوع والسجود على أنه غير مقصود حكمه حكم الصلوة ﴿ قوله ﴾  
 وهذا الفرق أنما يظهر أثره في النفل بنا على أن الوقت سببه له المحاقلة بالفرائض  
 ولأن كل زمن لا يغلو عن نعمة تستدعي شكر أو ان رخص الله بعدم الاجب  
 في بعض الاوقات فاذا شرع فقد أتى بالعز يمتد وانما لا يظهر في غيره لان بناءه كان  
 على كمال المشروع ونقصان الوقت وما قيل اذا فرض في هذه الاوقات يرد  
 عليه عصر يومه فانه يجوز في وقت الغروب ﴿ قوله ﴾ جمع ملقوءة على ما في  
 الصحاح والقاموس قال في القاموس الملاقح الفحول جمع ملقح والانات التي في  
 بطونها ولادها جمع ملقحة بفتح القاف والملاقح الامهات وما في بطونها من الاجنة  
 او ما في ظهور الجمال النحول جمع ملقوءة وتلقت الناقعات انها لاقح ولم تكن  
 انتهى فيكون متعد يا وفي الغايق جمع ملقوح يقال تلقت الناقوة ولد ما ملقوح به  
 الا انهم استعملوه بحذف الجار كالمشترك والمستقرى فيه فيكون لازما ﴿ قوله ﴾  
 وليس ركن البيع قيل عليه يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الاخر  
 والاخر مقصودا اصليا بل الدليل عليه ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع  
 عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن كالمبيع الا انه اختص  
 المبيع بل البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن ورد بان الثمن  
 وسيلة والمبيع مقصودا صلى فمن هنا تعين المقصود بلاهة الركنا والوسيلة الة  
 ونقض بالنسب فانه من انواع البيع والثمن موجود فيه البتة دون المبيع  
 ﴿ قوله ﴾ واما البيوع الفاسدة قيل لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام لانه في صد  
 تطبيقي الاصول على الامثلة فصلها بقوله واما الربوا واما البيع بالشرط واما  
 البيع بالخبر وهذه كلها من البيوع الفاسدة فقوله واما البيوع الفاسدة بعد ذلك  
 لغو وقيل هو دفع سوال ناش من قوله لم يلزم من الصلوة ومن قوله فوقع بين  
 شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية واصلها ليس الامر في البيوع الفاسدة  
 كذلك فاجاب بان الفساد يلزم من نفس البيع فالملازمة لزومية والظاهر ما في  
 بعض النسخ بخلاف البيوع الفاسدة او يقال واما سائر البيوع ﴿ قوله ﴾ فان قيل انتهى

من مقتضيات الامر والنهي شريعة لالغة وهو تعالى يراعى الحكمة في امره ونهيه  
 وخلقها وابتجاده لان الحكيم المتعال لا يمكن منه الاهمال وعن هذا قالوا ليس في الامكن  
 ابدع مما الکن ولا يتصور ورود الشرايع على ضد ما وردت وصدور الوقايع  
 على عكس ما صدرت خلافا للاشاعة ﴿ قوله ﴾ كالمصوم والبيع فان الشارع  
 وضعها للثواب والملک ثم نهى عنها في بعض المواضع مثلاً في ايام العيد بين  
 والتشريق ووقت الجمعة ﴿ قوله ﴾ اما بفتح آه قد يقال ليس المراد منه ذلك  
 لما ان الحسن والقبح لجهات يقع عليها بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف  
 اليه النهى قبيح وان كان ذلك المعنى زائدا على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان  
 قبحها لعينها باعتبار كفر ان النعمة ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة  
 ولعل المراد ما لا ينفك عن الفعل اوجز به لانه يحمل عليه لذاته او لجزئه والحاصل  
 ان النهى عن الحسيات عند الاطلاق على القبح لعينه ومع الدليل على ما غيره  
 بلن يكون منفكا عنه مجاورا له وفي الشرعيات بالعكس عندنا بنا على انه الاصل  
 وعند الشافعي كالاول لعدم بقاءه على الوضع الشرعي للتناهي بنيه وبين القبح  
 العيني ورد بلن المنافاة انها وبين القبح والوضع الشرعي للحسن لا مطلقا  
 ثم المنهى عنه الشرعي ان كان قبحه لعينه فباطل اولو من لازم ففاسد او لجوار  
 منك فصحيح يترتب عليها الاحكام لكن مع الحرمة في الاولى والكراهة في الثانية  
 وقيل الشافعي باطل الا اذا قام الدليل على انه لجوار فتأمل ﴿ قوله ﴾ فحينئذ  
 يكون قبيحا لغيره كالزنا قبيح لغيره وهو تضييع النسب واسراى الهاء ولكنه  
 باطل كالتقبيح لهينه فيما ذهب اليه المصنف وقد عرفت ما فيه ﴿ قوله ﴾ والصحة  
 والمشرعية باطل ومافى التلويح يصح باطل لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل  
 على ان القبح لو وصفه غلط لان الكلام في الفعل الشرعي المنهى عنه فاذا انتفى  
 الفساد بالوصف والمفروض انه صحيح بالاصل لا يبقى للنهي عنه معنى بل الصواب  
 الموافق للكلام المصنف لكن يفسد بوصفه لعدم الدليل على ا  
 ﴿ قوله ﴾ هذا هو الدليل آه ملفوذ عن قول محمد رحمه  
 السلام نهى عن الملاقاة لغير السنة وعن صوم يوم التحرف فهو

يتكون والنهي عما لا يتكون لغوا لا يقال للاعمى لا تبصر وللأعمى لا تطر **قوله** **﴿**  
 ان امكان النهي عنه آه اشارة الى ما ذكره الغزالي في المستصطفى ان مثل الصلوة  
 والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في الاوامر الشرعية دون اللغوية للعرف  
 الطارى وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فيبقى على اصل الوضع من المعاني  
 اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا اباؤكم وقوله عليه السلام دع الصلوة ايام  
 اقرئك فانه في معنى النهي **قال** السيد الشريف قدس سره فعلى هذا يلزم  
 ان لا يجوز نكاح من نية الاب نظر الى ان النهي يكون عن وطى ما وطى اباؤكم  
 فان النكاح في اللغة الوطى وهو خلاف من هبكم انتهى لان مذهب الشافعى جواز  
 نكاح من نية الاب وايضالو امسك لعدم طعام او اشتهاه او نحو ذلك لا يكون  
 مرتكبا للنهي عنه بالاتفاق مع تحقق المعنى اللغوى وذكر ابوالمظفر السمعاني  
 المتشفع بعد ان كان حنفيما على مذهب اسلافه في كتاب القواطع رد الكلام الخفية  
 ان وجود الفعل المشروع بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي امتنع  
 الاطلاق فلم يبق مشروعا ولكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي  
 بناء عليه مثل العبد مأمور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك في النهار مع  
 النية فاملصير ورته عبادة فالى الشارع ففى يوم النحر لمزال اخذ الشارع لم يبق  
 صوما مشروعا وعامع بقاء تصور الفعل من العبد وحاصله منع احتياج النهي الى الا  
 مكن الشرعى وتجويز كفاية المحسى واجيب عنه بان الصوم وضع للثواب  
 والبيع للملك شرعا وليس لحصول ذلك سبب سوى الامساك المخصوص والايجاب  
 والقبول المر تبطين على النحو المعتبر في الشريعة فلا يتخلف عن سببه والشارع  
 لا يجعل عبادة الاماياتى به المكلف فلنهي وان افاد الفساد والكره لانه لا يخرج  
 عن الوضع الشرعى هذا **قوله** **﴿** مع المعنى الشرعى قيل عليه الشرعى ليس معناه  
 المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصلوة المعينة والحالة المخصوصة  
 صححت ام لا تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب والمحيض باطلق والجواب  
 عنه بلن الكلام في النهي عن الشرعى فان كان هو مجرد الصورة كلن هو المعتبر في الثواب  
 بل احتياجه والعقاب بارتكابه وليس كذلك لان الصورة بحدون الشرايط كصورة الصلوة

بدون الطهارة أو الاستقبال أو النية عبث بل إنما ينهى الشرع عن الصلوة المنعقدة  
صحيحة بسببها وشرايطه وتسمية الباطل صلوة نجاز على التشبيه كإطلاق الحديث  
الموضوع والبرهان الفاسد والدليل الساقط **قوله** **﴿** ينافي إمكان وجوده  
شريعيا قيل عليه أنها الحمال منع المبتنع بغير هذا المنع كالحاصل يتمنع تحصيله  
إذا كان حاملا بغير هذا التحصيل وهو أنها يتمنع بهذا المنع إجاب عنه السيد الشريف  
قدس سره بل هذا ينفي الاختيار ويعدم الابتلاء لأنه إذا كان ممتنعا بهذا النهي  
لا يكون وجوده في المستقبل مصورا شرعيا إذ التصور الشرعي لا يكون إلا  
بمشر وعيته فإذا فاتت مشر وعيته امتنع وجوده الشرعي لاحتمال فيبطل الاختيار  
وتسقط الابتلاء فعاد على موضوعه بالنقض لان النهي ابتلاء كالأمر فان قيل  
الحكم منقوض بمثل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وقوله عليه السلام دع  
الصلوة أيام قرائتك ولم يقل احد بمشروعية نكاح ما نكح الآباء وصلوة الحايض  
أجيب بن الكلام فيما لم يدل دليل على أن النهي لقيح لعينه أو لغيره وما نحن فيه  
ليس كذلك فان النص فيه على وفق القياس وبأن النهي مجاز عن النهي  
**قوله** **﴿** ولان النهي أه قيل عليه هذا لا يصحح للأمر المحصم فانه لا يقول  
بالقبح العقلي بل الفعل عنده أنها يحسن بالأمر ويقبح بالنهي قال السيد الشريف  
وليس هذا مذهب الشافعي رحمه الله كيف وقد سبق انغافى بين ادلة قوله  
ولان النهي يقتضى القبح وهو ينافي المشروعية فعلم انه قائل بقبح المنهى عنه  
اقتضاء انتهى وذكر صدر الاسلام أبو اليسر **جهمور** اصحاب الشافعي أخذوا  
بما استقر عليه رأى **بي الحسن الأشعري** ولكنه لا يمكن ان يقال ان الشافعي نفسه  
على مذهب الأشعري لعلو كعبه عن ذلك وتقدم زمانه على انه لما ثبت ذلك في  
نفسه وقام عليه البرهان في محله فلا يضر عدم قول المحصم به **قوله** **﴿** فيثبت على  
الوجه الذي قيل عليه ان أريد بالصحة إمكان المعنى الذي يسمى في الشرع  
بالصلوة والصوم والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وإنما النزاع في الصحة بمعنى  
استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة أمر الشارع وترتب الأثر عليه كالمالك  
ولادالة لشيء مما ذكر تم على ان النهي يقتضى ان يكون المنهى عنه لهذه الصفة



اجيب عنه بلختيار الشق الثاني بان الدليل يدل على صحته بمعنى موافقته لامر  
الشرع وترتب اثاره من سقوط القضاء مع الصلوة بالر يلوتر ترك الواجب وترتب  
المالك وصحة الطهارة بدون النية وان لم يترتب الثواب ولزم الاثم قوله ﴿ قوله ﴾  
فيجوز اشتماله اه لعدم اتحاد الجهة في الامر والنهي فيجب هذا الفعل لكونه  
صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تكن في هذا  
المقام فلو خاطبه فيه يعد مبتلا بالخياطة عاصيا لكونه في ذلك المقام قوله ﴿ قوله ﴾  
كلا امرام الفاسد كما لو جامع قبل الوقوف او امرام مجامع الاله يفسد امرامه وحجه  
ويجب عليه المضى مع ذلك حتى لو ارتكب بعد ذلك شيئا من محظورات  
الاحرام يجب عليه الجزاء فنادليل مشروعيته ويجب عليه القضاء من قابل وذا  
دليل فساده ﴿ قوله ﴾ والطلاق المحرام كما في حالة الحيض وارسال الثلاث دفعة  
فانه يقع ويعد طلاقا قد يمكن تداركه وقد لا ونحو صوم يوم الشك بنية رمضان  
او بالترديد في وصفه ﴿ قوله ﴾ سواء قيل لانزاع في التسمية فانها مجرد  
اصطلاح ولا في ان النهى عنه قد يكون لعينه وقد يكون لغيره وانما النزاع في ان  
هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه اثاره ام لا يعني ان هذا الاصل لا ينفذ  
ذلك وردبانه مبنى على الاصل الاول وقد شيد اركانه فيما مضى وقال بعض  
المحققين ما هنا حاصل بيانه ان اهل اللغة يفرقون بين الفاسد والباطل من حيث  
انهم يقولون بطل اللحم اذا خرج عن الانتفاع به للذود والسوس واذا صار  
دون ذلك وكان بحيث ينتفع به وان انتن فيطلقون عليه اسم الفاسد واصطلاح  
علمائنا وقع على وفق ذلك حيث اطلقوا اسم الفاسد على ما ينفذ حكمه ويترتب  
عليه اثره والباطل على ما لا ينفذ اصلا واصل ذلك وجدناه في الطلاق فانه وضعه  
الشرع سببا للحكم وهو ازالة العصية ثم نهى عن ايقاعه على وضع خالص مثلا في  
وقت الحيض مع اثبات حكمه حيث امر ابن عمر رضي الله عنهما بالمر اجعة رفعا  
للعصية بقدر الامكان حين طلق امراته حالة الحيض وحديثه في الصحيحين  
وغيرهما فثبت بذلك مشروعية النهى عنه في الجملة فصار هذا اصلا في كل  
فعل شرعي نهى عن مباشرته لاعلى الوجه المشروع اذا بوشر معه يثبت حكمه

مع ارتكاب المعصية في فعله فقول الشافعي رحمه الله النهي نسخ المشروعية  
وابطالها للتضاد بينهما فيفيد انتفاها ان اراد عدم الاذن فيه فيسلم لكن لانسلم انه  
لا يفيد حكمه مع الوصف المقتضى للنهي عنه لافادة الطلاق المذكور ذلك بحكم  
الشارع وان اراد انه لا يفيد حكمه فهو محل النزاع ومصادرة على المطلوب ومثل  
ذلك الاحرام الفاسد والصلوة المكروهة ولو لكون فائدة النهي التحريم وتاثيم الفاعل  
بخلاف ما قلت ركنه وذهب شرطه فانه لا يوجد فعل ولا يثبت حكمه شرعا وهو ظاهر  
وبه تبين بطلان ما قيل انه مجرد اصطلاح لا يترتب عليه اثره قوله **﴿** لان صحة  
الاجزاء والشروط كافية قيل عليه الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعله  
في الصلوة مجلورا وفي الصوم وصفا لازما ورد بان الشرط مطلق الوقت والنهي  
جعلها وصفا لازما ومجلورا هو خصوصيته كيوم النحر ووقت الطلوع **﴿** قوله **﴿**  
واما الصلوة وفرق اخر بينها وبين الصوم ذكره في الطريقة المعينية وهو ان  
الصوم مركب من امساك متتقة الحقيقة كالماء كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم  
حنت بصوم ساعة فيكون كل جزء منها منهيما عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه  
مشروعا محظورا والمضى انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير  
المعصية بعملى اخرى وهو حرام واجب الترك قطعاً وان كان تقرير ما انعقد  
مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية  
فانه قطعى فترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان  
لبعضها من القيام والركوع والسجود لاتسمى صلوة مالم تجتمع فبما انعقد قبل  
ذلك عبادة محضة يجب ميانتها والمضى عليها فيكون المضى في حق ماضى  
امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة والمعصية  
فكل المضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اعنى ابطال العبادة وترك المضى  
امتناعا عن معصية وطاعتا ارتكاب المعصية وهى ابطال العبادة فرجحت فيها جهة المضى  
فاذا غسد ما فقد فسد عبادة وجب عليه المضى فيها فيلزم القضاء وما قيل النهي عن  
الصلوة في تلك الاوقات لقبح التشبه بعبدة الشمس في مطلق العبادة لاني خصوص  
الصلوة فيكون المضى تقرير المعصية فلا يترجح على الترك فهد فوع لانه لكرامة

فيها السائر العبادات من التسبيح والذكر وقراءة القرآن فهي عبادة محضة يجب  
 صيانتها والركوع والسجود على انه غير مقصود حكمه حكم الصلوة ﴿ قوله ﴾  
 وهذا الفرق انها يظهر اثره في النفل بناء على ان الوقت سببه له الحاقاله بالفرائض  
 ولان كل زمان لا يخلو عن نعمة تستدعي شكر او ان رخص الله بعدم الاجل  
 في بعض الاوقات فاذا شرع فقد اتى بالعزيمتها لا يظهر في غيره لان بناءه كان  
 على كمال المشروع ونقصان الوقت وما قيل اذ لا فرض في هذه الاوقات يرد  
 عليه عصر يومه فانه يجوز في وقت الغروب ﴿ قوله ﴾ جمع ملقوءة على ما في  
 الصحاح والقاموس قال في القاموس الملاقح الفحول جمع ملقح والاناث التي في  
 بطونها والادها جمع ملقحة بفتح القاء والملاقح الامهات وما في بطونها من الاجنة  
 او ما في ظهور الجبال الفحول جمع ملقوءة وتلحمت الناقهات انها لا اقح ولم تكن  
 انتهى فيكون متعديا وفي الفايق جمع ملقوح يقال تلحمت الناقه وولد ما ملقوح به  
 الا انهم استعملوه بحذف الجار كالمشترك والمستقرى فيه فيكون لازما ﴿ قوله ﴾  
 وليس ركن البيع قيل عليه يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الاخر  
 والاخر مقصود الصليابل الدليل عليه ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع  
 عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن كالمبيع الا انه اختص  
 البيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعله ركنا بخلاف الثمن ورد بان الثمن  
 وسيلة والمبيع مقصود اصلي فبين هذا اتعين المقصود بالامه التركنا والوسيلة الة  
 ونقض بالسلم فانه من انواع البيع والثمن موجود فيه البتة دون المبيع  
 ﴿ قوله ﴾ واما البيوع الفاسدة قيل لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام لانه في صدق  
 تطبيق الاصول على الامثلة فصلها بقوله واما الربوا واما البيع بالشرط واما  
 البيع بالحمر وهذه كلها من البيوع الفاسدة فقوله واما البيوع الفاسدة بعد ذلك  
 لغو وقيل هو دفع سوال ناش من قوله لم يلزم من الصلوة ومن قوله فوقع بين  
 شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية وحاصله ليس الامر في البيوع الفاسدة  
 كذلك فاجاب بان الفساد يلزم من نفس البيع فالملازمة لزومية والظاهر ما في  
 بعض النسخ بخلاف البيوع الفاسدة او يقال واما سائر البيوع ﴿ قوله ﴾ فن قيل انتهى

انه نقض للكلمة السابقة يرد بالنظر الى اقتضاء القبح لعينه وتوهم افادة الطلاق في الحيض والظهار الحكم الشرعى من العدة والكفارة وغيره فانقض اخر يرد نظرا الى عدم افادة القبح لعينه الحكم الشرعى ولما كان وروده مانعا عن تصوير النقض الاول المقصود بالايراد دفعه ولا بقوله ولا يلزم ليتم النقض حتى يجيب عنه بما يرضاه من الجواب الحق ثانيا فلا يردان المنع لا يتوجه له فيه من تسليم بطلان القاعدة المذكورة وهو مطلوب المناقض **قوله** **﴿** والملك بالغصب فانه اذا ضمن بقضاء الغاضى او بالتراضى يثبت الملك للغاصب مستند الى وقت الغصب **﴿** **قوله** **﴿** ولا يلزم اه قيل عليه استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلا شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر بهما فى الشرع شرايط وخصوصيات لاجسبان بمنزلة الشرب والزنا وليته اورد فى هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجب للحد وعلى تقدير استقامته فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند واجيب عنه بانه قد بين فيما سبق ان الشرعى ذوجيهتين فاذا ورد عليه النهى من جهة انه موجود حسامسى ومن جهة انه موجود شرعى كالبيع وقت النداء مثلا والنهى يتعلق به لانه حكم محذور بل لان الاشتغال عن السعى محذور وهو يحصل بما يوجد من البيع حسالكنه من قبيل النهى لقبح فى الجوار وبان الافادة الطلاق فى الحيض العدة والظهار نقض فى الحقيقة لاسند المنع وان اورد فى صورة المنع **﴿** **قوله** **﴿** الركن الثالث فى السنة فى اللغة الطريقة والعادة كما فى قوله تعالى سنة من ارسلنا قبلك من رسلنا وقال ولن تجد لسنة الله تبديلا وفى عرف ائمة النقل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله او فعل او تقرير وفى عرف الفقهاء ما ثبت به من الاحكام غير بالغ حد الوجوب ويختص القول باسم الحديث فيبحث فى هذا الركن عن كيفية اتصاله من التواتر والشهرة والصحة والضعف وصدقه من الانقطاع ظاهر او باطنا ومحل من العبادات والعمالات وغيره لو صدره من الوحي الظاهر والحنى ومبدئه ومنتهاه ووسطه من السماع والضبط والتبليغ وشرايطه من الاسلام والضبط والعدالة وغير ذلك مما يتعلق به موزعة على احد عشر فصلا **﴿** **قوله** **﴿** لا يمكن تواطوهم على الكذب

( مطلب ركن السنة )

اصل هذا التعريف منقول عن محمد رحمه الله ومقبول عند جملة اهل  
 التحقيق **قوله** ﴿ للماتم في القاموس كمتعد كل مجتمع في حزن او فرح او خلص  
 بالنساء او بالشواوب في الصباح وعند العامة المصيبة يقولون كنا في ماتم فلان  
 والصواب في مناخة فلان **قوله** ﴿ لكن اصحاب الرسول آه اشارة الى ان  
 خبر الواحد اذا لم يكن مبداه متنزها عن وضمة الكذب لا يوجب ذلك وان بلغ  
 بعده حد التواتر كالخبر الكاذب في البلاد **قوله** ﴿ فلو جب ما ذكرنا في  
 علم الطمانينة وهذا مذهب عيسى بن ابلان من اصحابنا وتبعه القاضي ابو زيد  
 وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتأخرين وذهب ابو بكر الراضى المخلص  
 وجماعة من اصحابنا الى انه مثل التواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق  
 الاستدلال لا بطريق الضرورة **قال** ابو اليسر حاصل الاختلاف راجع الى الاكثار  
 ونسب شمس الائمة السرخسى رحمه الله على ان جاهده لا يكفر بالاتفاق واليه  
 اشير في الميزان **قال** عيسى بن ابلان رحمه الله ان الخبر النقي دون التواتر  
 ثلاثة انواع قسم يضلل جاهده ولا يكفر مثل خبر الرحم لاتفاق العلماء ربهيم الله من  
 الصدر الاول والثاني على قبوله وقسم لا يضلل جاهده ولكن يخطأ ويخشى  
 عليه الماتم نحو خبر المسح على الخف لشبهة الاختلاف فيبقى الصدر الاول فلن  
 عاكشتوا بن عباس رضى الله عنهم كانوا يقولون سلوا هو الاء الذين يرون المسح  
 هل مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد نزول سورة المائدة وقد نقل رجوعهما  
 عن ذلك فله شبهة الاختلاف لا يضلل جاهده ولكن يخشى عليه الاثم لان باعتبار  
 الرجوع يثبت الاجماع وقد ثبت الاجماع على قبوله في الصدر الثاني والثالث  
 ولا يسمع مخالفة الاجماع فلذلك يخشى على جاهده الاثم وقسم لا يخشى على  
 جاهده الاثم ولكن يخطأ في ذلك مثل الاخبار التي اختلف فيها الفقهاء في بلب  
 الاحكام لانه لما ظهر الاختلاف فيها في كل قرن كل من ترجع عنده جانب  
 الصدق ان يخطى صاحبه ولكن لا يؤثم في ذلك لانه صار اليه عن اجتهاد والاثم  
 في الخطأ موضوع عن المجتهد كذا ذكره الامام شمس الائمة السرخسى رحمه الله

ولما كان مشتقاً على فوائده وقواعد مهية أو رذاه على التمام ﴿ قوله ﴾  
وعند البعض لا يوجب آه كابي على الجبالي وجماعة من المتكلمين وابي داود  
والقاشاني والروافض لانه لا يوجب العلم فلا يوجب العمل اي لا يجوز به العمل  
للملازمة بين العلم والعمل لقوله تعالى ولا تقن مليس لك به علم ﴿ قوله ﴾  
وعند بعض اهل الحديث كعبد بن منبل وداود الظاهري الى انه يوجب  
العمل بالاجماع فيوجب العلم للملازمة بينهما للاية السابقة وغيرها  
من الادلة التي ذكرها المصنف رحمه الله ﴿ قوله ﴾ فلولا نثر من كل اه  
وبيانه ان لولا اذا دخل على الماضي يكون للتوبيخ فيفيد وجوب  
الانذار على كل طائفة خرجت من فرقة عند الرجوع اليهم والطائفة  
بعض من الفرق واحد او اثنين لان الفرقة تقع على الثلاثة فصاعد او الانذار هو  
الاخبار المخوف وانها يوجب لان لعل للطلب والايجاب كما في مواعيد الملوك  
يطلقونه اظهار الوفاق هم واشعار ابلان الرزمة منهم كالتصريح من غيرهم على  
ان الترجي محال في حقه تعالى فيجمل على الطلب اللازم وهو منه سبحانه امر اي  
فاذا روى الراوى ما يقتضى المنع من فعل وجب تركه لوجوب الحذر منه اذ قد  
يوجه بان الله امر الطائفة المتفهمة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان  
التحذير يتضمنه فلولا لم يكن موجبا لهم لم يند ﴿ قوله ﴾ والطائفة تقع آه قيل  
عليه وقد يجلب بان المراد الفتوى في الفروع بقريته التفقه ويلزم تخصيص  
القوم بغير المجتهدين بقريته ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد  
لان نظري وللا جهاد فيه مساع على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم  
قوله تعالى كل فرق وان كان علما الا انه خص بالاجماع على عدم لزوم خروج واحد  
من كل فرقة انتهى ومقصوده من ايراد هذه القوادح توهم من مذهب الحنفية المستند  
لين بهذه الاية بتضعيف استدلال المصنف رحمه الله وجره لانه اورد في صورة  
الجواب عن استدلال الخصم تليسا وتليسا على ما هو دابه فيماتة صب على  
الحنفية ورد عليه بان الاية تدل على وجوب العمل مطلقا للمجتهد وغيره لعمومها

اولان غلبة ظن التقليد بصدق الراوى لما اوجب عليه الخدم مع سهولة حصوله وضعف  
 سببه فللمجتهد اولى اولان خبر فلما اعتبر مستندا الى ما عنده فلان يعتبر مستندا  
 الى الشارع المعصوم اولى والقول بان المجتهد لا يلزمه آفة غاية السقوط والتهاافت  
 كيف فان افراد الصحابة واجلامهم مجبوجون بالخبر الصحيح فما ظنك بمن دونهم  
 ومحل الاجتهاد انما هو في حادثة ليس فيها آية او خبر او اجماع متواتر او مشهور او معلوم  
 وقد بينا ان لعل للايجاب لانه الحقيقة في الطلب ولو سلم التخصيص في الفرقة  
 فهو لا ينافي حصول الانذار بواحدوا اكثر **قوله** وسلمان في الهدى يقرى  
 ان سلمان الفرسى رضى الله عنه انتهى في طلب الدين الى صاحب صومعة فقال له  
 ان الحنيفية التى تطلبها قد قربوا انها فعليك بيثرب ومن علامة النبى الهبعوث  
 هناك انه ياكل الهدية ولا ياكل الصدقة وبين كتفيه خاتم النبوة فوقع عليه الاسر  
 فاشتره بعض اليهود بالمدينة فكان يعمل في نجيله فلما سمع بمقدم النبى عليه  
 السلام اتاه بطبق فيه رطب فقال عليه السلام ما هذا يا سلمان فقال صدقة فقال لا صحابه  
 كلوا ولم ياكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم اتاه من الغد بمثل ذلك فقال ما هذا فقال  
 هدية فعمل ياكل ويقول لامه عليه كلوا فقال سلمان هذه اخرى ثم تحول فخره عن النبى  
 عليه السلام مراده **القى** الردا عن كتفه فلما رأى سلمان خاتم النبوة اسلم **قوله**  
 لانسلم انه لا عمل الا عن علم قيل عليه منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل  
 ظاهره غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالدلة  
 والاعموم للاتباع في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك  
 جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم ورد بان المصنف رحمه الله  
 لما اقم الدليل على المنهين قال لانسلم انه لا عمل الا عن علم قطعى اشارة الى الجمع  
 بين الدليلين بحمل العلم في الآية الكريمة على المعنى الاعم ويجوز ان يكون  
 المراد فيما كان المطلوب فيه العلم كاصول الدين جمعاً بين الأدلة لما تواتر من  
 قبوله عليه السلام اخبار الاحاد وبعثه للتبليغ الى الافاق افراد فانه قبل شهادة  
 الاعراب في الهلال وخبر الوليد بن عتبة حين بعثه الى بنى المصطلق فاخبره انهم  
 ارتدوا حتى جمع لغز وهم ونزل قوله تعالى ان جاكم فاسق بنباء وقبل اخبار

الجواسيس والعيون البعثة الى ارض العدو وبعث امراء وقضات  
الى البلاد ورسلا الى ملوك الاطراف لاداء الامانة وتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام  
والشرايع وكان يلزم مهم قبول قول رسله وسعته وحكامه في الوقائع وما ذكر قط انه  
بعث في وجهه قوما يبلغ خبرهم الى حد التواتر وان احتاج في كل رسالة الى ذلك لم  
يفر بذلك جميع اصحابه وغلبت دار هجرته عن انصاره وتمكن منه اعداؤه وفسد  
النظام والتدبير وهذا دليل قطعي لا يبقى للمخالفين معه عذر ﴿ قوله ﴾  
وكل يوجب ما ذكرنا في غلبة الظن لاليقين ﴿ قوله ﴾ وفي هذا نظراى  
في الجواب الثاني قيل عليه الاحاديث في احكام الاخرة انه لو ردت لعقد القلب  
والجزم بالحكم وفي غير ما للعمل دون الاعتقاد فوجب الايمان بما كلفنا به في كل منها  
قال السيد الشريف هذا ليس كما ينبغي لان كلامنا في ان خبر الواحد بالنظر  
الى ذاته من غير ملاحظة المحل هل يفيد عقد القلب ام لا فتخصيصه باحكام الاخرة  
غير موجه وايضا انه لا يتوجه ما ذكر لو كان اعراض المصنف انه ينبغي ان يفيد  
عقد القلب في العمليات وليس كذلك بل اعترضه انه ينبغي افادته في سائر  
الاعتقادات على ما ذكر مع انه لا يفيد فيها ﴿ قوله ﴾ اى عبد الله بن مسعود  
وهو المشهور عند المنغية ومكنافسره الجوهري في الصحاح ونسبه في القاموس وغيره الى  
الوهم وقال النووي هم عبد الله بن عبلس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير  
وعبد الله بن عمرو بن العاص هكذا قال احمد بن حنبل وسائر المحدثين وغيرهم وقيل  
لاحمد فابن مسعود قال هو ليس منهم قال البيهقي لانه تقدمت وفاته وهو الاكبر عاشوا  
طويلا متى احتج الى علمهم فاذا اتفقوا على شيء قيل هو قول العبادلة او فعلهم  
ويحى بابن مسعود رضى الله عنه في ذلك سائر المسلمين بعبد الله وهم نحو  
ماتين وعشرين واما قول الجوهري في صحاحه ان ابن مسعود احد العبادلة  
الاربعة واخرج ابن العاص فغلط ظاهر نبهت عليه لئلا يفتر به انتهى ووجه  
الحق ابن الهمام رحمه الله بان سبب غلبت لفظ العبادلة في بعض من سبى بعبد  
الله من الصحابة دون غيرهم مع انهم نحو ما اتى رجل ليس الا ما يوثق عنهم من  
العلم وابن مسعودا عليهم ولفظ عبد الله اذا اطلق عند المحدثين انصرف اليه



فكان اعتباره من مسمى لفظ العبادلة اولى من الباقيين ولو سلم فلا مشاحة في وضع  
الالفاظ **قوله** **كاتب** **مريرة** **آه** قال الشيخ علاء الدين لانسلم انه لم يكن  
فقيها بل كان فقيها ولم يعلم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتى في زمن الصحابة  
وما كان يفتى في ذلك الزمان الا الفقيه المجتهد وقد عمل ابو حنيفة رحمه الله  
بخبيره في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس وقال لولا الرواية  
لقلت بالقياس واحتج في مواضع كثيرة مثل تقدير الخبز وغيره بذهب انس  
بن مالك مقلدا له فما ظنك بابي **مريرة** مع كونه اعلى منه درجة في العلم انتهى  
وهم في عرف اصحابنا ثلاثة منهم ابن مسعود وفي عرف غيرهم اربعة منهم  
ابن الزبير وابن عمر وبن العاصي دون ابن مسعود **قوله** **ان** **خالف** **جميع**  
الاقيسة **آه** اعلم ان اشتراف فقه الراوي في قبول الخبر لم ينقل عن ائمتنا الثلاثة  
وغيرهم من السلف الصالحين بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس  
بلا تفصيل فيه وقد ثبت عن ابي حنيفة رحمه الله ملجأنا عن الله وعن الرسول  
فعلى الرءس والعين وقد عملوا بخبر ابي **مريرة** في الصائم وبخبر معبد بن وابصة  
المجنى في القهقهة وقد قبل عمر رضي الله عنه حديث حمل بن مالك في الجنين  
وقضى به بالدية بغرة وخبر الضحاك بن مزاحم في توريت المرأة من دية زوجها  
وقال كدنا ان نقضى بر اينلو فيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما ذهب  
الى اشتراف فقه الراوي في تقديم الخبر على القياس عيسى بن ابلان من اصحابنا  
وتابعه القاضي ابو زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام  
البرزدوى والشيخ ابو الفضل الكرماني واكثر المتأخرين وخرجوا عليه حديث  
المصرات وذهب الشيخ الامام ابو الحسن الكرخي ومن تابعه من اصحابنا الى عدم  
اشترافه وقال يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة  
المتواترة او المشهورة ويقدم على القياس وقال صدر الاسلام  
ابو اليسر البرزدوى واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوي بعد  
ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروى كما سمع ولو غير  
لغير على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة والرواة العدول

لان الاخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع عن غفلتهم عن المعنى وعدم  
 فهمهم اياه وعدم التهم وتقويهم تدفع تهمة الزيادة والنقصان عليه ولان القياس هو  
 الذى يوجب وهاق روايته والوقوف على القياس الصحيح متعذر فيجب القبول  
 كيلا يتوقف العمل بالاخبار وانما ترك اصحابنا العمل بحديث المصريات لمخالفته  
 الكتاب وهو قوله تعالى فاعتنوا عليه ببئس ما اعتدى عليكم والسنة المشهورة  
 في ايجاب القيمة عند تعذر المثل صورة وهي قوله صلى الله عليه وسلم من اعتق  
 شقصاله في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا الحديث والاجماع المتعقد  
 على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين وتعذر الرد لالفوات فقه الراوى  
 قوله ﴿ كن مستقيضا ذهاب الى جوازه جهور الصحابة والتابعين ومن  
 بعدهم من الفقهاء والحديثين فيحتول ان غير الفقيه نقل كلام رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم بعبارة لا تنتظم المعاني التى انتظمها عبرة رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 اذ النقل بالمعنى انما يتحقق بقدر فهم المعنى فيتطرق الى حديثه شبهة زائفة  
 وبالجملة نشاهد في غير الفقيهين قصور فهمهما ما يوجب اعماله امور لا تحصى وما  
 قيل انما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالتدوين  
 والظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير  
 من الاحاديث شك الراوى مردود بما ذكره وبان النقل بالمعنى لا يضر في العدالة  
 وترديد الراوى فيما يشك لعله لا التزامه النقل باللفظ في هذا المقام اولها به  
 الى عدم تجويز النقل بالمعنى كما هو مذموب البعض وذلك لاينا في استغاضة  
 النقل بالمعنى ﴿ قوله ﴾ يخلو عنها القياس آه قيل عليه الشبهة في القياس  
 في امور ستة حكم الاصل وتعليقه في الجملة وتعيين الوصف الذى به التعليل ووجود  
 ذلك الوصف في الفرع ونفى المعارض في الاصل والفرع وعورض بلن في خبر  
 الواحد احتمال السهو والنسيان والغلط والكذب والتاويل والتخصيص  
 والتقييد وقيام المعارض والشبهة في طريق يوجب شبهة في كونه خبر الرسول  
 فكيف يقال انه يقين باصله وقولهم انه يقين بالنظر الى اصله فلنا عملة الحكم التى  
 عند الله كذلك والشبهة في الكاشف عنها وما قيل كبر الصحابة تركوا القياس

بخبر غير المبروف بالفقه عورض بما اخذ وبالقياس دون الخبر فان ابن عباس  
 رضي الله عنه لما سمع ابا هريرة يروي توضعوا امامه النار قال وتوضأت بهاء  
 مسخن اكنت تتوضاء منه ولما سمعه يروي من حمل جنازة فليتوضاء قال ايلز منا  
 الموضوع من حمل العبدان ورد على رضي الله عنه حديث معقل بن سنان الاشجعي في  
 بروع سنين واشق الاشجعية بالقياس وعمر حديث فاطمة بنت قيس وعائشة  
 خبر ابن عمر رضي الله عنهم في تعذيب الميت ببيكاه اهله وابوبكر خبر المغيرة في  
 ميال الجدة حتى انضم اليه محمد بن سلمة وعمار بن ياسر حديث بسرة  
 في نقض الوضوء بمس الذكر وقال لا ابالي مسسته وانفى ولما سئل عنه ابن مسعود  
 وقال فهل قطعته و ابراهيم التخفي والشعبي ما يروي ان ولد الزنا شر الثلاثة  
 وقال لم انتظر بله ان تضع حملها وهذا نوع قياس وما قيل ان هذا الاستبعاد  
 ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه اجيب عنه بانه لو كان  
 عندهم دليل اخر لما قابل بالقياس قال الشيخ عبد العزيز بن احمد المايهري  
 رحمه الله في كتاب الكشف شرح اصول فخر الاسلام انها انكر والاسباب عارضة  
 من وجود معارض او فوات شرطا لعدم الاحتجاج بها في جنسها فلا يدل على بطلان  
 الاصل كما ان رددهم ببعض ظواهر الكتاب وتركهم بعض انواع القيلس ورد  
 القاضي بعض الشهادات لا يدل على بطلان الاصل هذا قوله ﴿ مثل حديث  
 المصبرات حديث صحيح مستخرج في الصحيحين وغيرهما وهو ما روى ابو  
 هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تنصروا الابل والغنم في  
 ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحملها ان رضىها امسكها وان سخطها  
 ردها وما علمت ثم قال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد الصحيح في ضبطه  
 ضم التأليف والصلاد وتشديد الرأ المضمومة على وزن لا تزكوا ومنهم من رواه  
 بالعكس وعلى القولين يكون الابل والغنم منصوبا على المفعولية قال والمصبرات  
 هي التي تربط احلاها بالجمع اللبن ﴿ قوله ﴿ بخير النظرين اي نظر امساك  
 او رد لصاحبه ﴿ قوله ﴿ ليظنها المشتري سميئة والصواب ما ذكره في الكشف  
 وغيره من ان المراد من التصرية في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك

الحلب مدة ليتخيل المشتري انها خزيرة اللبن يقال صريت الماء وصرته اذا  
 جمعته ولكن في كلام الشيخ تقي الدين ما يوافق كلام المصنف رحمه الله وهو ان  
 الشافية اتفقوا على تعدية هذا الحكم فمنهم من عداه الى النعم خاصة ومنهم من عداه  
 الى كل حيوان مأكول اللحم فان المقصود اللحم لا يقصد لبه فتقويت المقصود  
 الذي ظنه المشتري بالمديعة موجب للخيار انتهى فان قيل رد هذا الحديث  
 لمخالفة الكتاب والسنة والاجماع فلا يكون مما وقع فيه النزاع اجيب بان  
 مخالفة لهالاتنا في صحة الرد لمخالفة لجميع الاقيسة كما ان الرد بمخالفة احد الأدلة  
 الثلاثة لاتنافي الرد لمخالفة الاخرى وقد يقال ان هذه الصورة ليست من ضمان  
 العدو وان صرح بالكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلارضه  
 لان البايع انما رضى به على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان  
 قياسا على صورة صريح العدو ان قوله ﴿ واما السجبول هو الذي لا يعرف  
 ذاته الا برواية الحديث الذي رواه ولم يعرف عدته ولا فسقه ولا طول صحبته  
 فلا يكون من الصحابة فانهم اشتهروا بطول الصحبة وعرفوا بالثقة والعدالة  
 على ما هو المذهب عندنا واختلفت الاصوليون فقد روى انه سئل انس بن  
 مالك هل بقي احد من الصحابة غيرك فقل بقي اعراب راوه واما اصحابه  
 فقد انقرضوا الان اسم الصحبة بحسب اصل اللفظ وانطلق على من صحبه ولو ساعة  
 ولكن التعارف خصه بين كثرت صحبته وطالت ملازمته كاصحاب الرأي  
 والحديث واصحاب ابن مسعود وابن عباس واصحاب ابي عبيدة والشافعي  
 واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عدول كلهم عند عامة السلف وجماهير  
 الخلف ثبتت عدتهم بتعديل الله اياهم وثناؤه عليهم وتعديل رسوله وشهادته  
 لهم في آيات من القرآن واحاديث كثيرة ولى تعديل يعادله ام اى جرح وقدح  
 يقاومه فوابصة بن معبد بن عبيد ومقل بن سنن بن اشجع وسلمة بن الحبحق  
 بن بليدوان كان لهم شرف ادراك ذورءية ورواية لا يعدون من الصحابة خلافا  
 لعامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي قوله ﴿ كحديث معقل  
 روى اى ابن مسعود رضى الله عنه سئل عن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى

مات عنها فام يجب شهر او كلن السائل يتردد اليه ثم قال بعد شهر اجتهد فيه  
 برأى فلن يك صوابا فمن الله تعالى وان يك خطئه فمن ابن ام عبد وفي رواية فبنى  
 ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان ارى له مهر مثل نساءهالا وكس ولا  
 شطط اى لانقص ولا يجاوزة حد فقام معقل بن سنن الاشجعي وابو الجراح صاحب  
 راية الاشجعيين وقالان شهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في برود  
 بنت واشق الاشجعية من رواس بن كلاب بمثل قضائك هذا وقد كان دلال بن مرة  
 مات عنها من غير فرض مهر و دخول فسر ابن مسعود رضى الله عنه بذلك  
 سرور الميسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاءه وقضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 لا يقال لم يظهر من هذا قبول ابن مسعود لرواية معقل لانا نقول ان لم يقبلها  
 لم يسر لموافقها قوله **﴿** وردة على رضى الله عنه آه وقال حسبها الميراث  
 وذلك لخالفته القياس الذى عند موهوان المعقود عليه عاد اليها سا اذ لا  
 يستوجب لمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل الراى اولى من رواية  
 مثل هذا المجهول قال فى الكشف وهو من هبنا ايضا قيل انه رده لمنه ب تفرد به  
 وهو انه كان يخلف الراوى ولم ير هذا الرجل حتى يخلفه روى اسماء بن الحكم  
 الفزارى انكوفى عنه رضى الله عنه قال كنت اذا حدثنى رجل عن النبى صلى الله  
 عليه وسلم خلفته فاذا خلف صدقته قال البخارى ولم ير وعن اسماء بن الحكم الا هذا  
 الحديث وحديث اخر لم يتابع عليه وكان شعبة رحمه الله لا يضبط اسمه فتارة  
 يقول اسماء بن الحكم واخرى الحكم بن اسماء **﴿** قوله **﴿** كحديث فاطمة قيل  
 عليه هو مما قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد بن حنبل  
 سحاق بن راهويه فكيف يكون ممن رده الجميع ورد بان كون هو الاء من هبهم  
 عدم وجوب النفقة والسكنى للمطلقة ثلاثا لا يوجب كونهم عمالوا بحديث فاطمة لجواز  
 ان يقولوا به للدليل اخر لاح اهم ولا يثبت العمل الابصر يرح النقل عنهم ويؤند اختلافهم  
 فى ايجاب السكنى دون النفقة وفى نفيهما الا ان تكون حاملا وغير ذلك وفى صحيح مسلم  
 عن عمر رضى الله عنه لانترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة واخرج سعيد بن  
 منصور عنه ما كنا نغير فى ديننا بشهادة امرأة وفى صحيح مسلم قول مروان  
 سناخذ بالعصمة التى وجدنا الناس عليها فقول عمر لانترك وما كنا نغير شاهد على

انه كان الدين المعروف المشهور وجوب النفقة والسكنى وقول مروان سناخذ آه  
 في المعنى حكاية اجماع الصحابة اذ ذلك هم الصحابة ورده غير رضى الله  
 عنه بحضرتهم من غير تكبير منهم فدل ذلك على ان من فهمه كنهه وقد طعن فيه اكابر  
 الصحابة وما كان عاقلهم ان يطعنوا بسبب كون الراوى امرأة فانهم قبلوا خبر فريرة  
 بنت مالك بن سنان ولا لكونه اعز ابيها فقد قبلوا خبر ضحالك بن سفيان الكلابي ومن  
 شرح بر حمد يث فاطمة عمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وعائشة واسامة  
 بن زيد وسعيد بن المسيب وشريح القاضي والشعبي والحسن بن حي والاسود  
 بن يزيد وابوسلمة بن عبد الرحمن وابواسحاق السبيعي ومروان بن الحكم  
 وابراهيم النخعي والثوري واحمد بن حنبل وخلق كثير ﴿ قوله ﴾ فيه اى في  
 بيان المراد من قول عمر رضى الله عنه اوفى حقوشانه قال صاحب الكشف اذ لو كان  
 المراد عين النص لتلامر روى السنة ﴿ قوله ﴾ وقال بعضهم كالامام ابي جعفر الطحاوى  
 ومن تابعه فلن قول عمر رضى الله عنه لها السكنى والنفقة بعد قول لا تترك كتاب  
 ربك لوسنة نبينا بمنزلة رفع الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بل زاد  
 الطحاوى والدارقطنى في روايتها عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان  
 لها النفقة والسكنى ﴿ قوله ﴾ الذين انا فيه والحديث صحيح مشهور تضمنه  
 الصحاح وتلقته الامة بالقبول ولا يعارضه ما يروى عنه صلى الله عليه وسلم مثل  
 امتى كمثل مطر لا يدرى اوله خير ام اخره فانه غير ثابت ولو صح فيكون ذلك  
 لكون ايمانهم عن ظهر الغيب مع فساد الزمن وظهور البغى والطغيان لا باعتبار  
 التمكن في الصدق والاستقرار على مراسم الدين والسيره العادلة والصلاح  
 المبين اعلم ان مروى عن النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الاحاديث والغيبا  
 والاراء يدور في مراتب متفاوتة بحسب حال الراوى فاعلاه المتواتر الذى  
 يوجب علم اليقين وفي مقابلته الموضوع الذى سقط عن احتمال الاحتجاج بالكلية  
 ثم المشهور الذى يفيد علم الظمانينة ويحتمل احتمالا مرجوحا ان لا يكون  
 حجة ومقابلته المستنكر الذى على عكسه يفيد وهم المحجة ثم خبر الواحد الصحيح  
 الذى يفيد غالب الراى وهو خبر من عرف بالضبط والعد القافى حكمه ومقابلته المستر

اي خبر المجهول الذي لم يقابل بر دولا قبول وان ما انفرد به الراوي مع كونه عبد لاحفظا  
 موثوقا في ضبطه واتقانه غير مخالف في روايته لمن هو فوفه يكون حديثه صحيحا  
 مقبولا وان كان مخالفا لمن هو فوفه يكون ما انفرد به شاذا مرد وداوان لم يكن  
 موثوقا به يكون بانفرا ده حازماله من حاله عن هيز الصحيح فلن كل رتبته غير  
 بعيدة عن رتبة المحافظ الضابط المقبول يكون حديثه حسنا دون الصحيح فوق  
 الضعيف وان كل بعيدة عنه كل حديثه ضعيفا ويتعدى الوقوف على حقيقة الوضع  
 يقينا الا باعتر اي الراوي وذلك ايضا لا يفيد القطع وانما يوجب فيه بالظن والا  
 مرات الموجبة له **قوله** في شرايط الراوي قبول خبر الواحد يبني  
 على شرط ثمانية اربعة في نفس الخبر وسينكر ما المصنف في مباحث الانقطاع  
 البلطني واربعة في الخبر وسردما في صدر هذا الفصل وانما وقع الحاجة الى  
 اشراط العقل والاسلام بعد ذكر الضبط والعدالة لان الصبي ربما يكون ضابطا  
 نكن لا يجنب الكذب لعله بعدم التكليف والكافر ربما يكون مستقيما على مقتضى  
 ديانتهم من جر اعن محظورات دينهم لهذا يسال القاضي عن عدالته فيما شهد على  
 مثل ولكن لا يقبل شهادته على مسلم ولا روايته فيما يتعلق بامور الدين لمكان التهمة  
**قوله** فهو سماع الكلام كما يحى اعترض عليه بل الضبط بهذا المعنى ليس  
 بشرط في قبول الرواية لما صح من قبول اخبار الاعراب الذين ليسوا بيهن  
 الصفة اجيب بالمنع فن الاعراب من اهل اللسان الذين يعرفون معنى الكلام  
 وهم اذكى الاصناف وما فيهم من نباهة الفهم وكياسة الذهن مما لا ينكره احد الا ترى  
 ان عليا رضى الله عنه لم يطعن في معقل بن سنان بعدم الضبط بل بعدم التنزه  
 القادح في العدالة **قوله** فشهادة المستور يعني شهادة المستور وان كانت  
 مرحودة في القرون المتاخرة لكنها لا تكون مرحودة في القرون الثلاثة لكون  
 خبر المجهول مقبولا فيها بشهادة النبي عليه السلام بالخيرية لها وبغلبة الصدق  
 فيهم **قوله** فيكفي الاجمال لكن بحيث لو جنبه جانب الى تعقل التفاصيل  
 وجب اعطاء ماحكمه من الاقرار والتصديق **قوله** امو كذا ويكنى فيدان  
 الله تعالى موجود واحد متمم بجميع الاسماء الحسنى وصفات الكمال فيقول نعم

اعلم ان المجهول على ما هو المذكور في كتب الاصول وعلوم الحديث على ثلاث مراتب الاولى المجهول العيين بحيث لا يعرف شخصه بصفاته واحواله ومشخصاته قال الخطيب البغدادي واول ما يرتفع به الجهالة ان يروى عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم الا انه لا يثبت له حكم العدل التبروايتها عند ولا بد من تعيينها له ورواية المجهول العيين لا تقبل اصلا والثانية مجهول العدالة ظاهر او باطن او روايته غير مقبولة عند الجماهير وقد يقبلها بعض من لا يقبل الا ولي والثالثة المجهول الذي جهلت عدالته الباطنة وهو عدل في الظاهر وهو المستور وربما يقبل روايته من ردد رواية الثاني وخبره في القرون الثلاثة مقبولة لغلبة

فصل في شرائط الراوي

العدالة فيهم وتزكية الشارع اهم وغير مقبول في ما عداها في ظاهر الرواية \* منه رحمه الله تعالى \*

انه كان الدين المعروف المشهور ووجوب النفق والسكنى وقول مروان سناخداة  
في المعنى حكاية اجماع الصحابة اذ ذلك هم الصحابة ورده عمر رضي الله  
عنه بحضرتهم من غير تكبير منهم فدل ذلك على ان من فهم كنهه وقد طعن فيه اكابر  
الصحابة وما كان عادتهم ان يطعنوا بسبب كون الراوى امرأة فانهم قبلوا خبر فريرة  
بنت مالك بن سنان ولا لكونه اعرابيا فقد قبلوا خبر ضحالك بن سفيان الكلابي ومن  
صرح برده مديث فاطمة عمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وعائشة واسامة  
بن زيد وسعيد بن المسيب وشريح القاضي والشعبي والمسن بن حى والاسود  
بن يزيد وابوسلمة بن عبد الرحمن وابواسحاق السبيعي ومروان بن الحكم  
وابراهيم النخعي والثوري واحمد بن حنبل وخلق كثير ﴿ قوله ﴾ فيه اى في  
بيان المراد من قول عمر رضي الله عنه اوفى حقوشانه قال صاحب الكنى اذ لو كان  
المراد عين النص لتلا مروى السنة ﴿ قوله ﴾ هو قال بعضهم كالامام ابي جعفر الطحاوى  
ومن تابعه فلن قول عمر رضي الله عنه لها السكنى والنفقة بعد قول لا تترك كتلى  
ربنلوسنة نبينا بمنزلة رفع الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بل زاد  
الطحاوى والدارقطنى في روايتها عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان  
لها النفق والسكنى ﴿ قوله ﴾ الذين انا فيه والحديث صحيح مشهور تضمنه  
الصحاح وتلقته الامة بالقبول ولا يعارضه ما يروى عنه صلى الله عليه وسلم مثل  
امتى كبئله مطر لا يبرى اوله خيرام اخره فانه غير ثابت ولو صح فيكون ذلك  
لكون ايمانهم عن ظهر الغيب مع فساد الزمن وظهور البغى والطغيان لا باعتبار  
التمكن في الصدف والاستقرار على مراسم الدين والسيرة العادلة والصلاح  
النبين اعلم ان مروى عن النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الاحاديث والفتوى  
والاراء يدور في مراتب متفاوتة بحسب حال الراوى فاعلاء التواتر الذى  
يوجب علم اليقين وفي مقابله الموضوع الذى سقط عن احتمال الاحتجاج بالكيفية  
ثم المشهور الذى يفيد علم الطمانينة ويحتمل احتمالا مرجوحا ان لا يكون  
حجة ومقابله المستنكر الذى على عكسه يفيد وهم المحجبة ثم خبر الواحد الصحيح  
الذى يفيد غالب الراى وهو خبر من عرف بالضبط والعدالة اوفى حكمه ومقابله المستر



اي خبر المجهول الذي لم يقابل برد ولا قبول وان ما انفرد به الراوي مع كونه عبد لا حافظا  
 موثوقا في ضبطه واتقانه غير مخالف في روايته لمن هو فوفه يكون حديثه صحيحا  
 مقبولا وان كان مخالفا لمن هو فوفه يكون ما انفرد به شاذا مردودا وان لم يكن  
 موثوقا به يكون بانفراده حازما له من حاله عن هيز الصحيح فان كان رتبته غير  
 بعيدة عن رتبة المحافظ الضابط المقبول يكون حديثه حسنا دون الصحيح فوق  
 الضعيف وان كان بعيدة عنه كان حديثه ضعيفا ويتعذر الوقوف على حقيقة الوضع  
 يقينا الا باعتبار اي الراوي وذلك ايضا لا يفيد القطع وانما يوجب فيه الظن والا  
 مرات الموجبة له **قوله** في شرايط الراوي قبول خبر الواحد يمتنى  
 على شرط ثمانية اربعة في نفس الخبر وسينذكر ما المصنف في مباحث الانقطاع  
 البلطى واربعة في الخبر وسردما في صدر هذا الفصل وانما وقع الحاجة الى  
 اشراط العقل والاسلام بعد ذكر الضبط والعدالة لان الصبي ربما يكون ضابطا  
 لكن لا يجنب الكذب عليه بعدم التكليف والكافر ربما يكون مستقيما على مقتضى  
 ديانتهم من جر اهن محظورات دينهم لهذا يسأل القاضي عن عدته فيما شهد على  
 مثل ولكن لا يقبل شهادته على مسلم ولا روايته فيما يتعلق بامور الدين لمكان التهمة  
**قوله** فهو سماع الكلام كما حتى اعترض عليه بلن الضبط بهذا المعنى ليس  
 بشرط في قبول الرواية لما صح من قبول اخبار الاعراب الذين ليسوا بيهن  
 الصفة اجيب بالمنع فان الاعراب من اهل اللسان الذين يعرفون معنى الكلام  
 وهم اركى الاصناف وما يفهم من نهاية الفهم وكياسة الذهن مما لا ينكره احد الا ترى  
 ان عليا رضى الله عنه لم يطعن في معقل بن سنان بعدم الضبط بل بعدم التنزه  
 القادح في العدالة **قوله** فشهادة المستور يعني شهادة المستور وان كانت  
 مردودة في القرون المتأخرة لكنها لا تكون مردودة في القرون الثلاثة لكون  
 خبر المجهول مقبولا فيها بشهادة النبي عليه السلام بالخيرية لها وبغلبة الصدق  
 فيهم **قوله** فيمكن الاجمال لكن بحيث لو جنبه جاذب الى تعقل التفاصيل  
 وجب اعطاء ماحكمه من الاقرار والتصديق **قوله** اهو كذا ويكنى فيهان  
 الله تعالى موجود واحد متصف بجميع الاسما الحسنى وصفات الكمال فيقول نعم

اعلم ان المجهول على ما هو المذكور في كتب الاصول وعلوم الحديث على ثلاث مراتب الاولى المجهول العين بحيث لا يعرف شخصه بصفاته واهواله ومشخصاته قال الخطيب البغدادي واول ما يرتفع به الجهالة ان يروى عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم الا انه لا يثبت له حكم العدالة بروايتها عند ولا بد من تعيينها له ورواية المجهول العين لا تقبل اصلا والثانية مجهول العدالة ظاهر او باطنا وروايتها غير مقبولة عند الجماهير وقد يقبلها بعض من لا يقبل الا ولي والثالثة المجهول الذي جهلت عدالته الباطنة وهو عدل في الظاهر وهو المستور وربما يقبل روايته من روى رواية الثاني وخبره في القرون الثلاثة مقبولة لغلبة

فصل في شرايط الراوي

العدالة فيهم وتزكية الشارع اهم وغير مقبول في ما عداها في ظاهر الرواية \* منه رحمه الله تعالى \*

وان محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله مبعوث من عنده حتى صادق في كل ما  
اخبر به فيقول نعم ولقد طال لجاج بعض المتنسين بالعلم في هذه البلاد  
في شهود الهلال بامتحانهم بقراءة ما يسمونه الغرض العين من الجهل الركبة  
التركيب التي لم يرتبوا بها بعلم وبصيرة وصحيح معرفة وهو ظلم  
وزور وجهل بالفقه واحكام الشريعة وتكبر وتعظم عن قبول الحق والانقياد له  
قوله **﴿** الان يثبت قال صاحب الكشف حتى عن الشافعي انه قال اذا قال  
الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا وكذا قبلت الان اعلم انه ارسل كذا في  
التمتعده واما ارسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك  
واحمد بن حنبل في احدي الروايتين عنه واكثر التكميلين وعند اهل الظاهر  
وجماعة من ائمة الحديث لا يقبل اصلا وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل الا اذا اقترب  
به بما يتقوى به فحينئذ يقبل وذلك بل يتلذذ بليته او سنة مشهورة او موافقة قياس  
او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروى عن فيه  
علته من جهالة او غير ما واشتركت في ارساله عد لان ثقتان بشرط ان يكون  
شيوخهما مختلفين او ثبت اتصال بوجه اخر بل اسند خبير مرسل او اسند مرسل مرة  
اخرى قال وانا قبلت مر اسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد  
فاكثر ما رواه مرسل انما سمعه عن عمر رضي الله عنه قال ومن هذا ما احب  
قبول مر اسيله ولاستطيع ان اقول بان الحججة ثبتت كثيوتا بالتصل واعترض  
عليه بل انضمام هذه الامور ان تقوى به الظن ولكنه لا يروى على الظن المحصل  
بتعدد الاسناد الى المستور او الجهول فكيف يقبل هذا دون ذلك **﴿** قوله **﴿**  
وهو فوق المسند مذهب عيسى بن ابلن من اصحابنا العراقيين وتابعه فخر  
الاسلام وغيره وقال المرسل عندنا مثل المسند المشهور وفوق المسند الواحد  
الا انه لا يجوز به الزيادة على الكتاب وذهب عبد الجبار الى انها يستويان  
والباقون يرجحون المسند **﴿** قوله **﴿** لان الصحابة ارسلوا واتفقوا على  
قبول روايت ابن عباس وابن عمرو والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة  
الذين لم يكن لهم كثير صحبة ولم يسمع ابن عباس عن النبي عليه السلام الا اربعة

احاديث في قول بوضعة عشر حد يثاني قول اخر مع انه معدود في الكثيرين وقته  
 صرح بذلك في حديث الربا في النسبة قال حدثني به اسامة بن زيد وروى ان  
 رسول الله عليه السلام ماز اليلبي حتى رمى جيرة العقبة فلما رجع قال حدثني  
 به اخي الفضل بن عباس وروى ابن عمر من صلى على جنازة فله قبر اط الحديث  
 ثم اسنده الى ابي هريرة وروى ابو هريرة ثم اسنده الى الفضل بن عباس ونعمان  
 بن بشير لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم الا حديثا واحدا مع كثرة روايته  
 والذي سمعه هو ان في الجسد مضعة اذا ما حجت ضاح سائر الجسد واذا فسدت  
 فسد سائر الجسد الا وهي القلب وما كانوا يخصصون عن سماعهم بواسطة  
 او يدونهم شيوع ذلك في بابينهم فصلا ذلك اجماعا علمهم على جواز ذلك ووجوب  
 قبوله قيل عليه ليس النزاع في مرسل الصحابي ومن علم حاله انه لا يرسل عن  
 ثقة اجيب عنه بان لم يسل ذلك لقبول مرسل الصحابي لثبوت عدالتهم ومن يرسلون عنه  
 بشهادة الرسول عليه السلام لهم بالخيرية وذلك ثبت في التابعين بعين هذه  
 الحجج وعلوم الشهادة اهم خصوصا اذا كلنا لا رسالهم وجوههم كالحسن وابن  
 سرين والتخفي والشعبي وعطا وابي العالمة والفقهاء السبعة لانه انما قبلت  
 رواياتهم لكونهم عدولا لا لكونهم صحابة كما قبلت شهادتهم قوله  
 والمعتاداه ومن منع جرى العادة به اذكره المصنف فقد كابر ولقد قال  
 الحسن البصري متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال  
 رسول الله سمعته من سبعين او اكثر وقال الاعمش قلت لابراهيم اذارويت لي حديثا عن  
 عبد الله فاسئلني فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي روى لي ذلك  
 واذا قلت لك قال عبد الله فقد روى لي غير واحد وقال ابن سرين ما كنا نسند  
 الحديث الى ان وقعت الفتنة وقد ذكر وافي مناقب جماعت من العلماء كالنووي  
 من الاحدوث الحسنة في تضائيفهم انهم استمرت عاداتهم اذا صح الحديث عن  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقولوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا  
 كان غير ذلك ان يقولوا عن رسول الله عليه الصلوة والسلام فكيف يمكن ان يظن  
 غير ذلك في الراوي العدل الثقة مع ما تواتر من قوله عليه السلام من كذب على

لانه وان لم يحط  
 بالروايات واحو الهم  
 فهو متمكن من القول  
 روى عن النبي صلى  
 الله عليه وسلم وغير  
 مضطر الى النسبة  
 اليه بالجزم \* منه رحمه  
 الله تعالى \*

متعمدا فليتبوه مقعده من النار فسقط ما قيل ان الارسال ربما يكون لعدم احاطته  
 بالروايات وكيفية الاتصال فلن الثقة العدل لا يمكن منه الجزم بالنسبة الى رسول  
 الله عليه الصلوة والسلام النبي هو المراد من الارسال الا اذا كان على ثقة في ذلك  
 البقال **قوله** جواب عن دليل الشافعي آه قيل عليه امر العدالة مبنى  
 على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا ورد بان الاتفاق على قبول  
 التعديل المبهم من الثقة مع ان هذا الظن محتمل فيه فيما صرح بالتعديل واعتباره  
 يؤدي الى رد غير الواحد مطلقا وان الظن الحامل بطريقه كان في العمليات  
**قوله** الا يرى انه اذا قال اخبرني ثقة يعني ان شبهة من يرد المرسل هي  
 كون الروي عنه غير معروف بالثقة لا غير واذا صرح الراوي بكونه ثقة زالت  
 تلك شبهة لان الراوي الثقة اذا قال حدثني ثقة فنيه امر ان احدهما انه حدث  
 والثقة ان الحديث ثقة فكما يصدق في قوله حدثني ولا يتم فكذلك في قوله  
 ثقة فانه يعرف بقوله ثقة كونه متمصفا بالاوصاف المحبوبة في الرواية وان كان  
 الراوي غير معلوم فلن التعديل المبهم مقبول بخلاف المجرح المبهم فكذا اذا  
 نسب القول الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجزم به فقد عرف ان النبي روى  
 عنه ثقة متمصفا بالاوصاف المحبوبة وان لم يذكره املا وكونه مجهول الشخصيات لا  
 يضر وفي التلويح كانه يشير الى ان الشافعي كثيرا ما يقول اخبرني الثقة  
 وحدثني من لانه الان مراده بالثقة ابراهيم بن اسماعيل وبين لا يتم يحيى  
 بن حسان وذلك مشهور معلوم يعني ان الثقة في كلام الشافعي معروف معهود  
 فيكون معلوما فلا يرد على الشافعي بخلاف قوله ثقة قلت قد عرفت ان عدم  
 القبول انما كان لاحتمال كون الراوي غير ثقلم عدم ثبوت اتصافه بالاوصاف  
 المحبوبة فنيما صرح الراوي بكونه ثقة زال هذا الاحتمال وثبت الاتصاف  
 وليس المقصود من ذلك الكلام نقض قول الشافعي او الاستشهاد به بل دفع  
 شبهة كون الراوي غير ثقة ويؤيد الاختلاف بين العبارتين في النكارة والتعريف  
 وذكر ابو الحسن الا بهرى سمعت بعض اهل المعرفة بالمحدث يقول اذا قال  
 الشافعي في كتابه اخبرنا الثقة عن ابن ابي ذئب فيريد به بن هارون وعن الليث

ذمب السير في  
 والمحطوب وغيرهما الى  
 ان هذا لا يقبل لجواز  
 ان يكون فيه جارح  
 لم يطعم عليه الواسف  
 وذهب ابو المغالي  
 الجويني وغيره الى  
 انه يقبل لان عدم  
 الاطلاع من مثل  
 الشافعي فيما احتج  
 به على حكم في دين  
 الله بعيد وقال الذ  
 هبي قوله لانه ليس  
 توثيقا للراوي وانما  
 هو نفي للاتهام منه  
 رحمه الله تعالى \*

بن سعد فابن حسن وعن الوليد بن ابى كثير فابو اسامة وعن الاوزاعي فعمر و  
 بن هب سلمة وعن ابن جرير فوسلم بن خالد وعن صالح مولى القواصة فابراهيم بن  
 اسماعيل وقيل ابن يحيى **وقوله** عند بعض اصحابنا وهو الشيخ ابو الحسن الكرخي  
 من اثبتنا العراقيين ذهب هو ومن تابعه الى قبول مرسل كل عدل في كل عصر وقال  
 عيسى بن ابان لا يقبل الامر اسيل من كل من ائمة النقل مشهورا بلخذ الناس  
 العلم عنه فلن لم يكن كذلك ولكن عدل لا يقبل مسنده ويوقف مرسله الى ان يعرض  
 على اهل العلم وقال ابو بكر الرازي المصاص لا يقبل ارسال من بعد القرون  
 الثلاثة الا اذا اشهر بان لا يروى الا عن موعد ثقة كذا ذكره شمس الائمة السرخسي  
 وذكر في المعتمد اذا قال الانسان في عصرنا قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا  
 يقبل ان كل ذلك الخبر معروفا في جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل  
 لالافه مرسل ولكن لان الاحاديث قد ضبطت وجمعت فما لا يعرفه اصحاب  
 الحديث منها في وقتنا هذا فهو كذب وان كل العصر الذي ارسل فيه المرسل  
 عصر الم يضبط فيه السنن فيه قبل مرسله وهذا القول يقارب قول عيسى  
 واختار شمس الائمة السرخسي قول ابى بكر الرازي وفخر الاسلام قول عيسى  
 بن ابان **وقوله** كحديث فاطمة آه قيل عليه الكلام في خبر العدل وهذا  
 مستنكر يتهم راويه بالكذب والغفلة والنسيان لالكونه في مقابلة عموم الكتاب  
 والالماكن لقوله افظت ام نسيت صدقت ام كذبت معنى واجيب عنه بان  
 الرد بسبب التهمة لا ينافي الرد بسبب معارضة الكتاب كمن فلن غير رضى الله  
 عنه قال لاندع كتاب ربنا هو وكالتصریح بان رده لحديثها المعارضة الكتاب  
 والسنة والانتطاع الباطن انها يكون فيما استقام سنده واتهام فاطمة انها في هذا  
 الحديث لخالفته المهورى في الدين وقول عمر لاندري آه لا يدل على كونها  
 غير ثقة فانه عام في كل حديث يرويه الواحد وانما يعمل به اخذنا بغالب الظن  
 حيث لم يعارض امامه فوقه حديث فاطمة هذا ما خالف امامه فوقه كمن منكره  
 فلم يعمل به ونزلت بهامز لة السجامل والاقهى ثقة عدل حافظه فقيهه قد حفظت  
 حديث الدجال بطوله وضبطته وروى عنها الناس وظهر منها من الفقاها ما ينفيد لها

علموا جلالة قدر فني صحيح مسلم ان مروان ارسل اليها قبيصة بن ابي خويب  
يسالها عن الحديث فحدثته به فقال مروان لم نسمع هذا الحديث الا من احواة  
سنخند بالعصبة التي وجدنا الناس عليها فقالت فاطمة ميم بل فهاقول مروان  
بينى وبينكم القران قال الله تعالى لا تخرجوه من بيوتهن ولا يخرجن الا ان  
ياتين بفاحشة مبينة الى قوله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك امر اقلت هذا ان  
كنت لمر ارجعة فلى امر يحدث بعد ذلك فكيف تقولون لانفة لها اذا لم تكن  
حامل افعال تجسونها انتهى لكن في الايقن غير ما نظرت فيه ما يدل على وجوب  
السكنى والنفقة فلن هذه الايتى البواين بدليل المعطوف من قوله تعالى عقيبها  
ولا تضروهن لتضييق واعليهن وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن  
حملهن اذ لو كانت في غير البواين كان تقدير الكلام اسكنوا الازواج والرجعيات  
من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن  
ومعلوم انه لا معنى اذا جعل غاية الايجاب وضع الحمل فان النفقة واجبة لها ما  
كانت اولاً وضعت حملها او لا بخلاف ما اذا كانت في البواين فان ضرب الغلية دفع  
لتوهم اقتصر مدة النفقة على قدر ثلاث حيض لطول مدة الحمل وكذا  
عموم قوله تعالى لا تخرجوه من بيوتهن الاية يتناول المبتوتة وذكر حكم خاص  
متعلق ببعض ما تناول لا يبطل عموم الصدر **وقوله** بحمل عندنا على قراءة ابن  
مسعود اه قيل عليه القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد  
الحديث بمعارضته لو كيف يقبل من الراوى ان هذا الكلام الله تعالى ولا يقبل منه ان  
ذلك كلام الرسول عليه السلام وهو يرى منه ويسمع قلت قد جاش من هذا  
القائل في هذا المقام ما يصاحبه من التعصب على الحنفية شكر الله سبحانه ووقع في  
عجائب منها انه جعل قراءة ابن مسعود من الشواذ ولا ريب ان ما في مصحف ابن مسعود  
رضى الله عنه مشهور قد تواتر نقله عنه ومنه انه لا يرد الحديث الا بهما رضته  
للمتواتر وما يفيد القطع وليس كذلك فانه يرد بمخالفته لما هو فوقه وان لم يكن  
قطعي منها انه جعل عدم قبول قول الراوى ان ذلك كلام الله لانهم لم يسمعه ولم يسمع  
منه وليس كما زعم بل لانه لم يثبت كونه من كلام الله قطعاً ويقيناً لغوات شروطه

المعتبرة في ذلك من التواتر وغيره وكيف لافان رواة القراءة المتواترة لم ير الله تعالى احد منهم ولا مع منقطع وإنما وقع في ذلك لان من ذهب الشافعي رحمه الله عن الاحتجاج بالقراءة الغير التواترة فيما ذكره امام الحرمين والنووي وجماعة من اصحابه لانه ليس بقران ولا حديث قلنا منقول العدل الثقة عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يخلو من ان يكون قرانا او خبرا او رد بيان للعنه فظن انه قران والحق به وعلى التقديرين يجب العمل به والصواب ان من ذهب الشافعي مثل من ذهبنا في هذا الباب وعليه يجهور اصحابه وصرح به البيهقي في كتابه في باب تحريم الجمع وفي مسألة الرضاع حيث ذكر الله تعالى الرضاع بلا تزويج ثم وقتت عائشة الخمس واخبرت انه مما نزل من القران فهو وان لم يكن قرانا ليقر افاقل حالاته ان يكون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لان القران لا يأتي به غيره فهذه اعمين قولنا ومنشأ الغلط هو عدم احبابه التابع في صوم الكفارة مع ان قراءة ابن مسعود رضى الله عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات ولعل ذلك لمعارضه ما قالته عائشة نزلت فصيام ثلاثة ايام متتابعات فسقطت متتابعات اخرجه الدارقطني وقال اسناده صحيح ويجوز ان لا يثبت ذلك عنده كيف فانه احتج على قطع بين السارق بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه **قوله** واستشهدوا آه لان الامر بالاستشهاد دمج في حق ما هو شهادة ففسره برجلين او رجل وامرأتين وتفسير المجمل بيلن لجمع ما تناوله ولان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة واذ ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما ينتفى به الريبة هو رجلان او رجل وامرأتان او رد عليه صاحب الكشف منع الاجمال والمصر فيها ذكر بل للشارح ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد او الى الحديث ولان ذلكم اشارة الى ان يكتبوه معناه اقرب من انتقاء الريبة على ما هو المذكور في تفسير الكشفي واجيب بلن التفصيل بعد الاجمال يراد به القصر استعمالا كما في يشيب ابن ادم ويشب فيه فصلتان والقصر الاستعمال ما هو خارج عن الطرق المدونتين **قوله** بدعتوا اول من آه قيل عليه ليس المراد منه ان ذلك امر ابتدعه معلوية في الدين بناء على خطأ كالبغي في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد به الحديث الصحيح بل المراد انه امر مستبدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه ولكن المروي عن علي

وأختلف عن عروة بن  
الزبير وابن شهاب  
فقال معمر سألت الز  
هرى عن اليمين مع  
الشاهد فقال هذا  
شيء احدته الناس  
لا بد من شاهدين \*  
تفسير القرطبي  
رحمه الله من نفسه

رضى الله عنه ان النبي عليه السلام قضى بشهادة شامد واحد ويبين صاحب الحديث وروى عنه ايضا ان النبي عليه السلام وابابكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويبين المدعى وعن علي رضي الله عنه انه كان يقضى بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدع على معلوية قلنا الحديث وان كان في كتاب مسلم عن ابن عباس ان النبي عليه السلام قضى بشامد ويبين لكنه مما انتقد عليه قال الترمذي في علته الكبير سالت محمد بن عبد الله عن هذا الحديث فقال ان عمر وبن دينار لم يسفه من ابن عباس وقال في الكشي الكبير هذا الحديث طعن فيه يحيى بن معين وابراهيم النخعي والزهرى حتى قال الزهرى والنخعي اول من اقر بالاقامة معلوية وقالوا من قضى بشامد ويبين معلوية انتهى وقال الزهرى ايضا القود في القسامة من امور الجاهلية واول من قضى به في الاسلام به اية واخرج عبد الرزاق اخبرنا معمر بن الزهرى قال كان دية اليهودى والنصر اشد من النبي صلى الله عليه وسلم مثل دية المسلم وكذا في من اب بكر وعمر وعثمان فلما كان زمن معلوية اعطى اهل القتل النصف والقي النصف في بيت المال ثم قضى عمر بن عبد العزيز واتم في النصف والقي ما كل جعل معلوية ولم ازل اذا كرهت فاعبره ان الدية كانت تلمة لاهل الذمة وروى ابو داود في مراسله بسند صحيح مثل ذلك عن ربيعة بن ادقر قال معلوية ان كانوا اميروا به فقد امسب به بيت مال المسلمين ثم انفعلت ماني الصبيحين والسنن الاربعة من الحديث المشهور عن ابن عباس رضي الله عنهما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال اموال قومودما هم لكن البيعة على المدعى واليمين على المدعى عليه وفي رواية علي من انكر في رواية البيهقي عن ابن عمر بلفظ المدعى عليه اولي باليمين الان يقوم عليه البيعة لئلا يات على مصر الجنس على ان القسامة تنافي الشركة وكذا روى النسائي في سننه عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وعمل النبي عليه السلام والخلفاء بشهادة شامد واحد ويبين المدعى لم اقبله على اثر وعمل عمر رضي الله عنه وغيره في القسامة على خلاف ذلك قوله وكحديث المصرات لا يقال هذا ينافي ما ذكره سابقا لان قول الر دلمخالفة دليل لا ينافي الر دلمخالفة دليل اخر ولا شك ان هذا الحديث خالف الاقيسة المعلومة من كل وجه الاول ان ضمان البهليات

وخلف هذا ابوحنيفة واصحابه رحمهم الله فلم يرو الييمين مع الشاهد وقالوا ان الله تعالى قسم لشهادة وعدد ما ولم يذكر الشاهد واليمين فلا يجوز القضاء به لانه يكون قسما ثالثا على ما قسم الله وهذا زيادة على النص فلاو ذلك نسخ ومن قال بهن القبول الثوري والاوزاعي وعطاء والحكم بن عيينة وطائفة وقال بعضهم الحكم باليمين مع الشاهد منسوخ بالقران وزعم عطاء انه اول من قضى به عبد الملك بن مروان وقال الحكم القضاء باليمين والشاهد بدعة واول من قضى به معاوية \* تفسير القرطبي من نفسه ( ولا يعرف المالكيون في كل بلد غير ذلك منه همم الا عندنا بالاندلس فان يحيى بن يحيى زعم انه لم يرو الميث يفتى ولا يذهب اليه وخالف يحيى مالك في ذلك \* تفسير القرطبي منه نفسه \* بالمثل



بالمثل وضمان المتقومات بالقيمة فاللبن ان كلن مثليا فغضمانه بمثله لبنا وان كلن قيميا  
 فغضمانه بمثله فقيمة وضمانه بصاع من التمر خارج عن الاصلين الثاني ان الضمان يكون  
 مقدر ابقدر المثل قلته وكثرة وهناب مقدار وهو الصاع الثالث ان ما اتلف من  
 اللبن ان كلن موجودا عند العقد فقد ذهب جزء من المعقود عليه من اصل الحلقة  
 وذلك مانع من الرد كما لو ذهب بعض اعضاء المبيع ثم ظهر عيب فانه يمتنع  
 الرجوع ان كان حادثا بعد الشراء فقد حدث على ملك المشتري فلا يضمنه وكذا  
 الاختلاط يمنع الرد الرابع ان الخيارات الثابتة باصل الشرع من غير شرط لا يتقدر  
 بالثلاث كخيار العيب وخيار الروية عند من يثنبه وخيار المجلس عند من يقول  
 الخامس انه يازم الجمع بين الثمن والمثمن للبائع في بعض الصور وهو ما اذا كانت  
 قيمة الشاة صاعا من تمر فانها ترجع اليه مع الصاع الذي هو مقدار ثمنها السادس  
 انه يخالف لقاعدة الرد باعندكم فيها اشترى شاة بصاع فاذا استرد معها صاعا من  
 تمر فقد استرجع الصاع الذي هو الثمن فيكون قد باع صاعا من تمر وشاة بصاع  
 منه السابع اذا كلن اللبن باقيا لم يكتفى برده عندكم فاذا امسكه فالحكم كما لو تلف  
 فيرد الصاع وفي ذلك ضمان الاحيائين مع بقائها ولا تضمن بالبدل الا مع فوتها  
 كالمغضوب الثامن انه اثبت الرد من غير عيب ولا شرط لان نقصان اللبن لو  
 كلن عيبا لثبت به الرد من غير تصرية ولا يثبت الرد في الشرع الا بعيب او  
 شرط ولهذا لم يعمل به مالك في قول لو من عمل به من الشافعية والمالكية تجاوزوا  
 عن ظاهره فان الحلب مطلق في الحلبات وقد قيد في رواية اخرى اثبت الخيار  
 بثلاثة ايام وانفق اصحاب مالك على انه اذا حلبها ثمانية واراد الرد ان لذلك  
 واختلفوا في الثالثة هل يكون رضى يمنع الرد وقد اثبت ظاهره الخيار بعيب  
 التصرية واختلف اصحاب الشافعية في انه يكون على الفور او يمتد الى ثلاثة ايام  
 للحديث ويرد اللبن اذا كلن باقيا في قول للشافعية وزاد المالكية فجوز واردة  
 برضى البائع ومنهم من جوز رد سائر الاقوات بدل التمر وفي وجه للشافعية  
 يتقدر الرد بقدر اللبن قلته وكثرة واللفظ خال عن هذه القيود وقد عرفت  
 انه غلان النص في قوله تعالى ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى

عليكم ﴿ قوله ﴾ لتقدم الكتاب لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا  
سند ولا في دلالة على المراد لئلا من أنه يفيد القطع واليقين وبين في محله  
ببلا من يد عليه ﴿ قوله ﴾ اولى من خص خبر الواحد قيل من يجعل عمومات  
الكتاب وظواهره ظنية يعتبر خبر الواحد اذا كان على شرايطه عملا بالدليلين ومن  
يجعلها قطعية لا يعمل بخبر الواحد في مقابلتها ضرورة ان الظني يسهل بالقطعي  
وهو مخالف لما ذكره في الكشوف وعند العرا قيين من مشايخنا والقاضي الامام ابي  
زيد وشمس الأئمة وفخر الاسلام وغيرهم لما فادت عمومات الكتاب وظواهرها  
اليقين كالنصوص والخصومات لا يجوز تخصيها ومعارضتها به فاما عند من  
جعلها ظنية من مشايخنا كالشيخ ابي المنصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند  
فلا وجهان لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في  
في العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيها من حيث المعنى وهو احتمال ارادة  
البعث من العموم واردة العجز من الظاهر ولا شبهة في ثبوت متنها الى نظمها  
وعبارتها والشبهة في خبر الواحد في ثبوت متنه ومعناه جميعا لانها ان كان من  
الظواهر فظاهر وان كان نصافي معناه فكذلك لان المعنى مودع في اللفظ وتابع له في  
الثبوت فلا بد ان يؤثر الشبهة المتمكنة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهذا يكفر  
منكر لفظه ولا ينكر معناه بخلاف منكر الظاهر والعام من الكتاب فانه يكفر واذا كان  
كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عموم به لان  
فيه ترادف العمل بالدليل الاقوى بها واضع منه وذلك لا يجوز فان قيل الصحابة رضي  
الله عنهم خصوصا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله عليه السلام لاميراث لقاتل  
وقوله تعالى ولكم نصف ما تركوا واكمه وقوله ولهن الربع مما تركتم بقوله عليه  
السلام لا يتوارث اهل ملتين شتى وقوله تعالى واهل لكم ملورا ذلكم بقوله لا  
تتكح المرأة على عمته في شواهد كثيرة فثبت ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد  
جائز قلنا هذه احاديث مشهورة يجوز الزيادة بمثلا على الكتاب ولا كلام  
فيها انه الكلام في خبر شاذ خالف عموم الكتاب هل يجوز التخصيص به وليس  
فيها ذكر تم دامل على جوازه والدليل على عدمه ان عمر وعائشة واسامة رضي

الله عنهم ردوا خبر فاطمة بنت قيس رضى الله عنها ولم يخصوا به قوله تعالى استكنون  
 على ما روى في الصواب انهم خصوا بها ما سمعوا من في رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم فانه قطعى لم يتطرق فيه الشبهة قط ثم انعقد عليه الاجماع كما في قوله  
 عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانث ولا نورث وما تركناه صدقة فمن بعدهم قوله  
 تعالى يوصيكم الله في اولادكم على هذا النحو فان ابا بكر رضى الله عنه سيع ذلك من  
 النبى عليه السلام ثم حكم به وتابعه غيره **قوله** ولا ينسخ ذلك بهذا استدلال  
 عليه فخر الاسلام وغيره بهاروى من قوله عليه الصلوة والسلام يكثر لكم الاحاديث  
 من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافى  
 فاقبلوه وما خالف فرده واعرض عليه بانته خبر واحد وقد خص منه البعض اعنى  
 المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول واجاب عنه  
 السيد اشرفى بانه لا شك ان المراد الاحاديث التى لا يعلم ثبوتها فلا يشمل  
 المشهور والمتواتر لانها معلوما للثبوت فكيف خصا من هذا الحديث وقيل صلح  
 الكشف اهل الحديث طعنوا فيه وقالوا روى هذا الحديث يزيد بن ربيعة عن  
 ابي الاشعث عن ثوبان ويزيد بن ربيعة مجهول لا يعرف له سماع من ابي الاشعث  
 وانما روى ابو الاشعث عن ابي اسماء الرحبي عن ثوبان وكان منقطعا ايضا فلا  
 يصح الاحتجاج به وحكى عن يحيى بن معين انه قال حديث وضعته الزنادقة وهو  
 علم هذه الامتني علم الحديث وتزكية الرواية على انه مخالف للكتيب ايضا وهو  
 قوله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه وما نهايكم عنه فانتهوا فيكون الاحتجاج به ساقطا على ما  
 يقتضيه ظاهره والجواب ان الامام ابا عبد الله محمد بن اسماعيل البخارى اورد  
 هذا الحديث في كتابه وهو الطردو المتبع في هذا الفن وامام اهل الصنعة فكفى  
 بايراده دليلا على صحته ولم يلتفت الى طعن غيره بعد ولا نسلم انه مخالف  
 للكتاب لان وجوب القبول انما يثبت فيما تحقق انه من عند الرسول عليه السلام  
 بالسماع منه او بالتواتر ووجوب العرض انما يثبت فيما ترد ثبوتها من الرسول  
 صلى الله عليه وسلم اذ هو المراد من قوله اذ روى لكم عنى حديث فلا يكون  
 فيه مخالفة للكتاب بوجه على ان المراد من الاية والله اعلم ما اعطىكم الرسول من

الغنية فاقبلوه ومانهيتكم عنها عن اخذه فانتهوا وعن ابن عباس والمحسن وما  
 نهيتكم عنه هو الغلول وقد تاب هذا الحديث بما روى عن محمد بن جبير بن  
 مطعم ان النبي عليه السلام قال ما بدتتم عنى مياتر فون فصد قوايه وما جدتتم  
 عنى مياتنكرون فلا تصب قوافنى لا اقول المنكر وانما يعرف ذلك بالعرض على  
 الكتاب انتهى كلامه واحص صاحب التلويح منه ما ساعد هواه في الطعن على  
 هل هب الحنفية وترك جوايه وزاد قوله وايراد البخارى اياه في صحيحه لا ينافي  
 الانقطاع وكون احد رواته غير معروف بالرؤية اقول هذا عجب جدا من  
 صاحب الكشاف فانه مع سعة اطلاعه وتبحره في الاصول والفروع كيف صدر عنه  
 مثل هذا القول السقيم اما لولا ان هذا الحديث ليس بموجود في صحيح البخارى  
 ولا يمكن ان يورد فيه حديثا اتفق الجفاظ واهل الشان على ضعفه ونكرته بل على  
 وضعه وامثانيا فلانه لو صح عن ابن معين الطعن في الحديث فجره وتضعيفه  
 وان لم يترجم على تعديل البخارى وتصحيحه فهو لا يتضال عنه قطعاً فانه العكس  
 والطراد في هذا الباب وعليه مدار التوثيق والتضعيف وهو استاذ البخارى  
 وشيخه ومقتداه واما القول بان ايراده في صحيحه اياه لا ينافي له فهو قول ساقط جدا  
 يدل على عدم بضاعة صاحبه في علم الحديث فان ما اسنده البخارى ومسلم في  
 كتابيهما الجامع الصحيح بالاسناد المتصل فمتفق على صحته بلا اشكال ولا تردد  
 واما الذى خفى من مهتد اسناده واحدا او اكثر فما كان منه بلفظ فيه جزم وحكم  
 به على من علقه عنه مثل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وكذا او قال ابن عباس  
 كذا او قال مجاهد كذا او قال عفا كذا او قال القعبنى كذا او روى ابو هريرة كذا او ما  
 اشبه ذلك من العبارات من تعاليفه في تراجم كتاب ابوابه فقد حكموا بصحته وقيل  
 الاحتجاج به وما سوى ذلك مثل روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم او في  
 الباب عنه او عن فلان كذا وما شبهه من الالفاظ مما لا يدل على الحكم بصحته عن من  
 ذكره ففيه خلاف فينبه من صحيحه ومنهم من ابي ذلك لان مثل هذه العبارات يستعمل  
 في الحديث الضعيف ايضا ومع ذلك فايراده في اثناء الصحيح مشعر بصحة  
 اصلا شعرا يونس به ويركن اليه خصوصا مع تصريحهما ادخلت في كتاب الجامع

الامام صح قال ابن الصلاح وما يتقاعد من ذلك عن شرط الصحيح قليل يوجد في  
 كتب البخارى في مواضع من تراجم الابواب دون مقاصد الكتاب وموضوعه  
 الذى يشتر به ائمة النبى سماه به وهو الجامع المسند الصحيح من امور رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم وسننهوايامه ثم تقاعده عن شرط الصحيح غالبا انما هو  
 باعتبار فوات الاتصال الذى غايته الارسال وهو وان كان قاحا في الصحة عند  
 اكثر المتقدمين لكن الجمهور انهم مقبول يحتاج به وظاهر كلام المحافظين نصر الوائلى  
 السجزي اجمع اهل العلم الفقهاء وغيرهم ان رجلا وفاق بالطلاق ان جميع ما في  
 كتب البخارى مما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم قد صح عنه وانه قال لا شك  
 فيها انه لا يحنث والمرأة بحالها في حبالته وابي عبد الله الحميدى في كتابه الجمع بين  
 الصحيحين لم نجد من الائمة الماضيين من افصح لنا في جميع ما جمعه بالصحة الا  
 هذين الامامين نظر الى ذلك ويحتمل ان يكون مرادهما مقاصد الكتاب ومتون  
 الابواب دون التراجم **قوله** كحديث بيع الرطب مذهب ابي يوسف  
 ومحمد بن مالك والشافعى واحمد انه لا يجوز بيع الرطب بالتمر وبالعكس  
 استدل الا بما روى مالك في موطنه عن عبد الله بن يزيد مولى الاسود بن سفيان  
 عن زيد بن عياش عن سعد بن ابي وقاص انه سئل عن بيع البيضاء بالسلوى  
 فقال سعد ايهما افضل قيل البيضاء فنهاه عن ذلك وقال سمعت رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم يسال عن شراء التمر بالرطب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 اينقص الرطب اذا جوف قال نعم فنهاه عن ذلك ومن طر يفتر واه اصحاب السنن  
 الاربعة وقال الترمذى حديث حسن صحيح وتفر دا بوحيفة رحمه الله في القول  
 بالجواز ولما دخل بغداد سئل عنها وهو اول مسألة سئل عنها ابو حنيفة رحمه الله  
 ببغداد فقال يجوز فقيل له ما الدليل عليه فقال لا يخلون يكون الرطب بالتمر  
 جنسوا احدا او جنسين فان كانا جنسا واحدا كانا متماثلين فيجوز لقوله عليه السلام  
 التمر بالتمر مثلا يمثله وان كانا جنسين كانا مختلفين فيجوز لقوله عليه الصلوة  
 والسلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم فلورد عليه حديث سعد فقال هذا  
 الحديث دار على زيد بن عياش ولا اعر فهو في لفظ من لا يقبل حديثه واستحسن

اهل الحديث هذا الطعن منعتى قال عبد الله بن المبارك رحمه الله كيف يقال ابو  
 حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ابو عبيد الله من لا يقبل حديثه كذا ذكره  
 شمس الائمة السرخسى في المبسوط وغيره وقال القاضى ابو بكر بن العربي  
 المالكى هذا الدليل الذى ذكره ابو حنيفة رحمه الله هو محض انقياس ولباب  
 النظر لولا الحديث المذكور الان عنده ان خبر الواحد اذا خالف الاصول سقط  
 فى نفسه وقال القاضى ابو زيد الدبوسى فى الاسرار وشمس الائمة  
 السرخسى فى المبسوط ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله حسن فى المناظرات  
 لدفع الخصم ولكن الحججة لانتم به لجواز قسم ثالث كما فى المنطة المقلية  
 لجوازن يكون الرطب قسما ثالثا لا يكون تمرا مطلقا لفوات وصف  
 اليبوسة عنه ولا يكون غيره مطلقا لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالمنطة المقلية  
 ليست غير المنطة على الاطلاق لفوات وصف كونها منبته عنها بالقلى وليست  
 غيرها ايضا لوجود اجزا المنطة فيها وكذا المنطة مع الدقيق والجبب بل منهم  
 المحصر غير موجه فان التردد دائر بين النفى والاثبت اذا لم يثبت انهما من  
 جنس واحد ولا والنقض بالمنطة المقلية غير وارد فلان المنطة المقلية ليست فى معنى  
 الرطب من كل وجه لان الرطوبة فى الرطب مقصودة وفى المنطة عيب والتفاوت  
 فيه باصل الخلق وفيها بصنع العباد والاول معتبر فى الثانى دون الاول وللزائد  
 فى الوجه الاول قيمة لافى الثانى ثم لو سلم صحة الحديث فللراد منه النهى عنه  
 نسبة فقد اخرج ابو داود فى سننه عن يحيى بن ابي كثير عن عبد الله بن يزيد  
 ان ابا عبيد الله اخبره انه سمع سعد بن ابي وقاص يقول سمعت نهى رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم عن بيع الرطب بالتمر نسيمة وبهذا اللفظ رواه الحاكم وسكت عنه  
 ورواه الطحاوى فى شرح الاثار والدارقطنى وزيادة الثقة يجب قبولها على  
 المذهب المختار عند المحققين وان كان الاكثر لم يرد وما لافى زيادة تفردها  
 بعض الحضار فى مجلس واحد ومثلهم لا يغفل عن مثلها ولعل الغائبة فى قوله اينقص  
 الرطب اذا جن ان حلول الاجل ينقصه فلا يكون فى هذا التصرف منفعة لليتيم  
 باعتبار النقصان عند الجنائى ثم اعلم ان المخالفين ردوا على ابي حنيفة رحمه الله

طعن في أبي عياش قال ابن الجوزي في التحقيق قال الامام ابو حنيفة زيد ابو عياش  
 مجهول فان كان هولم يعرفه فقد عرفه ائمة النقل فانه زيد بن عياش ابو عياش الزرقى  
 ويقال المخزومي ويقال مولى بني زهرة المديني ليس به بلس وروى عنه مالك  
 في الموطاء وهو لا يروى عن رجل مجهول وقال المنذرى كيف يكون مجهولا  
 وقد روى عنه اثنان ثقتان عبد الله بن زيد مولى الاسود بن سفيان وعمران بن ابي  
 انس وهما ممن احتج بهما مسلم في صحيحه وقد عرفه ائمة هذا الشأن وقد اخرج حديثه  
 مالك في الموطاء مع شدة تحريفي الرجال وانا أقول وبالله التوفيق قد وافى  
 ابا حنيفة رحمه الله الحافظ ابن حزم وغيره وقال ابن العربي اما حديث  
 البيضا بالسلت فلن كثير امن العلماء اجتنبه لان زيدا ابا عياش عند هم مجهول  
 هذا الكلام وقال ابن الاثير ابو عياش زيد بن عياش المخزومي ويقال الزرقى  
 المديني وقال ايضا اسم ابي عياش زيد بن صامت الزرقى الانصاري وقد جاء  
 في سنن ابي داود في ادعية الصباح والمساء عن ابي عياش ولم ينسبه بالزرقى  
 ثم قال في اسناد الحديث عن سهيل بن ابي صالح عن ابن ابي عياش وقال في اخرى  
 عن ابن ابي عياش فجعل للحديث لاختلاف روايته ثلاثة اسماء اهداها ابو عياش  
 والثاني ابن ابي عياش والثالث ابن عياش انتهى كلامه ولا تخاف ان الخلاق فيه على  
 هذا الوجه يوجب جهالة حاله وصفاته و ابو حنيفة رحمه الله لا يدعى جهالة عينه  
 وذاته فان الجهالة على ثلاث مراتب الاولى المجهول العين والذات بانتفاء  
 الخبرة بما فيه من المشخصة والمعينات بحيث لا يعرف شخصه بصفاته واحواله  
 ومشخصاته وهذا المجهول لا يقبل روايته ولا خبره اصلا قال الخطيب البغدادي  
 واقل ما يرتفع به الجهالة ان يروى عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم مع  
 تعيينه الا انه لا يثبت له حكم العد القبر و ايتهما عنه والثانية مجهول العد الظاهرا  
 وباطنا و روايته غير مقبولة عند الجماهير وان شذ فيه بعضهم والثالثة المجهول  
 الذي جهلت عدته الباطنة وهو عدل في الظاهر وهو المستور وربما قبل روايته  
 من لم يقبل رواية القسم الثاني فليئن ارتفعت الجهالة عن زيد ابي عياش برواية  
 عدلين عنه لكن لا يثبت بهذا القدر عدته ولا يرتفع جهالة حاله ولا صحة الحديث

من ذلك ومن اطلق اسم الصحة على ما تضمنه كتاب الموطأ على العموم فانها  
اطلقه على السامية والافقية الحسن والضعيف وغير ذلك وربما يتوهم ان  
قول ابي حنيفة رحمه الله هذا الحديث دار آه لا يستلزم معرفته بالحديث قلت هذا  
القول من ابي حنيفة رحمه الله على اليد به مع تضمنه امور الا يطلع عليها الا المتبحر  
المبارع في الصناعة يستدل به على معرفته باهل الشان وائمة الفن بان القول  
قول العارفي فان الناهل عن الطريقة لحان وشتان بين البامون والطحان والذي  
تضمنه من المعارف جوران الحديث على ابن عياش وانحصار طريقه عليه ثم  
كونه مجهول الحال في روايته بعد استدلاله على منعه بتعيين صحيحين هذا  
قوله ﴿ زدت قوله جيد ما ورد بها سواء آه يعني ان الشارع اسقط التفاوت  
في الجودة والرداءة واعتبر بين النقد والنسبة حيث شرط اليد باليد فصلر  
هذا اصلا بان كل ثقلوت يبتنى على صنع العباد كاشتراط الاجل مفسد للعقد وما  
ليس من صنع العبد كالجودة والرداءة كلرطب والتمر لا يكون مفسدا فلا يرد  
ما قيل يجوز ان يكون المعتبر اختلاف بعض الاوصاف كتبدل الاسم والحقيقة  
في العرف حتى ان الاتيل بالتمر لا يعد امتثالا لطلب الرطب كلزبيب والعنب  
وقد عرفت ان الرطب والتمر لا يخرجان من طرفي النقيض وقد ورد فيهما  
الحديثان الصحيحان والحكم في العنب والزبيب على الخلاف ايضا في ظاهر الرواية  
قوله ﴿ واما بكونه شاذا مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي رحمه الله من  
المتقدمين من اصحابنا وتبعه القاضي ابو زيد الدبوسي وشمس الائمة  
السرخسي وفخر الله سلام وعلامة المتأخرين ان خبر الواحد الوارد شاذا  
فيما يمس الحاجة به اليه في عموم الاحوال لا يقبل لانه لو كان ثابتا لاشاع لتوفر  
البدواعى وعموم الحاجة الى نقله كالتواتر نقل القران واشتهر  
اخبار البيع والنكاح والطلاق وغير ما اولهذ الم يقبل شهادة الواحد بروعة الهلال  
من اهل المصير فيما لم يكن بالسما علقه ودعوى الرافضو البكرية النص في امامة علي  
و ابي بكر ومذهب عامة الاموليين واصحاب الحديث قبوله اذا صح سنه وهو مختار  
الشافعي رحمه الله قوله ﴿ كحديث الجهر بالتسمية آه قيل حديث الجهر بالتسمية



هو من قبيل المشهور عندهم حتى ان اهل المدينة اجتمعوا به على مثل معاوية  
ورحوه على ترك الجهر بالتسهيته هو مروى عن اب هريرة وعن انس ايضا لا  
انه اضربت روايته فيه بسبب ان عليا رضى الله عنه كان يبالي في الجهر وحاول  
معاوية وبنو امية نحو اثاره فبايعوه على الترك فخاف انس وروى الجهر عن عمر  
وعلى وابن عباس وابن الزبير وغيرهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفى والجهر  
اثباتا فربما لا يسمعا الراوى لا سيما مثل انس وقد كان يقف ابعد من هو الاء  
وهذا لا ينافي سماعه الفاتحة على انه روى عن انس ان النبي عليه السلام و ابابكر  
وعمر رضى الله عنهما كانوا يجرون ببسم الله الرحمن الرحيم وايضا روى ان انس سئل  
عن الجهر والاسرار فقال لا ادري هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه انتهى ما  
اورده من فضول الكلام وهو الحديث الناشى من العصية والتحمل الخبيث من  
غير نقل يستند اليه ولا دليل يعتمد عليه وانما هو ظلمت بعضها فوق بعض  
حمله عليه فرط التعصب وسوء الفرض الا ترى انه لما كان الهر كوز في ذهنه هو  
الانتصرا لها ذهب اليه الشافعية والتحمل على الحنفية ادرج في صدر كلامه قوله  
عندهم اى عند الشافعية وليس في موقعه فان الكلام لم يكن في ذلك وما سبق  
ما يدعوا الى ذكره وكيف يمكن ان يقال ان انس ترك ما هو الواجب عليه من  
التبليغ وروى الاخفاء مخافة معاوية وكنوا لا يخافون الكفر وهم اشداء عليهم من  
معاوية وقد ثبت في موطاء مالك وغيره استفتاء معاوية عليا رضى الله عنه بواسطة  
ابى موسى الاشعرى فيما يهيمه من امر دينه في ايام محاربتهم وسورة مخالفتهم فكيف يمنع  
بعد وفات على رضى الله عنه وانقضاء ايامه عن امر ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم  
بل الثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم وجهامير السلف ومشاهير الخلف والابرار  
هو الاخفاء قال الحافظ عماد الدين ابوالفداء اسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقى  
الشافعى رحمه الله في تفسيره وهذا هو الثابت عن الخلفاء الاربعة وعبد الله بن  
مغلوطواين من سلف التابعين والخلف وهو من مذهب ابي حنيفة والثورى واحمد  
بن حنبل وقال بعض الحفاظ ليس حديث صريح في الجهر الا في اسناده مقال عند  
اهل الحديث ولذا اعرض ارباب المسانيد الاربعة واحمد فلم يخرجوا منها

شيئاً مع استعمال كتبهم على احاديث ضعيفة قال ابن تيمية وروينا عن الدار قطنى  
 انه قال لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم في الجهر حديث وعنه ايضا انه صنف  
 بنصر كتاب في الجهر با لبسلة فاقسم بعض المالكية ليعرفه الصحيح منها فقال لم  
 يصح في الجهر حديث وقال الخازمي احاديث الجهر وان كانت مأثورة عن نفر من  
 الصحابة غير ان اكثرها لم يسلم من شواكيب وقال الطبراني ثنا عبد الله بن وهب ثنا  
 محمد بن ابي السري ثنا معتمر بن سليمان عن ابيه عن الحسن بن انس ان رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم كان يسر ببسم الله الرحمن الرحيم وابابكر وعمر وعثمان  
 وعليه قال ابن عبد البر وابن المنذر هو قول ابن مسعود وابن الزبير وعمر  
 بن ياسر وعبد الله بن المغفل والحكم والحسن بن ابي الحسن والشعبي والنخعي  
 والاوزاعي وعبد الله بن المبارك وقتادة وعمر بن عبد العزيز والاعمش  
 والزهري ومجاهد ومالك وابي عبيد واهمدا وسحاق وروى ابو حنيفة عن طريق  
 بن شهاب ابي سفيان السعدي عن يزيد بن عبد الله بن مغفل عن ابيه انه صلى  
 خلف امام فجر ببسم الله الرحمن الرحيم فناداه يا عبد الله اني صليت خلف رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر وعثمان فلم اسمع احد منهم يجهر به او قد  
 روى الطحاوي وابن عبد البر عن ابن عباس رضى الله عنهما الجهر قراءة الاعراب  
 وعن ابن عباس لم يجهر النبي صلى الله عليه وسلم بالبسلة حتى مات فقد تعارض  
 ما روى عن ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر ببسم الله الرحمن  
 الرحيم وفي رواية جهر قال الحاكم صحيح بلاغة وصححه الدار قطنى وفي صحيح  
 ابن خزيمة وابن حبان والنسائي عن نعيم العجمي صليت وراة ابي هريرة وقرأ  
 ببسم الله الرحمن الرحيم ثم قرء بام القرآن حتى بلغ ولا الضالين فقال امين ثم  
 يقول اذا سلم والنبي نفسي بيك اني لاشبهكم صلوة برسول الله صلى الله عليه وسلم  
 قال ابن خزيمة لا ريب في صحته عند اهل المعرفة وهذا الحديث مثل حديث  
 في الجهر وحديث ابي هريرة غير مستلزم للجهر لجواز سماع نعيم مع  
 اخفائه فانه مما يتحقق اذا لم يبلغ في الاخفاء مع قرب المقتدى ثم هو حديث  
 ابن عباس ان تم محمول على وقوعه ايماناً لتعليمهم انها تقرأ فيها اوجب هذا

المحمل صريح رواية مسلم عن انس رضى الله عنه صليت خلق النبي صلى الله  
 عليه وسلم و ابي بكر وعمر وعثمان فلم اسمع احدا منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم  
 ولم يردنى القرأة بل السماع للاخفاء بدليل ما شرح به عنه فكانوا لا يجرون  
 بسم الله الرحمن الرحيم رواه احمد والنساي باسناد على شرط الصحيح وعنه  
 صليت خلق النبي صلى الله عليه وسلم و ابي بكر وعمر فكلهم يخفون بسم الله الرحمن  
 الرحيم رواه ابن ماجه وفي لفظ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسر بسم  
 الله الرحمن الرحيم و ابا بكر وعمر وعن ابن مسعود رضى الله عنه اربع يخفون  
 الامم التعوذ والتسمية والتامين والتحميد و رواه ابن ابي شيبة عن ابراهيم  
 النخعي و روى عن ابي واثل عن عبد الله انه كان يخفى بسم الله الرحمن الرحيم  
 والاستعاذة و ربنالك الحمد و روى البخارى باسناده عن انس بن مالك رضى الله  
 عنه صليت خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم و خلق ابي بكر وعمر وعثمان وكانوا  
 يستفتحون بالحمد لله رب العالمين و آخرجه مسلم فى صحيحه و فيه انهم لا يذكرون  
 بسم الله الرحمن الرحيم و فى رواية اخرى ولم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن  
 الرحيم و فى رواية رابعة ولم يجهر احد منهم بسم الله الرحمن الرحيم **قوله**  
 فتكون معارضة فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما اخر بل يكون من الانقطاع  
 بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور اجيب بان جعله قسما اخر باعتبار انه  
 يحتمل كلاما من معارضة الكتاب او الخبر المشهور اولغير ذلك على ما سبق  
**قوله** لو وجد لاشتهر اهور دبائها ليست بقطعية فى افادة المراد نعم الاصل  
 هو الاشتهار لكن رب اصل قلعه الحديث و بلن التشهير غير التبليغ و وجوبه  
 لا يقتضى وجوب التشهير و يجوز ان يكون ترك النقلة لعموم الموتى فى حرب  
 او بيا او غير ذلك او لاعتماد على غيره كما نقل ان محمد بن اسماعيل لما جمع  
 الصحيح سمعه منه قرأة مائة الف ثم لم يشتهر الا عن محمد بن يوسف بن مطر  
 الفربرى و طائفة من رواه و قليل ما هم و اجيب بان مقتضى احكام الصلوة ونحوها  
 هو الاشتهار فيما لم يشرع على الاسرار **قوله** الطلاق بالرجال اه ذهب الشافعى  
 ومالك و احمد الى ان عد الطلاق معتبر بالرجال فلن كل الزوج عبد او هى حرة

حرمت عليه بطلقتين وان كان هو حر او هي امة لا تحرم عليه الا ثلاث وهو قول  
 عمر وعثمان وزيد بن ثابت رضي الله عنهم استدلالا بما روى عنه صلى الله عليه  
 وسلم الطلاق بالرجم والعدة بالنساء اعتبر للمقابلة بينهما بحسب العدم وذهب  
 اصحابنا وسفيان الثوري الى انه معتبر بالنساء وهو قول علي بن ابي طالب  
 وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما لقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها  
 حيضتان رواه ابو داود والترمذي وابن ماجه والدارقطني عن عائشة مرفوعا  
 قال الترمذي حديث غريب والعمل عليه عند اهل العلم من اصحاب رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم وغيرهم وقال الدارقطني قال قاسم بن محمد وسلم بن عبد الله  
 عمل به المسلمون وقال مالك مشهرة الحديث بالدينة تغني عن صحة سننه  
 ورواه الشافعي رحمه الله لم يثبت حديثا قال الحافظ ابو الفرج بن الجوزي  
 موقوف على ابن عباس وقيل من كلام زيد بن ثابت واخرج مالك في الموطأ  
 في هذا المعنى موقوفا على عثمان وزيد والشافعي لا يرى تقليد الصحابي  
 وحكى ان عيسى بن ابلن قال للشافعي ايها الفقيه اذا ملك الحر على امراته الامة  
 ثلاثا كيف يطلقها للسنة قليد يوقع عليها واحدة فاذا حاضت وطهرت اوقع لها  
 اخرى فلما اراد ان يقول فاذا حاضت وطهرت قال له حسبك قد  
 انقضت عدتها فلما تجبر رجوع وقال ليس في الجمع بدعة ولا في التفريق  
 سنة ولكن كون هذه المسئلة مثلا لها نحن فيه يتوقف على ثبوت  
 الحديث عنه صلى الله عليه وسلم باسناده ظهير اثم على قرأه  
 الصحابة الاحتجاج به ولم يثبت ذلك والامسن في المثال حديث بسرة بنت  
 صفوان اخرج مالك في موطأه عن محمد بن عمر وابن حزم قال سمعت عروة  
 بن الزبير يقول دخلت على مروان بن الحكم فتذاكرنا ما يكون منه الوضوء  
 فقال مروان من مس الذكر الوضوء قال عروة ما علمت هذا فقال مروان  
 اخبرتني بسرة بنت صفوان انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول  
 اذا مس احدكم ذكره فليتوضأ واخرجه ابو داود والترمذي وابن ماجه  
 سننهم والنساء يوزاد قال عروة فلم ازل امارى مروان حتى دعار جلا من خدمه

فرسل الى بسرة وسلاها لم يحدث من ذلك فرسلت اليه بسرة بمثل الذي  
 حدثني عنهم وروان وقد تكلم في هذا الحديث اثمة الشان وطعنوا فيه تارة  
 في بسرة بلجهالة ومرة بان عمرو لم يسع من بسرة بل من مروان بن الحكم  
 والشرطي والكلام فيه واسع من جهة الامام ابى جعفر الطحاوى رحمه الله وقال ابن  
 الهيثم والحى انه لا ينزل عن درجة الحسن وقد ثبت عن على وعمر بن ياسر  
 وعبد الله بن مسعود وابن عباس وحذيفة بن اليمان وعمران بن الحصين وابى  
 الدرداء وسعد بن ابى وقاص انهم لا يرون النقض منه وان روى عن عمر وابنه  
 وابى ايوب الانصارى وابى هريرة وعبد الله بن عمر وابن العاصى وجابر  
 وعائشة رضى الله عنهم خلافه وفي شرح الاثر للطحاوى لا نعلم احدا من الصحابة  
 افتى بالوضوء من مس الذكر الا ابن عمر رضى الله عنهم وقد خالفه في ذلك  
 لاكثرهم وفي سنن الدارقطنى حدثنا محمد بن الحسن النقاش اخبرنا عبد الله  
 بن يحيى القاضى السرخسى اخبرنا زر جابن مرجا الحافظ قال اجتمعنا في مسجد  
 الحيف مع احمد بن حنبل وعلى بن المدينى ويحيى بن معين فتناظرنا في مس  
 الذكر فقال يحيى بن معين يتوضأ منه وقال على بن المدينى بقول انكوفيين  
 وتقلد قواهم فلحج يحيى بن معين يحدث بسرة بنت صفوان واحتج على بن  
 المدينى يحدث قيس بن طلق وقال يحيى كيف تتقلد يحدث بسرة وروان  
 ارسل شرطيا في رده ابا اليه فقل يحيى وقال اكثر الناس في قيس فلا يجتج  
 يحدثه فقال احمد بن حنبل كلا الامر بين على ما قلتما فقال يحيى حدثنا مالك عن  
 نافع عن ابن عمر انه توضأ من مس الذكر فقال ابن المدينى كان ابن مسعود  
 يقول لا يتوضأ منه وانما هو بضعة من جسدك فقال يحيى عن قل عن سفيلان عن  
 ابى قيس عن هذيل عن عبد الله واذا اجتمع ابن مسعود وابن عمرو اختلقا قلين مسعود  
 اولى ان يتبع فقال ابن حنبل نعم ولكن ابى قيس لا يجتج يحدثه فقال حدثني ابى نعيم  
 اخبرنا مسعود عن عمير بن سعيد عن عمار بن ياسر قال ما ابالى مسسته وانتهى فقال  
 ابن حنبل عمار وابى عمر استويا فون شاء اخذ بونها ومن شاء اخذ بهذا وقال الخطيب  
 في المعلم كل احمد بن حنبل يرى الوضوء من مس الذكر وكل يحيى بن معين

يرى خلاف ذلك فان قيل هذا ايضا لا يصح للنقل بل هو متروك لاختلافه لهما واقوى  
وهو حديث طلق بن علي وهو ما اخر جهابدين جبان في صحيفته وابو داود والتر ميني  
والنسائي عن ملازم بن عمرو عن عبد الله بن بدر عن قيس بن طلق عن ابيه عن النبي  
صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الرجل يمس ذكره فقال هل هو الا بضعة منك قال الترميضي  
هذا الحديث احسن شي يروى في هذا الباب وقال الطحاوي حديث مستقيم الاسناد  
غير مضطرب في اسناده ومنتنه قلت قد تكلموا فيه ايضا وان كان اثبت من حديث  
بسرة وارجم وقد عرفت ان الر دلامر لا ينافي الرد لوجه اخر **قول** لا اجماع  
الصحابة اي اتفاقهم على ترك التمسك بهننا الحديث فانه اتفق عليه على  
وابن مسعود رضى الله عنهما لا اجماع على الحكم به حتى ينافيه قول بعضهم به  
وقد عرفت ان هذا الحديث لم يثبت من فوعا ولا روى احتجاج زيد وغيره به  
**قول** الا في الصدر الاول فسر في شرح الوقاية الصدر الاول بالصحابة  
وهو الموافق لشروح الهداية ولكن مقتضى القلم ان يفسر بعنى اعم منه ولهذا  
فسره الشيخ علاء الدين رحمه الله في الكشف بالقرون الثلاثة فان رواية المستور  
منهم مقبولة لكون العدالة اصلا فيهم وفي التحقيق اراد بالصدر الاول قرن  
الصحابة في معنى من القرنين الاخرين فخير المستور في القرون الثلاثة  
مقبول بشرط معرفة فيه لان العدالة اصل في ذلك الزمان بشهادة النبي صلى  
الله عليه وسلم بالخيرية وليس تعديل اقوى من تعديل الشارع هذا في بلي الحديث  
واما في بلي القضاء فيجوز بشهادة المستور عند ابي حنيفة نظر الى العدالة الظاهرة  
واما في الاخبار بنجاسة الماء ففي رواية الحسن عنه كالتعديل وهو المروى عن عمر رضى  
الله عنه وذكر محمد في كتلب الاستحسان انه كان فاسق **قول** وصلح الهوى  
اي المبتدع الخارج عن جادة الشريعة وطريقة السلف الصالحين باتباع هواه  
والتصليب في خطائه ومنه هب ابي حنيفة وانشافعى وجههور اصحابها لقبول الشهادة  
اهل الاهواء ورواياتهم الاحطابية وهو مختار الاكثرين وقيد فخر الاسلام وغيره  
بعدم الدعوة الى ما يهواه فنهاتدعو الى التقول ويحمله على تحريف الروايات  
وتسويتها على ما يقتضيه منه فلابؤ من على روايته والخطابية اتباع ابي الخطاب

محمد بن ابي حبيب الاسدي الاجدع كان يزعم ان علي بن ابي طالب الاله الاكبر  
 وجعفر الصادق الاله الاصغر فحبه الله صلبه علي بن عيسى العباسي الامير في  
 كنيسة الكوفة لذلك قال ابن الهمام رحمه الله وتقبل شهادة اهل الاهواء كلهم علي  
 مثلهم وعلي اهل السنة الا الخطابية لا لخصوص بدعتهم وهو انهم بل لتهمة الكذب  
 لما نقل عنهم انهم يشهدون لمن حلف لهم انه محق او يرون وجوب الشهادة لمن كان  
 علي رايهم وذهب مالك وابو حامد الاسفرينجي من الشافعية الي انه يجب رد  
 شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والبدعة في الاعتقاد من اعظم  
 الفسوق والجواب ان الاية خصت منها الفسق الاعتقادي لان الاتفاق علي قبول  
 روايتهم للحديث وفي صحيح البخاري كثير منهم مع اعتماد الغلو في الصحة ولان  
 رد الشهادة للفاسق لتهمة الكذب وهي منتفية عنهم لتدينهم بالاسلام وتحريم الكذب  
 حتى انهم ربما يكفرون بالكذب كالحوارج وعن محمد رحمه الله يرد شهادة الحوارج  
 اذا قاتلوا الاظهارهم الفسق بالفعل وقال ابن الصلاح الشايع عن ائمة الحديث  
 قبوله فان كتبهم طافحة بالرواية غنهم وفي الصحيحين كثير من احاد يثبهم في  
 الشواهد والاصول فلن قلت كيف يستقيم قولهم بقبول شهادة اهل الاهواء ورايتهم  
 علي الاطلاق فان منهم من يؤدى اعتقاده الي صريح الكفر والكافر لا يقبل  
 شهادته علي المسلم قلت هذا مبني علي ما طرح عن الجحنيقة والشافعي وغيرهم  
 من ائمة الدين واعلام العام ورؤس المجتهدين من عدم تكفير اهل القبلة علي  
 الاطلاق لانهم مصدقون بالاسلام ومقرون به وما ولون ومجتنبون عن تكذيبه  
 ولهذا حملوا قول ابي حنيفة رحمه الله لجهنم بن صفوان الترميذي قم عنى يا كافر  
 علي السب تجوز او تشبيهه لاعلى الحقيقة كيف واتفاقهم علي قبول روايتهم  
 اجماع علي اسلامهم وقد نقل ابن المنذر ما يدل علي اجماع الفقهاء علي عدم  
 تكفيرهم حيث قال لا اعلم احدا وافق البعض لمن اهل الحديث علي تكفيرهم  
 وفي المحيط بعض الفقهاء لا يكفر احدا من اهل البدع وبعضهم يكفرون بعض  
 اهل البدع وهو من خالف بيده دليلا قطعيا وقال ابن الهمام والنقل الاول  
 اثبت وابن المنذر اعرف بنقل مذاهب المجتهدين نعم يقع في كلام اهل المذاهب

تكمير كثير ولكن ليس من كلام الفقهاء المجتهدين وذكر محمد بن الحسن رحمه  
الله من حديث كثير الحضرمي قال دخلت مسجد الكوفة من قبل باب كندة  
فإذا فرخسة يشتمون علي رضي الله عنه وفيهم رجل عليه برنس يقول اعاهد  
الله لاقتلن فتعلقت به وتفرقت اصحابه فانيت به علي رضي الله عنه فقلت اني  
سمعت هذا يعلم الله ليقتلنك فقال ادن ويحك من انت قال سوار المنقري  
فقال علي رضي الله عنه دخل عنه فقلت اخلي عنه وقد كان عاهد الله ليقتلنك فقال  
افاقتلهم ولم يقتلني قلت فانه شتمك قال فاشتمه ان شئت اودعه وقال ايضا بلغنا  
عن علي رضي الله عنه انه بينما هو يخطب يوم الجمعة اذ حكمت الحوارج من نلمية المسجد  
فقال علي رضي الله كلمة حتى اريد بها باطل لن نمنعكم مساجد الله ان تذكروا  
فيها اسم الله ولن نمنعكم الفء مادامت ايديكم مع ايدينا ولن نقاتلكم حتى  
تقاتلونا ثم اخذ في خطبته وهذا الكلب يد علي انهم مسلمون مع انهم يكفرون اصحاب  
الرسول عليه السلام ويستحلون دماهم ونساءهم وسبي ذراريتهم واخرج عبد  
الرزاق في مصنفه انا عمر انا لمرى ان حليم بن هاشم كتب اليه يساله عن  
امر اخرجت من عند زوجها وشهدت على قومها بالشرك فاجتعت بالمرور رية  
فتزوجت ثم انها رجعت الى اهلها تالفة قال فكتب اليها ما بعد فلان الفتنة الاولى  
ثارت واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن شهد بدر كثير فاجتمع رايهم  
على ان لا يقيموا احد من ابي فخرج استحلوه بتلويل في القران ولا قصصا في دم  
استحلوه بتلويل القران ولا يورد بالاسحلوه بتلويل القران الا ان يوجد  
شيء بعينه فيروى على صاحبها في لاري ان ترد على زوجها وان يخدم من اقترى عليها  
هنا ومن اراد الزيادة فعليه الرجوع الى الحكمة البالغة الخفية في شرح العقائد النسفية  
والعندب الغرابت في حواشي شرح العنصديتو ما في التلويل ناقص فلان قصرت عليه  
تكن من القاصر بين قوله ﴿ اما العبادات ﴾ اي فروع الاعمال لان مسائل  
الاعتقاد لا تثبت بلغبار الاحاد بل لا بد لها من قاطع والظن فيها غير سايف  
لا يتناكها على اليقين عند المنسقية وغير مهم من اهل الحق قال صاحب الكشف خبر  
الواحد لهالم يفد اليقين لا يكون حجة فيها يرجع الى الاعتقاد لانه مبني على

( فقه في علم النبي )



اليقين وانما كان حجة فيها قصد فيه العمل فقسم الشيخ ذلك على ما ذكر في  
 المكتتب فثبت علمتشر اربع العبادات اى مثل الشرايع التى هى من فروع الدين  
 لا من اصوله وما شاكلها من الشرايع التى ليست بعبادة كالوضوء او معنى العبادة  
 فيها تابع كالعشر لو ليس يخالف فيها كصدقة الفطر والتكفارات فلن خبر الواحد  
 حجة فيها لان العبادات تجب مع الشبهات **وقوله** وهو ما اخبر الصبي آه ذهب  
 قوم الى قبول رواية الصبي في باب الديانات وان لم تقبل شهادته لان اهل  
 قبلاتهم عبد الله بن عمر واخبرهم بتحويل القبلة الى الكعبة وهم كانوا في الصلوة  
 فاستداروا كهيتهم ولكن ابن عمر يومئذ صغير اعلى ما روى انه عرض على  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر ا ويوم احد على اختلاف الروايات وهو  
 ابن اربع عشرة سنة وتحويل القبلة كل قبل بدر بشهرين فقد اعتمدوا خبره  
 فيما لا يجوز العمل به الا بعلم وهو الصلوة الى القبلة ولم ينكر عليهم رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم واجاب عنه شمس الائمة السرخسى ان الندى اتهم انس بن  
 مالك وقد روى انه عبد الله بن عمر فانما جهل على انها جاء احد ما بعد الاخر  
 واخبر ابن مالك فانما تحولوا معتمدين على رواية البالغ وهو انس بن مالك  
 وان كان ابن عمر يومئذ بالغ فانما رده رسول الله صلى الله عليه وسلم لضعف  
 بينته لا لان كان مبيها فلن ابن اربع عشر سنة يجوز ان يكون بالغاً انتهى كلامه  
 وتابعه جمع من المتأخرين واعترض عليه العلامة قوام الدين الاتقاني رحمه الله  
 من وجوه احد ما ان ابن عمر وان كان راوياً لذلك كما في صحيح البخارى وغيره  
 فكن لم يكن المخبر بالتحويل وثانيه ان ابن عمر انما روى يوم احد في شوال سنة  
 ثلاث من الهجرة وهو اذ ذلك ابن اربع عشرة سنة وعرض يوم الخندق وهو  
 ابن خمس عشرة فلما جازاه كما ذكره البخارى في صحيحه وثالثها ان تحويل القبلة بعد  
 الهجرة بستة عشر شهرا او سبعة عشر وان انسا كل ابن عشرة سنين لما قدم النبي  
 صلى الله عليه وسلم المدينة تنوت في عليه الصلوة والسلام وهو ابن عشرين سنة  
 على ما عرف في عمله فكيف يكون بالغاً ولم يكمل اثنتا عشر سنة فهو اصغر من  
 ابن عمر رضى الله عنهم بسنة لا بالعكس هذا كلامه وحديث الاخبار بالتحويل

في صحيح البخاري عن براء بن عازب رضي الله عنه ان رجلا صلى مع النبي صلى  
 الله عليه وسلم العصر فمر على اهل المسجد وهم راكعون وفي رواية قلته ثم خرج  
 بعد ما صلى على قوم من الانصار في صلاة العصر يصلون نحو بيت المقدس  
 الحديث وفي سنن الترمذي فصلي رجل معه العصر ثم مر على قوم من  
 الانصار وهم ركع في صلاة العصر وفي الصحيحين من رواية ابن عمر بينا للناس  
 بقبا في صلاة الصبح اذ جاءهم ان رسولا لله صلى الله عليه وسلم قد انزل  
 عليه الليلة قران وقد امر ان يستقبل القبلة فاستقبلوها الحديث واكمة الحديث  
 انها اختلفوا في الرجل المخبر بانه عباد بن نهيك بن اسلى الشاعر كل شيئا كبيرا  
 فوضع عنه النبي صلى الله عليه وسلم الغزو وهو الذي صلى معه الظهر ركعتين  
 الى بيت المقدس وركعتين الى الكعبة ذكره الحافظ ابن عبد البر وغيره او هو  
 عباد بن بشير بن قبيط الاشهلي ذكره الفاكهي وغيره ورجحه العسقلاني وقيل هو  
 عباد بن وهب واما ابن عمر وانس فليس لهما اثر في ذلك عندهم وبالجملة ان  
 الصلاة في رواية براء صلاة العصر في مسجد بنى حارثة والمخبر هو عباد وفي  
 حديث ابن عمر صلاة الصبح في مسجد قبلا وهو لبني عمر وبن عوف والمخبر  
 مجهول وقال ابن طاهر وغيره هو عباد بن بشر وخطه الحافظ ابن الدين الحلبي  
 ولو كان محفوظا فجاز ان يكون عباد التي بنى حارثة في داخل المدينة في وقت  
 العصر ثم توجه الى قبا في خارجها من الغد في الصبح فاعلمهم بذلك وفي صحيح  
 مسلم عن انس ان رجلا من بنى سلمة مر وهم ركوع في صلاة الفجر فعمرى ان  
 مسجد القبلتين متعدد في داخل المدينة وخارجها قوله ﴿ وعند ابى يوسف  
 افعال في الكشفي هو من مذهب جمهور العلماء واختيار ابى بكر الرازي المخلص  
 واكثر اصحابنا وذهب ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله البصري وشمس الائمة  
 السرخسي وفخر الاسلام ومن تابعهم الى انه لا يجوز اثباتها به قوله ﴿ لتمكن  
 الشبهة آة قال صاحب الكشفي خبر الواحد صراحة بدلائل موجبة للعلم ايضا من  
 اجماع الصحابة وسائر الادلة فكل من مثل الشهادة من غير فرق فتثبت به الحدود  
 الا ترى ان القصاص يثبت بخبر الواحد فلن علمائنا تمسكوا في قتل المسلم بالذمى

بخبر مرسل وهو ما روى ان النبي عليه السلام قادمسلبها بكافر وقال انا حق  
 بهن وفي ذلك متوثبت قتل الجماعة بواحد باثر عمر رضى الله عنه وهو دون  
 خبر الواحد ولما ثبت القصاص به ثبت الحدود مع ان كلا منهما يسقط بالشبهة  
 وانما لا تثبت بالقياس لان العقوبة انما تجب مقدرة بلبنيات والبراي لا  
 مدخل لفي معرفة ذلك ورد بان حجته في مظانها من العمليات الاترى انه ليس  
 بحجة في العقائد لعدم افادته العلم ولا في غيرها على العموم وبان اعتماد  
 اصحابنا في القصاص على قوله تعالى ان النفس بالنفس والاعداد في الشهود ثابت بالنصوص وليس بالخبر المجرد فضلا عن الاثر  
 قوله فيحتاج الى زيادة توكيد آه قال القاضي ابو زيد اشترط  
 العدد واللفظ باعتبار ان شهادته شرعت حجة لفصل منازعة ثبتت  
 بين الاثنين بخبرين صحيحين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل  
 بجنسه خبر ابل بنوع خبر ظهرت مزيتة على غيره من يمين او شهادة ثم ضرب  
 احتياط بزياة العدد وقال فخر الاسلام لما كان اثبات احد الخبرين وابطال الاخر  
 مما يحتاج اليه القاضي شرع العدد توكيدا بخلاف القياس عند المنازعة ولان خبر  
 كل منهما محتمل للصدق فاذا اتى المدعى بشاهد فقد تقوى صدقه ولكن صدق المنكر  
 قد تقوى بشهادة الاصل له وهو بر آة الذمة فاستويا فاحتج في الترجيح الى اخر لان  
 اطمئنان القلب بهما اكثر بخلاف حال المسالمة من حقوق الله تعالى وامثالها لان  
 المقصود فيها ظهور الصدق فاذا ظهر بخبر الواحد لزم السامع الانقياد لامر  
 الله قوله من هذا القسم اى ما فيه الزام والاصل ان خبر الواحد يقبل  
 في مواضع المسالمة لافي مواقع المنازعة وعليه بنى محمد مسائل في اخر كتاب  
 الاستحسان منه وان رجلا علم ان جارية لرجل يدعيها ثم راها في يد اخر يبيعها  
 فان قال كان ظلمي وغصبني ثم رجعت عن ظلمه فاقول لي بهلود فعما الى فان كان ثقة  
 عنده فلا بلس بشر ائهامنه لانه اخبر عن حال مسالمة وهي اقراره له بها ودفعها اليه  
 وكذا لو قال قضي لي بها فخذت تها منه او دفعها القاضي اليه وهو بينز له بخلاف  
 ما قال قضي لي بها فخذت في قضائه فخذت تها لاسعه شرأها لانه اخبر بالاخذ في حال

المنازعة والحكم بتغير بتغير العبارة مع اتحاد المقصود كما يمكن قصد قتل بالحسب فقال  
 اقتتلوني بالسيف او مع ابنه فقال قد مو ابني لا حسب بالصبر فانه ياتم و او قال لا تقتلوني  
 بالحسب او قال لا تقتلوني على ابني لا ياتم **قوله** اي له حكم آه مشعر بانه  
 ليس منه حقيقة بل وانما جعل في حكمه لما ذكر وفيه تامل وقال صاحب الكشف  
 في توجيه كلام فخر الاسلام من هذا القسم باعتبار ان الناس ينتفعون بالفطر فكان  
 الفطر من حقوقهم وكذا يابزهم الامتناع عن الصوم في وقت الفطر لقوله عليه السلام الا  
 لاتصوموا الحديث فكان فيه معنى الالتزام واذ كان كذلك يشترط فيه العدد  
 ولفظة الشهادة والحزبية وسائر شرايط الشهادة وحاصلها ان المعتبر في هذا القسم  
 لما كان هو كونه من حقوق العباد التي فيها معنى الالتزام وذلك متحقق فيه  
 فيشترط فيه ما ذكر واما كفاية خبر الواحد في هلال الصوم مع ظهور الالتزام  
 فيه فلكونه من حقوق الله تعالى لاحقوق العباد ولهذا لا يخفى فيها من التزوير  
 والتلبس واي نفع يرجع الى نفوسهم في الصوم حتى يقدم على التزوير  
**قوله** ومليس فيه الزام آه لم يشترط فيه تحكيم الراي لما ذكر محمد في  
 كراهية الجامع الصغير في رجل راى جارية الغير في يد احد يبيعهها واخبره  
 البايع ان فلانا وكله ببيعها وسعه ان يبتاعها ويطامها من غير ذكر تحكيم الراي  
 وذكر في كتاب الاستحسان انه ان كان اكبر رايه انه صادق وسعه ان يبتاعها وان  
 كان اكبر رايه انه كاذب لم يسعه ان يشتريها منه وعلى هذا مشى فخر الاسلام  
 في موضعين من كتابه وقال ابو جعفر في كشف الغوامض يجوز ان يكون مافي  
 احد الكتابين تفسير الاخر وان يكون في المسئلة وايتان وان يكون احدهما  
 رخصة والاخر عزيمة **قوله** وان كان فضوليا قال محمد في المبسوط  
 اذا حبر المولى على عبده واخبره بذلك من لم ير سهولاه لم يكن حبراني  
 قيل قول ابى حنيفة رحمه الله حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد  
 والاصح ان قيد العدالة يختص بالواحد والثني على اطلاقه لان لزوم زيادة العدد  
 تأثيرا في سكون القلب بل اقوى من تأثير العدالة فان الغضه بشهادة الواحد  
 العدل لا ينفذ وبشهادة الفاسقين ينقد وان كان على خلاف السنة ولان تقييد المثني

يوجب الخلو عن الغائبة كذا في الكشف الكبير وغيره ﴿ قوله ﴾ بعد وجود  
 سائر الشرايط من الذكورة والحرية والبلوغ قال فخر الاسلام يحتمل ان  
 ان يكون هذا شرطاً واحداً للشراطين حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي  
 عنده وقال صاحب الكشف وانما قال يحتمل لان محمد ارحمه الله لم يذكره في المبسوط  
 نفيوا اثباتاً وعندهما الكل سواء يثبت العزل والحجر بقول كل مبيز كالتوكيل  
 والاذن للضرورة ﴿ قوله ﴾ رعاية للشبهين تعليل لاشتراط احد الامرين  
 لان جهة الالتزام تقتضى كلاهما وجهة عدمه عدم اشتراط شىء منها قيل عليه  
 اشتراط سائر الشرايط على ما ذهب اليه المصنف يوجب قصوراً في رعاية  
 الشبه الثاني ورد بان هو المصحح لجانب الالتزام اذا تعدد بدون الشرايط لا يفيد  
 ﴿ قوله ﴾ وقال ابو حنيفة رحمه الله واقفه في مذهبه ابن ابي ذئب وروى عن مالك  
 وشعبة والليث بن سعد ويحيى بن سعيد القطان والقاسم بن سلام البغدادي  
 وابو خاتم السجستاني واخرين وفي رواية عنه انها متساويان في النوازل عن  
 نصير عن خلق عن ابي سعيد الانصاري قال سمعت ابا حنيفة وسفيان يقولان  
 القراءة على العالم والسماع منه سواء هو من ذهب ابي يوسف ومحمد والشافعي  
 والبخاري ومعظم علماء الحجاز والكوفة ﴿ قوله ﴾ واما الكتاب فطريقه  
 المتعارف عند آئمة النقل بعد التسمية والتحميد والتصلية من فلان بن فلان  
 بن فلان الفلاني الى فلان بن فلان الفلاني حدثني فلان بن فلان عن فلان بن فلان  
 الى اخر الاسناد بكذا ثم يقول فاذا جاءك كتابي هذا واذا بلغك كتابي هذا فاروه  
 عنى او حدثه عنى بهذا الاسناد ويشهد على ذلك ثم يختتمه بحضرة الشهود  
 ﴿ قوله ﴾ والرسالة ان يرسل الشيخ رسولا الى اخره ويقول له بلغه عنى انه  
 حدثني فلان بن فلان عن فلان بن فلان الى ان ياتي على تمام الاسناد بكذا فاذا  
 بلغك رسالتي اليك فاروه عنى بهذا الاسناد فشهد الشهود عند المرسل  
 اليه على رسالة المرسل حلت له الرواية عنه وهذا مبنى على اشتراط الاذن  
 والاجازة فيها وقال ابن الهمام والوجه عدم الاشتراط كما في السماع فلذا ثبت  
 ان الكتاب كتابه والرسول رسولاً صار كانه سمعه لقبول الصحابة كتاب رسول الله

صلى الله عليه وسلم من غير شاهد وبينه ولا سمع ور وايقوا انه صلى الله عليه وسلم  
 بهو اجب التبليغ فانه كتب الى قيصر وبلغ اليه بواسطة عظيم بصرى والى كسرى  
 وبلغه اليه بواسطة عظيم البحرين وذكر ابن الصلاح في مقدمته جواز الرواية  
 بالكتب المجر دعن كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم السخيتاني ومنصور  
 والليث وانه المنفرد الصحيح المشهور بين اهل الحديث وهو مذاهب جماعة  
 من الاموليين وقال الشيخ الامام ابو بكر الرازي المخلص وامن كتب اليه  
 يحدث فانه اذا صح عنده انه كتبه اما بقول نفسه او بعلامت منه او خط يغلب معها  
 في النفس انه كتابه فانه يسع للمكتوب اليه الكتاب ان يقول اخبرني فلان يعني  
 الكاتب اليه ولا يقول حدثني **قوله** الاجازة هي ان يقول الشيخ لغيره  
 اجزت لك ان تروى عنى جميع ما صح عندك من مسو عاتى او مروياتى او مرقواتى  
**قوله** والمناولة ان يعطى كتب سماعه يملك الى المستجيز ويقول هذا كتب وسماعى  
 عن شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى عنى هذا كما يوجب الاحتياط قال  
 فى الكشف والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة  
 غير معتبر والاجازة بدون المناولة معتبرة فكل الاعتبار لها دون المناولة  
 غير انها زيادة تكلف احدتها بعض المحققين تأكيد الاجازة فكانت قسامتها  
 اعلم ان فى جواز الاجازة والرواية بها ووجوب العمل بالمروى بها اختلاف اراء  
 واقوال اللطوا بين العلماء وهى انواع منها ان يجيز لمعين فى معين وفى غير معين  
 مثل ان يقول اجزت فلانا الكتاب الفلانى او جميع مسو عاتى ومنها اجازة المجاز  
 مثل ان يقول اجزت مجزاتى والنسب قال به جماهير اهل العلم واستقر عليه  
 عملهم من اهل الحديث والفقهاء اصول تجوز الاجازة فى هذه الاقسام واباحة  
 الرواية وايجب العمل بالمروى بها ومنها الاجازة للمعدوم بعطفه على الموجود  
 وللمعدوم ابتداء وللوجود على وجه العموم نحو اجزت فلان ولمن يولد له  
 ولمن يولد لفلان وللمسلمين ولا هل بلد كذا منهم وللطفل الصغير وفى هذه  
 الاقسام تفصيل تكلم عليها المتأخرون واختلف فيها من جوز اصل الاجازة ومنها  
 الاجازة للمجهول او بالجهول للاشتراك ولمن يشاء من فلان ونحو ذلك وبها لم

يسمعه المميز ولم يتحمل اصلا وعن القاضي عياض بن موسى المالكي لم ار من  
تكلم عليه من المشايخ ورايت بعض المتأخرين والعصرين يصنعونه ثم حكى  
عن ابي الوليد يونس بن عبد الله بن مغيث قاضي قرطبة انه امتنع عن ذلك  
فغضب السائل فقال له بعض اصحابه يا هذا يعطيك مالم ياخذ هذا مجال وقد  
ذهب جماعة من اهل الحديث والفقه والاصول الى ابطال الاجازة بالكلية منهم شعبة  
وابراهيم بن اسحاق الحرابي وابو محمد عبد الله بن محمد الاصمغاني المعروف بابي  
الشيخ وابي نصر بن الوايلي السجزي والشافعي والقاضي حسين بن محمد  
المروروزي وابو الحسن المازدي وابو بكر محمد بن ثابت المحمدي من اصحابه وابو  
طاهر الدبلس من كبار الحنفية وابو بكر الرازي وشمس الائمة السرخسي حتى  
عدو من الكذب ومن جوز ما ذهب الى انه اذا اجزله ان يروى عنه مروياته  
فقد اخبره بها جملة فهو كمالواخبره تفصيلا وهو غير متوقف على التصريح نطقا  
للإجماع على جواز القراءة على الشيخ والرواية للقلري والسامع وبانها اذن  
واباحة لا يتوقف على الفهم والحضور فتصح توسيعا للسبيل الى بقا الاسناد الذي  
اختصت به هذه الامة وتقرىبها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكل ما كان اقرب الى  
الاهلية والتعين بالوجود والوصف المحاصر فهو الى الجواز اقرب والقول به اكثر هذا  
قوله **﴿** فالعزبية فيه الحفظ الى وقت الاداء منه ابى حنيفة رحمه الله  
في الاخبار والشهادات اسند المحافظ المزي في تهذيب الكمال الى يحيى بن معين انه قال  
كل ابو حنيفة رحمه الله ثقة لا يحدث الا بما حفظ ولا يحدث بها الا يحفظ وقال شمس الائمة  
السرخسي وغيره ولهذا اقلت روايته وهو طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما بينه  
للنس وقال ابن الهمام وباطل ما ذكره بعض المتعصبين من تضعيفه في الرواية  
وهو قد ضيق في الرواية على الغاية حتى لم يجوز ما بعد علمه انه منقطع الامع دوام الحفظ  
والتذكر مع ما عرف منه واستفلس من غاية الورع والزهد والتبلى على حدود  
الشرع والميانة في الدين وفرط الخوف من الله تعالى ووافق ابى حنيفة رحمه  
الله في تشديده في الرواية مالك في رواية عنه وابو بكر الصبيداني من اصحاب  
الشافعي قال الشيخ عبد القادر القرشي سمعت شيخنا العلامة المحققين الدين

بن السبكي في درس الحديث بالقبة المنصورية من اساطين العلماء ينصر هذا القول وسميته يقول في هذا المجلس لا يحل لي ان اروي الاقوله صلى الله عليه وسلم انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب فاني حفظته من حين سمعته الى الان قال ولهذه العلة قلت رواية ابي حنيفة رحمه الله الالعات اخرى زعمها المتعاملون عليه قلت الاحاديث البر رواية عن ابي حنيفة مما تضمنته مسنده مع ذلك اكثر مما روى عن مالك والشافعي وامثالهما قوله لا يقبل عند ابي حنيفة سواء كان في يد تلميذ امينه وان علم انه غلط او خط الثقة وحرمت عنده روايتها والعمل به لو كانا لورى غطه الشاهد في الصك والفاضل في السجل ووجب ابو يوسف ومحمدواكثر العلماء صحة الرواية والعمل به في روى بشر بن الوليد الكندي عن ابي يوسف جواز الرواية والعمل والاعتماد السجل بمجرد الخط المعروف اذا كان مأموفا عن التغيير وان لم يتذكر لان حفظ الفاضل جميع جزئيات الوقائع كما تعتذر فلوم يجوز اعتماده على الخط ادى الى تعطيل اكثر الاحكام والخرج العظيم وهو منتف بالنص ولهف اكل من اداب القضاء في الاسلام كتابة القاضي الوقائع وليد اعها قنطرو وقتها بخاتمه ولولم تجزله الرجوع اليها عند التيسيل لم يكن للكتابة والحفظ فائدة بخلاف الصك لان مبنى الشهادات على اليقين بالشهود به وروى ابن القاسم عن محمد رحمه الله جواز الرواية والشهادة والقضاء ولو كان الصك بيد الخصم تيسيرا للناس لان التغيير فيه بعيد لانه لو ثبت ثبت بالخط ومثابهة الخط بالخط على وجه يخفى التمييز بينهما فادر لاحكام لو وقع عمل الصحابة بكتابه صلى الله عليه وسلم بلا رواية ما فيه بل به معرفة الخط وانهم نسوب اليه صلى الله عليه وسلم ككتاب عمر وبن هرز هو ذكر الشيخ تقي الدين ابو عمر والدمشقي ابن الصلاح ان اعتبار جميع ما ذكره اهل الحديث من الشروط في رواية الحديث ومثابهة قد تعذر الوفا به في هذه الاعصار خلا الامر اذا في معرفة الصحيح والحسن الى الاعتماد على ما نص عليه ائمة الحديث في تصانيفهم المعتمدة المشهورة التي يؤمن فيها لشهرتها من التغيير والتجريف وصار معظم المقصود بما يتناول من الاسانيد خارجا عن ذلك ابقاء لسلسلة الاستناد التي



خصت بهاهنه الامة والمحافضة عليها والمحاذرة من انقطاعها فليعتبر من الشروط ما يليق بهذا الغرض على تجرده وليكتفى في اهلية الشيخ بكونه مسلما فلا بالغايير متظاهر بالفسق والسخف وفي ضبطه بوجود سماعه مثبتا بخبر غير متهم وبروايته من اصل موافق لاصل شيخه فيحصل بذلك المقصود من الرواية والسماع الذي هو بقاء الحديث مسلسلا بعد ثلثوا خبرنا والكرامة التي خصت بهاهنه الامة لان الاحاديث الصحيحة التي تدور بين الصحة والسقم قديد وندت وكتبت في جوامع الامة الحديث ولا يجوز ان ينهب شيء منها على جميعهم لضمان صلح الشرع بحفظها فمن جاءه اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لا يقبل منه من جاء بحديث معروف عندهم فلن يبروه لا يتقربروا بهما والحجة قائمة بحديثه برواية غيره **قوله** عند بعض اهل الحديث انه مثل محمد بن سريين وابي بكر الرازي الجصلي وجماعة **قوله** لقوله عليه السلام فان ظهره اداءه بلفظه الشريف لان حقيقة السموح ومقتضى تعليله وفي ذلك عدم جواز غيره **قوله** مخصوص بجوامع الكلم آه في الصحيحين وغيرهما قال النبي عليه السلام اوتيت الكلام وجوامعه قال الخطابي اجاز الكلام في اشباع للمعاني بكلمة قليلة الحروف فينتظم الكثير من المعنى ويتضمن الانواع من الحكم كقوله عليه السلام العجا جبار المتقلبة التي لا يكون معها احد مدمر لا يغرر الجراح بالضميان يدل على ان غلة العبد المشتري طيبة للمشتري لانه لو هلك قبل الرد ملك من ماله وقوله عليه السلام الغرم بالغنم ولا ضرار في الاسلام **قوله** وعند عامة العلماء تمسكوا بما روى يعقوب بن عبد الله بن سليمان الليثي عن ابيه عن جده قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له بابائنا وامهاتنا يا رسول الله ان نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعناه منك قال عليه السلام اذالم تحلو امر اما وتحرم مواحلا لا واصبتم المعنى فلا بأس وباتفاق الصحابة على الرواية بلافاظهم في امور ونوامي كقول صفوان بن غسال المرادي كلن النبي عليه السلام يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام وليلها وقول جابر نهى النبي عليه السلام عن المغاقلو الهزان بقور خص في العرايلو قول انس فوى

خراج الشجرة ثمرتها  
 وخراج الحيوان دره  
 ونسله ومن له الغنم  
 فعليه الغرم كمن  
 غصب شيئا واستهلكه  
 صار له الغنم فعليه  
 غرمه ومنفعة المروهن  
 للراهن فعليه غرمه  
 ونفقته والجبار بضم  
 الجيم وتخفيف الباء  
 الموحدة الهدري عنى  
 ان البهيمه اذا اتلفت  
 شيئا او جرحت ولم  
 يكن معها فئدولا  
 ساغى وكن نهرا فلا  
 ضمان ولو كان معها  
 قائد او ساغى او كن  
 ليلا فالضمان لصا  
 حبه اولم يلكه لحصول  
 الاتلاف بتقصيره \*  
 منه رحمه الله \*

النبي عليه السلام عن بيع الثمار حتى ترمى وقول حكيم بن حزام نهى النبي عليه  
 السلام عن بيع ماليس عند الانسان و رخص في السلم في شواهد كثيرة لا تحصى  
 حكوا معاني خطاباته عليه السلام عليهم من غير قصد الى لفظه وكانوا ينقلون احاديث  
 بالفاظ مختلفة في وقائع متعددة ما صدرت الا في مجلس واحد كما في حديث الاعراب  
 النبي بال في المسجد اذ دعا بعد الفراغ فقال اللهم ارحمني ومحمدا ولا ترحم  
 بعدنا احد انه عليه السلام قال لقد حجرت واسعلوني رواية لقد ضيقت واسعا  
 وفي اخرى لقد صنعت واسعلو حديث فضر الله امر آه وفي رواية رحم الله امرأ  
 وفي رواية قرب حامل فقها الى من هو افقه منه وفي اخرى قرب حامل فقها لافقه له  
 وغير ذلك وربما يقولون بعد رواية حديثه صلى الله عليه وسلم او مثله او نحوه  
 او شبيهه او شكله او قريبا منه او كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك منهم  
 شايخ ذايح ولم ينكر عليهم منكر ولا دفعهم دافع كما يحيط به علمان رجعا الى دواوين  
 السنة فكل ذلك اجماعا منهم على الجواز ومعلوم قطعانهم كانوا لا يكتبون الحديث  
 الذي سمعوه في مجلسه ولا يكررونه فيه بل تروكوه وما ذكروه الا بعد سنين حين  
 وقعت الحاجة اليه وذلك يوجب القطع بتعذر روايته على لفظه وقد انعقد  
 الاجماع على جواز نقله بالعجبية فيل طريق الاولى بلعبر بية ولكن للمخالف ان  
 يقول الحديث المذكور واقوال الصحابة صدرت في محل الفتوى لافي النقل  
 بال معنى ثم ترديدهم بين ملرووه ونحو قولهم او مثله او كما قال يدل على خوفهم  
 من مخالفة اللفظ وانهم يتحدثون عنها ولعل التعبير بالالفاظ المختلفة انما وقع من  
 دونهم من بعض الروايات فيمنع عن انعقاد الاجماع خلاف ابن سريين وغيره  
 وجواز الترجمة لمكان الضرورة اذ لولاها امتنع معرفة الاحكام للجم الغفير لان  
 العجمي لا يفهم العربية الا بال تفسير ولهذا يجوز تفسير القران بجميع اللغات  
 مع عدم جواز نقله بالمعنى بالاتفاق وليس النزاع فيما دل عليه الحديث من  
 الاحكام قوله ﴿ فما لکن محکما آه ﴾ فسر فخر الاسلام عبارته هذه بما لا يشبهه  
 معناه ولا يحتمل غير ما وضعه وقال في الكشف فسر به اشارة الى انه لم يرد به  
 المحكم الذي لا يحتمل التسخيف في ذاته كقوله عليه السلام من دخل دار ابى سفيان

فهو آمن ﴿ قوله ﴾ لا يصير حجة على غيره بر د عليه ترجيح تقليد الصحيح  
 فان قيل هو معمول على سماعه مثل عمله بخلاف روايته وحمله اللفظ على  
 بعض احتمالاته قلنا فكنا في المشترك والحنى والمشكل والمتشابه والمجمل  
 وجوامع الكلم والحاصل ان المفسر النحى لا يحتمل الامنى واحدا يجوز نقله  
 بالمعنى للعارف باللغة والحقيقة والعام المحتملان للعجاز والحصوص يجوز للفقهاء  
 وماعد ذلك لا يجوز اصل عند الجمهور وقالا بن الهمام يجوز كل ذلك حملا على  
 السماع فانه اذا ترك النحى رواه او عين المراد من المجمل حكمنا انه تركه لعلمه  
 انه منسوخ وسع التفسير وذلك لا ينافى كون المجمل لا يعرف معناه الا بيان الشارع  
 والمتشابه لا ينال منه المراد في الدنيا والبواقي لا تعرف الا بتاويل لاننا حملة على  
 السماع وسماع الصحيح وتاويله مقبول مقدم على غيره عندنا ﴿ قوله ﴾  
 كحديث عائشة آه قيل عليه غيبة الاب لا توجب عدم الولي لان الولاية تنتقل  
 الى الابعد عند غيبة الاقرب ورد بن العمة ليست بولية عند وجود العصبات  
 وفي الذكور من اولاد اب بكر رضى الله عنه اذ ذلك وفرة بانها لما نكحت ابنة  
 اخيها فقد جوزت نكاح المرأة نفسها دلالة لانهما انعدت بعبارة غير ما فلان  
 ينعدت بعبارة تهاولى واجيب بل عائشة انما اذنت في التزويج ومهدت اسبابه  
 فلها لم يبق الا العقد اشارت الى من يلي امرها عند غيبة ابها ان يعقد لها اسند  
 البيهقى عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه قال كانت عائشة رضى الله عنها  
 تخطب اليها المرأة من اهلها فتشهد فاذا بقيت عقد النكاح قلت لبعض اهل الزوج  
 فلن المرأة لا تلى عقد النكاح وفي لفظ فلن النساء لا ينعقد بل الصواب تخصيصه  
 بين نكحت من غير كفوى ويكون المراد بالباطل حقيقة على قول من لا يصح مباشرته  
 من غير كفوى حكمه من ثبوت حق المحصومة للولى في فسخته دفعا للمعارضفة  
 بينه وبين ملقى صحيح مسلم وسنن ابى داود والترمذى والنسائى وموطا مالك  
 من قوله صلى الله عليه وسلم الايم احق بنفسها من وليها فانه ثبت لكل واحد منها ومن  
 الولي حقا في ضمن قوله احق ومعلوم انه ليس للولى حق سوى مباشرة العقد  
 اذ رضيت وقد جعلها احق منه والايم من لا تزوج لها بكر اكانت او ثيبا وهذا

واعلم ان قصة ذى  
 اليمين لا تنتمض  
 حجة على عدم سقوط  
 رواية الراوى اذا  
 كذبه الاصل وانها  
 يثبت المدعى اذا  
 كان رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم كذب  
 خبر ذى اليمين  
 اول ثم عمل به ثانيا  
 وليس كذلك بل انها  
 عمل بخبر ابى بكر  
 وعمر رضى الله عنهما  
 بعد ما سلها عن  
 خبره احق هو فقال  
 نعم فهذا الاستدلال  
 مما لا يعول عليه في  
 هذا البلب وان اورد  
 شمس الائمة السر  
 خسى وفخر الاسلام  
 وصدر الشريعة  
 وغيرهم في تصانيفهم  
 بل فيه دليل لا شرط  
 العدى في حجة خبر  
 الواحد على ما ذهب  
 اليه الجبائى وغيره  
 ويجاب عنه بان انما  
 ده من بين جمع  
 عظيم حضر في الو  
 افة اوجب الرية  
 في خبره فلن ارد  
 لعدم حجة خبر الوا  
 حد صاحب التلويح  
 بذل جهلنى بيان-

المديث صحيح بالاتفاق قوى الاسناد بخلاف ما استدله مالك والشافعى  
 من حديث عائشة في السنن الاربعة ايما مرارة تكلمت نفسها بغير اخن وليها  
 فنكاهها باطل فنكاهها باطل فنكاهها باطل وحديث ابى برة لانكاح الابولى في سنن  
 ابى داود والتر ميني و ابن ماجه فانها ضعيفان او مستن فلن الاول انكره الزهرى  
 كما ذكره المصنف والثاني مضطرب في وصله وانقطاعه واسناده وارساله قال  
 التر ميني هذا المديث فيه اختلاف على انه يدل على صحة النكاح اذ ازوجت  
 نفسها وغيرها باذن وليها وهو خلاف من ذهبهم مع احتمال ارادة تفى الكمال والسنة  
 (قوله) عن الزهرى اسناده عن ابن جريح عن سليمان بن موسى عن الزهرى  
 عن عروة عن عائشة الا ان المصنف لم يكن مقصوده سوى الاسناد اكتفى  
 بذكر عائشة ولما كان الكلام فيه من جهة الزهرى وسليمان ذكرها ايضا وترك  
 ذكر عروة قال الطحاوى وذكر ابن جريح انه سأل عن ابى شهب فلم يعرفه  
 حدثنا بذاك ابن ابى عمران ثنا يحيى بن معين عن ابن عليه عن ابن جريح  
 بذاك فان قيل الثقة قد ينسى المديث ولا يعتبر قاحدا في صحته بعد عدالة من  
 روى عنه وثقته ولنلك نظير كثيرة اشهر ما روى ان ربيعة ذكر لسهيل بن ابى  
 صالح حديثا فانكره فقال له ربيعة انت حدثتني به عن ابيك فكان يقول بعد ذلك  
 حدثتني ربيعة عنى اجيب بلن هذا فى الانكار متوقفا وما فيما كان مكتوبا ونافيا  
 فلا يكون حجة وفي حكاية ابن جريح ايماعالى ذلك فيمل روى ابن عدى في الكامل  
 في ترجمة سليمان بن موسى قال قال ابن جريح فقلت للزهرى فسألته عن هذا  
 المديث فلم يعرفه فقلت له ان سليمان بن موسى حدثنا به عنك قال فأتيت على  
 سليمان خيرا وقال اخشى ان يكون وهم على انتهى وهذا اللفظ في عرفهم يفيد معنى  
 النفى بلفظه (قوله) لقصة ذى الدين أم فى صحيح البخارى ومسلم والطحاوى  
 عن ابن سيرين عن ابى هريرة قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم احبى  
 ملائكة العشى قال ابن سيرين قد سهاها ابو هريرة ولكن نسيت انا قال فضلى  
 بن كعبتين ثم سلم فقال الى خشبة معروضة فى المسجد فتكأ عليها كأنه غضبان  
 ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبك بين اصابعه ووضع يده اليمنى على كفه

المسرى

اليسرى وخرجت السر عن من ابواب المسجد فقلوا اقصرت الصلوة وفي القوم  
 ابوبكر وعمر فهاباه ان يكلماه في القوم رجل وفي يديه طول يقال له ذو اليمين قال  
 يارسول الله انسيبت ام قصرت الصلوة قال لم انس ولم تقصر فقال اكها يقول ذو  
 اليمين فقالوا نعم فتقدم فصلى ما ترك ثم سلم ثم كبر وسجد مثل سجوده او اطول  
 ثم رفع رأسه وكبر ثم كبر وسجد مثل سجوده او اطول ثم رفع رأسه فربما سألوه  
 ثم سلم فيقول نبئت ان عمران بن حصين قال ثم سلم انتهى وفي صحيح مسلم وسنن  
 ابوداود والنسائي عن عمران بن حصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى العصر  
 فسلم في ثلاث ركعات ثم دخل منزله فقام اليه رجل يقال له الخزباتي وكان في يديه  
 طول فقال يارسول الله فذكر له صنيعه وخرج غضبان بجر رداً عنصتي انقمتي الى  
 الناس فقال اصدق هذا قالوا نعم فصلى ركعتين في شرح الآثار للطحاوي حدثنا  
 ربيع المؤذن حدثنا شعيب بن الليث حدثنا الليث عن يزيد بن ابى حمير عن  
 عمران بن ابى انس عن ابى سلمة عن ابى هريرة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى  
 بنا يوم ما فسلم في ركعتين ثم انصرف فادركه ذو الشمالين فقال يارسول الله انقصت  
 الصلوة ام نسيبت فقال لم تنقص ولم انس قال بلى والى بعثك بالحق فقال رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم اصدق ذ واليمين قالوا نعم يارسول الله فصلى للناس  
 ركعتين اعلم ان ذا اليمين هو ذو الشمالين ولقبه خرباتي وقد ورد ذكره بهذه  
 الاسماء الثلاثة في احاديث مسندة تضمنها دو اوين السنة واسمه عمير بن عبد  
 عمرو بن نضلة بن عمرو بن غبشان بن سليم بن مالك بن اقصى بن حارثة السلمي وقيل  
 عمرو بن عبد عمرو وقيل عمرو بن نضلة وقيل عبد عمرو بن نضلة من خزاعة او من  
 اخيه يعنى ابى محمد قتل يوم بدر شهيداً قتل اسامة الجشمى هذا ما اعتمد عليه  
 اصحابنا المنفيون وقد عرفتم انه ورد في الاحاديث الصحيحة انه انما سمي به  
 لطول في يديه وقد سبقهم الى ذلك ابوبكر محمد بن شهاب الزهري من كبار  
 التابعين وعلما الامة وكفى به شاهداً في ذلك بجلالة قدره وعليه بالغزوى وكذا  
 الواقدي رحمه الله جعل واحداً وخالقهم غيرهم قال النووي اختلف في انها واحد

رنسخ الحديث واثبة  
 على زعمه وهو مبالا  
 حاجة اليه في البلب  
 اذا الكلام ليس فيه  
 واغض عن عدم  
 دلالة القصة على  
 المدعى وهو في صد  
 ذلك لان البحث فيه  
 وذلك لان الشافعي  
 مع محمد رحمه الله تعا  
 على \* منه رحمه الله  
 تعالى \*

وفي قصة ذي اليمين  
 حجة على الشافعي في  
 منعه عن البناء فيما  
 سبقه الحديث \* منه  
 رحمه الله تعالى \*

كما نقله الزهري وتابعه الحنفية أو غيره كما هو المختار عند الأكثرين وقال ابن  
 عبد البر اتفقوا على أن الزهري غلط في هذه القصة انتهى وقالوا ذ واليدين  
 متأخر روى عنه صاغر التابعين هذا الكلامهم وإنما اعتمادهم فيه على أن الراوى  
 عنه أبو هريرة وعمران بن الحصين وهما متأخر الإسلام وخو الشمالين قتل بيد  
 قبل إسلامهما بالحوام فأنهما أسلمتا سنة ثمان وأبو هريرة يقول في رواياته صلى بنا  
 وصلى لنا وبيننا نحن مع رسول الله فهنا يدل على حضوره الواقعة وملقى مسند  
 عبد الله بن أحمد بن حنبل أن شعيب بن مطير قال لأبيه اليس أخبرتني أن  
 ذا اليمين لقيك بنى جشيب وأخبرك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى بهم  
 إحدى ملاقى العشى وهى العصر الحديث ومطير متأخر لم يدرك زمن النبى  
 صلى الله عليه وسلم وفيه نظر من وجوه الأول أن القصة كما نسبت إلى ذى اليمين  
 نسبت إلى ذى الشمالين وقد وقعت النسبة إليه في شرح الأثر من غير رواية  
 الزهري والثاني أن اسم ذى الشمالين معروف ونسبه مذكور ولم يعرف  
 أحد اسم ذى اليمين ونسبه سوى ما ذكره بعضهم أنه عمر وبن عبد عمر وأوجه  
 الواقدي اسم ذى الشمالين وفي رواية عن أبي هريرة سلم رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 في الر كعتين فقام عبد عمرو بن فضلة رجل من خزاعة حليف لبنى زهرة فقال  
 أقصرت الصلوة أم نسيت قال كل ذلك لم يكن قال بل نسيت ثم أقبل رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم على الناس فقال صدق خو الشمالين فإن ذلك مع ما فيه من  
 التصريح بنى الشمالين وبيان نسبه وغيره جعل اسمه عبد عمرو وبن فضله وقد  
 جعلوه اسم ذى الشمالين على ما ذهب إليه ابن إسحاق صاحب المغازى وبعد  
 اللتيا واللتى أن صاحب القصة ليس إلا ذى الشمالين والثالث يجوز أن يكون  
 أبو هريرة مرسل في روايته سبع القصة من حضرها أو أسند إلى نفسه مجاز في النسبة  
 كقوله تعالى فريقاتكم وفرقاتقتلون وربها يجب أن تكابه عند تحقق الضرورة  
 قوله صلى الله عليه وسلم العشائين غلط بل الصواب إحدى ملاقى العشى يعنى  
 الظهر والعصر فلن الوارد في الأحاديث مفسر أو غير مفسر هكذا ونسبه ابن

سرين في روايته عن ابي هريرة قوفي ماخرجه مسلم وابوداود والنسائي عن عمران  
صلى العصر فسلم في ثلاث وكذا في رواية لمسلم عن ابي هريرة وفي رواية  
للطحاوي عن ابن سيرين احدى صلاتي العشى الظهر او العصر واكبر ظني انه  
قد ذكر الظهر **قوله** فقام خواليد بن قال الطيبي اسمه عمير بن عبد عمر  
ويكنى ابا محمد ومضى التلويع هو عمرو بن عبد ود انه سمي بذلك لانه كان  
يعمل بكتايديه مرود اما الاول فلانه ليس في الصحابة من اسمه عمرو بن  
عبد ود ولم يذكر احد من صنف في طبقات الصحابة صحابيا اسمه عمرو بن عبد ود  
بل هو النبي قتل على بن ابي طالب رضي الله عنه يوم الخندق مشركا ولعل من  
ذكر اشتبه عليه عمرو بن عبد عمر وهذا غير انه مسبوقة بذلك الغلط واما الثاني  
فلكونه مخالفا لما في الاحاديث الصحيحة ثم انه ذم عن مقصوده وابطل تعصبه على  
الحنفية ببياناه فلن فيه راجحة جعل ذى اليمين ذا الشماليين **قوله** اقصر  
الصلوة ضبطه النووي بفتح القاف وضم الصاد وجعله اكثر وارجع واقرب  
الروايات الى ما ذكره المصنف لفظ مسلم في صحيحه صلى لنا رسول الله صلى الله  
عليه وسلم صلوة العصر فسلم في ركعتين فقام خواليد بن فقال اقصرت الصلوة  
يا رسول الله ام نسيت فقال رسول الله كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك  
فاقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم على الناس فقال اصدق خواليد بن فقالوا  
نعم يا رسول الله فاتم ما بقى من الصلوة معنى قوله كل ذلك لم يكن اي في ظني  
فلا يلزم الكذب **قوله** ومن ذهب آه وهو مذموم ابى حنيفة واصحابه  
رحمهم الله قال في التلويع وكلام النبي صلى الله عليه وسلم انه جرى على ظن انه  
قد اكمل الصلوة فكان في حكم الناس وكلام الناس لا يبطل الصلوة والقول بان  
ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة  
كان بمكة وحدث هذا الامر كان بالمدينة لان راويه ابو هريرة وهو متاخر  
الاسلام وقد رواه عمران بن حصين وهجرته متاخرة كذا في شرح السنة قلت  
وكلاهما ممنوع بل الثابت ان تحريم الكلام في الصلوة انها كان بالمدينة وقد علمت  
انه لا دليل على كون ذى اليمين غير ذى الشماليين ومضى مسند عبد الله لم

اعلم ان في بعض  
طرق الطحاوي رحمه  
الله عن عمران بن  
حصين رضي الله عنه  
عن النبي صلى الله  
عليه وسلم انه صلى  
بهم الظهر ثلاث ركعات  
ثم سلم وانصرف  
فقال له ابو هريرة  
يا رسول الله انك  
صليت ثلاثا وفي روا  
ية اخرى له فقام اليه  
الخرابي وزعم انها  
صلوة العصر وزاد في  
رواية قوله رجل  
منبسط اليمين وفي  
رواية فقام رجل طو  
يل اليمين كن رسول  
الله صلى الله عليه  
وسلم بسميه ذاليد  
بن وفي رواية له  
حدثنا ربيع المؤذن  
حدثنا شعيب بن  
الليث حدثنا الليث  
عن يزيد بن ابي  
حبيب عن عمران بن  
ابي انس عن ابي  
سلمة عن ابي هريرة  
كان رسول الله صلى

ثبتت اتصاله ولو سلم فنسخ الكلام في الصلوة لا يتوقف على كونها واحدا الجواز  
ورود في المدينة بمعنى هذه الحادثة من ادعى خلافه فعليه اليقين وقال الامام ابو جعفر  
الطحاوي رحمه الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعروة بن الحزم ان صلاتنا هذه  
لا يصاح فيها شئ من كلام الناس انما هي التسيب والتكبير وتلاوة القران ويزاد  
في رواية واذا كنت فيها فليكن ذلك شأنك واخرج عن سهل بن سعد بطرق  
قال عليه السلام من نابه شئ من صلاته فليقل سبحان الله انما التصريح للنساء  
والتسيب للرجال واتم عمر رضى الله عنه صلاته اربع ركعات بالاستينان  
بمحض من الصحابة ولم ينكر واعليه مع شهادتهم وعليهم بخبر ذى اليمين ورضا  
بفعله فكان ذلك لعلمهم بالنس واجماع الامة على ان الامام اذا سهر لم يكن له  
خلفه ان يكلمه بل يسبحه بتعليم النبي عليه السلام فلن قال قائل نعم لا يفعل هذا لانه فعل  
وهو لا يعلم انه في الصلوة وانما كل فعل هذا على السهو قيل له انه لو طعم واشرب  
ايضا ان لا يخرج من الصلوة وكذلك ان باع او اشترى او جامع لانه لا فرق بينه  
وبين الكلام ساهيا ذكاهما فعل في الصلوة والفعل كله في الصلوة يفسد الصلوة الا ما خص  
بتدليل وقد زعم القائل بحديث ذى اليمين ان خبر الواحد تقوم به  
الحجة ويجب به العمل فقد اخبر خواليد بن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
وهو رجل من اصحابه ماء مون فالتفت بعد اخباره اياه بذلك  
الى اصحابه فقال اقصرت الصلوة ولكن متكلمنا بذلك مع عليه بانه  
في الصلوة على من ذهب هذا المخالف لنا قال حجة اخرى ان القوم اجابوا رسول  
الله صلى الله عليه وسلم حين قال لهم اصدق خواليد بن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
الصلوة فدل هذا على ان خبر ذى اليمين كل من قبل نسخ الكلام في الصلوة فلن قال  
قائل وكيف يجوز ان يكون هذا منسوخا ابو هريرة قد كان حاضر ذلك واسلام  
ابى هريرة انما كان قبل وفات النبي عليه السلام بثلاث سنين وقد حضر تلك  
الصلوة ونسخ الكلام في الصلوة اذ كل النبي عليه السلام يومئذ بمكة فدل هذا على ان  
ما كان من حديث ذى اليمين في الصلوة مما لم ينسخ بنسخ الكلام في الصلوة اذ كل  
متأخر عن ذلك قيل له اما ما ذكرت من وقت اسلام ابى هريرة فهو كما ذكرت واما

الله عليه وسلم صلى  
بنا يوما فسلم في  
ركعتين ثم انصرف  
فادرك ذوالشمالين  
فقل يا رسول الله  
انقصت الصلوة ام  
نسيت فقال لم  
تنقص ولم انس قال  
بلى والذى بعثك  
بالحق فقال رسول الله  
صلى الله عليه وسلم  
اصدق خواليد بن  
قالوا نعم يا رسول الله  
فصلى للناس  
ركعتين انتهى فقد  
سهل في هذه الرواية  
تارة بنى الشمالين  
واخرى بنى اليمين  
وفي رواية سعيد بن  
بشير عن قتادة عن  
محمد بن سريين قال له  
خرباق السلمي  
اشككت ام قصرت  
الصلوة الحديث  
والمحفوظ من ذكر الخبر  
بانى انما هو رواية عمر  
ان بن الحسين ثم ان  
سليم بطن من خزاعة  
او اخيه على اختلاف  
من ابى عمر وبن عبد  
البر وغيره وجعلوا اذا  
ليدين سليبا وذا  
الشمالين خزاعيا  
وليس هذا يقتضى  
الغايرة بينهما لعل  
المغربى لقبه الاصلى  
ولكن رسول الله صلى

ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يسميه ذى اليمين وذوالشمالين \* منه رحمه الله تعالى \* ( ما ذكرت



ما ذكرت ان نسخ الكلام في الصلوة كلن والنبي صلى الله عليه وسلم يومئذ بمكة  
 فمن روى لك هذا واذا نتج الابهسند ولا تسونغ خصمك الحججة عليك الابهثله  
 فمن اسند لك هذا وعن من رويته وهذا زيد بن ارقم الانصاري يقول كنا ننتكلم  
 في الصلوة حتى نزلت وقوموا لله قانتين فامرنا بالسكوت فبروينا ذلك عنده في  
 غير هذا الموضوع من كتابنا هذا وصحبة زيد لرسول الله صلى الله عليه وسلم انها  
 كانت بالمدينة فثبت بحديثه هذا ان نسخ الكلام في الصلوة كانت بالمدينة بعد  
 قدوم النبي صلى الله عليه وسلم من مكة مع ان ابا هريرة لم يحضر تلك الصلوة مع  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم اصلا لان ذاليد بن قتل يوم بدر مع رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم وذكر ذلك محمد بن اسحاق وحدثنا ابن ابي داود حدثنا سعيد  
 بن ابي مريم اخبرنا الليث بن سعد قال حدثني عبد الله بن وهب عن عبد الله  
 العمري عن نافع عن ابن عمر انه ذكر له حديث ذى اليد بن فقال كلن اسلام ابي  
 هريرة بعد ما قتل ذواليد بن وانما قول ابي هريرة عندنا صلى بنا رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم يعنى المسلمين وهذا جاز في اللغة ثم ساق باسناده الى نزال بن  
 سبرة انه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم انا و اياكم كنا نذعابنو عبد المطلب  
 فانتم اليوم بنو عبد الله ونحن بنو عبد الله والى طلوس انه قال قدم علينا معاذ بن  
 جبل فلم يخذ من الحضرات شيلا الى الحسن البصرى انه قال خطبنا عتبة بن  
 عزوان يريد خطبته بالبصرة ونزال لم ير رسول الله وولد طلوس بعد زمان من  
 معاذ والحسن انما قدم البصرة قبل صفين يعلم وكل ذلك ثابت في محله ومرادهم انه قال  
 لقومنا واهل بلدنا فكذلك مراد ابي هريرة انه صلى بالمسلمين وكلامه واسع  
 جدا قد احسن في الاستدلال والجواب على الغاية واثبت كل ذلك بالاسانيد  
 المتصلة وتكلم بالفقه الكامل والبصارة التامة شكر الله سعيه وهاصله ان التكلم في الصلوة  
 كلن مباهاتم نسخ بالمدينة بديل قول زيد بن ارقم وغيره وان ما تضمنه حديث  
 ذى اليد بن مشهور بالنسخ لمقارنته امور اثبت نسخها بالاتفاق وان قول ابي  
 هريرة محمول على المجاز في النسبة **وقوله** فقالا نعم اذ يدل على ان النبي  
 صلى الله عليه وسلم عمل باخبار ابي بكر وعمر لا يخبر ذى اليد بن فلا تنتهض القصة

وعتبة بن عزوان  
 مات خلافة عمر رضى  
 الله عنهما سنة ثمان  
 عشرة و صفيين كانت  
 في حدود سنة ثمان  
 وثلاثين في خلافة  
 هلى رضى الله عنه \*  
 منه رجه الله تعالى \*

حجة لعدم سقوط الرواية اذا انكرها الاصل وهو ظاهر ولكن الواجب على صاحب  
 التلويح التعرض لهذا القدر في دلائلها على المدعى الا انه تركه لان الشافعي  
 مع محمد رحمه الله في هذا الباب وبندل جهده في بيان عدم منسوخية الحديث  
 ونسخ حرمة التكلم في الصلوة وهو ليس مبني في هذا الباب لكونه  
 من بابا للشافعي وهو معه على ان تاخر اسلامها لا يدل على كون  
 حديثها سخالغيره مطلقا لجواز ورود تحريم الكلام بعد هذه الحادثة  
 ودعوى ان نسخها بكة قول بلا دليل بل الدليل قام على خلافه كما عرفت  
 منط قوله **اولى** من تكذيب آه قيل عليه التكنيب بمعنى النسبة الى  
 تعمد الكذب ليس بل لازم من الرد لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وبمعنى اعم  
 منه ومن السهو والنسيان فليس هذا الحمل اولى منه لان الروى عنه ثقة اجيب عنه  
 بانها تعارضها فبقى اصل الخبر معمولابه ورد بل ثبت الخبر انها يكون بالرأوى  
 والروى عنه فاذا تساقطا بالتعرض لا يكون للخبر ثبوت فكيف يعنى معمولابه قلنا  
 الاصل امان ينكر رواية الفرع عنه او اصل الحديث فعلى الاول يجوز ثبوت  
 الحديث بطريق اخر وعلى الثاني الراوى حافظ مثبت مامون فيثبت  
 بروايته الحديث وان انكره الروى عنه فانه نافي وما يدريه انه لم ينس وما سهى  
 ولا يخفى ما فيه اعلم ان المصنف لم يفصل في البيان واغلق المراد فلن الانكار نوعان  
 انكار مكذب بالحكم بالنفى بان يقول كذبت على او مرويت لك هذا فالجمهور  
 على ان هذا الحديث يستقل للعلم بكذب احد هما اعلى التعيين وذلك فادح في  
 قبول الحديث ولا يعرف احد ذهب الى قبوله وانما جاز ذلك ابوالمظفر السمعاني  
 وتابعه ابن السبكي بل نقل الشيخ سراج الدين الهندي وقوام الدين الكاكي  
 الاجماع على عدم اعتباره الا انه خلاف ما حكاه القاضي ابو زيد الدبوسى وشمس  
 الائمة السرخسى وفخر الاسلام لكن لا يبطل بذلك عند التمهال ان الثابت لا يزول  
 بالشك والثالث انكار متوقف بل شك في روايته بان قال لا ذكر انى رويت هذا  
 الحديث او لا عرفه فهذا هو مالك والشافعي واحمد في اصح الروايتين عنه

انه حجة وعليه الاكثر من المحدثين استدلالا بقصة سهيل بن ابي صالح فانه روى عبد  
العزیز بن محمد الدراوردی عن ربیعة بن ابی عبد الرحمن عن سهیل بن ابی صالح  
عن ابيه عن ابی هريرة انه صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين قال فلقيت سهيلا  
وسالته عن هذا الحديث فقال ما عرفه قال ان ربیعة اخبرني به عنك  
قال فان كان ربیعة اخبرك عنی فحدث به عن ربیعة عنی وصل بعد  
ذلك يقول حدثني ربیعة عنی عن ابی اخرجہ ابو عوانة في صحيحه  
وغيره ورد بانہ ليس فيه ما يدل على وجوب العمل به ولا جوازہ وهو المطلوب  
غايته انما يدل على جواز ان يقول الاصل بعد النسيان حدثني الفرع عنی ولئن  
سلم فرأى سهيل لا يكون حجة على غيره ولو سلم فعلى الجازم به لا على جميع  
الناس على العموم ولهذا ترك المصنف الاستدلال به وذهب الامام ابو الحسن  
الكرخي وابوزيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام وعامة  
اصحابنا الى انه ليست بحجة كالنوع الاول وهو رواية عن احمد واستدلوا عليه  
بقصة عمر وغيره ونسب القول الاول الى محمد والثاني الى ابی يوسف تخريجاً عن  
اختلافها في قاض تقوم اليقينة بحكمه ولا يذكر ردها ابو يوسف وقبلها محمد  
فتاخص من هذا البيان ان كلام المصنف في انكار الراوي انكر متوقف بدليل  
نصب الخلاف بين الامامين والاستدلال عليه بقصتي عمر وذی اليمين وان اوهم  
قوله تكذيب الثقة خلاف ذلك لكنه مندفع بحمل على المعنى الاعم وقد عرفنا ان  
معنى قوله عليه السلام كل ذلك لم يكن معناه في ظني وبدليل الاتفاق في الصورة  
الاولى على عدم الاحتجاج به وضم في الكشف الكبير وغيره ابا حنيفة الى ابی يوسف وقال  
ابن الهمام ولم يذكر في مسألة القاضي المنكر لحكمه قول الابي حنيفة رحمه الله  
وضمه مع ابی يوسف يحتاج الى ثبوت قوله لان عمارة قال او محل الاستشهاد  
في هذه القصة عدم تذكر عمر رضي الله عنه وكان لا يرى التيمم للجنب وعمل الصحابي  
حجة عندنا وجه الاستدلال ما بينه المصنف في الشرح وقد يجعل مناط الاستدلال  
الانقطاع بكون احدهما مغفلاً وقال السيد الشريف مبناه على كون عمر راوياً  
لهذا الحديث وليس كذلك بل الراوي وهو عمارة الا انه يدعى حضور عمر

فيلجري عليه وهو يتكلمه قول المصنف لولم يحك حضور عمر يدل على ان عمر  
 ليس راوي يولا مروياته فعلم ان هذا الاستدلال فاسد على ان عدم التناكر في  
 حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يجوز دخوله لان الانسان قلما يخلو من السهو  
 والتسليط وما ثبت بيقين لا يرفع الشك بالطريان **قوله** **﴿** فبالاولى رد لها  
 ذكره المكر درى بان هذا المأثور عن عمر وعمر في غير محل النزاع وجلس الردان  
 عدم تذكر عمر الروى عنه الحادثة المشتركة اذا منع قبول الحكم المبني عليها  
 فتسليط الروى عنه اهل روايته اولى لكن لا يلزم عمار الراوى ما يلزم سائر الناس  
 من عدم العمل بحديثه لقيام دليل القبول في حقه وهو جزمه بصحة هذه الحادثة  
 فلا يلقى الكشوف ومثاله في غير الاحاديث ما روى ان ابا يوسف كل يتوقع من محمد  
 ان يروى عنه كتابا فصنف كتاب الجامع الصغير واسند الى ابي حنيفة بواسطة ابي  
 يوسف فلما عرض عليه استحسنه وقال حفظ ابو عبد الله الامسائل خطاه في روايتها  
 عنه فلما بلغ ذلك محمد اقل بل خفظتها ونسى هو فلم يقبل ابو يوسف شهادة محمد  
 على نفسه بما لم يذكر ولم يعتمد على اخباره عنه وضح ذلك محمد واصر على ما  
 روى ولم يرجع عنه بانكاره فهذا يدل على ان محمد ارضه الله لا يسقط الخبر بانكار  
 الروى عنه وهو الظاهر من منبهواختلف في عدد تلك المسائل فقيل هي ثلاث  
 وقيل اربع وقيل ست والاختلاف معمول على اختلاف العرض وجميعها مذكور في  
 شرحه لخير الاسلام **قوله** **﴿** والثاني اى الطعن من غير الراوى **قوله** **﴿**  
 ولم يعمل به عمر وعلى ادهما عن عمر فاخرجه عبد الرزاق في مصنفه انه غرب  
 ربيعة بن امية بن خلف في الشراب الى خيبر فاحق بهر قل مرتدا فقال عمر لا غرب  
 بعد مسلما لعين على فراه وهو محمد بن الحسن في اثاره انه قال حسبها من  
 الفتنة ان ينفيوا عن ابراهيم النخعي انه قال كفى بالنفى فتنة نعم لو غلب على ظن  
 الامام مصاحفة في التعريب تعزير الة فلان يفعل ذلك كما نفى عمر بن الخطاب نصر  
 بن الحجاج وكان جميلا يفتن به النساء من غير ملجرم لما سمع امراته تقول \* شعر \* هل من  
 سبيل الى خير فلنر بها \* ام من سبيل الى نصر بن حجاج \* الى فتى ما جد الاعراق  
 مقبل \* سهل المحيا كرم غير ما حجاج \* فنما الى البصرة فقال ما ذنبى يا امير المؤمنين

فقال لا ذنب لك وانما ذنبى لا اطهر دار الهجرة منك وهذا هو عمل التعريب  
 المروى عنه صلى الله عليه وسلم وخلفائه وغيرهم وكذلك مشايخ الصوفية  
 يغبون المرید اذا بدا منه قوة نفس ولجاج لتوهمين شغبه وتليين لهبه وكسر  
 سورته وشره نفسه ولعل عدم عمل الخليقتين بحديث عبادة هو لمخالفته  
 الكتاب فان قوله تعالى فاجلدوا شرعا في بيان حكم الزنا يفيد ان الهذ كور تمام  
 حكمه والا لكان تجهيلا اذ يفهم انه تمام الحكم وليس بتامه في الواقع على مقتضى  
 الحديث فكل ابعاد من ترك البيان الذى فيه الجهل البسيط لا يقع في الجهل  
 للركب ولا نهج عمل الجلد جزا الشرط فيفيد ان الواقع هنا فقط فلو ثبت معه  
 شىء اخر كان معارضا لا يثبت بالماسكت عنه وخبر الواحد لا يصح له وليس المراد  
 من الزيادة المنفية اثبتت مالم يثبت بالقران ولم ينفه حتى يلزم تعطيل السنن بل  
 تقييد المطلق فان الاطلاق مما يردو بلفظه يفاد فلا قيدين تنفى حكمه عن بعض ما  
 اثبتت فيه الاطلاق وزيادة الحداد في عدة المتوفى عنها زوجها على التربص  
 المعلوم بالقران ليس منه بل هو اثبات واجب اخر فلن قيل هذا خبر مشهور  
 تلقته الامة بالقبول فتجوز الزيادة به قلنا ان اريد به اجماعهم على العمل به فينبوع  
 لظهور الخلاف وان اريد اجماعهم على صحة سنه فذلك لا يخرجهم عن كونهم  
 واحد ولذلك ردوا على من ادعى ذلك في حديث تضمنه الصحيحان فلن قيل  
 فعلى هذا يكون مباحثك بخالفة نص الكتاب قلت قد عرفت ان الر دلامر  
 لا ينال الرد من وجه اخر على ان هذا يكون جرح علم عدم العلم بخالفة الكتاب  
 قوله ولا يمكن خلفه آه فان قيل قد ثبت نفى ابي بكر وعمر وعثمان  
 اجيب بان يمكن سياسة لمصلحة ر أو هل نفى اذ لو كان هذا الماصح الخلف وقد فعل  
 ذلك عمر قيل عليه المسئلة اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان يتغير اجتهاده بذلك  
 قال السيب الشريفي اذا كنت المسئلة اجتهادية جز تغير الاجتهاد ثانيا الى  
 الاول فكيف يجوز ان يحل لمثل عمر فيما لا و قوف له عليه وليس من مانحين فيه  
 حل رسول الله صلى الله عليه وسلم بتحريم ما حل الله على ان الحسود لكونها  
 مقدرة بالجنابيات لا يمكن ان يكون للراى فيها مساع قوله وفيها بحتمل آه

قيل عليه الانصاف ان قصة اعراب وقع في كوة في المسجد وقهقهة الاصحاب  
 في الصلوة بحضور من كبار الصحابة وامر النبي عليه السلام باعادة الوضوء  
 والصلوة فليست اخفى من حديث تغريب العلم في زنا البكر بالبكر ذكره النبي  
 عليه السلام ورواه عبادة بن الصامت وقيل الصواب في هوة كافي الكشف اورية كافي  
 النهاية قلت والذى في الكشف في بشر اورية هناك فضحك بعض القوم وليس فيه ذكر  
 الهوة ولا الكوة ولا محالة ان الكوة غلط في ملو واه ابو حنيفة عن منصور بن راذان الواسطي  
 عن معبد بن ابي معبد الخزاعي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال بينما هو في  
 الصلوة اذا قبل اعمى يريد الصلوة فوقع في زبية فاستضحك القوم فقههوا فلما  
 انصرف النبي صلى الله عليه وسلم قال من كان منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة  
 الزبية بضم الزاء الخفرة في مكان عال مثل ما يلبقها السيل والحديث روى مسندا  
 ومرسلا ومدار المرسل على ابي العالية واعترف اهل الحديث بصحته مرسلًا قوله ﴿  
 ولم يعمل ابو موسى وفيه كلام فانه قد اخرج الطبراني عن ابي موسى الاشعري  
 قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى بالناس اذ دخل قوزى ووقع في حفرة  
 كانت في المسجد وكان في بصره ضرر فضحك كثير من القوم وهم في الصلوة فلم  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم من ضحك ان يعيد الوضوء والصلوة وقال ابو زيد  
 الدبوسي في الاسرار روى هذا الحديث عن ابي موسى مسندا ومرسلًا ولم  
 ينقل عن احد من الثقات انه ترك العمل به فالظاهر ان ما ذكر غير ثابت ولان  
 الحديث واجب العمل به فلا يترك العمل به لمخالفة بعض الصحابة اذا لم يكن العمل  
 على وجه حسن وقد امكن هنا بلن يقال انما عمل او اقمى بخلافه لانه خفى عليه النص  
 ولو بلغه لم يرج اليه فالواجب على من بلغه الحديث بطريق صحيح ان يعمل به كذا في  
 الكشف قوله ﴿ فان كل الطعن مجمل آه كما لو قال هذا غير ثابت او متروك  
 او راويه غير عدل لا يقبل لظهور العدالة بالعقل والدين ولا سيما في القرون  
 الثلاثة هو من هب عامة الفقهاء والمحدثين ومنهم الحنفية والبخاري ومسلم وابو  
 داود وغيرهم ونسب الاكتفاء بالاطلاق الى القاضي ابي بكر الباقلاني ولا يصح ولذلك  
 احتج البخاري بعكرمة مولى ابن عيسى واسماعيل بن ابي اويس وعلم بن علي

وعمر بن مرزوق وأحاج مسلم بسويد بن سعيد وكذلك أبو داود السجستاني  
احتجوا بجماعة سبق من غيرهم المرح لهم ومسهم الطعن فيهم فلن قيل اعتماد  
الناس في جرح الرواة على الكتب التي صنفتها أئمة الحديث وقلما يتعرضون  
فيها لبيان السبب بل يقتصرون على مجرد قولهم فلان ضعيف وفلان ليس بشيء  
أو هذا غير ثابت قلنا الاعتماد على هذا إنما هو في التوقف عن قبول الحديث  
نبهو على إيقاع ذلك كربة قوية فيهم توجب التوقف ثم إن انزاحت عنه الريبة  
بالبحث عن حاله قبل حديثه ولم يتوقف كرجال الصحاح ﴿ قوله ﴾ فيذكر  
في أصول البزدوى كالطعن بالتدليس والتلبيس بالتكنية وركض الدابة  
والتحمل في الصغر وعدم امتزان الرواية والاستكثار من فروغ الفقه والارسال  
في الرواية وغير ذلك مما لا يعد ذنباً في الشريعة ولا قدماً في المروءة ولا يوجب  
وهنا في الرواية ﴿ قوله ﴾ وواجب وفرض أه تابع شمس الأئمة السرخسي  
وفخر الإسلام في تربيعة القسمة والقاضي أبو يزيد وغيره من الأصوليين قسموا إلى  
واجب ومستحب ومباح وأرادوا بالواجب الفرض قال في الكشف وهذا أقرب  
إلى الصواب لأن الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل فيه اضطراب لا يتصور  
في حقه ويمكن أن يحمل على أن المراد تقسيم أفعاله بالنسبة إلىنا ﴿ قوله ﴾  
أما بخصوص به كوجوب الضحى والتعبد وإباحة الزايد على الأربع في النكاح  
﴿ قوله ﴾ ففعله المطلق أه العلى عن قرينة الخصوص والسهو والزلة  
والوجوب والاستحباب والإباحة ﴿ قوله ﴾ يوجب التوقف عند البعض أه  
وهو من ذهب عامة الأشعرية وجماعة من الشافعية كلعزالي وأبي بكر الدققي وأبي  
القاسم بن كج قال شمس الأئمة السرخسي هذا الكلام عند التأمل باطل لأن هذا  
الفاصل إذا كان يمنع الأمة من أن يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلزمهم على ذلك  
فقد أثبت صفة الخطر في الاتباع وإن كان يمنعهم من ذلك ولا يلومهم عليه فقد  
أثبت صفة الإباحة قيل عليه لأنهم ولا نلومهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا التحق  
الإباحة تور دبان التوقف في الاتباع إن كان واجباً فهو منع عن الاتباع لكونه مراً قطعاً  
فلم لا نلومهم وإن لم يكن واجباً وليس بحرام فعنده جاز فكل مباحاً ﴿ قوله ﴾

وعند البعض يلزم ان يكون واجبت في حقه عليه السلام وفي حقنوه هو من مذهب مالك  
وابي العباس بن سريج وابي سعيد الاصطخري وابي علي بن ابي هريرة وابي  
علي بن حبران والحنا بلقيس جماعة من المعتزلة **وقوله** **هو** **وقوله** **هو** وعند الكرخي ثبت انه  
اختلف المعتزلة في تخرج قوله فقال القاضي ابو زيد الدبوسي في التقويم  
قال ابو الحسن يعتقد الابله حتى يقوم دليل يبين سائر الاوصاف واذا قام الدليل  
عليه وصح زائد نحو الوجوب مثلا كل النبي عليه السلام مخصوصا بعبادته حتى يقوم دليل  
المشاركة وهو المفهوم من كلام ابي اليسر البزدوى وقال شمس الائمة السرخسي  
وغيره قال ابو الحسن ان علم صفة فعل انه فعله واجبا لندبا او مباحا فانه يتبع فيه  
بتلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الابله ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتا لا  
بقيام الدليل **وقوله** **هو** **وقوله** **هو** واختار عندنا **هو** قوله **هو** **هو** قول ابي بكر الرازي المخلص  
وابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا الشافعي وجميع من المعتزلة قال شمس الائمة  
السرخسي الصحيح ما ذهب اليه المخلص لان قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله  
اسوة حسنة تنصيص على جواز التناسي به في افعاله فيكون هذا النص معمولا بعبادته  
يقوم الدليل النافع وهو ما يوجب تخصيصه بذلك وقد دل عليه قوله تعالى فلما  
قبض زيد منه وطرا زوجها كما لا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعياء  
ثم هو في هذا بيان ان ثبوت الحمل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة الا ترى انه  
نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله تعالى خالصا لك من دون المؤمنين  
وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلقا فعله دليل الامة في الاقدام على مثله لم يكن  
لقوله تعالى خالصا لك فائدة قلن الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة والدليل  
عليه انه عليه السلام لما قال لعبد الله بن رواحة حين صلى على الارض في يوم قد  
منظر واتي السفر لم تكن لك في امة فقال انت تسعى في رقة قد فكت وانا اسعى في  
رقة لم يعنى فكافها فقال اني مع هذا الرجل ان اكون احشاكم لله ولما سالت امرأة  
ام سلمة رضى الله عنها عن القبلة للضائم قالت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم  
يقبل وهو ضائم فقالت لسنا كرسول الله صلى الله عليه وسلم فقد غفر له ما تقدم  
من ذنوبه وما تاخر ثم سالت ام سلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سوالها فقال



ملاخبرتها الى اقبل وانما سئمت فقالت قد اخبرتها بذلك فقالت كنا فقال الخارجوا  
 ان اكون اتقيكم لله واعلمكم بحجوده فنى هذا بيان ان اتباعه فيها ثبت من افعاله  
 اصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا به وهذا ان الرسل ائمة يقتدى بهم  
 كما قال الله تعالى اني جعلت للناس اماما للاصل في كل فعل يكون منهم جواز الاقتداء  
 بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية باعتبار احوالهم وعلوم منزلاتهم واذلكن الاصل  
 ذلك فنى كل فعل يكون منهم بصفة الخصوص يجب بيان الخصوص مقلنا به اذ  
 الحاجة ماسة الى ذلك عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت عند  
 البيان بعد تحقق الحاجة اليه دليل النفى فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على  
 انه من جملة الافعال التي هو فيها قدوة تامته وتابع المخلص في هذا ابو زيد بن ابي بوسى  
 القاسى وشمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام وغيرهم قلنا في التقويم قال ابو بكر  
 الرازى يعتقد الاباحة مالم يقم دليل البيان على صفة فعل رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم ثم يلزمنا على ذلك الوصف حتى يقوم دليل اختصاصه به وقال شمس الائمة  
 كمن المخلص يقول بقول الكرخى الا انه يقول اذالم يعلم فالاتباع له في ذلك ثلثت  
 حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا **(قوله)** لكن يكون لنا اتباعه وفي اصول فخر  
 الاسلام الانه قال علينا اتباعه قلنا في الكشف معنا لنا جواز متابعتة فيه لا يترك ذلك  
 اى لا يحتمل على الخصوصية الابدليل او معنا موجب علينا اعتقادا بلحتم في حقنا  
 يترك ذلك الاعتقاد الابدليل قيل عليه ان اريد بالاباحة ما هو المصطلح من جواز  
 الفعل والترك فلا دليل عليهم وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع فيه للواقفين في  
 بلن عدم بيان عدم جواز الترك والخصوص بيان لجواز الترك والخصوص لان السكوت  
 في موضع البيان عنه بيان والالزم الاشتباه والالتباس وبهذا ايندفع ما ورد  
 على ابي الحسن الكرخى ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا  
 نسلم انه متيقن وما قيل المراد من الاباحة المعنى المصطلح ويثبت جواز الترك  
 بحكم الاصل لا يفيد لان الخصم يمنع بقاء الاصل على ما هو عليه فانه غير معلوم  
 فكيف يثبت جواز الترك بحكمه وخلاصة الفرق بين منسوب الكرخى والمخلص بعد  
 اتفاقهم على ان حكمه اعتقاد الاباحة ان الكرخى يقول لا يجوز لنا الاتباع والمخلص

ان الواجب علينا جواز متابعتة او اعتقاد ابا هتة في حقنا الا بدليل كما ان الفرق بين  
القولين الاولين مع اتفاقهما على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي  
عليه السلام الاختلاف في لزوم الاتباع وتوقيفه ويرد على الاول منع ان الامر في  
الاية بمعنى الفعل بل هو حقيقة في القول وعلى الثاني ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان  
بلفعل تاسيا به عليه السلام وهو لا يتوقف على العلم بصفته قوله ﴿ لتحكم بين  
الناس آه في الكشاف بما عرفك واوحى اليك ﴾ وقال الشيخ ابو المنصور في تفسيره  
بما الهك بالنظر في الاصول المنزلة وفيه دلالة على جواز الاجتهاد في حقهم وقال  
فخر الاسلام ولو لاجهل الناس والطعن بالبطل بان قالوا لا يجوز للنبي صلى الله  
عليه وسلم ان يحكم بالرأى والاجتهاد وان يعتمد في بيان الاحكام على غير الوحي  
لان ذلك هو دال انحطاط درجة النبوة لكان الاولى من الكفى عن تقسيم سننه وطر يقته  
في اظهر احكام الشرع لان النبي عليه السلام هو المتفرد بالكمال النبي لا يحيط به  
الا الله عز وجل وفي الاشتغال بالتقسيم نوع اطلاق ونسبة الخطا في بعض الصور  
اليه مع عدم التقرير عليه وفيه سوء ادب فترخصنا في الاشتغال به دفعا لتعنتهم  
وكشفا عن شبهتهم قوله ﴿ فعند البعض وهم الاشاعرة واكثر المعتزلة  
والمتكلمين ﴾ قوله ﴿ وعند البعض العمل بهما وهو المنقول عن ابي يوسف  
القاضي ومذهب مالك والشافعي وعمامة اهل الحديث والاصوليين ﴾ قوله ﴿  
والمختار آه وهو مذهب اكثر اصحابنا ﴾ قوله ﴿ الخصوص الا بدليل قال  
في الكشاف الان يكون احد الرسولين تبع الاخر فحينئذ لا يثبت الخصوص ولكن  
التبع داعية الى شريعة الاصل كابراهيم ولوط فلن لوطا وان كان من المرسلين كان  
تبع الا ابراهيم عليهما السلام وداعية الى شريعتة كما اشار اليه تعالى بقوله فامن له لوط  
وكذلك كان هارون تابع لموسى عليه السلام في شريعتة ورداء له كما اخبر الله تعالى  
بهوموقع في التلويح الان يدل الدليل على ان الثاني تبع للاول في الزمان وداع  
الى ما دعاه اليه كابراهيم للوط وهارون لموسى صلوات الله عليهم اجمعين غلط  
والصواب كلوط لابراهيم عليهم السلام وقوله في الزمان لغو قوله ﴿ شرطناه  
على مامرح به الشيخ ابو المنصور والقاضي ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام

فصل في...

فصل في...

واكثر

واكثر مشايخنا ﴿ قوله ﴾ فعند الشافعي في قوله الجديد لا يقلد احد منهم وفي  
 قوله القديم قول الصحابي اولي من القيلس ﴿ قوله ﴾ وعند ابي سعيد البردعي  
 من اصحابنا ورواية عن ابي بكر الرازي الجصاص وجماعة من اصحابنا واختاره شمس  
 الائمة السرخسي وفخر الاسلام واخوه ابو اليسر ﴿ قوله ﴾ وعند الكرخي  
 وتابعه القاضي ابو زيد الدبوسي وجماعة ﴿ قوله ﴾ واما التابعي اه انفقوا  
 على ان التابعي اذا يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة ولم يراهم فيها كل من مثل  
 سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده وان كان ممن رآهم كعقمة ومسروق وشريح  
 القاضي والشعبي والتخمي والحسن وابن المسيب فعن ابي حنيفة في ظاهر  
 المذهب لا يقلدون هم رجال ونحن رجال وفي رواية النوادر انهم لما رآهم في الفتوى  
 وسوغوا لهم الاجتهاد صاروا مثلهم بتسليمهم فيقلدون في اراءهم ﴿ قوله ﴾  
 كشر يح خالف عليا امرؤى انه تحاكم الى شريح في درعه وقال درعي عرفتها  
 مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ماتقول قال درعي وفي يدي فطلب  
 شاهدين من علي رضي الله عنه فدعا قنبرا وابنه الحسن فشهدا له فقال شريح اما  
 شهادة مولاي فقد اجرتها لك واما شهادة ابناك فلا اجيزها لك وكن راى على رضي  
 الله عنه جواز شهادة الابن لابنه فسلم الدرع فقال اليهودي امير المؤمنين مشى  
 معي الى قاضييه فقتضى عليه فرضي به صدقت والله انها لدرعك ثم اسلم فقال على  
 رضي الله عنه هذا الدرع وهذا الفرس لك فكان معصتي قتل يوم صغين وقال  
 ابن الهمام تسويح الاجتهاد والمزاومة في الفتوى ومخالفة شريح ومسروق عليا  
 وابن عباس لا يوجب وجوب التقليد ولا يفيد الارتفاع الى رتبة الصحابي الذي  
 هو المقصود ولا يستلزم المناط من احتمال السماع ومشاهدة الحادثة وجعل شمس  
 الائمة السرخسي الخلا في الباب ليس الا في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة فلا  
 يعتد دونه او لا يعتد به فينعتد ولم يعتبر رواية النوادر وقال لا خلا في ان  
 قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القيلس ﴿ قوله ﴾ ويأخذ بالكتاب  
 العلم والخاص ونحوهما من احوال اللفظ ونظم الكتاب لما كان محفوظا متواتر الحق  
 تلك المباحث بهو ذكر في عقبيه واما البيان فلما كان شاملا للقول والفعل كل المناسب

ان يوجزه عما يشملها من الكتب والسنة وهو على ما اختاره المصنف خمسة اقسام  
 بيان ضرورية يقع بالسكوة ضد النطق وبيان تبديل هو النسخ وبيان تقرير كالتأكيد  
 وبيان تفسير بإزالة الغمأ منه كايضاح المراد من المشترك والجهول وبيان تغيير  
 كالاستثناء و<sup>أضافته</sup> الى الاول من قبيل اضافة الشيء الى سببه اى بيان يحصل بها  
 وهي البتواتى من قبيل اضافة العام الى الخاص كعلم الفقه و شجر الاراك ﴿ قوله ﴾  
 كالاستثناء قد جعل القاضي ابوزيد وشمس الائمة السرخسى الاستثناء بيان تغيير  
 والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام الهمان والمصنف تابع فخر  
 الاسلام فى اعتبار كونه اظهر للحكم الشرعى قيل عليه ان اريد بالبيان مجرد اظهار  
 المقصود فالنسخ والنصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء بيان وان اريد اظهارها  
 هو المراد من كلام سابق فكلا واجب بان المراد اظهر المراد او انتهائه ورفع احتمال  
 عنه بسعى متلوا وروى عن مالاى به المعنى فيدخل فيه بيان التغيير والتقرير  
 والتبديل والتفسير والضرور وقوي يخرج النصوص الواردة ببيان الاحكام ابتداء  
 وقال الغنارى شرطه عمل موصوف بالاجمال والاشترك والنفاع والجهول محققا كما فى  
 الانتهاء او مقدر كما فى الابتداء واما شرط سبق كلامه تعلق به فى الجملة كما ظن  
 فليس بمشهور ﴿ قوله ﴾ فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا اى عند  
 حنفية العراق ومن تابعهم كخبر زيد الديوسى والقاضى وشمس الائمة وفخر الاسلام  
 وغيرهم من مشايخ خراسان وماوراء النهر لما ثبت من قطعية دلالة العلم فى عمله  
 ثبتوا لا يرد له بل عام الكتاب ارجح من خبر الواحد عند من يقول بظنيته من  
 مشايخنا فلا يجوز تخصيصه ايضا به وما عرف من تخصيص اصحاب رسول الله  
 عمومات الكتاب بخبر الواحد كما خص ابو بكر الصديق قوله تعالى يوصيكم الله فى  
 لولا ذلك الآية بسايعه من النبى عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانزلنا نورثوما  
 تركناه صبغة لكونه قطعيا عند بسايعه من النبى صلى الله عليه وسلم شفاها ومن  
 بعده باجماع مستند اليه منعقب عليه او غير ذلك وما قيل التخصيص الاول يجب مقارنته  
 والاجماع ليس كذلك مندفع لانه فى التخصيص الواقعى والاجماع او المعارض فى  
 الحقيقة دليل لتلك كما قد سلف ﴿ قوله ﴾ اتفاقا بيننا وبين الشافعى وعمامة

الفقهاء والافقي الكشفي قد نقل خلاق الجباليين وعبء الجبار والظاهر يتوالف المنايلة  
 وابي اسحق المرزوي وابي بكر الصيرفي والغاضي الجباليين من الشافعية في تلخيص  
 بيان التفسير الى وقت الحاجة وعزوة ذلك الى بعض الحنفية غير مسجحة نبه عليه  
 فخر الاسلام في اصوله **قوله** **﴿** كلام واحد اوجب الحكم اه على معنى ان الاطلاق  
 يفهم على تقدير عدم المغير فبعد ذكره بغير المراد الذي كان يفهم السامع على  
 تقدير عدم المغير قيل عليه يلزم عليه ان يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان  
 التغيير واجيب بانه كان اول الالجاب وصار بعد البيان تصرفي يمين واورده عليه  
 بانه انما يصح في بعض صور الشرط ورد **قوله** **﴿** واختلف في آه قيل ذكر  
 المستقل ليس للتقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل قلت انها ذلك  
 على مذهب الحنفية دون الشافعية واسناد الخلائق الى الطائفتين جميعا **قوله** **﴿**  
 وعندنا لا بل يكون آه يعني ان الخلائق في الحقيقة في ان قصر العلم على بعض ما  
 تناوله بكلام مترسخ عنه تخصيص كما هو مذهب الشافعي حتى يصير في الباقي  
 ظنيا ولا بل هو نسخ فيما تناوله كما هو مذهبنا معاشر الحنفية حتى يكون العلم  
 باقيا على قطعيته بناء على تمكن الشبهة في دلالة المخصوص بالبعض بخلاف  
 النسخ اذ لا تقوم في دلالة المنسوخ على ما تناوله هذا فسقط ما قيل ان اشتراط  
 الاستقلال والمقرنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص  
 عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصنعة والغاية وبدل البعض على انه  
 لا يستمر لهم الجري على هذا الاصطلاح لتخصيصهم بل العلم اذا خص منه البعض  
 صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لكون كل منهما غير مقلد  
 ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقلد في غاية الندرة وذلك لانه لولا  
 الاستقلال لتوقف اول الكلام على اخره في الدلالة لوجود المغير فلا ينعقد الكلام  
 الاعلى دلالة العلم على المقصود فلا يتطرق اليها الوهم بالقصر فلا يصير العلم  
 ظنيا ولولا المقرنة لدامت الدلالة على الشئ فلن الغلص الذي هو الناسخ  
 انما يدل على انتهاء الحكم المدلول للعلم في بعض متبواته من غير اختلال  
 في دلالته عليها واما اذا كان مستقلا مقلدا فبالنظر الى ظاهر حال العلم دلالته

شامل لجميع متناولاته ولكن المستقل المقارن يدل على انها غير شاملة للبعض  
 فينتزى الشبهة في الباقي ويختل الاعتماد فيصير ظنيا في الباقي فدونك بهذا  
 التحقيق لعلمك لاتجده في غير هذا التعليق ثم اشتراط اثبتنا الحنفية المقارنة  
 في التخصيص انها هو فيها هو مخصص في نفس الامر والواقع واما التخصيص بخبر  
 الواحد والقبيل فهو في الحقيقة جمع بين المتعارضين المتعادلين من الدليل  
 ويكون ذلك دليلا لوجود التخصيص فيها لم يظهر وجوده كالاتيين المتواردين  
 في عدة الحمل المتوفى عنها زوجها والمعترض في غفلة من هذا وندره ما هو  
 خلاف الاصل هي الاصل على ان المجهول التاريخ محمول على المقارنة قوله ﴿  
 والاهل لم يكن اخر ان سوال نوح عليه السلام كن على الظاهر الذي عنده انه على  
 دينه لانه كن يظهر الوفاى ويضرب النفاق والافلا يتصور سواله بعد النهى عنه  
 بقوله ولا تخاطبني في الذين ظلموا ثم اطاعه الله بقوله ليس من اهلك قوله ﴿  
 لم يتناول عيسى آه لان الخطاب لاهل مكتولم يكن فيهم من يعبد او الملائكة ولان  
 ماله لا يعقل الا ان القوم كانوا اهل تعنت فشفع في البيلن قوله ﴿  
 وعند بيان تفسير آه قيل عليه ان قول المحققين من اصحابه ان الاستثناء تغيير بخلاف التخصيص .  
 بالمستقل وغيره من التخصيصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد  
 لكن لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك  
 بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض وانت خبير بانه يرده ماسياتى من ان  
 من مذهب الشافعى في قوله على عشرة الاثنتان العشرة مجاز عن السبع والاثلاثة  
 قرين قولان كون العلم ظنى الدلالة محتملا للكل والبعض عند الشافعى واصحابه  
 يوجب ان يكون كل من الاستثناء والتخصيص بيان تفسير عندهم قوله ﴿  
 لان الاستثناء الحقيقي هو آه اى صيغته واملظنه فحقيقة في القسامين وثمرة الخلاف  
 ان الاستثناء الواقع في الادلة الشرعية يجب حمل على المتصل بدون قرينة  
 ولا يصرى عنه الى المنقطع الابدليل واملظن الاستثناء فلا يتعلق به الغرض  
 الامولى لكن المصنف جعل اطلاق الاستثناء على المنقطع على طريق المجاز  
 ايضا قوله ﴿  
 وحقيقة الاخراج آه قيل عليه تعريفات الادبا مشحونة بالمجاز

ورد بل المجاز وان كل شاعرا في كلام الادبا لكن يجب الاحترار عنه في التعريف  
 ولو سلم فلا كلام في اولوية الحقيقة لا يقال الخروج والدخول هنا كلاما على المجاز  
 لانها الحركة الى الخارج او الداخل لاننا نقول صدرا حقيقتين عرفتين في تناول  
 اللفظ وعدمه ولو سلم ففي تعريف المصنف ارتكبت مجاز واحد وفي تعريف  
 الجمهور ارتكبت مجازين ﴿ قوله ﴾ سائر التخصيصات اى بالمعنى اللغوي  
 بمعنى العام على بعض متلواته سواء كان بهستقل او مقارن اولا ﴿ قوله ﴾  
 ان الاستثناء لا يثبت آه قال السيد الشريف منشأ الاختلاف هو ان وضع الالفاظ  
 للامور الذهنية او الخارجية فذهب الشافعي الى الثاني وعلماء ونالى الاول ولما  
 لم يتصور واسطة بين النفي والاثبت في الامور الخارجية لزم القول بان الا  
 ستثناء من النفي اثبت وبالعكس وعندنا لما كان بين الامور الذهنية والخارجية  
 واسطة بالضرورة لزم القول بالاول انتهى كلامه وقال المحقق الهروي ذهب  
 اكثر المحققين كل شيخ الرئيس ابي على بن سيناء وابن نصر الفارابي وغيرهما  
 الى ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية واكثر المتأخرين الى انها موضوعة للا  
 عين الخارجية ولا يخفى ان هذا القول ظاهر البطلان لان كثيرا من معاني الا  
 لفاظ ليس موجود افي الخارج وليس في موضع الالفاظ تغلوت وان الموضوع له  
 يجب ان يكون معلوما بالذات والعين الخارجى معلوم بالعرض والانتفى  
 العلم بانتفائه وقال المراد بالصورة الذهنية ههنا نفس الشيء من حيث هو  
 هو سواء كان حاصل في الذهن بنفسه او بوجه ما انتهى كلامه وقال بعض  
 الافاضل من اصحابنا كون الالفاظ موضوعة للصور الذهنية بوجب ان  
 يكون وضع المركبات الاسنادية للقضا بالمعقولة والاحكام الذهنية  
 التي في مرتبة الحكايتو ظرف الملاحظة فلا يلزم من اخراج زيد من الحكم بالجميعة  
 على القوم انتفاء الجميعة عنه وعدم اتصافه به اى نفس الامر وحاق الواقع النفي هو  
 مرتبة المحكى عنه اذ عدم الحكم بالثبوت لا يستلزم الحكم بالنفي ولا الانتفى نفس  
 الامر فبقى شان زيد مسكوت عنه نفيوا اثباتا واما اذا كانت المركبات الاسنادية  
 موضوعة بلا ما هو المحكى عنه مطابق الحكم ومصدقا الحمل في ظرف الواقع وحاق

نفس الامر الذي هو مرتبة المحكى عنه فالثبوت والانتفاء في مرتبة المحكى عنه  
 فقيضان لا يرتفعان معا فلخراج زيد مثلا في مرتبة المحكى عنه عن القوم بيان لانتفاء  
 الحيثية عنها بالضرورة وقال بعضهم ليس المراد من كون النسبة خارجية ان تكون  
 موجودة في الخارج لعدم وجودها فيه ولا كون الخارج ظرفا لنفسها دون وجودها  
 لله ما يمنع فرضه اذ الوجود ليس الانفس الموجودة المصدرية الى صيرورة الشيء  
 ووقوعه في ظرف ما بل المراد منها كون الموضوع في نفسه وفي حد ذاته بحيث يصح  
 عنه الحكاية بالحمول فهذا قولنا جاني القوم ليس الا كون القوم بحيث يصح عنهم  
 الحكاية بالمجى فاذا استثنى منهم زيد فلا محالة يفيد الاستثناء عدم كون زيد  
 بحيث يصح عنه الحكاية بالمجى فيعلم من على هذا القول ان يكون في الاستثناء حكم بمعنى  
 مصداق القضية واما اذا كانت موضوعة للنسبة الذهنية فلا يلزم ان يكون في  
 الاستثناء حكم بل يكاد ان لا يصح وبيانه انه على هذا التقدير يكون مدلول المركب  
 الاسنادي نفس النسبة المحكية عن الواقع فاذا قيل جاعى القوم لا يستفاد منه الاحصول  
 نسبة المجى الى القوم في ذهن المتكلم فاذا استثنى منه زيد لا يستفاد منه حصول  
 النسبة السلبية في ذهن المتكلم في حق زيد لجواز ان لا يحصل شيء من النسبتين .  
 في ذهن المتكلم في حق زيد بل على هذا القول لا يمكن افادة الاستثناء الحكم مطلقا  
 سواء اريد به نفس النسبة المحكية او مضادها اما الثاني فلان افادة الاستثناء اياه انما  
 كل باعتبار وضع المركب الاسنادي له واما الاول فلان ما يفيد النسبة المحكية ليس  
 الالهية التركيبية الحملية والشرطية والاعم ما بعد ما ليست هيئة تركيبية لاحتمالية  
 ولا شرطية واما ابتناء ما هو المشهور عن الحنفية من ان الاستثناء من الاثبات نفى  
 دون العكس على كون رفع النسبة الايجابية بعينه نسبة سلبية فتوجيهه على فهمي  
 القاصر ان المركب الاسنادي على هذا القول موضوع للنسبة الخارجية بمعنى قولنا  
 جاعى القوم كون القوم بحيث يصح عنه الحكاية بالمجى فاذا استثنى منه زيد  
 يستفاد لاحتمال عدم كونه بتلك الهيئته فيفيد الاستثناء من الاثبات الحكم بالنفي  
 لكن هذا انما يتصور اذا كان رفع النسبة الايجابية بعينه نسبة سلبية اما اذا لم يكن  
 كذلك بل يكون النسبة السلبية عبارة عن سلب وقوع النسبة التقييدية كما هو



من ذهب متأخرى الميزانيين حيث صرحوا باشتراك النسبة التقييدية بين الايجاب  
 والسلب والفرق بينهما باعتبار النسبة التامة الخبرية فلا يفيد الاستثناء عن الايجاب  
 الحكم اذا فادته على المشهور انما كان باعتبار افادة الامع ما بعد ما رفع الحكم الايجابي  
 في حق زيد ورفع الحكم الايجابي على هذا المنهج لا يكون نسبة سلبية بعينها مطلقا  
 اذ في الحكم الايجابي يعتبر النسبتان التامة والتقييدية فر رفع الحكم الايجابي  
 يتصور على ثلاثة اوجه برفع التامة فقط ورفع التقييدية فقط ورفع المجموع  
 وفي النسبة السلبية لا بد من التقييدية وسلب كونها واقعة فاذا كان رفع الحكم  
 الايجابي برفع التامة فقط في هذه الصورة يفيد الاستثناء من الاثبات الحكم بالنفي  
 اذ ح يكون رفع الحكم الايجابي بعينه نسبة سلبية واما اذا كان على الوجهين الاخيرين  
 فلا يفيد الاستثناء من الاثبات النفي لعدم الاتحاد بين رفع الحكم الايجابي على  
 هذين الوجهين وبين النسبة السلبية هذا ما حصل لي في هذا المقام مع تشتت  
 خاطري بسبب حوادث شتى وعدم تيسر المراجعة الى الكتب وقصور فهمي  
 وفساد قريحتي بتتبع عدل ايضا الاولى على النقيض واغتراري بالحماة  
 الاعدام الخيالية ﴿ قوله ﴾ اطلق العشرة الاحتمالات اربعة المناهب ثلاثة  
 حاصل الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والاثنان قرينة وحاصل الثاني ان العشرة  
 تناولت ثم اخرج منها اى منع من الدخول في الحكم ثلاثا واسند الى العشرة الخرج  
 منها الثلاثة فوقع الاسناد الى سبعة وحاصل الثالث ان مجموع عشرة الاثلاثة موضوع  
 بارزاء سبعة حتى صار له اسمان مفرد ومركب ﴿ قوله ﴾ يمنع الحكم بطريق آه  
 قال في الميزان الصحيح انه لا خلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق  
 المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا الاستثناء اخرج ما يتكلم به وانه  
 تكلم بالباقي بعد الثنيا والمعارضة يكون بين الحكمين المتفاوتين مع بقاء الكلام  
 ﴿ قوله ﴾ لا يقع عليه آه اى لا يطلق عليها لاحقيقة ولا مجازا  
 ﴿ قوله ﴾ وهذا الكلام نص اه قيل عليه بل لا يدل عليه اصلا لانه يبطل المنهج  
 الثاني ايضا ورد بان في المنهج الثاني المراد بالالف حقيقة غايتها ان الاسناد اليها  
 بعد اخراج المائة عنها ﴿ قوله ﴾ وجهه هذه الحجج الثلاثة اوردتها فخر الاسلام  
 من قبل الشافعي في ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولها فهم

المصنف ان هذا القول هو المذهب الاول جعلها ججاعليه **قوله** فاما اعدام  
 آه يرد عليه ان هذا ليس بلازم من جعله في حكم المسكوت عنه وانما اللازم منه  
 عدم التكلم في المستثنى بحكم مخالف لحكم الصدر لفظا وتقديرا **وقيل** ايضا ان هذه  
 الحجة لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام المتكلم بل قول  
 بن عشرة الاثلاثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم  
 بالاطول اجيب عنه بان جعل التكلم بالعشرة كالتكلم اذ لو افادت معناها لزم  
الاخراج او المعارضة وحيث لم يفد صراجه لم يتكلم به **قوله** الاستثناء  
 من المتناول آه قيل عليه المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناول به بحسب الاستعمال  
 وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقي  
 عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلا مثل جعلوا الاصابع في اذانهم  
 الاصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول بناء على انه استثناء  
 متصل وما ذكره المصنف من هذا القبيل لانه اريد بالجارية نصفها مجاز او اخرج  
 النصف منها باعتبار انها تتناول الكل بحسب الوضع على انه غير اعترض ابن  
 الحاجب مر با عن اشكال الضمير وتقريره ان من قال اشتريت الجارية الانصفها  
 لم ير ديبها نصفها الا لزم استثناء نصفها من نصفها والتسلسل لان استثناء النصف  
 من الجارية يقتضى ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضى ان  
 يراد بها الربع وهكذا وايضا الضمير يعود الى الجارية بكما لها لالاى نصفها مع  
 القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المصنف يلزم ان يراد  
 بالجارية معناها المجازي وضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور  
 في صنعة الاستخدام قال السيد الشريف قدس سره رداعليه بن القائل بن  
 المستثنى منه مستعمل في الباقي مجازا والاستثناء قرينة كيف يسلم رجوع الاستثناء  
 الى ما يتناوله اللفظ بحسب الاستعمال وقصد المتكلم **واما قوله** للقطع آه فيه ان  
 قوله في اذانهم لمدل على ان المراد بالاصابع هو الانامل يكون معنى قوله الا  
 اصولها لغوا اذ شرط المتصل ان يكون بحيث لولاه لفهم دخول مابعد فيما قبله  
 اما لو قيل جعلوا الاصابع في الباء الاصولها كل صحيحا واقعا على ما هو شرط

الاستثناء وكذا الآخر في اذانهم وقال العلامة الفنارى ان الاستثناء من حيث  
 التناول لولا القرينة فالمفهوم قبلها هو الكل لان حيث ارادة المعنى المجزى  
 فانها بعد الاخراج وتعلم القرينة لاقبلها فالذى اطلق مجزا على نصف الجارية  
 هو الجارية المقيدة لا المطلقة كاشترت جارية نصفها للغير فمال يتم التقييد  
 لقيام القرينة يكون الملاحظة للمعاني الوضعية فلا يرجع الضمير الى كمال الجارية  
 ويتحقق ان الاستثناء اخراج بعض من كل كما اجمع عليه وان العشرة نصف من  
 مدلوله وان فيهما عاية ووضوح الاخراج والمخرج عنه وليس مثل جعلوا الاصابع في  
 اذانهم الاصولها لان الاستثناء وارجاع الضمير بعد تلم القرينة ولا شك انه لا فرق  
 بين الانصاف والانصفها بحسب المعنى لان اللق واللام عوض عن الضمير  
 فيدل على ما يدل عليه ﴿ قوله ﴾ كما لا تجوز بالشخص وما قيل المجاز باعتبار  
 اطلاق اسم الكل على البعض شايح حتى يجرى في الاعلام بان يطلق زيد ويراد  
 بعض اجزائه ممنوع على ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحتها بل من  
 الاحاد التي هو مبلغها على ما تقر في مقره وثبت في محله ﴿ قوله ﴾ ولو صححت  
 فالاصل آه قيل عليه ان هذا دليل مستقل على نفى المذهب الاول وفي جعلها جوابا  
 عن الحجة الاولى تكلف وردبانه جواب بطريق المعارضة فهو دليل مستقل لان  
 حكم كل معارضة كذلك فلا تكلف فيه ولا بعد ﴿ قوله ﴾ مجاز وذلك لانهم اجمعوا  
 على انه استخراج وتكلم باللباني بعد الثنيا فلا بد من الجمع بين الاجماعين بحمل الاول  
 على المجاز وما قيل ان الاجماع الثاني ممنوع ساقط لما صرح به الثقل كتحجر الاسلام  
 وصاحب الكشاف والمغنى والنسفي وقال في اللباب اجمع اهل العربية على ان الاستثناء اخراج بعض عن كل ﴿ قوله ﴾ المستثنى غير آه قيل عليه ابن الحاجب  
 وغيره من القائلين بالمذهب الثاني على ان الاستثناء من النفي اثبات  
 وبالعكس بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلاثة ثم حكم على العشرة  
 المخرج عنها الثلاثة بالثبوت وعليها بالنفي وردبانه مراد المصنف على الحقيقة  
 اى لا يصح الحكم حقيقة وذلك لا ينافى اثباته مجازا كما ذهب اليه القائلون به  
 هذا ﴿ قوله ﴾ ووجه المجاز وقال القاضى ابو زيد اطلاقا على ظاهر الحال

لانك اذا قلت لفلان على الف الا عشرة لم يجب العشرة كمالو نغينا ولكن عدم  
 الوجوب على المقر ليس بنص نفي للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب عليه  
 قوله **﴿** فصار كقوله آه قيل عليه هذا في غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا  
 اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل علم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث  
 لا يحتاج الى شئ اخر غير مسلم في شئ من الصور فضلا عن جميع الصور والقول  
 بعموم النكرة الموصوفة مباح قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين  
 بان الاستثناء من النفي اثبت وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا كرم من  
 رجلا عالما بكرام عالم واحد او ما من حلف لا اجلس الارجلا عالما فانه لا يحث  
 بجالسته عالما او اكثر بنا على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع  
 لا الفرد بخلاف ما لو قال الارجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون  
 في العموم الاستغراق وهذه اربعة اعتراضات في القدح على مذهب الحنفية رحيمهم  
 الله قال العلامة الفخري النكرة الموصوفة في سياق الاثبات الواقعة بعد النفي اذا  
 وصفت بها النوع تعم نحو لا اجلس الارجلا عالما حيث يشمل اباحة مجالسة كل عالم  
 فلا يحث بجالسته فر دواحد فصلعد بخلاف اكرمت رجلا عالما اذا نفي وما  
 كتبت بالقلم اذا نكرة وعدم النزاع في صورة اليمين لان الايمان على العرف وليس  
 الكلام فيه على ان عدم العموم غير مسلم للقطع بصحة الاستثناء في قولنا لا كرم من  
 رجلا عالما الا فلانا فيه دلالة على انه فيه عموم ولو على سبيل البدل ولو سلم  
 فالنحو لا يمنع لا يقدر في الاصل الكلي وقدح العلماء الحنفية في عموم النكرة الموصوفة  
 وكون الوصف علة تامة للحكم في ميز المنع ومنع عليه الوصف في نحو قوله تعالى  
 ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى وقولك  
 اذ رايت لي عبدا آبقا فدمه وكلها كلبا فاقتله صريح المكابرة لظهور ان الايمان  
 هو العلة التامة لخيرية العبد المؤمن من المشرك ولا يتصور فيه النزاع من احد  
 ودليل من يقول بعموم النكرة يدل على ان العموم الثابت عموم الاستغراق غير  
 انه ان كان عموم الجواز فلا استغراق جوازي وان كان عموم الوجوب فهو وجوبي  
 اعلم ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فلا استثناء باسم الشخص فيتناول واحدا وان

كانت موصوفة فلا استثناء بصفة النوع لصيرورته مستثنى فلو حلف لا اجالس الارجلا  
يحث بمجالسة رجلين ولو حلف لا اجالس الارجلا عالم يحث بمجالسة عالمين  
واكثر ولا يجوز ان يراد في الاولى لا اجالس الرجال الارجلا ولا انسان لان المقدر  
يجب ان يكون من جنس المستثنى بقدر ما يصح الاستثناء ثم الحكم في النكرة الموصوفة  
متعلق بالصفة دون الذات لسقوط اعتبار الذات بدون الصفة فصيرورتها معتبرة  
بوجود الصفة فكانت هي المعتبرة والمقصود بالذكر دون الذات فاعتبر تعميمها  
دون الذات الا يرى ان من قال اذا رايت لي عبد البقافر ده لا يفهم منه الا العموم  
لان المقصود في مثل هذا الموضع الصفة المقرونة باسم الذات فهي تعم فعمت  
النكرة بتعميمها الا اذا نص على اعتبار التوحيد بان قرن به لفظ الواحد لان التعميم  
كل لضرب دلالة وهي ساقطة الاعتبار مع النص ولكن هذا فيما اذا كان المذکور  
نكرة لا يتعين عند المتكلم والسامع الا عند وجود الصفة فاما اذا كانت الذات  
متعينة عند المتكلم لعهد وقع له به من مشاهدة سابقة له على التكلم غير انها نكرة عند  
السامع لعدم المشاهدة فان النكرة ههنا لا تعم بعموم الصفة كما اذا قال رايت في  
موضع كذا رجلا كوفي الان هذا الرجل المذکور تعين ذاته عند العهد السابق  
فلم يكن صيرورته الذات معتبرة متعلقة بوجود الصفة فلم يصر الاسم المنكر تابعا  
لهائي الاعتبار فلم يتعممها بل بقي متوحدا هكذا حقته المحققون قوله ﴿ وايضا  
صدر دليل اخر على ان في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون الاستثناء اثباتا  
من النفي قيل عليه الموضوع في صدر الكلام نكرة وانها جاء عمومها من ضرورة  
وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاستثناء يوجد ذلك الموضوع ايضا ولا تعم  
لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فلن فيها  
ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوة اذ نقيض السلب الكلي  
انجاب جزئي كما في ما جائتني احد الا راكبا ورجل ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة  
بعينه هو النفي في صدر الكلام فالعنى لا صلوة جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها  
بالطهور فيكون المعنى ان كل صلوة على تلك الحالة فهي جائزة كافي قواك ما جائتني القوم  
الراكبين بمعنى جاؤا راكبين على ان الاستثناء يثبت نقيض الحكم لان نقيض القضية

ونقيض الحكم بان يكون النفي اثباتا والاثبات نفيًا حاصل ولم يقل احد بانه يجعل الكلى  
جزئيا ويؤثر في تغيير الكمية الا اذا كان استثناء البعض من الكل وما نحن فيه ليس  
كذلك لانه متعلق بالحال فلا يرد ما قيل انه يفيد ثبوتها مع الطهور في الجملة وذلك اذا  
تحقق سائر شرائطها على ان ذلك لا يكون اثباتا بل متردابينه وبين النفي وما قالوا  
انه منقطع فلا يخرج فيه بل فيه حكم اخر وبانه محمول على البالغه كانه لا شرط للصحة غير ما  
وبان الحكم مطرد فان كل صلوة بطهور صلوة حاصلة قطعوا بان البطلان لعارضة قاطع  
دل على اشتراط امر اخر لا يضر فانه مخصص مدفوع بان الاستثناء المفرغ متصل وبان  
الجملة على البالغه خلاف الظاهر سيما في احكام الشرع وبان الحكم في الصلوة الشرعية  
غير مطرد والحسي غير مراد يدل عليه الاستثناء وبان ورود الشرع ابتداء بصحة  
كل صلوة ملتصقة بالطهور غير متصور **قوله** يجيء في باب آه دليل آخر  
على لزوم العموم في مثل المثال المذكور لما تقرر ان من مراتب اثبات العلة  
بطريق الايماء ان يفرق بين حكيمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى  
فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فلن العفو علة سقوط المفروض فلو كان الاستثناء  
اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز كما ان الخلو علة عدم الجواز وقيل عليه هذا  
طريق ظني قد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز  
بل يقتصر الى اشياء اخر ولو ثبت فلا يضر لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط او وجود  
مانع فمن اين يلزم جواز كل صلوة بطهور وورد بان قاعدة ان الاستثناء من النفي  
اثبات وبالعكس ظني وليس فرض الاولى باولى من فرض هذه ثم القاعدة ناطقة  
بعلية مجرد الطهور وعدم توقف الحصول على شرط اخر على ان ما هو عدم شرط  
ومتحقق المانع صلوة فيلزم ان يكون ثابتة **قوله** وهو اقوى دليل قيل عليه  
لادلالة له على المدعى مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال  
لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بقريئة عدم ظهور ما يصح استثناء عنه قال  
السيد الشريف هذا كما برة لكون الاستثناء ظاهرا في الاتصال كين والاستثناء  
المنقطع مجاز وقوله بقريئة عدم ظهور ما يصح استثناء لا يقتضى الانقطاع لان  
المفرغ متصل مع عدم ظهور ما يصح استثناءه منه وبالجملة الاحتمال المنافي لدلالة

الدليل الاحتمال الناشئ عن دليل الاحتمال المجرد **قوله** فلان معظم الكفار  
 آو قد يقال ان افادتها الاثبات بالعرف الشرعي الطارى للغوى والكلام فيه  
**قوله** ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة اعترض عليه بان هذا اعتراف بذهب  
 الخصم لانه لا يدعى انه بطريق العبارة وانها مسوقة لاجله وان هذا يقتضى ان  
 لا يصير الناقى للصانع مؤمنا بهذه الكلمة اجيب عنه بان المذكور بالاشارة لازم  
 للمنطوق ولو كان حاصل لكان مطردا وقد انتفى في مثل لاصولة الابطهور كما قد سلم  
 وبان هذه الكلمة صارت موضوعة للتوحيد في عرف الشرع بغلبة الاستعمال بل  
 للايمان حيث قال النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله  
**قوله** انه لم يعهد حاصله انه خارج عن قانونها من حيث التركيب من الثلاثة  
 ومن حيث وقوع الاعراب في وسطه وانها لم يتعرض لها ورده ابن الحاجب بانها  
 قاطعون بان كلام المستثنى والمستثنى منه وهرق الاستثناء مستعمل في معناه  
 الافرادى وانه يلزم عود الضمير في مثل اشترى الجارية الا نصفها الى جزء الاسم  
 وان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض عن كل ولا يتحقق هذا على  
 منه بكم لانه يندفع بما ذكره في الجواب عن هذا **قوله** اذ ليس المراد منه  
 قيل عليه هذا الحل ليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء  
 حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي موضعا  
 كليا ليس مما يخفى على احد او يقع فيه اختلاف او يصحح ان يكون مقابلا للمفهومين  
 الاولين لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات حينئذ مستعملة في معانيها الافرادية  
 فاما ان يراد بال عشرة في قولنا له على عشرة الاثنته هو عشرة افراد ويحكم باثباتها  
 وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الثانى فمجرد القول  
 بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع ظن وان الظن لا يغنى من الحق شيئا لمورد  
 بان التناقض مندفع بما ذكر في بيان المذاهب الثلاثة بما اعتبر في كل منها ما حقه  
 ان يعتبر وانما الكلام في كون ذلك على مذاق اللغة العربية ام لا ومقتضى البيان  
 ان هذا ليس بخارج عن القانون الجارى في لغة العرب وذلك لان العشرة التى  
 اخرجت منها ثلاثة لا شك في انها عشرة لان العشرة عشرة سواء اطلقتها وقيدتها فاما ان

ينقلب هذا التركيب عن معناها الحقيقي الذي هو العشرة المخرجة منها ثلاثة  
ويستعمل العشرة منها في السبعة مجازا فهو المذهب الاول واما ان يستعمل في معناه  
الحقيقي لكن لا على ان يكون مقصودا اصليا بل ليكون ذريعة الى خصوصية السبعة  
كل السبعة تفهم من نفس التركيب كما في الكنايات فحينئذ يكون اسهل للسبعة لا على  
ان موضوع وضعوا احدا بل على انه يعبر عنها بلازم مركب فهو المذهب الثالث فان  
الشيء عقد يعدل عن اسمه الخاص الموضوع له ويعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه  
كقوله الشاعر \* شعر \* بنت سبع واربع وثلاث \* هي حب القيم المشتاق \* يعني  
بنت اربع عشرة وهذا هو المراد مما ذكره المصنف رحمه الله وبه يندفع كل ما لورده ابن  
الحاجب وغيره في رد المذهب الثالث ( قوله ) مع انه في حيز المنع قيل  
جوابه الاستقر أو نقل ائمة اللغة واما النقض بمثل شلب قرناها فمدفوع بما ذكره  
في الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا فكيف يكون  
الكلمات المتعجبى بها اسماء للسور وذلك انه قال التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا  
بجعلها اسما واحدا على طريقة حضرموت مستكرة لعبرى وخروج عن كلام  
العرب واما غير مركبة منشورة نشر اسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من  
باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما سمواتا بطشرا وبرق نجره وشلب  
قرناها وكما لوسى بزيد منطلق وبيت من الشعر ولاخفاء في ان مثل عشرة  
الاثنية ليس محكيابا معربا بحسب العوامل فيكون على طريقة حضرموت  
اي من غير ملاحظة الحالة الاصلية من الاعراب فيلزم المحذور ورد بانه انما  
يلزم ذلك لو وضع هذه الكلمات وضعوا احدا وقد عرفت ان الامر ليس كذلك  
على ان اعترض المصنف على ظاهر عبارتهم فان المفهوم منها عدم تركيب  
الاسم من ثلاثة اصلا سواء كان محكيابا او غيره وليس في عبارتهم ما يدل على التقييد  
ولا يندفع المنع والنقض بالاستقر أو بالانقل عن الاثنية ولا بما ذكره صاحب  
الكشاف ( قوله ) وايضا قيل عليه هذا في غاية الفساد لان ابن الحاجب  
قد احتزر عنه بقوله ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا ادري كيف غنى  
نا على المصنف رحمه الله ورد بان مدار كلامه انه اذا جاز اعراب الجزء الاول



في الموضوع الشخصي عند الاضلفة ولم يحك حكاية فما المانع من اجراء  
 اعراب الجزء الاول من الاجزاء الثلاثة على اذك قد عرفت انه موضوع  
 بالوضع النوعي والامر فيه على سعة ﴿ قوله ﴾ بالاشارة يكون الحكم في المستثنى  
 ثابتا بدلالة اللغة كالصدر بيد ان حكم الصدر يثبت قصدا وعبارة وحكم المستثنى  
 ضمنا واشارة قيل عليه هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما  
 جائني الازيد ومازيد الاقائم مسوق لاثبت مجيء زيد وقيامه بابلغ وجه  
 واوكلا حتى قالوا انه تاكيد على تأكيد لان النفي متى توجه الى الموجب المسلم ثبوته  
 اجمالا لفاعل فاذا شفع بالاستثناء من بعده علم مرجحا ثبوته لفاعل فالاول  
 تاكيد بالنسبة الى اعتقاد المخاطب بثبوته قبل التكلم ورد بينع السوق لذلك  
 بل المقصود تاكيد مجيئه بنفيه عن غيره والتاكيد لا يقتضى سوق العبارة  
 لاثبت المجيء حتى يكون فيه عبارة بل التاكيد على سبيل الاشارة فلن المجيء  
 لما كان مركزا لثبوت في ذهن المخاطب فالتشفيح بما يدل على نفيه عن غير زيد  
 يفيد مجيئه البتة وكذا في ملازيد الاقائم واما في ما قائل الازيد ولان هذا الكلام  
 مردلن يزعم مشاركة الغير لزيد في صفة القيام مع اقراره بانه متصن به فكلن نفي  
 القيام عن غيره هو المقصود وهذا في المثال الثاني اظهر فانه لما نفي عن زيد  
 جميع الحالات سوى القيام ومن جعلتها عدم القيام افاد على طريق الاشارة  
 تاكيد ان زيد اقائم وبهذا الطريق ثبوت الحرية في قوله ما انت الاحر لان  
 في الاستثناء حكم ﴿ قوله ﴾ يحكم العرف آه قيل عليه الكلام في ثبوته وفرقه  
 بين العددي وغيره وايضا مبناه على ان كون الاستثناء من النفي اثبات  
 وبالعكس منطوق على المنه ب الاول دون الثاني وقد عرفت ان جمهور  
 القائلين بالمنه ب الثاني كابن الحاجب وغيره ذهبوا الى ذلك ورد بن الرادان  
 فيه اخر اجا قبل الحكم ثم الحكم على الباقي واجماع ائمة اللغة على ان الاستثناء اخر اج  
 وتكلم بالباقي اعد شاهد على ان العرف هذا والمصنف لا يريد العرف في الفرق  
 بين العددي وغيره ولا يدينه بل مدار الفرق عنده بين العددي وغيره  
 ان اسم العدد اسم لعدد مخصوص فلا يمكن جعل بعضه غاية الاخر بخلاف غير

العددي وقد عرفت ان ابن الحاجب ومن وافقه لا يتأني لهم اثبات الحكم في  
 المستثنى على الحقيقة هنا ﴿ قوله ﴾ وهذا مناسب يريدان التوفيق بين  
 الاجماع المتقولة يحصل بالقول بان استثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات  
 بطريق الاشارة اعلم انه لو كان في الاستثناء حكم يلزم التناقض صرح بحاقى مثل ما  
 روى ان النبي عليه السلام قال ملك الناس الا العالون وملك العالمون الا العاملون  
 وملك العاملون الا المخلصون والمخلصون على خطر عظيم فانه اثبات بعد النفي  
 على ذلك التقدير فليتامل ﴿ قوله ﴾ مما اوجبه الصيغة قصدا قال السيد  
 الشريف يرد عليه ان من اوصى بجاريقواستثنى الحمل فانه يجوز مع ان الحمل ليس  
 مما اوجبه الصيغة قصدا بل دخوله فيها بطريق التبعية ويمكن ان يجاب عنه بلان  
 القياس في باب الوصية ما ذكر لكن مبناها على التوسعة فجاز فيها ما لا يجوز في غيرها  
 لما عرف ان القياس ياتي بموازها لانه تمليك مضاف الى حال زال الملكية ولو اضيف  
 الى حال قيامها نحو ملكتك عند الايجوز فهذا الاولى ﴿ قوله ﴾ ولو وكل بالخصومة غير  
 جائز الاقراره ليس المراد منه ان يكون الوكيل من لا يجوز اقراره بل قوله غير  
 جائز بالنصب صفة للمصدر المخذوف اي توكيلا غير جائزاه بمعنى انه وكل بالخصومة  
 واستثنى منه الاقرار لايجوز هذا التوكيل بهذا الوصف فلا يصح استثناء الاقرار  
 لانه تصرف لفظي لا يعمل فيما يثبت حكما بل يقتصر عمله على ما يتناول قصدا  
 وصحة الاقرار تعتمد على قيام الوكيل مقام الموكل لاعلى دخوله في اللفظ قصدا  
 ﴿ قوله ﴾ المراد بالخصومة الجواب لانه لا يملك شرعا الا ذلك الا ترى انه لو عرف  
 المدعى محقا لا يملك الانكار شرعا ﴿ قوله ﴾ لانه قد ذكر ان الاقراره قيل عليه  
 الاقرار يثبت ضمنوا تبع الانكار وان لم يثبت قصد او حينئذ لا يتعد راجح الانكار  
 ولا يلزم ابطال الصيغة والاقراب ان يقال الاقرار يثبت ضمنوا تبع الانكار عندنا  
 فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فيلزم استثناء شئ من نفسه ورد بل بشرط الاستثناء  
 ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا كما سبق فيلزم منه ان يكون كل من  
 المستثنى والمستثنى منه مما اوجبه الصيغة قصدا ولا شك ان ما اوجبه الصيغة قصدا هو  
 نفس الانكار لا الاقرار فعلى تقدير استثناء الانكار من الخصومة يكون استثناء الشئ من

نفسه وما قال ان الاقرب افي غاية البعد لان ابا يوسف رحمه الله لم يجعل الاقرار  
تبعالا انكار وانه مما لا وجه له اصلا بل جعله تبعالا للتوكيل بالخصوصة والتوكيل يحتمل  
الاقرار والانكار ويؤيد ههنا قول المصنف فيكون اى الاقرار ثابتا بالوكالة ضمنا  
قوله ﴿ ان الاستثناء يطلق على اه صريح في ان اسم الاستثناء مجاز في المنقطع  
مثل صيغته وهو الظاهر لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع فليس  
بينهما قدر مشترك يصح اطلاق اسم الاستثناء عليهما على الاشتراك المعنوي وقول  
الرضي حقيقة المستثنى متصلا كل او منقطعاهو المذكور بعد الا واخواتها مخالف  
لما قبلها نفيوا اثباتا على عرف النجاة وبالنظر الى الاحكام اللفظية ونظر الاصولي  
من حيث المعنى ﴿ قوله ﴿ من امثلة الاستثناءه مع ظهور اتصاله لان شرطه  
دخول المستثنى في صدر الكلام باعتبار تنوليه وشمول لفظه اياه لا باعتبار ثبوته  
له في الواقع اذ لا يصح على ذلك استثناءه ولا شك ان الذين يرمون شامل للتائبين  
منهم فلا يضر فيه عدم فسقهم في الواقع وكونهم كمن لا ذنب له بعد التوبة ولكن  
القاضي ابي زيد وفخر الاسلام وغيرهما جعلوه منقطعاه ﴿ قوله ﴿ والتائبون ليسوا اه  
لان شرط صدق المشتق قيام المبدء حال الحكم على الاصح وما عدا ذلك مجاز وما  
في التلويح انه اذا لم يشترط قيام المبدء في حالة الصدق يتحقق التناول لكن لا  
يصح الاخراج لان التائب ليس يخرج عن كون فاسقا في الزمان الماضي ليس  
بشيء لان الاستثناء لا يدل على الاخراج فيما مضى بل على الاخراج عن صدق عليه  
اسم الفاسق في الجملة ﴿ قوله ﴿ وفي هذا نظرا اهيب عنه بلن الفاسق ان  
اريد منه من صدر عنه الفسق فيما مضى او من قام به الفسق في الجملة فلا صحة  
لاخراج التائب من الفسق لان القذف فسق وان اريد به من ثبت على فسقه  
ودام عليه فالتائب ليس بفاسق بحكم الشرع ومن شرط الاتصال ان يكون  
الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت ولا فائدة في الاستثناء المتصل لان  
خروج المستثنى من المستثنى منه معلوم فيجمل على المنقطع المفيد للفائدة الجديدة  
وهذا مراد فخر الاسلام وردبانه لاخفاء في تناول الحكم بالفسق على تقدير السكوة  
عن استثناء التائب وانما يستفاد عدم التناول من الاستثناء في الآية وعديث التائب

من الذنب كمن لا ذنب له ونحوه وقال السيد الشريف ليت شعري ان الفائدة  
 الجديدة التي يعترى عنها الاستثناء المتصل ما هي في المنقطع وفخر الاسلام وغيره  
 براؤ من هذا المراد **قوله** داخلون في اهلان الذين يرمون البشر  
 اليهم باولئك عام يتناول التائبين فيشملهم الحكم بالفسق لولا الاستثناء فمافي  
 التلويح الاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكفى به تخصصا خبط بين لان  
 الكلام ان الذين يرمون اعم متناول لمن تلب منهم وغيرهم والحكم بالفاسق يشمل  
 كلا الفريقين لولا الاستثناء فما الذي استفاد من هذا الاجماع ام هو انه يمنع التائب  
 من الدخول في الرمت ام هو انه يمنع من ثبوت الفسق للتائب ولولا خروجه  
 بالاستثناء من الحكم بالفسق لكان هذا الاجماع على مكان صحيح سواء كان ثبوت  
 الحكم بالفسق على الدوام والاستمرار او على التجدد والحدوث وما في التلويح  
 ان منع دخوله التائبين في الفاسقين بالمعنى الاول لو منع عدم صحه اخر اجهم عنهم  
 بالمعنى الثاني ليس بوجه ساقط على ان مقتضى كلامه ان يكون منع عدم دخول  
 بزيادة لفظ عدم في الاول ايضا وبالجملة قد وقع منه في هذا المقام خبط اكثر منه  
 في غيره على ان الاجماع انها هو على ارتفاع حكم الفسق كالعقوبة لانفسه والتائب  
 من الذنب كمن لا ذنب له لاعينه كما في قوله وان تجعوا بين الاختين الاماقد  
 سلفي في نظائر كثيرة **قوله** لا يبقى فاسقا بعد التوبة أه قيل عليه هذا انما  
 يتم اذ لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام على ما هو ظاهر  
 الجملة والافلاتعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع وردبانه على ذلك التقدير يلزم  
 ان يكون الاستثناء عديم الفائدة لان الذين تابوا هم الذين لم يثبتوا على الفسق  
 ويكون المعنى اولئك ثابتوا الفسق الا الذين لم يثبتوا عليه وبعده اللبثا والتي  
 فلا استثناء منقطع **قوله** واصحابنا قديموه هذا ايضا مبني على ان الالفاظ  
 موضوعة للصور الذهنية اي الشيء من حيث هو لا الاعيان الخارجية **قوله**  
 الالهو الا لمخصوصه من قوله عبيدي لان اللفظ موضوع للإشارة الحسية الى اليهود  
 في الخارج المحسوس المشاهد **قوله** اذ اتعقب آه مذ هب اب حنيقة  
 والسافى الاطلاق في العود الى الجميع والاخير ومنه هب بعضهم التفصيل بانه ان

تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب نحو اكرم بنى تميم والفقهاء هم  
العراقيون الازيد فالاخير والاطل جميع ومن ذهب بعضهم التوقف وهم فرقان وافقوا  
الحنفية في الحكم لعدم الدليل لاني دليل العدم فقالت الاولى لادليل على انه في ايها  
حقيقة وهم ابو بكر الباقلاني والعزالي ومن وافقها والثانية على انه مشترك فيهما  
ولاقرينة تعيين احدهما وهم المرتضى الشيرازي واتباعه فيتوقف على ظهور المراد  
وقيام القرينة ولا يصرف الى ما سوى الاخيرة قوله **وهو** وعندها الى الاقرب  
الحلاف انما هو في ظهوره واو لويته لاني جواز وصحته وفيما اذا تجرد عن دليل  
عوده الى الجميع والاخير كما في قوله تعالى الا الذين تابوا من قبل ان تقدر واعليهم  
**وهو** قوله **وهو** وصفه آه تنزل الى صورة جزئية توقع فيها النزاع وكثر الدفاع ويحتمل  
ان يكون دليلا لابطال ما ذهب اليه الشافعي من انه يصرف الى الجميع ولكنه  
قطع جملة لا تقبلوا عن جملة فاجلدوا مع ظهور العطف وجعل الجملة الاسمية  
عظما على الثانية مع اختلافها في الاسمية والفعلية والطلب وعدمه  
وعلى الاستثناء بهما دون الاولى حيث قبل شهادة المحدود  
في قذف بعد التوبة وحكم بعدم فسقه ولم يسقط الجلد عنه وعندنا ينصرف  
الى الجملة الاخيرة وعدم قبول الشهادة من تمام الحد لما سيجيء ويبقى مانعا  
زاجرا عن موجهه ولا يسقط بالتوبة كاصل فان الجلد لا يسقط بالتوبة لان ثبوت الحكم  
في الجملة الاولى قطعي وارتفاعه بالاستثناء مشكوك لجواز كونه للاخيرة فلا يعارضه  
بخلاف الجملة الاخيرة لظهور رفعها عنها لان الكلام فيما لا صارف عنها ولان الا  
تصال للاخيرة وهو من شروط الاستثناء ولان الاصل في الكلام بقاءه على مفاده  
ولا يعدل عنه الا للضرورة الغير وهي تندفع بالصرف للاخيرة فقط قيل عليه  
لانزاع لاحد في ان قوله لا تقبلوا عطف على فاجلدوا لان الشافعي رحمه الله لم  
يجعله من تمام الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لاهرمه فعل ولم يسقط  
الحد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقطه بغفوا القنوف وصرف الاستثناء الى  
الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع  
مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال والطلب

عفواً القنوف وعند وقوع ذلك يسقط الحد ايضاً فيصح صرف الاستثناء الى الكل  
 ورد بهنغ ان الحد ذلك بل هو عقوبة مقدرة عقالله تعالى وعدم قبول الشهادة  
 وان لم يضح لان يكون حد العدم التقدير فيه لكن يصلح لان يكون تمية للحد  
 ومكلال باعتبار استدامة معنى العقوبة اذكم من شخص لا يتالم بالضرب  
 كما يتالم بعدم قبول شهادته ولو سلم ان الحد ما ذكره فالمراد بعدم قبول الشهادة  
 رد ما والتصريح بعدم قبولها لا يحض السكوت حتى لو افر الرد يجب به الاثم  
 والحق في الجواب ان الظاهر من عطى قوله ولا تقبلوا افادة انه داخل في تلم الحد  
 للعطى مع المناسبة وقيد التأييد اما المناسبة فلان رد شهادته مولم لقلبه مسبب عن  
 فعل لسانه بها يصلح مانعاً عنه في المستقبل واما التأييد فانه تأييد الرد والالكان لعله  
 الفسق دائر امعهلوهى تر تفغ بالتوبة فلا يكون في التقييد فائدة بل يكفى ان يقال  
 ولا تقبلوا اهم شهادة اولئك هم الفاسقون بدون قيد الالب وابراد اولئك هم  
 جملة مستانفة لبيان عدم القبول وتعليه ثم استثناء الذين تابوا وقد اخرج ابن  
 ابى شيبة عن النبى صلى الله عليه وسلم المسلمون عدول بعضهم على بعض الاحد ودا  
 في قذف وعن عمر رضى الله عنه الاجلودا في قذف او جربانى شهادة زور  
 او ظنينا بقرابة وروى عن ابن عباس وبقولنا قال شريح القاضي والحسن البصرى  
 وسعيد بن المسيب وابراهيم النخعى وسعيد بن جبير وما عن عمر انه قال لا ي  
 بكرة تب اقبل شهادتك فلم يثبت لا يقال صرف الاستثناء الى الاخيرة يوجب خلوه  
 عن الفائدة لان ازالة التوبة للفسق معلومة شرعاً بغير هذه الاية لانا نقول هذا  
 مما يفيد والتكرار لاسمها اذا كان مطلوب التاكيد غير عزيز في القران وفيه  
 عموم الفائدة وظهور الحكمة قوله **﴿** وجعلنا اولئك مستانفاً ازالة للمعسى  
 ان يستبعد ويقال كيف يمكن ان يكون القذف الذى يحتمل الصدى سبباً للعقوبة  
 التى تندرى بالشبهات مع انه ربما يكون حسبة يعنى اولئك هم العاصون بهتك  
 ستر العفة من غير فائدة فيستحقون العقوبة اذ لم ياتوا باربعة شهداء وانما لم  
 يجوز ان يكون في معرض التعليل لرد الشهادة لما عرفت من ان عدم قبول  
 شهادتهم ليس لعله الفسق والالقال ولا تقبلوا اهم شهادة اولئك هم الفاسقون لكون

التقييد بالتأييد لغو اعلی ذلك التقدير اذا الحكم يدوم وبدوام علتة ويسقط بزوالها  
 وقد يقال لان العلة لاتعطف على الحكم بالواو بل ربها يذكر الفأورد بان ذلك يرد  
 على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة وكون الواو لمجرد النسق والنظم دون  
 العطف على الحكم محتمل على التقدير ولا يخفى ان الاسبية على تقدير كونها تعليلا  
 لاستحقاق العقوبة تكون معطوفة للجمله الردية وهى ليست بعلة بها فافهم  
 قوله ﴿ ومن اقسام بيان اه قال في الكشف اتفق الشيخان يعنى شمس الاثمة  
 وفخر الاسلام على تقسيم البيان على الواجه الخمسة المذكورة الا ان الشيخ رحمه الله  
 جعل التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل نظر الى ان النسخ بيان  
 انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان والامام شمس الاثمة رحمه الله جعل  
 الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل متابع للقاضى الامام ابي زيد رحمه الله  
 ولم يجعل النسخ من اقسام البيان نظر الى ان النسخ وان كان بيان انتهاء لمدة الحكم  
 لكنه في حق صاحب الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت كالقتل بيان  
 انتهاء الاجل في حق صاحب الشرع وقطع الحيوة في حق العباد حتى اوجب القصاص  
 والدية والبيان بيان بالنسبة الى العباد فان جميع الاشياء ظاهر معلوم لصاحب الشرع  
 فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه انتهاء مدة الحكم قوله ﴿  
 الشرط لانه يغير الصيغة عن وقوع مفادها وثبوت موجدتها ويبين بان المحتمل  
 من الكلام النى هو عدم ايجابه في الحال مراد في المقام بناء على جواز التكلم بالعلة  
 مع تراخي الحكم كبيع الخيار وهو يمنع انه قادم الايجاب في الجملة بالكلية في الحال لافي  
 المال والاستثناء في بعض الجملة على الدوام وقال شمس الاثمة هو بيان تبديل لان  
 مقتضى قوله انت مرئز ولالعنى في الحمل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم  
 بنفسه فبالتعليق يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعنى بل يبين  
 بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب  
 قوله ﴿ وهو النسخ قال شمس الاثمة السر خسى رحمه الله هو ليس من اقسام  
 البيان لان حد البيان غير حد النسخ اذ البيان اظهر حكمه الحادث عند وجوده  
 ابتداء والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فلم يكن بيانا لا يقال الثابت لا يتصور

بطلانه لتحققه قطعاً وما في المستقبل لم يثبت بعد فإيا ما كان لارفع  
 لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل  
 بمعنى انه لو لا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال  
 التعلق المظنون استبراره ويرد عليه ان هذا يلزمه جواز نسخ الكتاب بالخبير  
 الاحاد والجواب ان الدلالة قطعية باقية كما كانت قوله وقد انكره بعض  
 المسلمين اه قال ابو المظفر السمعاني في كتاب القواطع ان الاصوليين قد ذكروا  
 الخلاف في هذا مع طائفة من اليهود وفرقة من المسلمين ونسبوه الى ابى مسلم  
 محمد بن بحر الاصبهاني وهو رجل معروف بالعلم وان كان يعد من المعتزلة وله  
 كتاب كبير في التفسير وكتب كثيرة فلا ادري كيف وقع هذا الخلاف منه ومن  
 خالف هذا من اهل الاسلام فالكلام معه ان نريه وجود النسخ في القران مثل نسخ  
 وجوب التوجه الى بيت القدس بالتوجه الى الكعبة وجوب التربص حول اعلى  
 الميتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشرو وجوب ثبات الواحدة للعشرة بثباته  
 للثنتين والوصية للوالدين والاقربين باية المواريث وغير ذلك مما لا يحصى  
 فلن لم يعترف كل من كان براواستحقى ان لا يتكلم معه ويعرض عنه وان قال قد كان  
 ذلك ولكن لاسميه نسخا كل هذا تعنتا لفظيا ولزم ان يقال ان رفع شرع من قبلنا بشرعنا  
 لا يكون نسخا ايضا وهذا لا يقوله مسلم قوله اذ ثبت في القرآن اه قيل عليه  
 لان مسلم ان بشارتها بشرعه عليه السلام واجابوه بالرجوع اليه يقتضيان توقيت  
 احكام الشرايع السابقة لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا ومقرر لها  
 فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأييد فتبديلها يكون نسخا  
 وانت خبير بل كلام الخصم كل على طريق المنع لنسخ الشرايع السابقة والاحكام  
 المتقدمه لاعلى سبيل الاستدلال وكيف يتصور الاستدلال على امتناع النسخ  
 بجواز عدمه في صورة مخصوصة فهو انما يتوجه على من يدعى الوقوع بانه  
 لم لا يجوز ان يكون الاحكام السابقة موقته ومنع المنع غير موجه لاحتمال قوله  
 ونحن نقول قيل عليه ليس النزاع في اطلاق لفظ النسخ لورود التنزيل به بل في  
 ورود نص يقتضى حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل



جار على الاطلاق النبي يفهم منه التأييد ولهذا يمكن المخلف من التفصي بان  
 الشرايع المتقدمه كانت موقته الى ظهور خاتم الانبياء وتسميته ته الى ذلك نسخا لاتنافيه  
 ورد بان المصنف رحمه الله لا يستدل بالاية على جواز الاطلاق بل يستدل على  
 ان الشرايع المتقدمه كانت مطلقة مفادها التأييد لاموقته والالم تكن منسوخة واستحال  
 ان يكون صدور الحكم المتأخر نسخا وليس كذلك لان الله تعالى سمه نسخا  
 قوله ﴿ لوجود التحريف في كتبهم قد ثبت ذلك ثبوت الامرد له وظهر ظهوراً  
 لاخفاء معه باعتبار اى زعماء ملتهم واضطراب نحلتهم وتناقض عباراتهم وتهافت  
 احكامها واعتبار ايتها وقلة النقلة وعدم الوثوق في الجملة ﴾ قوله ﴿ ولنا ان حل  
 الاخوات آه قيل عليه هذا الايد فعقول بتأييد شريعة موسى عليه السلام بدليل  
 نقلي ورد بان المقصود منه انما هو الاستدلال على جواز النسخ والاحتجاج على من  
 يدعى امتناعه فلو تمسكوا بدليل نقلي فقد سبق جوابه بانه لا يقوم به الحجج لوقوع  
 التحريف في كتبهم وعدم الوثوق على نقلهم فان قيل لعل الاحكام المذكورة كانت  
 بالاباحة الاصلية فرفعها لا يكون نسخا للحكم الشرعي قلنا قد ورد في التوريت ان  
 الله تعالى امر ادم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه فيكون حكما شرعيا والاصل  
 في كل شريعة ثبوتها على الاطلاق من غير اختصاص بقوم دون قوم وبقاؤها  
 في المستقبل الى ان يرد المخصص ويوجد المزيل ولا يقدح فيه الاحتمال بل دليل  
 لا يقال الاباحة الاصلية بالشريعة لان الناس لم يتركو اسدى في زمان فرفعها يكون  
 نسخا الاحتمال لاننا نقول الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا عندنا على ما عرفت في محل  
 قوله ﴿ وحل الجزء آه اعترض عليه باننا لانسلم ان حل الاستمتاع بالجزء ثبت  
 في شريعته على الاطلاق بل انما اهل ذلك في حق هو خاصة حتى لم يحل له التزوج  
 بسائر بناته ولا لاحد من بنيه ان يتزوج ببنت نفسه فلم يكن تحريم البنت  
 على غيره نسخا لذلك بل كان الحل منتهيا بوفاته كانهاء الصوم بالليل  
 وهذا ظاهر لاخفاء فيه ﴿ قوله ﴿ مشكل آه انت تعلم ان بقا الحكم مدعياته  
 عليه السلام بالاستصحاب واصحابنا انهم ادوا كون الاستصحاب حجة بعده  
 عليه السلام بالنسبة اليها ﴿ قوله ﴿ وخطر ببالي قيل عليه الاعتراض على فخر

الاسلام وهو ينفي حجية الاستصحاب اضلا فكونه حجته في صورة ما يكون رجوعا عن  
 منهجه فلا يتم الجواب وردبانه انما ينفع حجيته بعد زمانه عليه السلام كما سبق وفيها  
 لم يعلم عدم التغيير **قوله** **﴿** وثانيهما **﴾** قيل عليه ان فخر الاسلام قائل بان  
 البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس به يكون د فعالكلامه لان توجيهه المور  
 بان الاشكال الوارد عليه ير د على غيره من الخفية رهمهم الله فلا بد لهم من التفصي  
 عنه فهذا الجواب من جهتهم كما يشير اليه قوله ان لانقول لو لكن في كلامه نوع تسامح  
 اعتمادا على ظهور المراد **قوله** **﴿** وايضا يمكن **﴾** ان يعلم الله تعالى بان المصاحفة  
 يستلزمها الامر بالفعل في وقت ونهيه عنه في وقت اخر واعتبر هذا من امر الطبيب  
 للمريض بدواء خلاص في وقت لمصاحفة ونهيه عنه في وقت اخر الا ترى انه  
 لو نص الله تعالى على التوقيت بان قال حرم عليكم العمل في السبت الف سنة ثم  
 هو مباح لكم بعد ذلك كان حسنا ولم يكن بد في شىء فكذا في ما اطلق اللفظ  
 في التحريم ثم نسخ بعد ذلك وانما التفاوت في الصورتين بالاعلام بتبدل المصالح  
 قبل ورود زمانه في الاول واغنائها في الثاني بمنزلة تبدل الصحة بالمرض والغنى  
 بالفقر وبالعكس وتقلب احوال الانسان من الطفولية والبلوغ والشباب والكهولة  
 والشيوخة فن ذلك تصرف الامور على ما يوجبه الحكمة وتدعو اليه المصاحفة  
 وامتحان العباد وابتلاؤهم ودعاؤهم الى ما هو صلاحهم وخير لهم وقتا بعد وقت  
 وان لم يطلعوا على تناسيلها واذاجاز ان يطلق الامر ويريد الى ان يعجز عنه  
 بمرض او غيره جاز ان يطلق ويريد الى ان ينسخه بغيره ولو جاز ان لا يوجب  
 شيئا بريهة من الزمان ثم يوجبه بعد ذلك جاز ان يوجبه مدة ثم ينسخه والمصالح  
 كما تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال تختلف باختلاف الازمان والاوقات  
**قوله** **﴿** ثم هذا امان بالحقة تايداه قال في الكشف ان الاصوليين اختلفوا  
 في هذا الفصل فذهب الجمهور منهم الى جواز نسخ مالحقة تايد او توقيت من  
 الاوامر والنواهي وهو مذهب جماعة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو اختيار  
 صدر الاسلام ابي اليسر وذهب ابو بكر الجصاص والشيخ ابو منصور والقاضي  
 الامام ابو زيد والشيخان وجماعة من اصحابنا الى انه لا يجوز ولا خلاف في ان مثل

قوله الصوم واجب مستمرا بدأ يقبل النسخ لتادية النسخ فيه الى الكذب والتناقض اذا لتأيد في هذه الصورة قيد للحكم وهو الوجوب واما اذا كان قيدا للواجب مثلا مثل صوم ابدا فالجمهور على جواز فيه اذا لزيد في دلالة على الوجوب في جميع اجز الزمان على دلالة تضم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ والتناقض انما هو بين اجاب الدوام وعدمه لا بينه وبين عدم دوام اجابه قوله **﴿** واما شرطه **﴾** آه قال في التحقيق اعلم ان للنسخ شروطا بعضها متفق عليه مثل كون الناسخ والمنسوخ حكيمين شرعيين فان العجز والموت يزيلان التعبد الشرعي ولا يسيان نسخا وكذا ازال القائل الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمى نسخا ومثل كون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متلخرا عنه فان الغاية والاستثناء لا يسيان نسخا ومثل التمكن من الاعتقاد فانه شرط بالاجماع وغيرها وبعضها مختلف فيه مثل كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد واشترط البديل للمنسوخ واشترط كونه اخفى من المنسوخ او مثله فانها شروط لصحة النسخ عند قوم على ما عرف فمن الشروط المختلف فيها التمكن من الفعل والمراد به ان يمضى بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يسع المأمور به فعند اكثر الفقهاء وعامة اصحاب الحديث هو ليس بشرط لصحته وعند جماهير المعتزلة هو شرط واليه ذهب بعض اصحابنا مثل ابى بكر الجصاص والشيخ الامام ابى منصور والقاضى الامام ابى زيد وبعض اصحاب الشافعى كالصيرفى وبعض اصحاب احمد بن حنبل وصورة المسئلة على وجهين احدهما ان ير الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل في رمضان حجوا في هذه السنة ثم قيل في اخره لا تحجوا وقيل صوموا غدا ثم قيل قبل انفجار الصبح لا تصوموا والثانى ان يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما اذا قيل لانسان اذبح ولدك فبادر الى اسبابه فقبل احضار الكل قيل له لا تذبحه او شرع في الصوم في قوله صم غدا فقيل له قبل انقضاء اليوم لا تصم كذا فى الميزان وغيره انتهى وقال صاحب الميزان هذه مسئلة مشكلة ودلائل المحصوم ظاهرة لو بنيت المسئلة على ان حكم الامر وجوب الفعل اذ وجوب الفعل في زمان لا يتمكن فيه من الفعل تكليفه بالايطاق وكذا لو بنيت على وجوب الاعتقاد لانه يقال يجب

عليه اعتقاد فعل واجب او غير واجب والاول باطل لان الفعل لا يجب بالاجماع وواجب  
اعتقاد ليس بواجب وواجب محال من الشرع وكذا العجب اعتقاد فعل غير واجب  
محال ايضا ولكن المسئلة مبنية على ان الامر صحيح وان لم يتعلق به  
وجوب الفعل ولا وجوب الاعتقاد حقيقة عند الله تعالى فان امر الله تعالى  
ازلى عندنا وتعلقه بالمامور يقتضى ان يكون فيه فائد في الجملة فان الامر بما  
لا يريد الله تعالى وجوده جائز عندنا لفائدة الوجوب في الجملة فكذا اذا لم يرد  
به الوجوب ايضا لكن فيه نوع فائدة يصحح الامر وهما كذلك فلن المامور اذا  
كن لم يعلم بحدوث النسخ وبنى الامر اى الشأن على ظاهر الامر في حق وجوب  
العمل يعتقد ظاهرا وعزم على الاداء ويهيه اسبابه ويظهر الطاعة من نفسه  
فيتحقق الابتلاء وان كن الله تعالى عالما بانها لا يجب عليه الفعل ففي الامر بفتح  
الولد اظهر فانه لما اشتغل بالسلب الذبح وانقاد حكم الله تعالى الثابت ظاهرا  
تعظيما لامره يظهر منه الطاعة فكن النسخ مفيدا في حق المامور وصحة الامر  
لفائدة المامور لا غير ولما حسن منه العزم والاعتقاد واشتغل باسبابه اجتزى  
بذلك منه بفضل الله وكرمه وجعل قائما مقام حقيقة الفعل في حق الثواب فيصير  
كن النسخ ورد بعد وجود الفعل تقديرا هنا طريق تخريج منه المسئلة  
قوله ﴿ فقبل حصوله اهل الشارع اذا امر في صبيحة يوم باداء ركعتين  
عند غروب الشمس بطهارة ثم عند الزوال نهى عن ادائها عند الغروب  
بطهارة كل الامر والنهى متنولوا فعلا واحدا على وجه واحد في وقت واحد وقد  
صدر عن مكلف واحد الى مكلف واحد وفي تنول النهى لما تنولوا الامر على الحد  
الذى تنولوا دليل على البداء والغلط لانهما ينهى عن ما امر بفعله اذا ظهر له من  
حال المامور ما لم يكن معلوما له حين امر به فعلمنا انه بالامر انما طلب من المامور  
اجاد الفعل بعد التمكن منه لافله اذ التكليف لا يكون الا بحسب الوسع والبداء  
على الله تعالى لا يجوز واما اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل فليس الامر  
بموضوع لها فلا يدل الامر عليها لا بطريق الحقيقة ولا بطريق السجاز لان قوله  
افعلوا لا يصح عبارة عن اعزمو او اعتقدوا وبوجه فثبت ان الامر امر بالفعل لا  
غير فكن النسخ قبل وقت الفعل مؤديا الى سقوط الفائدة عن الامر والبداء

قوله ﴿ وجاعل الذين آه في الكساف ومتبعوه هم المسلمون لانهم متبعوه في  
 اصل الاسلام وان اختلف الشرايع دون الذين كذبوه من اليهود وكذبوا عليه من  
 النصرى فانهم اتبعوه وصدقوه بانهم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه  
 فوالله ما اتبعه من دعه ر بلو معنى القوية ههنا الغلبة بالحجة في كل الاحوال وبها  
 وبالسيف بعد ظهوره عليه السلام وامتة على الدين كله وايراده في الاية مثالا للتأييد  
 نصامع كونه من الاخبار قيل لانه لم يوجد في الاحكام تأييد صريح فيكون مثالا  
 فرضيا وقيل من جهة انه حكم بوجود تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف  
 والكرامة كل شهادة ونحوها ﴿ قوله ﴿ قبل التمكن من الفعل فلن قيل بل لم يوجد  
 التمكن من الاعتقاد في حق الامة فلن ان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاصل  
 لهنه الامتوقد وجد منه عقد القلب على ذلك قال ابو اليسر رحمه الله ظهر في  
 الانتها ان المبتلى بالقبول والاعتقاد كان النبي صلى الله عليه وسلم دون امته وانه  
 كان مبتلى بالقبول في حق نفسه وفي حق امته فانه صلى الله عليه وسلم يجوز ان  
 يتلى بامته كما يتلى بنفسه لتوفر شفقتة على امته كشفقة الاب على الولد كما يتلى  
 بنفسه وقولهم لم يكن ذلك فرضا عز ما مد فوع بانه ثبت في الحديث انه سال  
 التخفين على امته غير مرة وكان موسى عليه السلام يبحث على ذلك وما زال يسال  
 ويجيبه به حتى انتهى الى الخمس ﴿ قوله ﴿ من هذا القبيل آه لانه امره به لقوله  
 افعل ما تومر ولقول وفديناه بنذبح عظيم والفداء انما يكون بد لاعتن المامور به  
 ولانه لو لم يؤمر به لما اشتغل بما هو ممتنع شرعا وعادة وهو اقد ام على ترويع  
 الولد بتله للجيبين وامرار المدينة على حلقه ثم نسخ ذلك والالكان تركه معصية  
 ولو كان المامور به مقدمات الذبح لما احتج الى الفداء اذ هو في اللغة اسم لما يقوم  
 مقام الشيء في قبول المكر وه المتوجه عليه فيكون فعله بالسبب الموجب لاصله  
 وهذا من مذهب عامة الاصوليين وقالوا لم يجب ذبح الشاة بحكم الامر بل بالذبح المضائق  
 الى الولد لان احد الايفهم من الامر بذبح الولد ذبح الشاة بل نسخ ذلك الامر بامر  
 مبتدء مضاف الى الشاة وانتهاء نهايته الا ان الشاة سميت فداء لتصورها تصور  
 الفداء وهو ان ذبحها لكان عقيب الذبح المضائق الى الولد ﴿ قوله ﴿ ليس بنسخ  
 وهو اختيار فخر الاسلام وغيره فانه لم ينسخ فيه الحكم الثابت بذبح الشاة بل المحل

الذى اذنين اليه الذبح وهو الولد لم يجعل الحكم فيه على طريق الفداء كما هو  
 المنصوص عليه بقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم على معنى ان هذا الذبح تقدم  
 على الولد في قبول الذبح المضاف الى الولد كما روى شهاب الى غيره فتقدم على  
 الهرمى اليه اخر ومنع السهم من النفوذ اليه وقتله السهم يقال فداه بنفسه مع بقاء  
 خروج السهم من الرامى الى المحل الذى قصده ولها سميت الشاة فداء علم ان الذبح  
 المضاف الى الولد اقيم في الشاة وصارت قائمة مقامه في قبول الذبح مع بقاء الامر  
 مضافا الى الولد فهو محل اضافة السبب ومحل قبول الحكم هو الشاة ولذا قال عليه  
 الصلوة والسلام انا ابن الذبيحين وما ذبحا حقيقة بل فدى بالقربان واما تسميته  
 سبحانه اياه مصداق للروى فلانه باشر ما في وسعه من اسباب الذبح ومقدمات  
 الفعل اقصى ما يكون منه فصار به ذابحا محققا لما ربه واما المتولدات من الانقطاع  
 ونحوه فانها يحدث بخلق الله تعالى ومحلية الذبح في الولد وانما انتسخت بصيرورة  
 الشاة فداء عنه لكن لانتم انتساخ الامر والاصابة بل بقى الامر مضافا الى ولد  
 حرام ذبحه وحكم ذلك الامر وجوب ذبح الشاة وبقي الولد محلا لضافة الايجاب  
 اليه كذا في الكشف نقلا عن الاسرار والطريقة البرعريية قوله عاد المحرمة الاصلية  
 يعنى ان مظنة محلية الولد للذبح الحرام انما كانت بالنظر الى ورود الامر بذبحه ووجوب  
 هذا الفعل فلما صارت الشاة فداء عنه عادت الى ما كانت عليه من الحرمة ولئن سلم  
 انتساخ المحلية في الولد فلانتم انتساخ الامر واصابة الفعل وليس المعنى ان حرمة  
 ذبح الولد لم تكن حكما شرعيا بل كانت ثابتة في الاصل فزال بالوجوب ثم  
 عادت بقيام الشاة مقام الولد وانما يكون التحريم نسخا ان لو كان حكما شرعيا  
 وهو ممنوع وذلك لانه لا وجه لانكار كون التحريم حكما شرعيا قوله  
 على ما يأتى من ان شرطه ان يتعدى الحكم الى فرع لانص فيه لان نقض حكم  
 النص باطل ونقل عن ابن سريج من الشافعية انه يجوز ذلك لانه بيان كال تخصيص  
 ولكن ابو القاسم الانماطى يجوز بقياس مستخرج من الاصول لانه في الحقيقة  
 نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وعنه انه يجوز بقياس جلى لا بلغنى وجوز  
 ابو الحسين البصرى نسخ القياس الموجود في زمنه صلى الله عليه وسلم دون ما  
 وجد بعده بنص متقدم وبلغاء وبقياس ومنعه الحنابلة وعبد الجبار الهمداني

والجمهور على انه لا يجوز كونه ناسخا ولا منسوخا وذكر في الميزان نسخ  
القياس لا يجوز بالقياس ولا بدليل فوقه لما ذكرنا ان النسخ انتهاء الحكم الشرعي  
والدليل المعارض ان كان فوقه تبين ان ذلك القيلس لا يصح وان كان مثله لا يبطل  
حكم الاول ويعمل المجتهد بالتالي اذا ترجح عنده ﴿ قوله ﴾ ولا الاجماع ذهب  
بعض مشايخنا مثل عيسى بن ابلن وجماعة من المعتزلة الى جواز نسخ النص  
والاجماع بالاجماع وفخر الاسلام الى جواز الاخير على ما ذكره في اخر باب  
الاجماع وعند الجمهور لا يجوز شي من ذلك لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا  
يتصور حدوثه بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ولا ظهوره لاستزامه كون  
الاجماع الاول لخطئه لكونه على خلاف النص ولا يتصور كون سنه قياسا لان  
شرط صحته عدم مخالفة الاجماع واعتراض عليه بانه يجوز ان يكون مستندا الى  
نص راجع على سند المنسوخ فلا يلزم ان يكون خطأ ولا كون هذا ناسخا  
لجواز ان لا يعلم تراخيه ورد بان الاول لا يخلو من كونه قطعيا او ظنيا فعلى الاول  
يكون خطأ وعلى الثاني لم يبق مع الاجماع لزوال شرط العمل وهو الرجحان  
بالقطع فيبطل حجيمته لامحالة ﴿ قوله ﴾ بفساد الاخيرين أه كذا ذكره فخر الا  
سلام والجواز من ذهب جمهور الفقهاء والاشاعرة والمعتزلة والمحققين من  
الشافعية ونص الشافعي في عامة كتبه انه لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة عقلا وهو  
منهه اكثر اهل الحديث منهم الحارث المحاسبى وعبد الله بن سعيد والقلاتسى  
واحمد بن حنبل في رواية عنه وهو ظاهر منهه الشافعي وبعضهم على انه  
يجوز عقلا ولكن لم يرد به الشرع وهو قول ابى حامد وابى اسحاق الاسفرائينى  
وابى الطيب الصعلوكى واحمدى الروائين عن ابن سريج واما نسخ السنة  
بالكتاب فجوزه من جوز الاول وعبد القاهر البغدادى وابو المظفر السمعانى  
وتردد اقول الشافعي في ذلك وخرجه اصحابه على قولين واظهره بانه لا يجوز  
وقال السمعانى الاولى بالحق انه يجوز ﴿ قوله ﴾ يكثر لكم الاحاديث أه بيت  
واه وقد سبق ذلك ﴿ قوله ﴾ واحتج بعض اصحابنا كابى المنصور الهاترى يدى  
والفقيه ابى الليث السمرقندى وصدر الاسلام ابى اليسر وصاحب الميزان وجماعة

قوله ﴿ والى هذا أشار آه حيث اطلق لفظ الايضاً الى الذى فوض اليكم تولاه بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره لجهلكم وتولى قسمة الموارث بينكم كما يقتضيه علمه وحكمته ولم يكلها اليكم ولما بين بنفسه ذلك الحق بعينه انتهى حكم تلك الوصية لحصول المقصود باقوى الطرف واتقن الوجوه كمن امره غيره باعتاق عبده ثم اعتقه بنفسه ينتهى به حكم الوكالة والى هذا اشار النبى صلى الله عليه وسلم بقوله ان الله اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث فان الفائدل على سببية الاول كقوله من زارنى فاكرمه فالوصية انما تجب لتبيين حق القرية فاذا تبين ببيان الشرع لم يبق الوصية مشروعة قال شمس الائمة السرخسى رحمه الله لكننا نقول بهذا الطريق يجوز ان يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية للوارثين والاقربين فاما انتهاء جوازها فلا يثبت بهذا الطريق الا ترى ان بالحوال وان لم يبق الدين واجباتى الذمة الاولى فقد بقيت الذمة محلها لوجوب الدين فيهلو ليس من ضرورة انقضاء وجوب الوصية لهم انتفاء الجواز كوصية لاجانب فعرفنا انه انما نسخ وجوب الوصية لهم لضرورة نفي اصل الوصية وذلك ثابت بالسنة وهو قوله عليه الصلوة والسلام لا وصية لوارث فون هذا الوجه يتعذر الاستدلال به في هذه الآية هذا الكلامه قيل عليه جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انها هو الوجوب المر تفق باية الموارث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة ورد بان المراد بالجواز مشروعية الوصية وكونها مفيدة للهلك ولزوم التعبد وهذا لا محالة حكم شرعى على انه قد سبق منه ان الاباحة الأصلية بالشريعة لان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدسى قوله ﴿ متيقن آه اعترض عليه بان له لادليل على كون التوجه الى البيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه لا يتلى في القران وهو لا يوجب التيقن كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى البيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لا يتلى في القران للقطع بان اية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى البيت المقدس بالمدينة واما بان فعله عليه السلام قد ثبت فعلم انه نسخ قطعاً واذا وحي متلوا فهو بالسنة واحتمال ثبوتها بالكتاب احتمال غير ناش عن دليل فلا يعتبر به



الا ترى ان ما هو معلوم التأخر ناسخ ومعلوم التقدم منسوخ بالأجماع والا  
 لتوقف الحال على بيان النبي صلى الله عليه وسلم هذا ناسخ وهذا منسوخ لاحتمال  
 وجود غيرة من كتب اوسنة بخلاف قول غير رضى الله عنه فانه دليل لوجوده  
 وكذا التوجه الى الكعبة وانما اورده على الاحتمال ولم يتمسك به بل اورد دليلا  
 اخر وهو قول عائشة رضى الله عنها وعندى ان التوجه الى الكعبة حين كان بمكة  
 لم يكن بشريعة تدعو اليه بل كان يتوجه الى البيت المقدس لكن يجعل الكعبة  
 بين يديه لانها قبلة جده ابراهيم عليه السلام ولما قدم المدينة لم يمكن  
 ذلك فتوجه الى البيت المقدس لا يكون نسخا للتوجه الى الكعبة لا يقال  
 التوجه الى البيت المقدس شريعة الانبياء السابقين وهو ثابت  
 بالكتاب لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهدىهم اقتده لاننا نقول  
 لادلالة في الاية ان الانبياء السابقين كانوا يتوجهون الى البيت المقدس ولا  
 لا يوجد ذلك في اية اخرى فلوثبت فهو بالسنة وهو قوله وهو حديث عائشة اه  
 قيل عليه لاخلان في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوى  
 من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله لظاهر في انه يمكن بالكتاب  
 حتى قيل ان ذلك قوله تعالى انا احللك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن و اشار  
 الشيخ ابو اليسر رحمه الله تعالى الى ان حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل  
 النسخ لان قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد بمنزلة التأييد اذ البعدية المطلقة  
 تتناول الابد ورد بلان ليس المراد انه نسخ باخبار عائشة رضى الله عنها بل المراد  
 انها اخرجت بوقوع النسخ وظاهر كلامها انه ليس بالكتاب المتلو والاعلمه غيرها  
 فهو بالسنة واحتمال نسخه بوحي متلو منسوخ التلاوة غير ناسخ عن دليل وكون  
 الاباحة بوحي غير متلو لا ينافي صحة اسنادها الى الله تعالى واما قوله انا احللك الالية  
 انما يدل على حل من اتيهما اجرها لا غير على ان تأخره غير ثابت فلان في الكشف و اشار  
 شمس الائمة رحمه الله تعالى الى ان الصحابة اتفقوا على كونه منسوخا وناسخا  
 يتلى في الكتاب فعرفنا انهم اعتقدوا اجاز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر وهذا  
 لا يقوى لان هذا الحمل لم يثبت بمعنى حل ما زاد على التسع بعد ما علم بقوله تعالى

لا تجعل لك النساء من بعد لم يثبت لان تحريم ما زاد على التسع محكم لا يحتمل  
النسخ بدليل قوله من بعد فانها بمنزلة التأييد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد  
توضيحه ان ذلك ثبت جزاء لحسن عملهن وهو اختيار من رسول الله صلى الله  
عليه وسلم ومصابرتهن على الفقر والسدة فكيف يجوز ان يبطل ذلك بالنسخ  
مع بقائهن على ذلك الاختيار ولئن سلمنا نسخه فذلك يثبت بقوله تعالى انا  
اجلنا لك ازواجك اللاتي آتيتن اجورهن على ما قيل لان السفة فلا يصح هذا الاحتجاج  
لنتهى وانت خبير بانه لو صح اتفاق الصحابة على حل الزائد كما نقله شمس الائمة  
رحمه الله لا يبقى لهذا النقل مجال وافادة قوله بعد التأييد في حيز المنع ولهذا  
اعترض عليه الشيخ اكمل الدين البابراني بانهم دلالات الصحابة وان قوله من بعد  
لا يفيد التأييد لامرأة ولا دلالة قوله وهو قوله عليه السلام يكثر لكم آه  
قال شمس الائمة السرخسي وماروى من قوله صلى الله عليه وسلم فاعرضوه على  
كتاب الله تعالى فقد قيل هذا الحديث لا يكاد يصح لان هذا الحديث بعينه مخالف  
لكتاب الله تعالى فان في الكتاب فرضية اتباعه مطلقو في هذا الحديث فرضية اتباعه  
مقيد ابلن لا يكون مخالفا لكتاب الله تعالى ولئن ثبت فالمراد باخبار الاحاد المسومع  
من فيه او الثابت عنه بالنقل المتواتر وفي اللفظ ما يدل عليه حيث قال اذ روى  
لكم ولم يقل اذا سمعتم ونحن نقول ان خبر الواحد لا ينسخ به الكتاب لعدم ثبوته  
قطعاً على ان التعارض اذا جهل التاريخ بينهما هذا اقول ولهذا السر منع ابو بكر  
الصدى رضي الله عنه فاطمة الزهري رضي الله عنها عن ميراث رسول الله صلى  
الله عليه وسلم وتمسك فيها بما سمعه منه صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نرث  
وانورثوا ما تركناه صدقة مع انه يخالف عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم  
الاية لانه قطعي بالنسبة اليه لسماعه من في رسول الله عليه السلام فيجوز نسخ الكتاب  
به ولم ترض به فاطمة رضي الله عنها واستمرت على طلب الميراث لان الخبر لم  
يلغها الا برواية الواحد فيكون ظنيا عند كل من لم يسمعه من في رسول الله  
عليه السلام ولم يبلغه بالتواتر فلا يجوز نسخ الكتاب به فلم يكن ذلك قادحا في جلالة  
احد منها ولا مورثا للنقيصة فيهما وقال القاضي ابو زيد الدبوسي رحمه الله

لم يوجد

لم يوجد في كتاب الله ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة وهو كلام منظور فيه  
فتدبر **قوله** ان يكون الناسخ يعنى موجبه **قوله** **قوله** واما المنسوخ اى  
من الكتاب على ما فصله في الميزان وبينه في الكشف **قوله** وقد يرفع عن  
بمعنى انه لا يبقى علم به في دار التكليف لاي معنى انه يرتفع عن الواقع بعد ثبوته  
فلا يرد انه لا يلزم من موت العلماء او الانساء انتفاء الحكم وارتقاعه ولا انتفاء العلم به  
بالموت لانه يقوم بالروح وهو لا يفنى ولعل احواله البحث الى العلماء لتحصيل الوثوق  
لا للورد والاعتراض والشبهة **قوله** فلا تنسى الا ما شاء الله آه يدل على جواز الانساء  
في القران والاحلال الاستثناء عن الغائبة وكذا قوله تعالى او ننسها عن علمنا رضى الله  
عنها كان فيما انزل عشر رضعات محرمت فانسحن بخمس وروى ان سورة الاحزاب  
كانت تعدل سورة البقرة وقال الحسن رحمه الله ان النبي صلى الله عليه وسلم اوتى قرانا  
ثم نسيه فلم يكن شيئا وانما ذلك في حياته عليه السلام واما بعد وفاته فلا خلافا  
للملاحدة وبعض الروافض وهو باطل لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر واناله  
لحافظون اى عن الضياع في الدنيا **قوله** بناء على انه لا يقول بمفهوم آه  
ونسبة ابن الحاجب ذلك الى الحنفية سهوا والاعتد ارعنه بانه مبنى على ما علم من  
عادته من الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى مردود لانه لم يسكت  
بل حكم بانه عند الحنفية رحمهم الله نسخ وبانه على التقدير بانه لو قال بالمفهوم  
لكن رفعه نسخا عند بعيدوا الوجه ان يقال ان مفهوم المخالفة في العددميل يقوله  
بعض الاكابر من الحنفية كلبجعفر الطحاوى وابي بكر الرازى وصاحب الهداية  
وغيرهم **قوله** وعند الشافعى اقال في الكشف اتفق العلماء على ان الزيادة  
على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة  
بعد وجوب الصلوة لا تكون نسخا لحكم المزيدي عليه لانها زيادة حكم في الشرع من  
من غير تغيير الاول واختلفوا في غير هذه الزيادة اذا ورد متاخرا عن المزيدي  
عليه تاخر ايجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة شرط  
الايمان في رقبة الكفارة وزيادة التعريب على الجلد في حد الزانى مع اتفاهم  
على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيدي عليه لا يكون نسخا كورود

رد الشهادة في حد القنن مقارنة للجلد فذهب عامة العراقيين من مشايخنا أكثر المتأخرين من مشايخ ديارنا انها تكون نسخا معني وان كل بيان اصوره وقال اكثر اصحاب الشافعي انها لا تكون نسخا اليه ذهب ابو علي الجبائي وابو هاشم وجماعة من المتكلمين **قوله** وقيل نسخا ان غيرت أه واليه ذهب الغزالي وعبد الجبار الهمداني لكن في الكشف ان من مبهمان زيادة ركعة على ركعتين نسخ بخلاف زيادة التعريب في حد الزائف وعشرين في حد القاذي على الثمانين وفي معتد الامول والاحكام وغيرهما ان مذهب القاضي عبد الجبار ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم الزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل الزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجز ولزم استينافه كانت نسخا وان كل الفعل بعد الزيادة يصح ولا يلزم استينافه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم تكن نسخا ولو غيرنا للثمين الواجبين لكن زيادة ثالث نسخا لحرمة ترك الفعلين السابقين وقبحه **وقال** الغزالي ليس اتصال العشر بين الثمانين كاتصال الركعة لان الثمانين بقي وجودها اجزاؤها عن نفسها بخلاف الصلوة فان الركعة الواحدة لو لم توجد لم تكن للركعتين اثر اصلا بل يكون كالعدم ونقل عن الشيخ ابي الحسن الكرخي **وابي** عبد الله البصري ان الزيادة ان كانت مغيرة حكم الزيد عليه في المستقبل كزيادة التعريب على الجلد وعشرين على حد القاذي كانت نسخا فانها توجب تغيير الحكم الاول في المستقبل من الكل الى البعض وان تكن مغيرة كزيادة وجوب ستر الركبة بعد وجوب ستر الفخذ لا تكون نسخا لوجوب ستر كل الفخذ لا يتصور بدون ستر بعض الركبة فلا تكون الزيادة مغيرة للحكم الاول في المستقبل بل تكون مقررة **قوله** **قوله** فانه فسر أه قيل ينبغي ان يكون بلفظ المبني للمفعول فان ابن الحلب انما فسر تغيير الاصل بان يصير وجود الزيد عليه بمنزلة العدم فيكون المثال الثاني مستقيما اذا الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد وكذا الثالث لان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرر وقد كل محرر ما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفا الحرة عنهما وردبانه لا فرق بين التفسيرين لانه لا يمكن ان يكون كالعدم الابان لا يكون الاصل معتبرا في الحكم وان وجدوا لا يكون غير معتبر

الابوجوب الاعادة والاستينافى ان لم يوت مع الزيادة على ان لزيادة شرط  
 منفصل كالطهارة في الطوائى ليست ينسخ عندهم ويجب الاستينافى بدونه  
 والقول بلن الثمانين بقى وجوبه لاجز اوها عن نفسهم دودا ولا وجوب للثمانين  
 على تقدير الزيادة فلا جز ا لها عن نفسها لان الواجب على هذا التقدير هو  
 المائة ولو سلم فوجوب الركعتين واجز اوها عن نفسها بان على تقدير الايمان  
 بالركعة الثالثة على الاتصال ولها الفرق بينهما في جواز الفصل وعدمه  
 قوله ﴿ كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة آه كما ان الثمانين الاخيرين  
 لا يستقيمان من جهة عدم صدق التعريف وطبق التفسير فقد عرفت ان هذا  
 القول هو مذاهب القاضى عبد الجبار الهمداني وان زيادة عشرين على  
 الثمانين ليس من قبيل النسخ عنده وان زيادة فعل ثالث بعد التخيير  
 بين فعلين وان كانت نسخا لكن لامن حيث دخولها في ضابطة تغيير الاصل كما  
 سبق فظهر ان ابن الحاجب رحمه الله غلط في هذا المقام مرتين نبه المصنف على  
 احدهما دون الاخر ﴿ قوله ﴿ وقيل القائل الغزالي حيث قال ان اتصفت  
 الزيادة المزيد عليه اتصال اتحاد بحيث يكونان جزئين لامر واحد واحترز به  
 عن الشرط كالطهارة في الطوائى لانه من قبيل التخصيص عنده لا النسخ  
 ﴿ قوله ﴿ بالتخيير في اثنين قيل عليه معنى ذلك وجوب احدهما لابعينه وهو  
 ليس بهر ترفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامها ثابت بحكم النفي الاصلى  
 فلا يكون رفعة نسخا قال السيد الشريف هذا ممنوع لان وجوب احدهما غير وجوب  
 احدهما ولا شك ان الاجز ا يرتفع بالثاني ﴿ قوله ﴿ فترفع اجز الاصل آه قيل  
 عليه معنى الاجز ا امثال الامر او الخروج عن العهدة دفع وجوب القضاء وذلك  
 ليس بحكم شرعى ولو سلم فالامثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم  
 توفقه على شىء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلى فلا ولى ان يقال انه  
 نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وقد اجيب عنه بان الاجز ا وان لم يكن من  
 الاحكام الخمسة التكليفية لكنه حكم شرعى وضعى على ما عرفت في محل ﴿ قوله ﴿ المطلق  
 تجرى على اطلاقه آه حاصله ان المطلق يدل على الجواز بما يطلق عليه الاسم  
 اهو هو كالعلم بدلا والتعديد ينافيه فيرفع حكما شرعى عيا قيل عليه ان اراد ان المقيد

يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب عدم الاصلى فهو لا يكون حكما شرعيا ورد بان النص المطلق كان يقتضى الاجزاء بدون القيد فان كان القيد رافعا لذلك الاجزاء ولو بمفهوم المخالفة كان نسخا وان يكن رافعا لم يكن زيادة اصلا وهذا لا يكون قولاً بمفهوم المخالفة وبن القيد يستلزم ارتفاع اجزاء المطلق من حيث هو مطلق وهو حكم شرعى لكن ارتفاعه انما يلزم من دلالة القيد على ايجابه لانه اقتضى رفع الاجزاء به بى لانه لا يظنه ان يكون قولاً بمفهوم المخالفة مذا قوله قالوا حرمة آه قال ابو الحسين البصرى فى كتاب المعتمد ان النظر فى هذه المسئلة يعنى فى الزيادة على نص يتعلق بامر وثلاثة احدها الزيادة على النص تقتضى زوال شىء لا محالة واقوله زوال عدمه الذى كان ثابتا وثانيهما ان المزال بهذه الزيادة ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية سميت تلك الزيادة نسخا وان كان حكما عقليا وهو البراءة الاصلية لاتسمى نسخا وثالثها الزائل بالزيادة ان كان حكم العقل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس وان كان الزائل حكما شرعيا فان كان دليل الزيادة بحيث يجوز ان يكون ناسخا لدليل حكم الزائل جاز اثبتت الزيادة والافلا وخرج عليه الفروع فقال زيادة التعريب لا تنزىل الانفى وجوب ما زاد على المائة وهذا النفى غير معلوم بالشرع لان الشرع لم يتعرض لما زاد عليها نفيا ولا اثباتا بل هو معلوم بالعقل بالبراءة الاصلية واما كون المائة وحدها مجزية كونها كمال الحد وحصول الخروج عن عهدة الواجب للامام باقامتها فكلها تابع لنفى وجوب الزيادة ولما كان نفى الزيادة معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كما ان الفروض لو كانت خمسة لتوقف على اداؤها الخروج عن عهدة التكليف وقبول الشهادة فلوزيد فيها شىء اخر لتوقف الخروج عن العهدة على اداء ذلك المجموع مع انه يجوز اثباته بخبر الواحد والقياس فكذا ههنا فاما لو قال الله تعالى المائة وحدها كمال الجدل وانها وحدها مجزية فلا يقبل فى الزيادة ههنا خبر الواحد والقياس لان نفى الزيادة يثبت بدليل شرعى وحاصله ان كلمة الحد فيها ليست بحكم شرعى فلا يكون رفعها نسخا واجلب عنده صاحب الميزان بانه لا نسلم انه ليس بحكم شرعى لان حكم الشرع

ما لا يثبت الا بالشرع وتقدير الحد لا يعرف الا بالشرع فكان شرعيًا ولو لان الجلد  
 متى كان واجباته من جنس التعريب متراخيًا يكون النبي صلى الله عليه وسلم ساكتًا  
 عن حكم التعريب والسكوت عند الحاجة بيلان فصار وجوب انتفاء التعريب حكمًا  
 شرعيًا بدلالة السكوت فاذا جاء خبر الواحد بايجاب التعريب كان نسخ الحكم شرعيًا  
 وهو وجوب انتفاء التعريب لسكوته ولو امر صاحب الشرع نفاقًا لاجل ذلك  
 ولا تغريب ووعرف ذلك قطعًا جاء خبر الواحد في ايجاب التعريب اليس يكون  
 نسخًا فكذلك هذا ولكن يلزم عليه ايجاب عبادة بعد اخرى فان سكوتته صلى الله  
 عليه وسلم بعد ايجاب عبادة يدل على ان غير ما ليس بواجب بمنزلة ما لو نص  
 عليه ثم ايجاب عبادة بعدها بخبر الواحد والقبيل والاجماع فيجوز منها ايضا  
 واجاب غيره بان زيادة النفي نسخ لتحريم الزيادة على المائة فانه حكم شرعي  
 معلوم ثبوته في الشرع بطريقه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر فانها نسخ  
 لتحريم الزيادة على الركعتين فانه قدور في الشرع في الفرائض المقدرة  
 بتحريم الزيادة على مقدارها بخلاف زيادة عبادة على عبادة فانها لا تقتضى تغيير  
 حكم مقصود **قوله** لو كان الامر كما توهم من كون التوقف على عدم الخلف  
 موجبًا لكون الحكم غير شرعي **قوله** لم يكن شياً آء لان الوجوب وحرمة  
 التركيب يثبت على عدم الخلف واعتراض عليه بان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب  
 غاية ما في الباب انه لا يجتمعان ولا يرتفعان معاني شخص واحد فيكون فرضية  
 الصلوة والصوم مثلًا ثابتة بالنص وحرمة تركها موقوفة على عدم الخلف وبانه  
 لا معنى لتوقف حرمة الربا والسرقه ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم  
 نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكمًا شرعيًا  
 واجاب عنه السيد الشريف قدس سره بان المراد بالخلف عن الشئ ماسد  
 مسد هو نزل منزلته في اد التكاليف ويكون وجوبها مثلًا على التخيير في شئ كمنافى  
 خصال الكفارة فلا يخفى ان ثبوت الخلف على هذا التقدير ينافي الوجوب العيني ولهذا  
 لا يجتمعان في شخص واحد وقول المصنف رحمه الله لم يكن شئ من الاحكام حكمًا شرعيًا  
 مبالغة وتهويل في رد الحصر والزامة كما هو دأب المناظرة او عام خص من البعض

بشهادة التمثيل بحرمه ترك الصلوة والصوم ووجوبهما **قوله** اي فالواجب هذا  
 على انه خبر متباد محذوف قيل عليه لو سلم افادته انحصار الاستشهاد في النوعين  
 فالقيد بالصحيح فليست شهيد واما المستشهد رجل وامرأتان لان اصل الاستشهاد ليس  
 بواجب واجيب عنه تارة بلن القاعدة ان الامر اذا ورد بشيء غير واجب ينصرف  
 الوجوب الى قيوده فهنا ينصرف الى تعيين القسمين وهو المطلوب ونظيره ان  
 اصل النكاح ليس بواجب مطلقا لكن اذا اريد النكاح يجب ان يكون عند الشهود  
 واما القول بلن القسمين للاستشهاد ولا ينافي ان يكون للشهادة قسم آخر فليس  
 بشيء لان السوق لبيلن الشهادة وهو المقصود من ذلك الاستشهاد عن فلو شرعا  
 واخرى بلن قوله تعالى فاستشهدوا عجمي في حق الشاهد قد فسر بالنوعين فيلزم  
 الانحصار لان التفسير بيلن لجميع ما اريد بالعجمي على ان نقل الحكم الى ما ليس بمعتاد  
 وهو حضور النساء في مجالس القضاء يدل على ان غير هليس بمشروع قيل عليه غاية  
 ذلك الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند  
 التداين لكن لا يقتضي عدم صحة القضا بغير ذلك قال العلامة الفارسي رحمه الله  
 هنا فاسد اما لا فلان هذا القسم معتبر عند المحصم في التداين ايضا واما ثانيا  
 فلان الاستشهاد في التداين لتيسير الاخذ والاثبت عند انكار والتحاكم فيكون  
 المعتبر في التحاكم والقضا واما الثالث فلان الاجماع منعقد على ان هذه الآية هي  
 المفيدة للاستشهاد في بلب القضا ليس مفهوما لانتهما **قوله** فلا يزداد  
 التغريب بلما ديت وردت في ذلك قال بعض الشافعية يلزمكم نسخ اية  
 الوضوء باحفال نبيذ التمر بين الماء والتراب ونسخ ما ذكره الله من الاحداث الناقضة  
 للوضوء باحجاب الوضوء عن القهقهة فكانكم اجزتم الزيادة على نص باخبار ضعلي ولم  
 تجيزوا باخبار صحاح ومن زاد الحلوة على ابتي الطلاق قبل المسلس في ايجلب العدة تكميل  
 المهر بخبر عمر رضي الله عنه مع مخالفة غيره له وامتنع عن الزيادة على النص بخبر صحيح  
 كان حاكيا في دين الله تعالى برايه واجيب عنه بلن التنبيف في حكم الماء لان النبي صلى الله  
 عليه وسلم اشار بقوله ترة طيبة وما طهور الى ان المائة لم تزل بالقاء التبر  
 فيه فيكون داخل في عموم قوله تعالى فلم تجدوا ماء فلان لم ينسخ واما جعل القهقهة



من التناقض فنظير ايجاب عبادة بعد عبادة واما تكميل المهر بالخلوة فيثبت عندنا  
بقوله تعالى وكين تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض وبد لا لائل اخر عرفت  
في موضعها فلا يكون من بلب الزيادة على النص بخبر الواحد في شيء ﴿ قوله ﴾  
على سبيل الفرضية فلا يرد ايجاب قراءة الفاتحة في الصلوة وتعديل الاركان  
في الركوع والسجود والقومة والجلسة وانما لم نوجب التغريب لغرابته في حديثه  
مع عموم البلوى والتغريض على الفساد فان قيل اذا اقتصر المصلى على الفاتحة  
تكون فرضا ولا قائل بالفصل واجيب بانه يقع فرضها متى به منها ومن غيرها  
والكلام انما هو في شرعيته فرضا فان قيل يلزم ان يكون قرائتها فرضا واجبا  
معلوها متناهيان لان الفرض ماثبت بقاطع والواجب بظني اجيب بانه لا منا  
فات عند تغاير الحثيتين فان افتراضها من حيث كونها قرانا ووجوبها من  
حيث كونها فاتحة على الخصوص ﴿ قوله ﴾ بل هو شرط المصلوة يعني انه لما  
لم تكن عبادة مقصودة لا يتصور ان يثرب عليها الثواب والاثم بهما تلك  
قيل وعلى هذا ينبغي وجوب النية والترتيب في الوضوء اذا كانت القصد القرية  
بمعنى انه لا يكون قرية بدونهم وان لم ياتم تاركهما لا يخفى عليك انه ليس بمعنى  
الوجوب الشرعي ﴿ قوله ﴾ بمعنى انه ياتم اه قيل عليه لم لا يجوز ان يكون  
واجبا بمعنى ان يكون المصلى اثما باعتبار ترك النية والترتيب في الوضوء مع  
صحة صلاته كما في ترك الفاتحة وحينئذ لا يلزم النسخ واجيب عنه بانه مهالا  
نظيره في الشرع فان المفهوم من وجوب شيء في شيء ان يكون تاركه فيه اثما  
بالنظر اليه لا بالنظر الى الغير وقوله كما في ترك الفاتحة قيل مع الفارق فان  
وجوبها في الصلوة وتركها فيها اثم لاني غيرها ﴿ قوله ﴾ الصلوة هي الاصل  
والقول بان الانسب ان يفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلاثة ومسح الرأس ومعنى  
عدم اجزائه كونه غير كافي في صحة الصلوة وذلك لان المهر ادب الاصل  
في هذا المقام هو المزيد عليه الذي يرفع الزيادة صحة اجزائه غير  
مناسب لان مراد المصنف رحمه الله الاصل بالنسبة الى الوضوء ﴿ قوله ﴾  
لم يجعل تلك اى واجبات ياتم تاركها في الوضوء قيل عليه لا خفاء في ان غسل

المرفق والكعب ومسح مقدار الربع من الرأس واجب بمعنى انه لازم بدليل  
 ظني وانت خبير بانه فرض عملي وعلى زعم المجتهد والفرق ان الواجب في شئ  
 لا ينتفى ذلك الشئ بانتفائه بخلاف الفرض العملي فانه ينتفى بانتفائه في زعم  
 المجتهد وان لم ينتفى قطعا ﴿ قوله ﴾ اصله ثابت اقتباس لطف بتغيير يسير  
 وعند حنفين مع لطف الابهام فان اباحنيقة الامام اسم ابيه ثابت كما ان اصول حنابلة  
 ثابتة محكمة وفروع فقهه عالية مشتهرة ﴿ قوله ﴾ حال المتكلم اي الذي يتوقع  
 منه التكلم ﴿ قوله ﴾ لما هي الاجازة المشعرة بالرغبة في الزواج ﴿ قوله ﴾  
 والثالث قيل عليه الاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني ورد بان سكوته  
 مع امتناعه عشر عالولا الرضا ومع وجوده عرفا عند الرضا وليس فيما نحن فيه شئ  
 منها وكيف وربما سكوت الولي لفرط الغيظ او للتأمل في صلاحيته للاذن فياذن  
 وكذا سكوت الشفيع ﴿ قوله ﴾ وعند الشافعي رحمه الله المائة مجملة يعني ليس  
 عطف الدرهم تفسيرها لان مبنى العطف على التغيرات ومبنى التفسير على الاتحاد  
 على ما قيل ولا يخفى ضعفه لان المغايرة بين المائة والواحدة لا تتغير بكون المائة  
 من الدراهم والالكن القول له على مائة درهم خطأ علميا فيه من عدم جواز العطف  
 ﴿ قوله ﴾ بضرورة الكلام اي ضرورة طوله ومجنته ﴿ قوله ﴾ عند المعطوف  
 عليه اي تمييزه اعلم ان المعطوف اذا كان عددا فلا خلاف في انه تفسير للمعطوف عليه  
 وبيان له لو اذالم يكن عددا ولا مقدر بالعدد نحو مائة وثوب او عبد في انه لا  
 يكون بيانا وتفسيرا له وانما الخلف في صورة كونه غير عدد لكنه مقدر به او  
 بالوزن نحو له على مائة درهم او قفيز حنطة فانه بيان عندنا للتعارف على السكوت  
 عن مميزات عدد عطف عليه الاثمان او المقادير خلافا للشافعي واستدل المصنف  
 عليه بوجهين وهو ظاهر في الكتاب ﴿ قوله ﴾ على انها لا يثبتان في الذمة دليل  
 آخر في الباب وهو ان تفسير المائة بالعبد او الثوب لا يلائم لفظ على لان موجبه  
 الثبوت في الذمة ومثلها لا يثبت في الذمة الا ان يكون في السلم فانه يجوز في مثل  
 الثوب لضرورة حاجة المفا ليس الى رأس المال دون العبد لعدم العلم بقدره  
 وصدته خلافا للشافعي رحمه الله فلا يرتكب الا عند التصريح به كالمعطوف دون

المعطوف عليه ﴿ قوله ﴾ قياسا على العدد أه لا يقال المفسر فيه ميمز المعطوف  
لأنفسه فكيف يستقيم القياس عليه لأننا نقول بل نفسه بمعنى ان المعطوف عليه  
يكون من جنس المعطوف درهما ودينارا او غيرها قيل عليه اللغة لا تثبت بالقياس  
وان اريدنا الحكم على القياس الشرعى فلا يكون مباحن فيه من بيان الضرورة  
وانت خبير بانهم من باب حمل النظر على النظر وليس من باب القياس في  
شئى ومراد المصنف المعنى اللغوى وبيان المناسبة ﴿ قوله ﴾ والجامع كونها  
مقدرين قد عرفت ان هذا بيان المناسبة ووقع التعارف في نظيره وليس  
بيان العلة المشتركة بين الاصل والفرع التى يبنى عليها القياس الفقهى فلا يرد  
اننا نسلم ان العلة ذلك بل هى كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف  
والمعطوف عليه كالتجبر والشرط فكذا التفسير فى مائة وثلاثة اثنان بخلاف مائة  
ودرهم اذ لا ابهام فى المعطوف فلا يحتاج الى التفسير ﴿ قوله ﴾ الاجماع لغة العزم  
والاتفاق يقال اجمع فلان على كذا الى عزم واجمعوا اى اتفقوا والمعنى الثانى انسب  
بالمعنى المختار الشرعى والظاهر ان معناه الاصلى هو العزم ويلزمه الاتفاق اذا  
صدر عن الجماعة والا فلا دليل على الاشتراك اللفظى ﴿ قوله ﴾ اتفاق امة محمد  
صلى الله عليه وسلم باشتراكهم فى القول والعمل على سبيل منع الخلو وهذا التعريف  
يفيد ان الاجماع لا يتصور من واحد وان ذهب البعض الى ان قوله يكون حجة  
فيما لم يبق غيره من المجتهدين ولا من العوام وامثالهم من اهل الكلام ولا يدخل  
فيه اتفاق من دون الجميع والاتفاق الامم السالفة مطلقا وغيرهم ولا فى العقليات  
من جنس المعتقدات او غيرها مما لا يتطرق اليه حكم ناجز ولا يتعلق به تكليف  
بل الواجب فى الاول اثبت ما اثبته القاطع ونفى ما نفيه والسكوت عما عداه وعدم  
التجاوز عن حد الدلالة فى معناه وفى الثانى توكيه الى انبرهن والكون معه اى  
ما كلن فيما يتوهم من انتقاضه باتفاق الفلاسفة على قدم العالم محض سفسة اذ لو  
صح ذلك فاتفاقهم عليه غير مستند الى حديث او قياس فقهى مستنبط لان الاجماع  
لا يبدله من سند شرعى لا يتعد عنهما هذا. ﴿ قوله ﴾ فى عصر اى فى عصر  
مالى عصر كل بعد عصر النبوة ﴿ قوله ﴾ حكم شرعى اى فرعى ماخوذ من

الشرع باصله النصوص عليه او بالقياس المستنبط منه والافلاستناد للعقائد على الاجماع  
وحجيتها فانه لا يتصور فيه او لا يفيد على ما هو المذهب المختار عند الحنفية لان سننهم  
كل قطعا كالقران او السنة المتواترة فلا يثبت الحكم الابيه ولا يضاف اليه ومن المستحيل  
تحصيل الحاصل لابهذ التحصيل وان كان ظنيا فلا يتصور انعقاد الاجماع لان الاجماع ليس  
شيئا مقصود التحصيل بنفسه بالذات شرعا ولم يرد به التكليف اصلا بل انها يحصل  
شيئا فشيئا بتعاقب اراء الاحاد وتوارد اذهانهم وتشارك افهامهم في هادئة  
متجددة اميس فيهما من الشرع حكم بالاضطرار على العمل به وليس هذا في بلب  
العقائد ثم لا يمكن وقوعه فيه وحصول اعتقادهم به اذ لابد فيه من قاطع واتباع  
الظن فيه غير سايق هذا فما قيل العقلي قد يكون ظنيا فبا لاجماع بصير قطعا  
كما في تفضيل الصحابة ليس بشيء لما عرفت ان الاجماع ليس مقصود الحصول  
بنفسه وانما هو من ضرورات وجوب العمل بامر متجدد يتعلق به حكم ناجز من  
العمل والترك يحصل بتوارد الاراء للعمل به شيئا فشيئا وتعاور الظنون به  
واحد بعد واحد لا يجري في العقائد قوله وبعضهم وهو ابن الحاجب  
ومن يحدو حدوه حتى يجب عندهم اتباع اراء المجتهدين في امر الحروب  
وتدبير العساكر وحفظ الدروب واعترض عليه بان المخالف فيه ان اثم به فهو  
امر شرعي والافلا معنى للوجوب ورد بانه ليس شرعا بمعنى ما لا يدرك  
لولا خطاب الشارع ونقض باصول العقائد فانها يا اثم تاركها مع عدم كونه شرعا  
بهذا المعنى ونحن نقول حجية الاجماع انه امي في الاحكام الشرعية وهي المسائل  
الفرعية ولا يجري حكم الاجماع في غير هالان ثبوت العقائد به غير متصور ولا معنى  
له في غير هالان قبح المعقولات مثل ان الذئب اقوى او الضبع وان النيل الطين ماء  
او الفرات ونحو ذلك مما لا تكليف فيه اصلا قوله فالاجماع عليه يكون اخبارا  
ومن هذا القبيل اجماهم على امر لغوي بان الواو للجمع المطلق والفاء للتعقيب  
واللام للتراتب اذ ليس ثبوت هذه الاحكام باجماع اهل العربية بل بتواتر النقل  
عن اهل اللغة قوله فاجماهم على ذلك من حيث اه قيل عليه المحس  
الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح الخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من

نصوصه فيفيد الاجماع قطعته وانت خبير بان ذلك لا يعتبر من حيث انه  
اجماع بل من حيث التواتر بكرة الروايات من الخبر الذي يقف على المغيبات  
فلا يكون من قسم الاجماع فانه ان ورد به نص قاطع فهو ثابت من غير احتياج  
الى الاجماع والافليس للاجتهاد فيه مساع وان وقع فيجمل على السماع وايضا يلزم  
منه ان يكون كل حكم ثبت بخبر الواحد مجعلا عليه ﴿ قوله ﴾ في امور ستة ذكرها  
المصنف رحمه الله فيها بعد مرتبة على تفصيله وهي ركنه واهل بشرطه وحكمه وسببه  
وهو السند وناقله ولعل اقسام كلمة في مبنى على ارادة الجنس فكانه قال والابحاث  
ههنا في امور البحث الاول لاقتضائه سبب متعدد يكون عبارة عن واحد منه ولا  
ريب ان الواحد من الامور ليس في ركن الاجماع بل عينه ﴿ قوله ﴾ ضرب امرأة  
في الكشف وغيره ان امرأة غلب عنها زوجها فبلغ عمره رضي الله عنه انها تجالس الرجال  
وتحدثهم فاشخص اليه لينعما عن ذلك فاملصت من هيبتها على اسقطت الجنين  
فشاور الصحابة رضي الله عنهم في ذلك فقالوا لا نكرم عليك انما انت موءدب  
وماردت الا الحير وعلى رضي الله عنه في القوم ساكت فقال ما تقول يا ابا الحسن  
فقال ان كان هذا جهده اربهم فقد اخطوا وان قاربوك اى طلبوا قربتك فقد  
عشوك اى خانوك ارى عليك الغرة فقال انت صديقي فقد استجاز على رضي الله  
عنه السكوت مع اضرار الخلاق ولم يجعل عمر رضي الله عنه سكوته دليل الموافقة  
حتى استنطقه ﴿ قوله ﴾ وغيره من الاسباب مثل تصويب جميع المجتهدين واستقرار  
الخلافي بين ائمة الدين فان افتاء الحنفى بما يوافق مذهبه عند اشافى المذهب  
لا يدل على رضا الشافعى لان مذاهب العلماء قد تقررت  
وصارت معلومة ﴿ قوله ﴾ ولما كان الحكم عنده اى عند الساكت لان السكوت  
بعد وصول الحادثة ووجوب الفتوى فيهما مع عدم التسليم يكون فسقا وامتناعا عن  
اظهار الحق وتركلوا واجب عليه احتشاما للغيره وعدالة المجتهدين مانعة عنه  
ولا يتهمون به ولا سيما الصحابة فانه يظهر من منغارهم الرد على كبارهم وقبول  
الكبار منهم ﴿ قوله ﴾ وعدم الغرم عليه كان حسنا هذا التاويل يرد ما اشتمل  
عليه الواقعة من التفصيل على ما في الكشف ولذلك سلمه ﴿ قوله ﴾ وحديث الدرّة

غير صحيح أه لان عمر رضى الله عنه كان يدعو في الشورى مع الكبار من الصحابة فيقدمه لفظاته وقوة ذهنه وينظرون ولا يهابون احدا في اظهار الحق لانهم كانوا يعتقدون قبول الحق ويعدون اظهاره نصحا والسكوة عشوا المناظرة في مسألة العول مشهورة بينهم فمن المستبعد ان يكون ابن علبس رضى الله عنهما لم يخبره بقوله مهابة له وقد اشار اليه باشياء فقبلها منه واستحسنها ولكن يقول غص بالغواص سنسنه اعرفها من اعزم يعنى انه شبه العلبس رضى الله عنه في رايه ودهائه ﴿ قوله ﴾ وكن عمرالين للحنى ومن لينهوا نقياده له كن يقول لاخير فيكم مالم تقولوا ولاخير في مالم اسمع ويقول رحم الله امرا اهدى الى عيوب الحمد لله الذى جعلنى بين قوم اذا زغت عن الحق قوموفى ولما نهى عن المتعالة في المهر في خطبته قالت امرأة يقول الله عز وجل في كتابه واتيم احد يهن قنظرا اقمنعنا عن ما اعطانا الله فقال امرأة خاصمت رجلا فخصمته وفي رواية انه بكى وقال كل الناس اقمع من عمر حتى النساء في البيوت ولما اعزم رضى الله عنه على جلد حامل قاله معاذان جعل الله لكم على ظهرها سبيلا فلم يجعل على ما فى بطنها سبيلا فتركو وقال لولا معا ذلك لعمر وسبع رجلا يقرأ قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان بلواوفى قوله والذين وكان يقرأ هو بغير واوقال من اقرالك قال ابى رضى الله عنه فدعه فقال اقرانيه رسول الله صلى الله عليه وسلم وانك لتبلغ القرظ بالفتح فقال صدقت وان شئت قلت شهدنا وغبتم ونصرنا وخذلتم واوينا وطردتم فكيف يستقيم لابن علبس رضى الله عنهما ان يمتنع عن اظهار قوله وابلاحتهم مهابة له ﴿ قوله ﴾ ولما شرطنا مضى مدة التامل لم يرد الشبهة قيل عليه نعم لكنه لا يدفع احتمال كون السكوت لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف او نحو ذلك والجواب ان التصويب والاستقرار لا يمنع عن المبلحة وطلب الكشف عن ماخذة لا بطريق الانكار على العادة الجارية في باحة المجتهدين في طلب الحق كما في مسألة الجد والاختوة والعولودية الجنين مع انه لم يكن فيهم من يعتقد ذلك على ما عرف في موضعه ثم ان التصويب وان اعتقد ان كل مجتهد مصيب لكنه لا يرضى غير ما يراه من هبا

لنفسه ولأن يأخذ به غيره ﴿ قوله ﴾ اختلفوا في علة الرب بالعلم أن علة الربا  
 بمعنى الباعث الداعي على تجر به عندنا هي قصد صيانة حقوق الناس وحفظ  
 أموالهم وقولهم أنه القدر مع الجنس فهو بمعنى المعرف للحكم فإن الكيل  
 والوزن يعرف المائلة فيعرف الجواز وعد مهو وعند الشافعي رحمه الله في قوله  
 الجدي هي الثنية في النقدين والطعم في الأربعة والتجانس شرط عمل العلة  
 والمساواة تخلص من المرمة التي هي الأصل عندهم وفي قوله القديم الطعم مع  
 الكيل أو الوزن وعند مالك رحمه الله الأذخر والاقتيات وظهور قصد الصيانة  
 من أجل المائلة والتفاضل في الحديث الصحيح من قوله عليه السلام الذهب  
 بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر  
 والملح مثل المثل سوء أبسوا يدا بيد فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف  
 شئتم إذا كان يدا بيد أخرجه مسلم وأصحاب السنن الأربعة عن عباد بن الصامت رضي  
 الله عنه ومثله أظهر من أن يخفى على من له أدنى فضلا عن فقيهه فدليله روع وعن  
 محمد رحمه الله كل شيء حرم في الكثير منه فالقليل منه كذا لك وإنما يجوز بيع عبد بعبد  
 لفرط التفاوت وخفاء مقدار الفضل ومحل في أفراد بني آدم مع وقوع الضرورة  
 الداعية عليه في ذلك كما قال \* شعر \* ولم أر أمثال الرجال تغلوتوا \* إلى الفضل  
 حتى عد النبو واحد \* وكذا البهايم فإن فيها من الموهنة ما يمنع عن الاحتباس مع عدم  
 مقياس معرفي وضع لضبط أمثال ذلك والنقدان قيم الأشياء وأصول الأثمان كأنها الحاكم  
 القاضى المتوسط بين الأعيان المتنافرة المتباعدة وما سواها من المقدرات من  
 ضرورات المعيشة وحفظ الحيوة والارتقاء بيد عو إلى الاحتباس وتضييق الحواجج على الناس  
 والله سبحانه خلق كل شيء لانتفاع الخلق وإم يخصه لزيد ولا لغيره ولا لغيرهما  
 فإنه ملكه وكل الناس عباده فرغص لهم في الانتفاع والتمتع بها ومنعهم عن اغتطاق  
 ما سبق يد غيره إليه وأهل البيع لا يضطرون الخلق إليه لاحتياجهم إلى أعيان كثيرة في  
 مساكنهم ومطاعهم وملابسهم ومراكبهم وجملة هواجهم ومن حكمته سبحانه  
 خلق الدرهم والدنانير حاكمية بين الأعيان ومقومة للأموال ومعرفة للمراتب  
 وعلامة للمقادير ومهاجر إن لا منفعة في ذاتها ولا غرض في أعيانها ولكن يضطر

الخلق اليه ما عند عجزهم عما يحتاجون اليه ويملكون ما يستغنون عنه فاعتبر ذلك  
 عن يملك الخنطة ويحتاج الى مر كوب او بالعكس فلا بد بينهما من معاوضة لابد  
 من تقدير العوض اذ لا يبدل هذا امتاعه بكل مقدار من هذا ولا مناسبة بينهما في  
 الوزن والصورة فلا يدري ان الخنطة بم' يساوي المر كوب و ربما لا يرضى صاحبها  
 بالمر كوب مثلا ولا صاحب الدابة بالخنطة فهو معنور في بيعه بنقد ليحصل النقد  
 ويتوصل به الى مقصوده وما يرضاه فانه وسيلة الى الغير ولا عرض صحيح في عينه  
 ويقع من الاموال موضع الحرفى من الكلام جاء لمعنى في غيره وموقع المرآت  
 من الالوان فيتوسط بينهما فيقال هذه الخنطة تساوي مائة والمر كوب مائة فيعرف  
 تساويها وكذلك شأن جملة الاموال فوضعه لذلك دون غيره فمن كان معه نقود  
 وعامل بهام مقصودة كل غرضه جمعها ويتخذها غاية لعمله فيبقى التقدير مقيدا ينزل  
 منزلة المكنور ويكون كتقييد الحاكم وحسب القاضى والبريد والموصول الى الغير  
 ومن اتخذ منها الاواني وغير ذلك كل كمن استخدم القاضى في الكنسى والحياسة  
 والاختطاب وغيرها من الاعمال التى يقوم بها ادانى الناس فيكون ظلما ووضعا للنسب  
 في غير موضعه واهمالا للحكمة وايضا عال للقطرة التى فطر الله عليها ذلك لان الخنزف  
 والحديد والرصاص والتحاس ينوب مناب الذهب والفضة في حفظ المبيعات  
 عن ان يتبدوا انما الاواني لذلك ولا يكتفى الخنزف والحديد لما هو المقصود الذى  
 اريد من النقود فمن اتجر في عينها فقد اتخذها مقصودة على خلاف خلق  
 الله سبحانه والحكمة فيه فيكون كفران النعمة واضاعة حقوق العباد بحبسه وهذا سر  
 تحريم الربا والحكمة فيه ومن لم ينكشف له هذا بعين البصيرة كشفته الترجمة  
 الالهية كما قال الله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل  
 الله فبشرهم بعذاب اليم وقال النبي صلى الله عليه وسلم من شرب من انية ذهب  
 او فضة فكانها يجر جر في بطنه نار جهنم فسد الشارع طريقه بتحريمه الايدي ابيد  
 مثلا بمثل وورخص في سائر الاجناس فان من له ثوب لا يقدر ان يشتري به طعاما  
 او دابة اذ ربما لا يرضى صاحب الطعام والدابة بالثوب فهو معنور في بيعه  
 بنقد ليحصل النقد فيتوصل به الى مقصوده فانها وسيلة الى الغير وانما جاز بيع



احد التقدين بالآخر لمخالفتهم وتفاوت مقدارهما كثرة وقلة فيفترق في الحاجات  
 قليلا قليلا ففى المنع عنهما يشوش المقصود وامامتا لافن حيث انه لا يرغب  
 فيه عاقولا يشتغل به تلجر فانه عبث بجري مجرى وضع الدرهم على الارض  
 واخذه عبثا ولم يمنع صاحب الجيد لانه لا يرضى بهئله من الردى فلا يخفى في  
 ذلك على العفلاء وكذا اطعية وسائر الاعيان خلقت لتتغذى بها او يتداوى او  
 ينتفع في غير ذلك بها فلا ينبغي ان تصرف عن جهتها فن فتح بلب المعاملة فيها  
 لاعلى هذا الوجه توجب تقييدها وينع عن الانتفاع بها فينبغى ان يخرج عن  
 المستغنى عنها لهذا لعن الله المحتكر وورد فيه الوعيد والتشديد فانظر  
 حسن وضع الشريعة ومواخاتها الحكمة الالهية حيث منع الاتجار فيهما بدون  
 المماثلة لافى الجواهر الغالية القيمة مع غلوها لكونها قيم الاشياء واصول الاثمن  
 والحاكم المتوسط بين الاعيان ومساواه من المقدرات من ضرورات المعيشة  
 وحفظ الحيوة وقد اوردنا هذا الكلام تشوقا لوان لم يكن هذا التعميل مقتضى  
 المقام والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب ﴿ قوله ﴾ فى العيوب  
 الحمسة فى مذهب الشافعى رحمه الله هى الحب والعنفى الزوج والرتق والقرن  
 فى المرأة والجذام والبرص فيهما وقيل المشهور من مذهبه فيمسة سادسها  
 البهق هو بياض رقيق يعترى البشرة لسوء المزاج الى البرودة وغلبة البلغم على  
 الدم ويعترى الجلد السواد لمخالطة المرة السوداء على الدم وفيها سوى ما  
 ذكر البخر وهونتن الفم والرتق امرأة لا يمكن جباؤها والقرن عظم فى فرجها وفى  
 الهداية والكافى والمحيط وغيرهما ان المرأة تنخير فى عيوب الزوج لاهو فيها عند  
 محمد رحمه الله ﴿ قوله ﴾ وعند البعض غسل الاعضاء القائل بوجوب الوضوء  
 هو ابو حنيفة رحمه الله واصحابه ولا يخفى ان غسل المخرج واجب عندهم فكيف  
 يصح ان يقال ان شمول الوجود قول ثالث لم يقل به احد فلان المراد منه  
 وجوب غسل المخرج والوضوء كما ان شمول العدم تركه جميعا اللهم الا ان يقال  
 الخلاق فيما كان قليلا دون قدر الدرهم ويثبت ان الشافعى يوجهه ايضا ﴿ قوله ﴾  
 وقال بعض المتأخرين انه هو سيف الدين الامدى وتابعه ابن الحاجب رحمه الله

وهو مختار فخر الدين الرازي رحمه الله **قوله** **﴿** والاجاز اذ ليس فيه خرق  
الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالف من وجه اخر قال  
الامدني رحمه الله في الاحكام فان قيل كل من القولين لا غير قائل بالتفصيل فهو  
قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والى  
لما جاز الحكم في الواقعة متجددة لم يسبق فيه قول لاهد فان قيل قد اتفق القولان  
على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق الاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول  
بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان  
بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل ففي التفصيل تخطية كل من الفريقين في  
بعض ما ذهب اليه وهي تخطية الامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطية كل من الفريقين  
فيما اتفقوا عليه لا تخطية كل بعض فيما الاتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل  
وان اشتمر في المناظرات لكنه ليس مملوفا للاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث  
يصالح الزام الخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه هذا وهو بيان حسن  
**قوله** **﴿** ان كلن يكون اى الوجوب ان كان ثابتا في الضمار يكون  
ثابتا في الحلى **﴿** قوله **﴿** ان القول الثالث مستلزم قيل عليه ثبوت احد  
الشمولين بالاجماع في مسألة الزوج مع الابوين او الزوجة غير مسلم لصديق  
لاشياء من الشمولين بجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض وقد قال شريح  
القاضي ومن تابعه بثلاث الكل في زوجة ابوين دون الزوج ومحمد بن سيرين  
في زوج ابوين دون الزوجة وكلاهما من اعيان التابعين وكذا الاجماع بشمول الوجود  
ولاشمول العدم في الامثلة الباقية واجيب بان القولان للامثلث الكل في المسئلتين شمول  
والقول بان لها ثلث الباقي شمول واذا كلن مدعى كل منهما شمول واحد على  
التعيين كان منهم اجماعا على ان الحق احدهما لا غير بالضرورة ومن انكره فقد  
انكر البديهييات واما ما ذكره من السند فمدفوع بان صدق قولنا لاشياء من  
الشمولين بجمع عليه به عزل عن مناقضة احد الشمولين ثابت بالاجماع على  
الانفصال الحقيقي بل الذي يناقضه ان يقال لاشياء من الشمول بثابت او كلاهما  
ثابت حتى يلزم الاجتماع او الارتفاع فتأمل فيه **﴿** أقول الثالث المعروف  
عند الامة النقل الموثوق بهم كالحافظ ابى عمرو بن عبد البر وغيره ان في هذه

المسئلة ثلثة اقوال فحسب الاول ان اللام مع كل واحد من الزوجين ثلث الباقي  
 من فرضهما وهو قول عمر وعثمان وابن مسعود وزيد بن ثابت وعامة الصحابة  
 والفقهاء السبعة والائمة الاربعة وجهور العلماء واصح الروايتين عن على رضى الله  
 عنه لثلايلزم تفضيل الانثى على الذكر المسولى لها فى الجهة والقرب على  
 خلاف وضع الشرع والثالث ان لهائلث جميع المال فى المسئلتين وهو قول ابن  
 عبلس رضى الله عنهما وشريح القاضى وداود الظاهرى ومختار ابى الحسن محمد بن  
 عبد الله المصرى الفرضى المعروف بابن اللبلان ومروى عن على ومعاذ بن  
 جبل وابن سرين اخذوا بعموم قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه  
 الثلث والثالث ان لهائلث الجميع مع المرأة اربعة من اثنى عشر وللأب  
 خمسة ولهائلث الباقي مع الزوج لثلايلزم بخمس الأب الى السادس مع توفير  
 حظها ذكره ابن كثير وفخر الدين الرازى فى تفسيرهما وجعلوه قول ابن سرين  
 وجعله القرطبى مع ابن عبلس رضى الله عنهما فهما فى التلويح والمسلم وغيرهما  
 من تريبع الاقوال وتعكس قول ابن سرين غلط **قوله** فى الضمار  
 فى القاموس كتلتب من المال الذى لا يرجى رجوعه ومن العذاب ما كلن ذا  
 تسويف ومن الدين ما كلن بلاعجل وقولهم جعل ضمرا وناقاة ضامرة هذا  
**قوله** ولو كلن امر او احدا فليس حكما شرعيا معناه بالاغماض من عدم  
 كونه واحدا حقيقيا وقيل مع ذلك فليست العلة حكما شرعيا بمعنى ما لا يدرك  
 لولا غلب الشرع بل قد تستنبط ورد بلن العلية لاحتمال من الاحكام الشرعية  
 وانما الخلاق فى دخولها فى الحكم التكلىفى وعدم دخولها بل هو من الحكم الوضعى  
 وبالجملة قلها كلن القيلس من الادلة الشرعية واحدى الاربعة لا يمكن ان يقال ان  
 العلة ليست حكما شرعيا بذلك المعنى وكأنه توهم ان الحكم الشرعى لا يكون  
 الانصاصر يحا من الكتاب او السنة وكون اتفاق القولين على نفى الربوا فى  
 غير الجنس حكما شرعيا ممنوع بل عدم الربوا فيه عدم اصلى لاحكم شرعى  
 نعم جواز البيع متفلا فى غير الجنس حكم شرعى ولكن الكلام ليس فيه **قوله**  
 كجواز النفل دون الفرض فى الكعبة اه هذا ليس مذهبا للشافعى رحمه الله بل

مذهبه الجواز مطلقا الا الى البلب اذا كان مفتوحا والصتبه غير مرئفة ولا ستره  
 دونها قدر موخره الرحل على ما عرف في كتب اصحابه والمصنف رحمه الله صرح  
 بفي شرح الوفايه وغيره **قوله** **﴿** وكبيع الملاقح قيل عليه هذا خارج  
 عن المبحث فلن بطلان بيع الملاقح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة  
 مختلف فيها لاتعلق لاحديهما بالآخرى ورد بان المسئلة يصدق عليها ان محل  
 الحكم اكثر من واحد والاختلاف فيها بل ان عدم افادة الملك هل يشملها او يقتصر  
 على واحد منها وابو حنيفة رحمه الله قائل بعدم الافادة في بيع الملاقح وافادته  
 في البيع بالشرط والشافعي رحمه الله قائل بعدم افادته فيهما وعدم اتفاهما على  
 عدم الافادة في صورة بعينها وكون المسئلة الاولى مجعما عليها لا يمنع عن دخول  
 المسئلتين في هذا القسم اذالم يقدر بلن لا يكون شيء من الصورتين مجعما  
 عليه واشتراكهما في النهى عنهما يكفي في تعلق احديهما بالآخرى ولا يضر  
 تفاوتهما بالبطلان والفساد **قوله** **﴿** يفيد الملك عند ابي حنيفة رحمه الله  
 الى ملك التصرفي دون الرقبه عند اتصال القبض به في المجلس او باذن البايع  
 حتى يكون مضمونا لو هلك عند المشتري على خلاف فيه وجوب فسخه والا  
 فهذه القول غير صحيح لان البيع بالشرط لا يقول ابو حنيفة ولا الشافعي رحمهما  
 الله انه يفيد الملك بل هو باطل عندهما الا ان الشافعي رحمه الله استثنى بيع الامة  
 فقط استثناء لا يحد يث عائشة رضي الله عنها في الصبيحين في شراء برير فوثق فيما  
 للخاص على العلم على ما هو منه به وقد اخرج الطبراني في معجمه الا وسط  
 في هذا البلب حكايه قال حدثنا عبد الله بن ايوب المقرئ قال حدثنا محمد بن  
 سليمان الذهلي قال حدثنا عبد الوارث بن سعيد قال قدمت مكة فوجدت  
 بها ابا حنيفة وابن ابي ليلى وابن شبرمة فاتيته ابا حنيفة فسألته عن البيع والشرط  
 فقال البيع باطل والشرط باطل ثم اتيت ابن ابي ليلى فسألته فقال البيع جائز  
 والشرط باطل ثم اتيت ابن شبرمة فسألته فقال البيع جائز والشرط جائز فقلت  
 سبحن الله لثلاثه من فقهاء العراق اختلفوا في مسئلة واحدة فاتيته ابا حنيفة فذكرته  
 فقال ما درى ما قال حدثني عمرو بن شغيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى

واخرج هذه الحكايه  
 ابو سليمان محمد بن  
 ابراهيم الخطابي في  
 كتاب معالم السنن  
 مختصر اقال حدثني  
 محمد بن هاشم عن  
 عبد الوارث بن  
 سعيد واخرجه ابر  
 اهيم بن عبد الرحمن  
 الفزاري في باب بيع  
 وشرط ومحمد بن  
 الحسن الواسطي عن  
 طريقه وغيرهم \* منه  
 رحمه الله تعالى

الله عليه وسلم انه نهى عن البيع والشرط بالطل والشرط باطل ثم اتيت  
 ابن ابي ليلى فذكرته فقال ما ادرى ما فلا حدثنى هشام بن عروة عن ابيه عن  
 عائشة قالت امرني النبي صلى الله عليه وسلم ان اشترى بريرة على ان يكون  
 الولاء لهما البيع جائز والشرط باطل ثم اتيت ابن شبرمة فذكرته فقال ما  
 ادرى ما فلا حدثنى مسعر بن كدام عن معارب بن دثار عن جابر رضى الله عنه  
 قال بعث من النبي صلى الله عليه وسلم ناقه وشرطت حملها الى المدينة البيع جائز  
 والشرط جائز ورواه الحاكم وعبد الحق في احكامه والخطاب وغيرهم وهذه  
 ثلاثة مذاهب مستدل عليها والرابع مذهب الشافعي رحمه الله فانه وافق ابي  
 حنيفة رحمه الله واستثنى بيع الامة فقط ترجيحاً للخاص وهو حديث عائشة على  
 العلم وهو حديث عمرو بن شعيب فيهما تنولاه لان العلم ظني الدلالة عنده  
 واجاب عما تمسك به ابن شبرمة بان شرط الحملان لم يكن في صلب العقد ونحن  
 نقول مع ذلك ان العلم قطعي للخاص يقوّمه في الدلالة فينظر في اسلب الترجيح  
 فنقدم ما فيه الوجوب او الحرمة وناخذ به على ما فيه الاباحة تحاشياً عن تكرار  
 النسخ او ما في معناه فلعل جواز البيع والشرط في حديثي جابر وعائشة رضى  
 الله عنهما كل على الاباحة الاصلية ثم رفعت بما ورد من النهي دون العكس لئلا  
 يلزم التكرار لمان الاصل في الاشياء الاباحة وأورد على الشافعي رحمه الله  
 بن حديث عمرو بن شعيب من قبيل المرسل عند اكثر اصحاب الحديث  
 وهو لا يرى المرسل حجة وذلك لان المراد من جده اما جد شعيب فيكون عبد الله  
 بن عمرو بن العاصي ولم يدركه شعيب واما جد عمرو بن شعيب فيكون محمد  
 بن عبد الله وهو تابعي لم يدرك النبي صلى الله عليه وسلم وعلى التقديرين  
 يكون الحديث مرسلًا والاسناد منقطعًا واجيب بان ذلك اذا لم يصرح بجده ابيه  
 وقد ورد مصرحاً فيما اخرجه ابو داود والترمذي والنسائي ولا يذهب عليك  
 انه اذا صح عدم ادراك شعيب جده عبد الله فلي فائدة في التصريح باسمه نعم  
 حسنة الترمذي وصححه وله متابعت اخر ثم اذا كان الاجماع المركب اجماعاً  
 شرعيًا مطلقاً كيف يصح للشافعي رحمه الله ان يخالف الفقهاء الثلاثة العراقيين

السابقين عليه واحداث قول اخر يخالفهم فيه ﴿ قوله ﴾ وصاحب البدعة  
يدعوا الناس قال شمس الاثمة ان كان لا يدعوا الناس اليها لكنه مشهور به فقد  
قال بعض مشايخنا فيما يضل فيه هو لا يعتبر بقوله لانه انما يضل لمخالفته نصا موجبا  
للعلم وكل قول كن بخلاف النس فهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ولا يثبت  
الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة ولهذ اكل مقبول الشهادة في الاحكام قال  
والاصح عندي انه انما كان متهما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا افاما  
اذا كان مظهر للهوى فانه لا يعتد بقوله في الاجماع لان المعنى الذي به قبلت  
شهادته لا يوجد ههنا فانها تقبل لانتفاء تهمة الكذب على ما قال محمد رحمه الله فقوم  
عظمو الذنوب حتى جعلوها كفر الا يتهمون بالكذب في الشهادة وهذا يدل  
على انهم لا يؤتمون في احكام الشرع ولا يعتبر قولهم فيه ﴿ قوله ﴾ لا يكفر  
بالمخالفة قبل تمام انعقاد الاجماع ببقاء واحدا والمقابلة بين النوعين تقتضى  
شمول هذا الحكم ما بعد تمام الانعقاد واهل التحقيق من الخفية وغيرهم على  
عدم تكفير منكر حكم الاجماع في الفصول كلها لظهور الوهن في دلائله وشيوع  
الخلق في جملة اقسامه اذ ما من نوع منه الا وفيه تخلف من اجلاء العلماء وسياتي مزيد  
البيان في محله ﴿ قوله ﴾ بالصحابة وهم داود بن علي بن خلف الظاهري  
واتباعه واحمد بن حنبل في اهدى الروايتين عنه لانهم المخاطبون بقوله تعالى كنتم  
خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف ونهون عن المنكر ﴿ قوله ﴾ بعثرة  
الرسول عليه السلام وهم الزيدية والامامية ﴿ قوله ﴾ اهل المدينة قوم مالك واتباعه  
وقد اورد بعضهم بحمل على تقديم رواية اهل المدينة على غيرهم وهو ممنوع  
وبعضهم بحمل على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والمد والصلح وامثل ذلك  
دون غيرهما واستدل عليه بقوله عليه السلام المدينة تنفى عنها كما ينفي انكبر خبيث  
الحد يدو الخطا من الحبث فكان منتفيا عنهم فيجب متابعتهم ولانها دار الهجرة وموضع  
النبوة ومستقر الاسلام والايمان ومجتمع الصحابة وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا  
يجوز ان يخرج الحق عنهم واجيب بلبن هذه الوجوه تدل على زيادة فضلها  
ووفور شرفها لعل حجة اجماع اهلها دون موافقة غيرهم على انهلو تم لدل

اذا نقل الاجماع تواترا  
ويكون اجماعا قطعيا  
بل اخص من ذلك  
بان يصير من ضروريات  
الدين  
لخمس عند كثير فاما  
اذا كان انما يظن الا  
جماع ظنا فلا ولد اصر  
هو ابان منكر وجودها  
لا يكفر \* فاح انقدر  
من بلب صدقة الفطم

على هجية اقوال اهادهم وعورض بركة فانها شتملة على الكعبة البيت الحرام  
وقبله الاسلام والمسجد والمقام وزمزم والصفاء والرودة ومواضع الناسك والمشاعر  
ومنزل ابراهيم ومنشاء اسماعيل ومولد نبينا عليهم الصلوة والسلام حتى اقسام  
سبحانه بهذا البلد الحرام وقيامه بحلول الرسول عليه السلام مع ان اجماع اهلها دون  
غيرهم ليس بحجة ولم يذهب اليها احد قال في الكشف الكبير فعر فنا انه لا اثر  
في ذلك للبقاع بل الاعتبار لعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولو كانوا في دار الحرب  
قاطنين قال رجل من اهل المدينة لاخر من اهل العراق من عندنا خرج العلم  
فقال العراقي نعم لكنه لم يعد اليكم **قوله** وعند البعض لا يشترط اتفاق  
الكل وهو محمد بن جرير الطبري وابو الحسين الحياط وهو رواية عن احمد بن  
حنبل وقال ابو عبد الله الجرجاني وابو بكر الرازي الجصاص رحمهما الله من اجتهادنا  
الحنفية ان سوغت الجماعة الاجتهاد للمخالفين كل خلافه معتدا به مثل خلاي ابن العباس  
رضي الله عنهما في توريث الامم ثلث جميع المال مع احد الزوجين والاب والالا  
فلا يعتد بخلافه مثل خلافه في تحريم ربا الفضل وخلق ابي موسى الاشعري  
في انتقاص الوضوء بالنوم وقال ابن الهمام رحمه الله والذي صححه شمس الائمة  
السرخسي رحمه الله واختاره ان الواحد المخالف لو سوغوا له الاجتهاد لا يثبت  
حكم الاجماع وان لم يسوغوا لا يصير المحل مجتهدا فيه قال واليه اشار ابو بكر الرازي  
رحمه الله لان ذلك خلاي لا اختلاف **قوله** فجعلوا الخلاق المتقدم مانعا  
في المحيط وغيره ان الاجماع المتأخر لا يرفع الخلاق المتقدم عند ابي حنيفة  
وابي يوسف رحمه الله وروى الكرخي رحمه الله عن ابي حنيفة رحمه الله انه لو قضى  
القاضي ببيع امهات الاولاد لا ينقض هذا الحكم قاض اخر لانه قضاء  
في فصل مجتهد فيه وذلك قول الجمهور وقال محمد رحمه الله لا يكون مانعا قال  
شمس الائمة في جواب ابي حنيفة رحمه الله دليل على ان عنده لم يرتفع الخلاق  
السابق وانه منع من انعقاد الاجماع المتأخر حيث صح القضاء ولم ينقض وقال  
بعضهم بل انه يبدل على انه اجماع مختلف فيه فانه عند اكثر العلماء ليس باجماع  
وعند من جعل اجماعا فيه شبهة فيمنف القضاء به لانه بمنزلة خبر الواحد لا يكفر

وذكر ان رجلا من  
اهل المدينة قال عند  
ابي حنيفة رحمه الله  
اهل العراق هم اهل  
الشقاق فقال ابو حنيفة  
رحمه الله ومن اهل  
المدينة مردوا على  
النفاق \* منه رحمه الله

جلعده ولا يضل وفي فصول الاستر وشنى رحمه الله فيه روايات اظهرها ان لا  
 ينفذ وفي قضا الجامع انه يتوقف على امضاء قاض اخر ان امضى نفذ وان ابطل  
 بطل وهذا اوجه الاقوال وقال المحصاني رحمه الله للقاضي ان ينقض القضا ببيع  
 ام الولد لانه مخالف لاجماع التابعين فقيل هذا قول محمد رحمه الله واما على  
 قولهما فلا ينقض هذا قوله وهو ان يثبت الحكم اى الحكم الشرعى لا  
 الدينوى ولا العلقى ولا الاعتقادى لمان الاجماع ليس مقصود المحصول بنفسه لوضع  
 الحكم فانه تشريع مر دود على صاحبه بل انما هو من ضرورات الاخذ بتدليل  
 ظنى شرعى من خبر الواحد والقياس فى حادثة متجددة يتعلّق به حكم ناجز  
 يضطر فيها فى العمل باحد طرفى الفعل والتترك وليس فيها نص من الشارع  
 قوله حتى يكفر آه المحققون من الحنفية وغيرهم على عدم تكفير منكر  
 حكم الاجماع فى الفصول كلها ما لم يصلح به الدليل القاطع من نص الشارع من  
 الكتاب او السنة المتواترة كافتراض الصلوات الخمس والزكوة والصوم والحج  
 وحرمة الميتة والدم ولحم الخنزير قال القاضى الامام ابو زيد الدبوسى  
 رحمه الله فى التقويم لم نبال بخلاف الروافض ايانا فى امامة ابي بكر رضى الله عنه  
 وبخلاف الخوارج فى خلافة علي رضى الله عنه لفساد توليهم وان كنا لا تكفرهم  
 للشبهة وقال صاحب الميزان رحمه الله انكر ما هو ثابت قطعاً من الشرعيات  
 بان علم بالاجماع والخبر المشهور فالصحيح من المذهب انه لا تكفر به انتهى  
 وقال امم الحرمين رحمه الله فشافى لسلن الفقهاء ان خارقى الاجماع يكفر وهو بطل  
 قطعاً من ينكر اصل الاجماع لا يكفر والقول فى التكفير ليس بالهين وقال نعم من  
 اعترف بالاجماع واقرب بصدق الجمعيين فى النقل ثم انكر ما جمعوا عليه كل هذا  
 تكذب بالشارع وهو كافر والقول الضابط فيه ان من انكر طريقاً فى ثبوت الشرع  
 لم يكفر ومن اعترف بكون شىء من الشرع ثم محده كل منكر للشرع كاتكركه  
 وقال صنفى الدين الهندى رحمه الله فى النهاية جاهد الحكم الجمع عليه من حيث  
 انه جمع عليه باجماع قطعى لا يكفر عند الجماهير خلافاً لبعض الفقهاء وانما قيدنا  
 بالاجماع القطعى لان جاهد حكم الاجماع الظنى لا يكفر وفاقاً انتهى والنقل فى هذا

وذكره ابن الهمام  
 رحمه الله فى فتح  
 القدير \* منه رحمه الله



الباب واسع وأما منكر امهات الشرايع من الصلوات الخمس ونحوها فانهما يكفر  
لا نكره النصوص القطعية المصاحبة للاجماع فيها لان حيث انه انكار حكم الاجماع  
وقد حققنا هذا في شرح العقائد بما لا مزيد عليه فلرجع اليه ﴿ قوله ﴾ سبيل  
المؤمنين لا يمكن آه لا يقال له لا يجوز ان يراد منه سبيلهم في متابعة الرسول  
او مناصرته او الاقتداء به فيما صاروا به مؤمنين كيف وقد نزلت الآية في طعمة  
بن ابي ريف حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين لأننا نقول ترك المتابعة  
في ذلك عين مشاققة الرسول فيكون تكرارا والعبارة لعموم اللفظ واطلاقه  
للاخصيص السبب وموقع الحكم ﴿ قوله ﴾ فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين  
لا يخفى ان الآية انها تدل على حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين واما دلالتها  
على وجوب اتباع سبيلهم ففيه تامل ولا دليل على وجوب اتباع سبيل من السبيل  
غير ما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم وذكر السبكي رحمه الله ان الشافعي رحمه  
الله هو الذي استنبط الاستنباط لالابته الآية على حجية الاجماع ولم يسبق اليه وحكى انه  
تلا القران ثلث مرات حتى استخرجه روى ذلك البيهقي رحمه الله في المدخل  
وساق فيه حكاية غريبة طويلة بسنده ولم يدع القطع فيه انتهى واعترض عليه بان  
المطالب القطع ومنه بان عمومات الكتاب وظواهره ليست بقاطعية وانما ثبتت  
بوجوب التمسك بالظواهر والعمل بها بالاجماع فيكون دوريا وللحنفية  
ان يقولوا ان حكم اعم والظاهر عندنا هو ثبوت الحكم فيما تناوله قطعا ويقينا  
على ما حققناه في محله وقد يجلب بان وجوب العمل بالظواهر لا يتوقف على الاجماع  
بل على ان العدول عن الظاهر الى خلافه بلا دليل خلاف المعقول ولا يخفى ما فيه ﴿ قوله ﴾  
كل ما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم غير سبيل آه وهو ظاهر وذلك لان الوعيد  
متناول لكل واحد من بشاقى الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين وثابت حكمه  
في كل واحد منهما فان العطف يوجب الاشتراك في الحكم فسقط ما قيل انه لاجابة  
اليه لظهور قرينة العطف ﴿ قوله ﴾ لان جزء الشيء لا يصدق عليه انه غيره  
وهو مما اجمع عليه اهل الحق قاطبة وان استصعبه اخلاف اتباع الاشعرية الان  
الحكم على الكل يكون حكما على الجزء لو كان عينه ولا يظهر ذلك من عدم كونه

غيره ﴿ قوله ﴾ فهذه الغيرية آه قيل عليه انا لان منع ذلك من جهة انه لا يصلح  
 انعطى بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا محصور له بمائتات ايمان الرسول به  
 يشمل الاجماع وغيره قلت الاجماع انما يكون من مصادف سبيل المؤمنين اذا  
 ثبت كونه حجة ولم يثبت بعد ﴿ قوله ﴾ هي العدالة ولا خلاف بين احد من  
 الحكماء والصوفية في انها الرابعة من اصول الاخلاق الفاضلة وانها وقع الخلاف فيما  
 بينهم في انها كيفية مركبة من الثلاثة الاول او كيفية بسيطة حاصلة بعد حصول  
 التوسلث الثلاثة وبالجملة هي انبل الجماعات جرت ابيات من الصوفية وغيرهم  
 يتبين منها انها فضيلة براسهوا نقول بان امهات الفضائل هي هذه الثلاثة تقصير  
 فلا تكن من اصحابه والى هذه الاصول الفاضلة وقعت الاشارة في قول عليه السلام خير الامور  
 اوساطها ﴿ قوله ﴾ غير معلوم قيل عليه مثل هذا ايرد على كل ما دعى تواتر  
 معناه الكلية في حين النهي وما تعدى عن حده فالحكم شامل له ﴿ قوله ﴾ فلا يجوز  
 بعد ذلك مخالفتهم قيل عليه وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وانه لا يدل على  
 حجية قول مجتهدى عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوهمي مما لا يطلع  
 عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر اخر قبلها وبعدها وان اكمل الدين  
 هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على اصول الشرايع وقوانين الاجتهاد  
 لا ادراج حكم كل حادثة في القرآن ورد بان ما ذكره المصنف من الايات يدل على  
 حجية ذلك على القطع والبتان وان غاية عدم اطلاع البعض هو السكوة عن الحكم  
 وهو لا ينافي كونه اجماعا وايضا ان المصنف لم يدع ان وجوب الاتباع يستلزم  
 القطع بل يدعى ان اتفاق جميع المجتهدين في عصر على حكم بحيث لا يتصور  
 اجتماعهم على الضلالة يستلزم القطع وان اتفاق المجتهدين في عصر على حكم قطعاً لكن  
 دال على حجية اجتماع مجتهدى كل عصر قطعاً وان التخصيص بلا دليل لا يجوز والقول  
 بان كون اتفاقهم مستلزم للقطع مستدل عليه بوجوب الاتباع ممنوع بل الدليل  
 عليه النهى الوارد عن التفرق ﴿ قوله ﴾ المتفق عليه نوعان آه قيل عليه  
 المتفق عليه لا يحصر في النوعين لان ما لم يتفق عليه جميع الناس بل بعضهم  
 اقسام كثيرة لا تدخل تحت المحصر وذلك ظاهر ورد بان المبحوث عنهما اتفق

\* شعر \* اصول خلق  
 نيك امد عدالت  
 \* بس انكه حكمت  
 وعفت شجاعت \*  
 كسى كومتصن كردد  
 بد بين چار \* حكيم  
 راست گفتار ست  
 كر دار \* كلشن راز

عليه المسلمون فيما لانص فيه اما ان يكون ما اتفق عليه جميع الامم وانفق عليه جميع المجتهدين منهم وهو المعتبر في ثبوت الحكم قطعوا ما اتفق غيرهم من امة محمد صلى الله عليه وسلم فلها لم يكن معتبرا كان كالتعميم قوله ﴿ تعالى فلو اختلف من كل فرقة آه قيل عليه هذا لا يفيد الاكون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غيرهم والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسمعون مخالفتهم وان وجوب العمل لا يستلزم القطع على انه يوجب حجة قول مجتهد واحد على القطع في عصر ليس فيه غير ولكنه بينة على الحكم في هذا العصر ورد بانها قلم حجة لا يسمع المجتهدين وعلى غيرهم مخالفتهم بما سبق من الايات الدالة على ذلك وان النهى عن التعريف والاختلاف يعم ما كل من حيث العمل وما من حيث العلم وهو ظاهر والاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يقع فيه لعل المصنف رحمه الله يلتزم حجة قول ذلك الواحد على ما هو مذموم البعض ﴿ قوله ﴿ وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هدىهم آه اورد عليه بان المراد عدم الاضلال بالجماع والقسر الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثير اما يقع الخطاء لجماعات العلماء ولا دليل على تعيين المجتهدين في عصر وانه انما ينفي وقوع الاضلال من الله تعالى وهو لا يستلزم نفى وقوعه من النفس او الشيطان واجيب بان مطلق الهداية ينصرف الى كاطلها وانما يحصل لجميع المجتهدين في عصر لالمن سويهم من الجماعات فتكون مانعة عن الوقوع في الخطاء والاضلال فيما اجمعوا وان الله اذا هدى قوما فلا مضل لهم كما قال سبحانه من يهد الله فما له من مضل والله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ﴿ قوله ﴿ تعالى ونفس وما سواها آه تنكير النفس اما للتكثير كما في قوله علمت نفس والبراد كل نفس اول للتعظيم والمراد نفس الرسول او ادم عليهما السلام وتسويتها نشاؤها وابداعها مستعدة لكما لاتها الممكنة لهلوا الهامها الفجور والتقوى افهامها وتعريف حالها التمكن من الايمان بها وتزكيتها انما هو بالعلم والعمل وتدسيته ناقصانها واخفاؤها بالنسب والجهل كذا في التفسير وهو مأخوذ من الكسفى وارتضاه فخر الدين الرازى والبيضاوى وغيرهما واعترض عليه بان ليس معنى الالهام ان يعلم كل شر وخير ولا اختلاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين

من الامت في عصر ولا دلالة في الايات على هذا المطلوب ولا يخفى ان الهام الامر بن  
 لما كن من الله تعالى فلتصلص النفس المزكاة بالعلم والعمل التي منها نفوس  
 المجتهدين به ظاهر كيف فان التزكية شرط الاجتهاد وليس من ضرورته ان يعلمه  
 كل شروخير ﴿ قوله ﴾ وايضا العلماء اذ قيل نعم لكنه راجع الى ماسبق من ان  
 الاحاديث الدالة على حجية الاجماع المتواترة المعنى والمصنف منع ذلك فيما  
 سلف ورد بان منشاء هذا عدم الفرق بين النصوص المعلومة المحققة وغيرها  
 والاحتجاج مبنى على الاعم منها كيف فان الاستدلال السابق كان بالاحاديث  
 المعدودة المعلومة الوجود فمنع المصنف رحمه الله بلوغها عند التواتر وهذا  
 الاستدلال بعد وقوع اجماعهم على كون الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان  
 قطعية الحكم انما هي بقطعية الدليل فهذا القول منهم مع عدم تصور تواطؤهم  
 على الكذب دليل على وجود دليل قطعي لهم واذا ليس بهتلوف هو الحديث  
 وان ام نطلع على خصوصياته هذا ﴿ قوله ﴾ على ان الاجماع النى اه دفع  
 لما عسى ان يقال ان علماء الامة لم يقع منهم الاتفاق على ذلك فن منهم من خصه  
 باجماع العترة الطاهرة ومنهم من خصه باهل المدينة ووجه الدفع ان الاجماع النى  
 نثبتته حجة هو اخص من كل ذلك فيدخل المجتهدون من العترة الطاهرة واهل  
 المدينة بخلاف غير موردي بانه قد لا يوجد في بعض الاعصار مجتهد من العترة  
 واهل المدينة يتقوا ايضا بان من علماء الامة من خصه بالصحاب قوم منهم من خصه بباخص  
 عليه الكل في قول لم يسبق فيه خلاف ومنهم من انكره بالنكية ﴿ قوله ﴾  
 فادلتهم تدل على مطلوبنا اذ قيل عليه دليل من شرط العترة اشتمال اجماعهم على  
 قول الامام المعصوم عن الخطا والكذب ورد بان الاجماع من العترة يجب ان  
 يكون حجة عندهم وان لم يشتمل على قول الامام المعصوم والا فنى قوله كفاية  
 وفيه غنية عن الاجماع فيكون لغوا ﴿ قوله ﴾ اجماع الصحابة ومثلوه باتفاقهم على  
 على خلافة ابي بكر الصديق رضى الله عنه ولما ورد عليه مخالفة على وفاطمة  
 والزبير بن العولم وسلمان الفارسي وحنيفة بن اليمان وسعد بن عباد الانصاري  
 في قومه ابي سفيان بن حرب في بنى امية وغير اولئك اجابو عنه بان الخلافة

لم تكن

لم تكن ثابتة بالاجماع قبل موافقة هؤلاء المتخفين عن البيعة بل بالبيعة من الاكثر  
 وهي كافية لان عقادتم لم يرجع على رضى الله عنه رجوع اولئك الاقوام كلهم الى ما اتفق  
 عليه العامة فقرر الاجماع وتاكدت البيعة به وفيه نظر اما ولافان علي رضى الله عنه انما  
 رجع بعد وفات فاطمة رضى الله عنها ورجع برجوعه من رجوع من القوم وقد ماتت  
 فاطمة رضى الله عنها منكرة غير مبايعة لابي بكر فلم يكن هذا الاجماع من القسم الاول  
 الذى لم يسبق فيه خلاف والقول بان فاطمة لم تكن فقيهة في غاية ان سقوط ونهاية  
 سوء الادب فانها بضعة من رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعض منه قد ربيت في حجر  
 النبوة ومهد الرسال وعذيت بلبلن المعرفة مديمة لصحبة رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم مدى حياته وقد بلغ الحسن البصرى رحمه الله ما بلغ في بركة مصصة ومصتين  
 من ندى ام سلمة رضى الله عنها لم يدرك انها درت ام لا وتفقه جماعة كثيرة ذكور  
 وانث من الاجانب لم تلقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم الا عند الثريا فاكين  
 لانه الدررة النفيسة الطاهرة والجوهرة الفريدة المزكاة الطيبة كلاً واما ثانيا  
 فان الرجوع من الجميع لم يثبت بل صح ان سعد بن عبادة رضى الله عنه سيد  
 الانصار خرج في قومه منكر الخليفة ابي بكر رضى الله عنه ولم يعد حتى انقضت  
 مدة خلافة ابي بكر رضى الله عنه ومات متخلفا عن بيعته بأرض خوران بعد ان  
 مضى من خلافة عمر رضى الله عنه نحو سنتين وهو من جلة الصحابة وفقهاهم  
 وسيد الانصار ونبلائهم بل لومثل بخلافة عمر وعثمان رضى الله عنهما كان اسلم  
 واما ثالثا فان من ذهب جمهور المحققين عدم تكفير الروافض مع انكارهم خلافة  
 ابي بكر وعمر وقد نص على ذلك ابو حنيفة والشافعى رحمهما الله وغيرهما بل  
 في المحيط وغيره انه من ذهب جمهور الفقهاء وفي كلام ابن المنذر رحمه الله ما يدل  
 على اجماعهم على عدم التكفير وقواه ابن الهمام رحمه الله ومن اراد تفصيله  
 فعليه الرجوع الى شرح العقائد وخواشى العسدية وقد حققناه فيها بما لا  
 مزيد عليه قوله **ب** يجوز التبديل آه اثره على النسخ تجانبا عن مخالفة  
 السلف ومحافظ لظاهر كلامهم ان الاجماع لا يجرى فيه النسخ واطلق فخر الاسلام  
 الجواز واختار المصنف التتمصيل بان الرتبة الاولى القطعية منه وهي المتفق

عليه من اجماع الصحابة بتصریح المبيح في حكم لم يسبق فيه خلاف لا يجوز تبدلها  
وهو المراد فيما قالوا انه لا ينسخ ولا ينسخ به واما المختلف فيه فيجوز تبدلها  
وهو محمل كلام فخر الاسلام رحمه الله واعتراض عليه صاحب الميزان بان الاحكام  
خرجت عن احتمال النسخ بوفاته صلى الله عليه وسلم لانقطاع الوحي الذي  
يتوقف النسخ عليه قال بل الجواب ان اجماع التابعين يثبتون به ان ذلك لم يكن  
دليلا بل شبهة لان الدليل لا يظهر خطأه ابدابل يتقرر بضمي الزمان فلما  
الشبهة فتزول فلما قام الدليل على البطلان تبين انه شبهة انتهى وعلم من ان  
اجماع الصحابة رضى الله عنهم اذا كلن مسبوفا بخلافهم لا يكون قطعيا وان اطلاق  
الدليل على ما لا يفيد المطلوب لا يكون على الحقيقة هنا واجاب صاحب الكشف  
ان بعد وفاته صلى الله عليه وسلم لم يبق مشروعية النسخ بالرحمى وبقيت الا  
حكم الثابتة في زمانه على ما كانت عليه فاما الاحكام الثابتة بالاجتهاد بعده صلى الله  
عليه وسلم فيجوز النسخ فيه بل يوفق الله تعالى بعد ثبوت حكم بالاجماع او اجتهاد  
اهل عصر بان يتفقوا على خلافه على اجتهاد سنج لهم على اجتهادا هل العصر  
المتقدم ويكون هذا بيان انتهاء مدة الحكم الاول قوله وعند البعض لا بد  
من آه نسبة شمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام وصاحب الميزان الى داود  
الظاهري ومحمد بن جرير الطبرنى واتبعهما والقاشاني من المعتز لقوم جماعة  
من الشيعة ولكن المذكور في عامة الكتب ان خلافهم في الانعقاد بالقياس فقط  
وذلك لان القيلس ليس من الحجج الشرعية عندهم ما خلا محمد بن جرير رحمه  
الله فانه ممن يقول بالقيلس فلما يقول ان الاجماع لا يحصل الا باتفاق جميع اهل  
العصر ولا عصر الا وفيه جماعة من نقات القيلس فذلك يمنع عن انعقاد الاجماع  
واجيب بل نفي القيلس قول محدث فلا يعول عليه لاتفاق الصدر الاول على  
استعماله قال الشيخ العارف محي الدين بن العربي في الفتوح المكيه ونحن  
وان كنا نقول بالقيلس فلا نخطئ مثبتة اذا كانت العلة الجامعة معقولة عملية يغلب  
على الظن انها مقصودة للشرع وانها امتنعنا نحن عن الاخذ بالقياس  
لان زيادة في الحكم وفهنا من الشارع انه يريد التخفيف عن هذه الامة

ولكن صلى الله عليه وسلم يقول اتركوني ماتركتكم وكان يكره المسائل  
 خوفا من ان ينزل عليهم في ذلك حكم فلا يقومون به كقيام رمضان  
 والحج في كل سنة وغير ذلك هذا الكلام من ذلك قوله تعالى لا تستأثروا عن اشياء  
 ان تبدلتم تسوءكم وحدث ابوهوما ابهم الله ﴿ قوله ﴾ يكون الاجماع لغوا  
 وهكذا عبارة شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام رحمهما الله وهو يدل على ان  
 سند الاجماع لا بد ان يكون ظنيا كما ذهب اليه البعض فان كان المراد ان الاجماع  
 الذي يثبت به الحكم لا بد ان يكون سنده ظنيا فهو حق لاشبهه فيه فان الاجماع  
 المصاحب للقاطع من الكتب ومتواتر السنة لا يثبت به الحكم لانه مستند الى ذلك  
 القاطع وثابت به قبله واثبات الثابت مستحيل وتحصيل للحاصل قبل هذا  
 التحصيل والا فلا يتصور نزاع في وقوع الاتفاق من المجتهدين من الاستدلال  
 بالاجماع على حكم ثبت بدليل قطعي ولا في صدق الحد عليه هذا واما زقوم انعقاد  
 الاجماع لاعن دليل بان يوفهم الله تعالى لاختيار الصواب ويلهمهم الرشد  
 فانه امر ممكن ولان الاجماع حجة في نفسه فلولم ينعقد الاعن دليل لكان ذلك  
 الدليل هو الحجة لم يبق في الاجماع فائدة ولانه وقع فانهم اجمعوا على بيع  
 التعاطى واجرة الحمام ونحو ذلك بلا دليل عليه ورد بل الامة لا يكون اعلى حالا  
 من رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ هو لا يقول الاعن وحى ظاهرا وحى محال  
 ان يجتمع اهل الديانة على وضع حكم شرعي جزا فاجمكم الهوى والطبيعة والتشهى  
 فانه عمل اهل البدعة والالحاد والاباحة وفائدة الاجماع مع السند قطعية الحكم  
 ورفع المباحة وحرمة المخالفون بل ما ذكر من وقوع الاجماع فيه من المسائل  
 لو سلم فلا نسلم انه لاعن دليل فلعل دليله لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه  
 ﴿ قوله ﴾ فكما ذكرنا في فصله فقد يكون نقله متواترا بمنزلة نقل الكتاب  
 والسنة المتواترة وقد يكون مشهورا كالخبر المشهور وقد يكون صحيحا كاحاديث  
 الصحيحين وغيرها وقد يكون ضعيفا كخبر الضعفاء والجاهيل الا ترى الى  
 فخر الدين بن الخطيب الرازي امام المتفلسفة والمتكلمين وبرهان الدين انفسى لما  
 ادعى الاجماع على عدم بعثة النبي صلى الله عليه وسلم رسولا الى الملائكة رده السبكي

فان في البيع  
 التعاطى خلاف  
 الشافعي رحمه الله  
 على ما ذكره القرظي  
 وغيره رحمه الله \* منه  
 رحمه الله تعالى \*

وغيره بان نقل الاجماع ليس من شأنهما فلا يعتمد على نقلهما وقد يكون كذبا  
 محضاً ولذلك قال احمد بن حنبل رحمه الله من ادعى الاجماع فقد كذب قال الامام  
 فخر الاسلام رحمه الله واذا انتقل اليها بالافراد كان هذا كنقل السنة بالاحاد يعنى  
 يكون موجباً للعمل دون العلم وهو من ذهب اكثر العلماء وذهب بعض اصحابنا  
 والشافعى الى انه لا يوجب العمل ايضاً وقال الغزالي رحمه الله وجوب العمل  
 بخبر الواحد ثبت اجماعاً لذلك فيما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم واما فيما  
 نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت  
 صحة القياس في اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان قول  
 من يتمسك به في حق العمل به ورد بان ذلك وساطة النقل بين ما هو حجة شرعية  
 ثبتت في محله وبين المتمسك به قد ترجح صدقها بعدالة الراوى وكونه ثقف  
 روايته فيجب العمل به لانه ظاهر في افادته الظن به وقد ورد في الحديث امرنا  
 باتباع الظواهر والله يتولى السراير وما ظن انه منقوض بخبر الواحد فيما يعم به  
 البلوى لو سلم فيه فروع بانها لمعارضة مرجح مثلوه هو تفرد الراوى ونزاهت  
 ما نحن فيه عنه هذا وقد مثلوا الاجماع الاحادى بما روى عن عبيدة السلماني  
 رحمه الله ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شىء كاجتماعهم  
 على محافظة الاربع والاسفل بالنجس وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت واخرج  
 ابن ابي شيبة عن عمرو بن ميمون قال لم يكن اصحاب رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم يتركون اربع ركعات قبل الظهر وركعتين قبل الفجر وعن ابراهيم ما  
 اجتمع اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم على شىء ما اجمعوا على التنوير بالفجر  
 قوله فاعتبروا يا اولى الابصار يشمل الانتعاض والقياس العقلى والشرعى  
 على العموم ولما كان سؤقلاً لاتعاض دل عليه عبارة قوله على القياس اشارة بل الانتعاض  
 معلول الاعتبار كما يقال اعتبار فتعظ ثم لو سلم عدم شموله القياس الشرعى فلا  
 شك في ثبوته بدلالة ان نص بدلالة فالتعليل على ان الحادثة المذكورة نفسها  
 علة لوجوب الانتعاض اذ العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو  
 القياس الشرعى قيل عليه الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا تقتضى تمام العلة

لان عامة اصحابنا لم  
 يشترطوا عدم عموم  
 البلوى منه رحمه الله



حتى يلزم ما ذكرتم ورد بالمنع ﴿ قوله ﴾ وطريقها قيل عليه هذا مما يشك  
فيه الا فراد من العلماء المجتهدين فكيف يجعل من دلالة النص وشرطها ان يعرفه  
كل من يعرفى اللغة ورد بهما غير مرة من ان المراد منه عدم توقفه على الاجتهاد  
وان كانت خفية ربما لا يطلع عليها الافراد ﴿ قوله ﴾ ولما كان الامر للايجاب  
لانه حقيقة والمراد ان الامر منصرف الى وجوب رعاية الوصف يعنى اذا بعتم  
المطنة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرمن فاقبضوا والقول بان الظاهر كونه  
للاباحة فاسد لكونه عدولا الى المجاز من غير تعذر الحقيقة ومقصود القصد الى  
مفهوم الصفة لان جواز البيع معلوم قبل نزول هذه الآية ﴿ قوله ﴾ فلن لم تجد  
يدل على عدم وفاء ظواهر النصوص لجملة الاحكام ولم يذكر الاجماع مع انه فوق  
القياس اذا لاجماع في حياته عليه السلام ﴿ قوله ﴾ وعمل الصحابة لا يكون الا عن  
دليل لديانتهم وعد التهم وتكر ذلك وشيوعه من غير تكثير يحل محل الاجماع  
على حجيتها ﴿ قوله ﴾ اشهر من ان يخفى فانهم رجعوا الى راي ابي بكر في  
قتل بنى جعفر ورجع موالى تشرىك ام الام و ام الاب الى قول بعض الانصار ورجع  
عمر الى قول على في قتل الجماعة بواحد في قياسه على اشراك النفر في السرقة واورث  
المطلقة ثلاثا في مرض الموت بالرأى وقلس على حد السكر على حد القذف وعملوا به  
﴿ قوله ﴾ لا يدل على بقائه قيل عليه الحكم بالبرائة الاصلية شايح فيما بين  
العلماء بحيث لا يصح انكاره ونقطع بوجوده وبعدها وبعدها وبعدها من يفتوت  
وبحر من الزكبي وغير ذلك من الاحكام ولا دليل عليها الا عدم الدليل على خلافه  
ورديان ذلك يجوز ان يكون من تواردا لاخبار وتعلو النقول على الاستمرار  
ببقائها على حالها ولذلك لا يبقى العلم ببقاء ما عرى عن ذلك وهو ظاهر وبنان  
العادة فيمادلت عليه الضرورة لا تخرق الابنحو المعجزة لقوله تعالى ولن تجد  
لسنة الله تبديلا بخلاف الشرايع الشرعية في التبديل ولهذا لا يتمسك بالشرايع  
السابقة الا اذا قصت علينا من غير تعقيب بالانكار ﴿ قوله ﴾ وان لا يكون معدولا  
به قال الاممى في الاحكام المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل  
معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة حزيمة رضى الله

عنه وحده أو لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كعدا دلر كعلت ونصب الزكوة  
 ومقادير الحدود والتفريات وثانيهما ما شرع ابتداءً ولا نظيره فلا يجري فيه  
 القياس لعدم النظم سواء عقل معناه كرخس السفر أو لا كضرب الدية على  
 العاقلة فعلى هذا يكون هذا الشرط شاملاً للأول ومغنياً عن ذكره ﴿ قوله ﴾  
 ثابتاً إشارة إلى أنه لا يكون منسوخاً إذا تعدية لم يلبس بثابت ﴿ قوله ﴾ حكماً شرعياً قيل  
 عليه هذا ما في مطلق القياس فهو باطل لأن قيلس السماء على النبيت في الحدوث  
 بجماع التامين مثلاً لا يتوقف على ذلك واما في القيلس الشرعي فلما معنى لتفريع عدم  
 القيلس في اللغة واجيب بانه شرط للقيلس الشرعي على معنى انه يشترط كون  
 حكم الاصل شرعياً اذ لو كان حسيماً أو لغوياً لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي  
 للمساواة في علقته ولا يتصور الا بذلك فلو قيل البيند شراب مشتد فيوجب  
 الحد كما يوجب الاسكار حسلاً وكما يسمى غير العفة كل باطلا ومبناه على ان القيلس  
 لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال على ما هو من ذهب  
 الحنفية وهو منج الشريعة ولب الحمى فلا يجوز اطلاق الحمير على ما يتخذ من العسل  
 والحبوب بقياسه على المتخذ من العنب المشتد في مخامرة العقل ولا اثبات  
 زيادة الصفات ومغايرتها لذات الله تعالى بقياسه على الخلق في صفاتهم وكذا الا  
 فعلى من ذهب الشافعية اثبات اللغة بالقيلس ومتاخرى الاشعرية ومنهم صاحب  
 التلويح ومصاحبه الرازي على اثبات زيادة الصفات بالقياس ﴿ قوله ﴾ لشراب  
 مخصوص وهو العقار بالضم ﴿ قوله ﴾ لا يحمل عليه مع ارادة المعنى  
 الحقيقي للزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا بد منه لعدم جواز المصير  
 الى المجاز بدون تعذر الحقيقة وبذلك ساط تجوز اطلاق الحمير على  
 الشراب المخامر للعقل بحيث يشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز ﴿ قوله ﴾  
 في الاصل مقيدة بعدم التساوى قيل عليه قد اثبت الحرمة في بيع المقلى بغيره  
 وبيع الدقيق بالمنطقة مع انها لا تنتهي بالكيل ﴿ قوله ﴾ والتساوى بالعدد غير  
 معتبر شرعاً قيل عليه التساوى بالوزن المعتبر شرعاً كفي في انتهاء الحرمة واجيب  
 عنه بانها باعتبار في الموزونة لا في العدد بلت وغيره ابل المعتبر في العوديات

الهدى في انكليات الكيل **قوله** فلا حاجة اليه قيل عليه عدم الاحتياج  
 لا ينفي في محتمو الاستدلال به قصد الى تعاضد الادلة كالاتحاد عن قاطع وكثير في  
 كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنس والاجماع والقياس ورد بان  
 حجية القياس انما ثبتت ضرورة عدم خلو الاحكام عن دليل والوقايح عن حكم كما  
 يدل عليه حديث معاذ حيث قال فلن لم تجده فلا يكون دليلا على تقدير  
 ثبوت النص وملق كتب الفروع انما هو حد رامن طعن المحصم بعدم الثبوت  
 او الدلالة او بالنسخ والحق ان الحكم اذا ثبت بدليل فلا يمكن اثباته بدليل اخر  
 لاستحالة تحصيل الحاصل واثبات الثابت ولكن ذلك لا ينفي انتظام صورة  
 القيلس وصدق التعريف عليه **قوله** وان لا يغير حكم النص قيل عليه هذا  
 الشرط لا حاجة اليه لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه قال السيد الشريفي هذا  
 الشرط اعم من عدم النص في الفرع لان المراد تغيير حكم النص في الجملة اي  
 سواء كان في حكم الاصل او غيره وانتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم بل الامر  
 بالعكس وتوهم القائل باعتبار ملاحظة الامثلية فالقيديان متغايران عموما  
 وخصوصا **قوله** احدهما انه يغير للنص فان لفظ الاجل لفظ خاص قطعي  
 في معناه ومن بين هذا بقوله ان النص يبدل على مشروعية السلم الحال بحكم  
 مفهوم الغاية وطالما لا اعتراض بان مخالفة المفهوم سببا في خبر الواحد غير قادمة  
 في صحة القيلس عند الشافعي رحمه الله ورد بان حرف الغاية لا مدخل له  
 في الدلالة عليه حتى لو قيل مؤجلا الى الاجل لكان هذا الحكم مستفادا منه بالامية  
 وبلن النص قد دل على خلاف القيلس على صحة السلم مشر وطبا القيود المذكورة  
 في الحديث فاقضى الاقتصار على المورد والقياس يعتمد التعدية الى غير  
 المورد فهو تغيير لحكم انص وبلن قوله من اراد ان يشمل كل من اسلم فهو على  
 عموما مور برعاية القيود المذكورة في الحديث والقيلس يقتضى جواز  
 اهلاك البعض للمسلم فيكون تغييرا **قوله** والثاني ان الحكم لم يعد كما هو  
 يعني ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك  
 لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على

التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل اعنى التسليم  
 المؤجل يشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة  
 عليه وفي قبس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا  
 عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقيل عليه  
 ان معنى اقامة الخلق مقام الاصل هو جعل الخلق كانه هو الاصل فاعتبر حقيقة الاصل  
 يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا او يكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون  
 الخلق وعد ولا عما هو خلاف مقتضى العقد اعنى الاجل واجيب عنه بلى السلم انها  
 شرع على وجه يكون الاصل فيه خلفا عن غير مقدور التسليم من انما يصاح الكسب  
 الذى هو من اسباب القدرة فلم يشرع في مقدور التسليم فون جعله مشروعا  
 فيه ايضا قياسا لم يكن حكم الاصل الى الفرع كما هو فيه وبن اقدمه على عقد السلم  
 دليل على ان ما عندك مسحق للحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المهدى للشرب  
 في جواز التيمم واعترض عليه بانه ربما يكون بدفع المخرج في احضار المبيع  
 واغيره من الاعراض فلا يتعين الحاجة الضرورية ورد بان التسليم اذا لزم عقيب  
 العقد لزم احضاره وكل غرض يقدر في هذا الشأن ينزل ما عنده منزلة العدم  
 قوله **العلة** وجوب دفع الحاجة قيل عليه جواز ثبوت الاستدلال بالبدالة النص  
 انها يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصاح لا ينافى حق الفقراء وقضاء حوائجهم من  
 الدراهم والدينانير المخلوقة ثمنا لاشياء على الاطلاق ووسيلة الى تحصيل  
 الحوائج والارزاق واجيب بانه يكون موضع لا يصاح فيه ايفاء حق الفقير  
 بالدراهم والدينانير فلولم يثبت جواز الاستبدال بدلالة النص لاختلاف امر  
 الفقراء واهل حوائجهم وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من يكون له صدقة  
 الجذعة وليست عنده الجذعة وعند الحققة فانها تؤخذ منه مع شاتين ان استيسرنا  
 او عشرين درهما من بلغت عنده صدقة الحققة وليست عنده الحققة عند الجزعة  
 فانها تقبل منه الحققة ويعطيه المصدق عشرين درهما وشاتين اخرجه البخارى  
 فانتقل الى القيمة في الموضوعين فعلينا ان ليس المقصود خصوص السن المعين  
 والاسقط للتعذر او اوجب عليه ان يشتره في دفعه وعن معاذ رضى الله عنه

انه قال لاهل اليمن ايتوني بعرض ثياب خميس او ليس في الصدقة مكان الذرة  
والشعير اجون عليكم وغير لاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة اوردته  
البخارى تعليقا وتعليقه صحيح وعن الصنايح الهمسي قال اجز النبي صلى الله عليه  
وسلم بالمدينة ناقة مسنة في ابل الصدقة فقال ما هذه فقال صاحب الصدقة اني ارتجعتها  
ببيعيرين من حواشي الابل قال نعم اذن رواه ابن ابي شيبه في مصنفه فعلما ان  
التنميص على الاسنان العظيمة والشاة لبيان قدر الهالية وتخصيصها في التعبير  
لانها اسهل على ارباب المواشي ربه ايسرت يوخذ فيها قدر الواجب كما يوخذ عينه  
﴿ قوله ﴾ ذكر وان اللام للعاقبة على ما هو من هب الكوفيين ومنهم ابو  
حنيفة رحمه الله على ما ذكره في معنى اللبيب وغيره خلافا للبصريين فانه  
لاختصاص عندهم فلوحمل عليه فالمراد ان البصري هذه الاصناف بمعنى ان  
الصرف لا يجوز الى غيرهم فبالصرف الى البعض لا يتغير ولا يكون صرف  
ملك شخص الى غيره ﴿ قوله ﴾ لو كان اللام للتملك وامس كذلك لان  
الزكوة خالص حتى الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقراء بقاء بدوام اليد ﴿ قوله ﴾  
لو اريد الجميع اه يعني لا يمكن ان يراد بهما الجميع اذ لو اريد ﴿ قوله ﴾ يبطل  
منه بآه لان منه به ليس صرف جميع الصدقات الى جميع الفقراء بل منه به  
صرف كل صنف الى جمع من الاصناف ﴿ قوله ﴾ كان المراد الجنس قيل عليه  
لامدخل لكون اللام للاستغراق او الجنس لان المقصود جواز الصرف الى بعض  
الاصناف ولا تفاوت فيه على التقديرين على ان لا خصم ان يلتزم بطلان الجمعية ويدعى  
كون الزكوة ملكا لاجناس المذكورة ورد بل من هب التحصم توزيع الجمع على  
ما شرح به المصنف في شرح الوقاية فلا يمكن له ان يلتزم بطلان الجمعية ويدعى  
ملك الاجناس والا يلزم توزيع الاجناس على ان من يعرف معنى الجنسية والتملك  
ليس له ان يقدم على هذه الدعوى اذ المالك ينبغي ان يكون اشخاصا لاجناسا  
﴿ قوله ﴾ واستعمال الماء اشارة الى ان المقصود الازالة للاستهتمال وكون الماء  
القصالحة لازالة حكم شرعي معلل بكونه مزبلا فتعدى الى كل ما يع يشاركة  
في ذلك فلا يردان تطهير الماء حسي او طبيعي فكيف يعدى على ان المعدى

صلوح العقل المتلبس به حال المتلجاة فلن قيل الحكم بطهارة العقل لخاصية في الماء  
 اذ لو كان لازماً لوجب ان يرتفع الحدث بسائر المايعات لشركته في الازالة  
 اجيب بـ ان الحكم بزوال الحدث بالماء ليس بمعقول اذ العفوطا مظهر ظاهر او من  
 شرط القياس كونه معقولاً فلان قيل قد ذكر في الهداية وغيرها ان ازالة الحدث  
 معقول وغير المعقول هو الاقتصار على الاربعة <sup>اجيب</sup> بل المراد بعدم معقولية  
 المعنى انه لا يستقل ان العقل يدركه من غير ورود الشرع اذ لا يعقل تنجس اليد  
 وغيرها لمخروج النجاسة من السبيلين والمراد بالمعقولية انها حكم الشرع بزوال  
 الطهارة عند خروج النجس ادراك العقل ان هذا الحكم لاجل هذا الوصف  
قوله وهو ما سبق في اخر الحاشية السابقة من الجواب قوله ويشكل بالعلامة  
 قيل العلامة المحضه كالاذان معرف للوقت او مطلق الحكم من حيث هو الكلام في المعري  
 لحكم الاصل من حيث هو حكم الاصل وفيه تامل قوله بمعنى ان الترتيب بالايجب القديم  
 الوجود على امر حادث قوله قيل عليه وعلى هذا لا يعبدان يراد بالحكم المطلب  
 القديم ويكون معنى تأثير العلة نائيرها في تعاقب المطلب بافعال العباد ورد بان بعيد  
 غير صحيح اذ لا معنى لتأثير فعل العبد في المطلب الاول ولو باعتبار تعلق القول  
 بان معنى تأثير العلة كونها سبباً حاصلاً لها للتعلق المذكور مردود لان افعال  
 العباد غير معللة بالاعراض المفرقة عن ذاتها والبواعث البانية لصفاته قوله  
 بلا خلق الله تعالى ومنه اهل الحق من الحنفية وغيرهم ان العلة مؤثرة بتخلي  
 الله تعالى قوله جرى العادة الالهية اجمري العادة لانه في حقيقة التأثير اصلاً  
 فانها عبارة عن تكرر الوقوع والعود اليه مرة بعد اخرى وليس بها خود في  
 حقيقتها ولا مفهومه ان لا يكون فيها تأثير وارتباط افتقاري بل لا يتصور وقوع  
 الممكن في بقعة الوجود بدون وجوبه باقتضاتام من جهة علته فانه للممكن فعله كذاته  
 متساوي القدم بالنسبة الى الوجود والعدم لا يتصور ترجح احد طرفيه الا  
 بمرجح من خارج واما من عدم وقوعها لم يتحقق ذلك المرجح والسؤال عن سبب  
 ترجحها كما هو الشأن في ذاتها وصفاتها ووجودها في نفسها من حقيقتها والحق  
 سبحانه لها كل تلك الذات تام الافعال والصفات بمعنى انه واجب الوجود في ذاته

وصفاته و افعاله جل جنبابه ان يتداخله في فعله مرجح من خارج كما قال الجبل ثناؤه  
لا يستل عما يفعل وهم يستلون وقالون تجد لسنة الله تبدل ولاولن تجد لسنة الله  
تحويلا **قوله** ﴿ كل ما وجد ذلك الشيء يوجد آه فان قيل العلة الشرعية قهر بها يتخلن  
عنه الوجوب والوجود قلت الكلام في علة الاحكام ولا نسلم تخاف الحكم وهو الوجوب  
والحرمة مثلا عن علته واما وجود المحكوم به فانما يتم علته بسبب وشرايط لا تنتظم بالتمام  
الا حين وجود المحكوم به والوجد الموجب للوجود في كل مرتبة من مراتب الكون هو الله  
تعالى فحسب **قوله** ﴿ احترامه واذنت تعلم ان كون شيء محرر كالله تعالى على الفعل  
وباعثا على ايقاعه سواء وجبه عليه ولا ليس بدون من فهم في النكار قول البشاعة عند  
انفهم السليم والعقل المستقيم **قوله** ﴿ معللة به مصالح العباد لكن تلك المصالح وسايط  
واسباب مرتبطة بعضها ببعض ارتباطا افتقار يامنتهية الى الواجب مستند اليه  
والباعث في الحقيقة انها وسببها وتعالى في صفاته الكاملة **قوله** ﴿ فمن انكر  
التعليل آه تفرع لعامة الاشاعة لكون من فهم مخالفا لمرئخ النصوص وقضية  
العقل الصريح **قوله** ﴿ المناسب ما آه قيل عليه لا يستقيم على هذا التفسير  
والاعلى ما ذكره المصنف جعلهم القتل العمد العدوان وصفا مناسبيا لوجوب  
القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك اذ ليس القتل مما يجلب نفعا او يردفع  
ضرا ولا هو مقصود امن وجوب القصاص ولهذا الحال الى غيره ويمكن ان يفسر  
كلام القاضي الامام ابى زيد الدبوسى رحمه الله بما ذكره الامدى في الاحكام من  
ان المناسب عبارة عن وصف ظهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه  
حصول ما يصح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان ذلك المقصود  
جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل  
حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه  
قوله تعالى ولكم في القصاص حيوه وانما عدل الامدى عنه لانه انما يصح للنظر  
لاللهناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلى بالقبول فلا يكون  
مناسبا بالنسبة الى وليس الاحتجاج بقبول الغير على اولى من العكس وردبان  
اعتبار المناسبة انها هو بالنسبة الى الحكم في العلية وعلية القتل للقصاص تقتضى

بقاء العبد وهو جلب نفع و دفع القتل عنده وهو دفع ضرر وهذا المعنى مما يتلقاه  
 العقول فان القتل علة للقصاص مخلص للمقصود من شرعية القصاص وهي بقاء  
 الحيوة على ما اشير اليه في الآية فان كل من لاحظ وجوب القصاص عليه انزجر  
 فيخلص المقصود بالقتل عنه والعازم عليه عن القصاص فتبقى النفوس محفوظة  
 واما ورده في وجه العمول غير موجه لاشتراك الالتزام لان المراد من الصلاحية  
 في قول الامدنى ما يصاح ان يكون مقصودا من شرع الحكم انما هو الصلاحية عقلا  
 فللمناظر ان يمنع بانه لا يصاح في عقلي على ان امثال هذا المنع مكابرة مر دودة  
 عند اهل العقول لا يعباؤها ﴿ قوله ﴾ يلزم النقضية وعدمها فيما كان بعضها  
 قاصرة كما يقول به الشافعي رحمه الله قيل عليه لان سلم ان التعليل بالقاصرة يوجب  
 عدم التعدي بل غايته انه لا يوجب التعدي ولا يدل الاعلى ثبوت الحكم في النصوص  
 فعلى تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدي بالمتعدية وتكون القاصرة  
 لتأكيد الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما ادعيت من ان نص الربوا في النقدين  
 معلل عند الشافعي رحمه الله بالثنية مع تعدى وجوب التعمين الى المطعوم  
 ورد بان التعليل بالقاصرة يكون تحصيله بالحاصل واثباتا للثابت لثبوت حكم  
 الاصل بالنس ﴿ قوله ﴾ يد اي دانتصاب مثل على الحالية وتقديره بيعوا  
 مقابلا مثل مثلا ويد اي د فحذفى مقابلا و اقيم مقامه مثلا مثل ويكون الحال جملة  
 لان المعنى المنوب عنه يحصل من المجموع غير انه اجري الاعراب في الجزء الاول  
 ﴿ قوله ﴾ نظيره اي الاصل المذكور من انه لا بد في التعليل من اقامة الدليل  
 على كون الاصل معللا ولا يكتفى فيه بان الاصل في النصوص التعليل ﴿ قوله ﴾  
 من باب الربوا اي الاحترار عنه والمنع لو باب بيع الدين بالدين فانه لا يجوز  
 ايضا لكن لا لكونه ربوا فانها متساويان بل لعدم النهي فانه عقد غير مفيد  
 شيئا فكان عبثا وهو حرام شرعا ﴿ قوله ﴾ بيع الكلي أه في القاموس الكل  
 ان تشتري او تبيع دينك على رجل بدين ل على آخر ﴿ قوله ﴾ تعيين احد  
 البدين اي في مطلق البيع شرط تعيين الاخر ايضا في باب الصرف لان العين  
 خير من الدين ﴿ قوله ﴾ اجماعا ه فثبت بهذا الاجماع ان نص الربوا معلل في



حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل ويكون تعليل ربوا النسبة مستندا الى الاجماع وربوا الفضل اليه فالدليل على التعليل قد يكون نصا واجماعا وتعليل ينتهى بالآخرة الى احدهما ﴿ قوله ﴾ في غاية الصعوبة قيل ليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على اخر حتى يرد ما ذكره واجيب بان قوله لا بد مع ذلك من دليل على ان النص معلى في الجملة يوهم ذلك لان لما كان تعليل النص كان موقفا على تعليل اخر وهلم جرا ﴿ قوله ﴾ لما شرطناه قيل عليه استخراج العلقو اعتبار كونها موعثرة او غير موعثرة موقوف على كون النص معلا فاثبت ذلك به حور وربانا لانسلم توقف كون النص معلى على ذلك بل المتوقف عليه هو العلم بكون النص معلا ولا عكس فلا حور ﴿ قوله ﴾ هذا ما قالوا آه انما قال ذلك لاستصعابه اشتراط تعليل النص في الجملة وقيل ولان اثبت التعليل في ربوا النسبة كافي في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى باقي المقدمات التي اوردها لاثبات التعليل في ربوا الفضل ولان وجوب التعيين والمثالة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيهلوقد سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع واجيب بان النص انما يدل على الجواز في الاشياء الستة متماثلة متعينة ولم يدل على نفى الجواز في صورة عدم التماثل وعدم التعيين بناء على نفى المفهوم بل الدليل على عدم الجواز فيهما قيلس الفضل على النسبة على انه لا مناقشة في المثال ﴿ قوله ﴾ الثاني من الابحاث يريد نفى شرايط اعتبارها بعضهم في صحة القياس ﴿ قوله ﴾ وعارضا كما زعم بعضهم انه لا يجوز لا يجلب انفكاكه انتفاء الحكم واجيب بان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به وهي لا تنفك وربانه لازم وانها الكلام في التعليل بالعرض ﴿ قوله ﴾ وخفيافا فالمن انكرو ذلك مثل رضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع به لان الوصف المعلل به معرف للحكم الشرعي الخفي فلا بد ان يكون جليا لان الخفي لا يعرف الخفي واجيب بانه مع خفائه في نفسه قد يكون جليا بحسب امر خارج عنه كدلالة الصبيغ الظاهرة عليه من نحو الايجاب والقبول على الرضا فيجوز التعليل به ﴿ قوله ﴾ على ما ياتي آه في فصل الاستحسان من ان الخفي قد يكون اقوى

والاعتبار بالقوة اولى ولهنا انهما تقدم القيلس لصحة اثره الباطن على الاستحسان  
 الذى ظهر اثره وخفى فساده فلان العبرة لقوة الاثر وصحة العلة دون الظهور  
 ﴿قول﴾ باسم جنس يتعلق الحكم بمعناه القاطم بنفسه يعنى غير متبدل بتبدل اللغات  
 واختلافها فيجوز التعليل باسم الدم لتعدى الحكم الى الفرع بمعناه وحقيقة الوصى  
 دون التعليل باسم الخمر لانه بتعدية الاسم الى النيبذ وترتيب الحكم عليه فيكون  
 قياسا في اللغة ﴿قول﴾ وحكما الى حكما شرعيان قيل يلزم تخلف المعلول ان تقدم  
 زمانه وتقدمه ان تاخر والتحكم ان قلن اذ ليس احدهما اولى بالعلية من الاخر  
 اجيب بانه يجوز كون احدهما صالحا للعلية وثبوتها بالدليل من دون عكس  
 ﴿قوله﴾ ومركبا كالكيل والجنس ان قيل فيكون العلة صفة زائدية والالها  
 جهلنا كونها فعلية فتقوم اما بكل جزء فيكثر العلة او بواحد فهو العلة دون غيره  
 او بالمجموع بدون جهة الوحدة فليس هو بعلته ومعها فيتسلسل اجيب بان الوصى  
 ليس بعلته حقيقة بل هو عبارة عن تعليق الشرح الحكم به ولو سلم فجهة الوحدة  
 والعلية من الاعتبارات والكل سفسطة ﴿قول﴾ اذ الفائدة الفقهية ليست  
 الاثبات الحكم وذلك لان التعليل لاجله فاذا انتفى الحكم انتفى التعليل قيل عليه  
 يجوز ان يكون التعليل لفائدة اخرى متعلقة بالشرع مثل سرعة الاذعان وقوة  
 الاطمئنان وردبانه خلاف المفروض والقول بانه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلية  
 القاصرة الغير المنصوطة لان عدم الجزم به لانزاع فيه وعدم الظن بعدم ما غلب  
 على راي المجتهد عليه القاصر وترجمت عنده بالامارات المعتبرة لم يصح نفيه  
 فيه ان شرط الدلالة عندنا وجود التأثير المستلزم للتعدية فعند عدمه لا دلالة  
 اصلا بل مجرد فهم بالاخلة ﴿قول﴾ والتاثير عندنا له ما كل من اجل مقصود صاحب  
 التلويح تنويه من هب الشافعى او الاشعري في محل يتمكن منه مع كتمان حاله  
 عن المقصر بن في النظر قال انها قال عندنا لان عندنا صاحب الشافعى اخص  
 ليغتر المقصر ان قياس الشافعى اثبت ومنه في البلب او ثنى كلابل انها  
 قيد به لانه بعض الشافعية منهم القاضي ابو الطيب الطبرى فسروه بالدوران  
 وجودا وعدمه مثلوه بالشدة في الخمر والرق في نقصان الحد يوجد بوجودها

فان مبيع العقود مظنة  
 الرضى وهى مظنة  
 الحاجة كما ان  
 السفر مظنة المشقة  
 فسرعت لمصاحبة  
 دفعها منه رحمه الله  
 تعالى \*

ويزول بزواله من فسر به بثبوت اعتبار عين الوصف في عين الحكم كلغز الى  
 واصطاح على تخصيص اسم الموثر بذلك واسم الملايم بالاقسام الثلاثة الباقية  
 فهو لم يشترط في صحة القياس ذلك حتى عمل بالغريب ايضا فهلا قال عند قول  
 المصنف اذا وجد شهادة الاصل بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا  
 لانه حجة عند اصحاب الشافعي وجماعة منهم على ان وجود الحكم عند وجود  
 الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تأثير او احواله يصاح دليل على الغلو ويصير  
 الوصف به حجة على الغير وهم المسمون باهل الطرد قال في الكشف الكبير وفسر  
 الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته بهذه العبارة ونعنى بالتاثير ان يكون  
 لجنس ذلك الوصف تاثير في اثبات جنس ذلك الحكم في مورد الحكم امامد ولو لاعليه  
 بالكتلب او بالسنة او بالاجماع اى يثبت اثر هذا الوصف بهذه الحجج وذكر بعض  
 الاصوليين ان اعلى انواع القياس الموثر وهو باعتبار النظر الى عين العلة  
 وجنسه لعين الحكم وجنسه اربعة اقسام فالاول هو ان يظهر اثر عين الوصف في عين  
 ذلك الحكم وهو المقطوع النور بما يقرب منه منكر القياس اذ لا يبقى بين الفرع  
 والاصل مباينة الاعدد المحل فانه ان اثبت ان علة الربو في التمر الكيل فالجس  
 يلحق به بلا شبهة وان ثبت ان علة الطعم فالزبيب ما يحق به قطعاً اذ لا يبقى الا  
 لاختلاف عدد الاشخاص التي هي مجرى المعنى ويكون ذلك لظهور اثر  
 الوقوع ايجاب الكثرة على الاعراب اذ يكون التركي والهندي في معناه الثاني ان  
 يظهر اثر عينه في جنس ذلك الحكم اى جنسه القريب كتاثير الاخوة لاجب وام في التقدم  
 في الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فلن الولاية ليست هي عين الميراث لكن بينهما  
 مجانسة في الحقيقة فان هذا محق وذلك محق وهذا دون الاول لان المفارقة بين  
 جنس وجنس غير بعيدة بخلاف المفارقة بين محل ومحل فانها لا يمتزقن اصلاً فيما  
 يتوهم ان له مدخلاً في التأثير والثالث ان الموثر جنسه القريب في عين ذلك  
 الحكم كاسقاط قضا الصلوة المتكررة بعذر الاعضاء فلن تاثير جنسه وهو عند الجنون  
 والحيمض ظهر في عينه ايضا باعتبار لزوم المشقة والمرج والرابع ما ظهر اثر جنسه  
 في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوات عن الحايض بالمشقة فانه بين ظهور تاثير جنسه

وهو مشقة السفر فان مشقة السفر ليست عين مشقة الحائض في جنس هذا الحكم وهو اسقاط الركعتين الزائدتين فانه ليس عين الاسقاط عن الحائض فان هذا اسقاط اصل الصلوة وذلك اسقاط البعض ولكنه من جنسه القريب وكتعليل القتل بالثقل في ايجاب القصاص بجناية القتل العمد لعدوان فلن جنس الجناية للعمد معتبر في جنس القصاص مع انه قد ظهر عين القتل العمد العدوان في عين الحكم وهو وجوب القصاص في المحم دثم قالوا لخلان بين القايسين في الاقسام الثلاثة الاولى لانها حجة والقسم الاخير مختلف فيه بينهم والمختار انه حجة لكونه مغلبا على الظن **قوله** ان الشرع اعتبره اقال فخر الاسلام الوصف لا يصير علة بمجرد الاطر اذ بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بوجود التأثير فلا يقبل التعليل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما مناسبا لاضافة الحكم اليه ولا يكون نائبا عنه ولا يجب العمل به الا بعد كونه موثرا عندنا ومجتمعا عند الشافعي وقال الامني لكل من الوصف والحكم اجناس عاليا تقري بمتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب مثل اثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا ينط الاحكام به واخص منه المناسب ثم المصاحبة الضرورية ثم حفظ النفس ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالتوسط فتموسط وما كان بالعالي فهو ابعد ثم قال ان من القيلس موثرا يكون علة منصوصة او مجتمعا عليها واثرا عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملايم الاثر جنس الوصف في جنس الحكم وذهب المصنف الى ان المناسب يكون متضمنا للمصاحبة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل واللايمية شرط زائد على ذلك وفسره بكون الوصف على وفق العلة الشرعية باعتبار الشرع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ولا بد ان يكون اخص من مصاحبة حفظ النفس واخوانه قيل لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق تفسير المصنف وقيل لا يلزم على المصنف موافقة كلام القوم وهو لا يبالي بمخالفتهم

عند اصابة الحنق والبعد عن الاشكال ضبطا للمهرام وتوضيحا للمقام ﴿ قوله ﴾  
يسمى المصالح المرسله اى المطلقة هى راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع  
المصاححة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتب والسنة وقرابين الاحوال  
وتفريق الامارات سميت بها لاقياسا اذ القياس اصل معين فاننا نعلم قطعاً بادلته  
خارجة عن المحصران لتقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكيفية لكن قتل من لم  
يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوز عند القطع او ظن قريب  
من القطع وبهذا الاعتبار يخص هذا الحكم من العمومات الواردة في النوع عن  
القتل بغير حق لمانعلم قطعاً ان الشرع يوتر الكلى على الجزى وان حفظ الاسلام  
اهم من حفظ دم مسلم واحد ﴿ قوله ﴾ كالسكر فى الحرمة قيل هنا من قبيل  
المركبوردبان فيه جهة واحدة فالتمثيل لذلك الاعتبار وكذا الصفر ﴿ قوله ﴾  
قد يوجد شهادة آه قيل عليه التحق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز  
التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد فى  
الاخيرين وبالعكس فمجرد ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التأثير وردبان احد نوعى  
الغريب المر دود لما كلن مالم يعلم ان الشارع اعتبره ام لا على ماقرره دل على  
جواز عدم اعتباره فى الجملة وهو يقتضى انفكا كما عن التأثير فى الجملة وهو يقتضى  
التحقق بدون المجموع وانمالا يتحقق بدونه اذالم يلاحظ المعنى المعتبر فى  
الغريب المر دود ﴿ قوله ﴾ لا يقبل عندنا قيل اى لا يجب قبوله لعدم شرطه وهو  
التأثير وقيل بان حصول ظن الاعتبار فيه يوجبه والا فيستحيل ﴿ قوله ﴾ نظير  
اعتبار الجنس فى الجنس قيل عليه المراد هنا الجنس القريب والضرورة ليست كذلك بل  
ليست بهلايم فضلا عن الموتر وانت تعلم ان الضرورة جنس قريب للولاية والطهارة  
وحل الميتة وغير ذلك ﴿ قوله ﴾ فيعتبر فيه اعتبار الشارع قيل عليه ان ذلك  
لا يقتضى الان يكون له اصل فى الشرع واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار  
الشارع نوع الوصف او جنسه القريب فى نوع الحكم او جنسه القريب على ما  
فسرتم به التأثير فممنوع ولم لا يكتفى الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه اخر  
من مسالك العلة كينى وقد جوزتم التعليل بغير الموتر ايضا وردبان لو لم يعتبر

اعتبار الشرع ذلك الوصف بالوجوه التي بينها بها تعلم وجعلناها علة من عند انفسنا لم نصب الشرع من عند نلو ذا غير جاز وبالمجمله المعترفة في الشرع ما يصحح دليل على الحصر بحيث لا يمكن معارضتها ولا منا قضتها فوجب ان يكون العلة مما اعتبر فيه التأثير بل المعنى المذكور حتى يكون مسلمة عند الحصر ومعرفة عن المعارضة والمناقضة وحينئذ لا يتكفى الجنس البعيد والظن المذكور اذ المعتبر ما دل دليل على اعتباره شرعا وعلى تقدير عدم اعتباره لا يصحح دليلا ملزما على الغير والكلام فيما يصحح حجة على الغير ولذا قال فخر الاسلام ان كفاية الاخاله خيال امر باطل لانظن لاهقيقة له ولا يصحح ان يكون دليلا على الحصر ولا دليلا شرعيا ولا نه لا ينفك عن المعارضة لان كل خصم يحتاج بمثله فيما يدعيه على خصمه ودلائل الشرع لا تتحمل لزوم المعارضة كما لا تتحمل لزوم المناقضة **قوله** ﴿ ولان العلة المنقولة تقبل عليه ان هذا لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علة معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التأثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر كالطرد وتخريج المناط والسبر والتقسيم ورد باننا لانسلم ان التأثير فيها ليس بمعنى اعتبار النوع والجنس القريب كيف وقد اعتبر الشرع نوع الوصف وهو الطواني في سقوط التجاسة عن سوء الهرة وكذا انفجار الدم في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيفا وفي كونه مرضا لازما لو كذا عدم الاتملى بها ينافى الصوم في عدم انتقاضه بالنقض المذكورة في الامثلة كلها انواع وعلى تقدير عدم كونها انواعا فلاقل من كونها اجناسا قريبة **قوله** ﴿ وبتنقيح المناط قال الغزالي رحمه الله هو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بخلاف الاوصاف التي لا تدخل لها في الاعتبار كما تبين في قصة الاعراب ان لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص او كونه اعرابيا الى غير ذلك حتى يتعين في وطى المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وفوات ركن الصوم اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد معرفتها بنص او

لجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنس  
 او اجماع واما الاول فهو دونهما ان قر به اكثر منكرى القيلس واما تخريج المناط  
 فهو النظر في اثبات علة الحكم الندي دل النص او الاجماع عليه دون علية الفرع  
 كالنظر في اثبات كون السكر علة لحمرة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين  
 الاولين ولذا انكره كثير من الناس ﴿ قوله ﴾ والوجود عند الوجود والعدم  
 عند العدم لا يبدل على العلية قيل اذا وجد الدوران من غير مانع من العليتين  
 معية كما في المتضامين لو تاخر كما في المعلول او غيرها كما في الشرط المساوي  
 فالعادة قاضية بمصول الظن بل القطع بل العلية كما اذا ادعى انسان باسم مفضب  
 ففضب ثم ترك فلم يفضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه مسبب  
 الغضب واجيب بل النزاع انها في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما  
 ذكرتم من المثل ممنوع اذ لو انتفاء ظهور غير ذلك اما بانه بحث فلم يوجد واما  
 لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره  
 ورد بانه انكار للضرورة وقد ح في جميع التجريبات فلن من لا يتاى منه النظر  
 كالأطفال يعلمون ذلك قطعا من غير نظر واستدلال بما ذكرتم فيتبعونه في الطريق  
 ويدعون به بذلك الاسم واهل النظر كالمجيبين على ذلك كمتى كاديجرى مجرى المثل  
 ان دوران الشيء مع الشيء اية كون الهدار علة للدائر قال صاحب الكشفي  
 الحقايق والاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية  
 المبنيّة على المصالح فلا يبدى بيان عللها من مناسبة او اعتبار من الشرع اذ في  
 القول بالطرء فتح لب لب الجهل والتصرف في الشرع وقال صاحب القواطع اذا  
 انتهى التصرف في الشرع الى هذا المنتهى كل استهزاء بقواعد الدين واستهانة  
 لضبطها وتطرىفا لكل قائل ان يقول ما ارادو يحكم بما يشاء وانما يعرف علل الشرع  
 بالشرع وهو النص او الاجماع ﴿ قوله ﴾ فهذا تخصيص العلة ونحن  
 لانقول به قال صدر الاسلام رحمه الله تعالى تكلم الناس في تخصيص العلة  
 قديما وهديثا الا انه لم يرو عن ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد وسائر اصحابه  
 رحمهم الله تعالى نص فيه وادعى قوم من اجلاء اصحابنا كالكرخي والرازي

والقاضي خليل بن احمد السجزي والقاضي اب يزيد الدبوسي ان من مذهب اب  
 حنيفة رحمه الله القول بتخصيص العلة واستشهد ابالمسائل وذكر المحاسبي من  
 الاشاعرة ان اباحنيفة رحمه الله كان يقول ذلك وعده من مناقبه وفي التحقيق من  
 اجاز تخصيص العلة من مشايخنا رحمهم الله زعم ان ذلك مذهب ائمتنا الثلاثة  
 رحمهم الله تعالى لقولهم بالاستحسان بالاثروشرطهم عدم كون الاصل معدولا  
 به عن سنن القياس وعين الوصف المؤثر غير معدوم فيهما بل التأثير وتخصيص  
 عموم العلة كتخصيص عموم اللفظ والقول بانه من صفات اللفظ اصطلاح جديد  
 لا يدفع المعنى ولا يلزم التناقض لان المانع استثناء عقلا ولا التصويب لان  
 التخلف في المستنبطه لا يسمع الا مع بيان مانع صالح على ان طرق الدفع كثيرة  
 كفن والمؤثر العقلي يجوز فيه التخلف لمانع فان النار لا يحترق الحطب الرطب  
 قوله ان التخصيص في الالفاظ مجاز ورد باننا لانسلم ان التخصيص مطلقا  
 ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله  
 في صورة الفرع فيثبت في العلة تخصيص ببعض الموارد كتخصيص الالفاظ  
 ببعض الافراد ويتمنى اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له  
 ويمتنع اتصاف العلة به اذ ليس من شأنها الاتصاف بالحقيقة والمجاز قوله  
 لاجماع العلماء على وجوب التعدية قيل عليه غلبة الظن يكفي في العلية سواء  
 استلزم الحكم ام لا ولا نسلم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود  
 كثيرة منها عدم المانع وايضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم  
 بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والبراد عند عدم التخصيص

قد تم طبع كتاب حزامه الحواشي لازاحة الغواشي للعلامة المحقق شهاب الدين  
 بن بها الدين المرجاني رحمه الله البصري بنظرارة تلميذه كشاف الدين بن شاه مردان  
 المنزولي السلوكي في اوائل شعبان سنة ١٠١٣ وثلثمائة وسبع





\* فهرس الخطايا الواقعة في الطبع \*  
بسم الله

خطاء	صواب	صفح سطور	خطاء	صواب	صفح سطور
الله الممدوح لله	الممدوح	٥	يستلزام	يستلزم	١٣
والمخضرمين والمخضرمين	المخضرمين	٤	لخاص	لخاص	١٤
مواد	موارد	٧	المصوص	المصوص	٥
بمزالة	بمزالة	٧	لابالدايل	لابالدايل	١٢
والمصنف	المصنف	٨	التقيمات	التقيمات	٢٢
الإضافة	الإضافة	٨	المحقق	المحقق	٢٢
مشحونه	مشحونة	١٥	تيقن	تيقن	١٥
كثرا	كثيرا	١٢	الخيول	الخيول	١٣
مد موم	مد موم	١٤	ياحراه	ياحراه	١٩
الشرعية	الشرعية	١٩	الجفا	الجفا	٢٢
بالحمس	بالحمس	١٧	اشانوا	اشانوا	١٤
متباينتين	متباينتين	٢١	ذهلوا	وهلوا	١١
بتفاصيلها	بتفاصيلها	٢٤	رحمه	رحمه	١٣
الحنيفة	الحنيفة	٢٧	فان	فان	٢٣
وانما	وانما	٢٨	فعله	فعله	٢٥
قول	قوله	٣٥	تطمعون	تطمعون	٥
فيبحث	فيبحث	٣٢	مبهة	مبهة	٩
مباحث	مباحث	٣٥	الناس	الناس	٤
المحافظة	المحافظة	٣٥	يعملون وان	يعملون وان	١٥
الخصوص	الخصوص	٣٩	وان	وان	٤
يقيده	يقيده	٤٥	للمؤمنين	للمؤمنين	٧
المراد	المراد	٤٥	جتهين	جتهين	٢٥
والمدرارك	والمدرارك	٤٩	بيمينه	بيمينه	٢٤
بجوهر	بجوهر	٥٤	حله من	حله من	١٩
لبعض	لبعض	٥٧	تعليل الاول	تعليل الاول	٢٥
صحابنا	اصحابنا	٥٨	بتعليل الاول	بتعليل الاول	١٣
وبالوا	وقالوا	٥٨	لمعنى	لمعنى	١٧
تطبيقه	تطبيقه	٥٨	في ازالة الملك	في ازالة الملك	١٨
رحمهم الله	رحمهم الله	٦٤	واجيب	واجيب	٢٢
لبعض	لبعض	٦٧	بصورة	بصورة	٤

بطريق اطلاق المقيده ووزان القيد مخصوص على الخطى وهو زان القيد المطلق القيد وهو اطلاق الميراث كاطلاق المشفق على شفق الانسان والفروق على الميراث

خطاء	صواب	معنى	سطور	خطاء	صواب	معنى	سطور
لنسبها	نسبها	١١	١٤٢	الثاني	بخلاني الثاني	٢٤	٢١٥
فضيحتها	هجنة	١٥	١٥٢	بالشرط	بالشرط	٢	٢١١
والمعنى	والمهضى	١٧	١٥٩	يدري	يندرى	١٥	٢١٢
والالزام	والالزم	١	١٦٩	الرف	الوف	٢١	٢١٥
نعة	لغة	٢٢	١٧٣	الغرض	الغرض	٧	٢١٩
الاغلة	الانملة	١٥	١٧٥	تعلق	تتعلق	١٨	٢١٩
لشيء	شيء	٨	١٧٩	او الاجماع	والاجماع	١٩	٢٢٥
ليوطن	ليوطن	١٥	١٨٣	دلالة	دلالتة	٤	٢٢١
المفضل	المبغض	١١	١٨٤	لتمكن	ليتمكن	٢	٢٢٢
لمجهول	المجهول	١٩	١٨٤	الرفاق	الرفاق	٧	٢٢٢
المحال	الحال	١٧	١٨٥	لتشدد	تشدد حكمه	٢٢٤	٢٢٤
الاصيل	الاصل	٢٩	١٨٩	حكيمه عن	منتقيا حكمه عن	١٨	٢٢٤
البها ابعض	ابعض البها	٣٩	١٩١	بجايه	بجنايه	٢١	٢٢٥
التلا	التلاوة	١٧	١٩٥	المقصود	المقصود	٢٤	٢٢٩
طيفور	طيفور	١٣	١٩٥	المشروطون	المشروطون	١٣	٢٢٧
يظر	يظهر	٢٥	١٩٥	بظاهر	ظاهر	١٩	٢٢٧
ويدعوا	على قدر ما يدعوا	٢١	١٩٧	فيو سبها	فيو يسها	١٨	٢٣٥
يلزم	يلزمه	٢	٢٥٥	المقضى	المقتضى	٢٥	٢٣٥
لاظاهر	للاظاهر	٥	٢٥١	تلك هذا	تلك	١	٢٣٣
انتقاوؤه	وانتقله	١	٢٥٣	النسخ	النسخ	٧	٢٣٤
قتيل	قتيلا	٢٣	٢٥٤	مغنى	معنى	٢٥	٢٣٤
بالمفنى	بالمفنى	٢٣	٢٥٧	ترتبه	ترتبه	٢٥	٢٣٥
الحسى	الحس	١٥	٢٥٨	حزين	حزين	١٩	٢٣٩
لمطلب	العهد	٢٩	٢٥٨	اذا استعمل	اذا استعمل	١١	٢٣٧
الثبوث	الثبوت	١٧	٢١٥	لبعد	بعد	١٥	٢٣٧
				بها	ايها	١٧	٢٣٧

خطاء	صواب	صحى	سطور	خطاء	صواب	صحى	سطور
انبأهم	انبأهم	٢٣٧	٢٥	التخفى	التخفى	٣١٢	٩
تحمله	محمته	٢٣٨	١٩	المستتر	المستتر	٣١٢	٢٥
بتترك	بتكرر	٢٣٨	٢١	المجهول	المجهول	٣١٣	٩
اليين	اليبين	٢٣٨	٢٢	التخفى	التخفى	٣١٥	١٤
سبب	بسبب	٢٣٩	٥	افرد	افرد	٣٢٥	٩
تها لك	تها لكه	٢٤٥	٤	مره ان	مره ان	٣٢٥	٢١
تقويها	لتقويها	٢٤٥	١٤	القرطبي	والقرطبي	٣٢٥	٢٩
كل	كلا	٢٤٧	٧	وتبحره	وتبحره	٣٢٤	٨
متحقة	متحققة	٢٥٤	١٧	خذف	خذف	٣٢٤	١٧
للجيد	للجبر	٢٤١	٧	يردوها	يردوها	٣٢٩	٢٢
ابعض	بعض	٢٤١	١٤	ولا بدنى	ولا	٣٢٧	٢٥
الداعى	الدواعى	٢٤٢	١٩	محو	نحو	٣٢٩	٤
لايكن	لايكن	٢٤٤	١٩	فجهر	فجر	٣٣٥	١٣
ريكن	يكون	٢٧٥	١٧	اهدأ	هدأ	٣٣٥	١٤
شكون	شكورا	٢٨١	٤	التخفى	التخفى	٣٣١	٩
معتذر	متعذر	٢٨٨	١٥	او الخبر	او الخبر	٣٣١	١٧
اهل	اهلا	٢٩٢	٢٣	المشهورا وغير	المشهورا او	المشهورا او	العقلية
الذبة	الذمة	٢٩٥	٣	الشهادة	الشهادة	٣٣٤	٢٢
شين	شيد	٢٩٩	١٥	الاسفرائنى	الاسفرائنى	٣٣٥	٩
فيه فمسلم	فيه مع ذلك	٣٥٥	٢	الشهاد	الشهاد	٣٣٥	١٥
يسمع	يسع	٣٥٣	٢١	اتى	التى	٣٣٨	١٩
بمذهب	بحديث	٣٥٧	٩	كهاكن	كهاكن	٣٤٥	١
وبالجملة	وبالجملة ما	٣٥٨	١٣	الرواية	الروية	٣٤٣	٢١
الشافعية	الشافعية	٣١٥	٣	واثبه	واثبه	٣٤٩	١
اى	ان	٣١٥	٢٥	اذ	اذا	٣٤٩	٤
سحاى	واسحاى	٣١١	٢٥	فقال	فقل	٣٥٢	٥

وانت فغير بان فى هذا الجواب اعترافا بتجاوز الرد لاعتراضنا والخبر المشهور او

خطأ	صواب	صفح سطور	خطأ	صواب	صفح سطور
ربعية	ربيعه	٣ ٣٥٥	مجل	مجهل	٩ ٤٥٥
نهبو	بناء	٩ ٣٥٩	الحلوة	الحلوة	٢١ ٤٥٥
كالغزالي	كالغزالي	١٩ ٣٥٩	يصور	يتصور	٤ ٤٥٤
أذا يبلغ	أذا لم يبلغ	٩ ٣٦٣	عند	عند	١٨ ٤٥٥
عرفتين	عرفتين	٣ ٣٦٧	سواء	سواء	١٥ ٤٥٧
ومقتضى	ومقتضى	٢٣ ٣٧٥	استخدم	استخدم	١٢ ٤٥٨
الاستثناء	الاستثناء	٤ ٣٧٩	حفظ	حفظ	١٥ ٤٥٨
للصور	للصور	٢٢ ٣٨٥	خفى	خفى	١٩ ٤٥٨
الباقلاني	الباقلاني	٤ ٣٨١	لا غير	غير	٣ ٤١٥
الغزالي	الغزالي	٤ ٣٨١	مختصرا	مختصرا	١٩ ٤١٢
القدس	القدس	١١ ٣٨٤	اهله	اهل	٥ ٤١٥
واشتغل	والشغل	١٣ ٣٨٨	لا تكفرهم	لم تكفرهم	١٥ ٤١٩
ايجاد	ايقاع	٢٢ ٣٨٨	علمية	عليه	٢٢ ٤١٨
ولا		١١ ٣٩٣	قليل	قيل	٢٣ ٤١٨
اتيها	اتيها	٢٢ ٣٩٣	يسمعهم	يسمعهم	٥ ٤١٩
الوثوق	مزيد الوثوق	٩ ٣٩٥	وعلى	ولا	٨ ٤١٩
كان	كانت	٩ ٣٩٥	فقرر	فقرر	٣ ٤٢١
الفخذ لا	الفخذ لان - ستر الفخذ لا	١٨ ٣٩٩	وغيرها	وغيرها	٢٣ ٤٢٣
فعلين	فعلين	١١ ٣٩٧	وقاس على	وقاس	١٥ ٤٢٥
علمه	عليه	١٩ ٣٩٧	واما	وما	٥ ٤٣٢
اهو	اذ	٢٩ ٣٩٧	مثل بمثلا	مثلا بمثلا	١٩ ٤٣٢
لانه	لانه	٩ ٣٩٨			







Library of



Princeton University.





32101 077796488

