

تفتاح... من صحاف رسول افندي اياصوفيه كبريه سي كوتايه سيدي عرافه تيكدر

شصت ۵۹ ۷۷

I

۷۶۱

رهاوي حاشيه
ابن ملك المنار

1

22

22
100



073

BILLY G. KOTOPANES!	
Author	Esad ef
Year	465
Page	297.4

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الحمد لله الذي أعلى معالم دين الإسلام • وبين قوائمه
 الشرع والأحكام • والصلوة والسلام على الرسول •
 سيدنا محمد سيد الأنبياء ومصباح الظلام وعلى اله وصحبه
 البررة الكرام وبعد فهذه حاشية وضعتها على شرح المنار
 في أصول الفقه للشيخ الإمام العلامة عبد اللطيف بن فرشته
 رحمه الله تعالى نعم منه مغلقة وبين مجمله وتبرز ما امله
 مع بيان ما يراد عليه والجواب عنه ان امكن وقد تعرض فيه
 الكلام المصريح لا يضاح او غيره راجيا جزيل الثواب
 من الكريم الوهاب وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه
 انبى قوله لله الحى الاحد لا يتخويه الخد قدم الاسم
 الكريم لا فائدة الاختصاص والاهتمام وان كان المقام يقتضيه
 من بناءهم بتقدير الحمد لان المقام مقام الحمد كما ذهب اليه
 صاحب الكشاف في تقديم الفعل في قوله تعالى اقرأ باسم ربك
 الا ان ذكر اسم الله تعالى اهم في نفسه مع افادة الاختصاص
 وفيه مناقشة فان صاحب الكشاف صرح بان في تقديم
 الحمد ايضا دلالة على اختصاص الحمد فتأمل وانما ذكر

2
 صفة الجوع لانها شرط لثبوت غيرهما من الصفات كالعلة
 الاستحالة بثبوت شئ من الصفات بدونها خلافا لبعض
 والاحد شئ لا يشاركه شئ في ذاته والواحد شئ لا يشاركه
 شئ في صفاته يقال احد في ذاته وواحد في صفاته
 واختير في شرح العقائد المتوحد لانه الكاسل في الاحدية
 لان التوحد المبالغة في الوحدة فمعنى التوحد هو الذات
 التي لا يشاركه شئ في ذاته وصفاته اذ لا يقبل الكثرة لا
 باعتبار الذات ولا باعتبار الصفات ولا باعتبار الاجزاء
 ولا باعتبار الجزئيات ولا باعتبار المقدار ولا باعتبار
 الوجود وانما اختار ذكر الاحد دون التوحد لرعاية
 التجمع ولان اطلاق تلك الصيغة انما يتأتى على مذهب
 من يقول ان اسماء الله تعالى اصطلاحية بمعنى انه اذا صح انصافه
 بعني اللفظ ولم يوهم نقصا صح اطلاق عليه والحد النهائية
 والمعنى انه وصف الحد بالكثرة بحيث انه لانهاية له وهذا
 لان الحمد انما وجب على العبد بواسطة النعمة وهي لا تنتهي
 لانه لا يقدر على حمد الا بتوفيق منه وهو نعمه يستدعي
 حمدا ومما جرا الى ما لانهاية له فخذ **لا يجوز نهاية اي**
لا يجمعه يقال جواد بجوده جيا اذا جمعه **والتنوين**
في حمد للتعظيم اي حمد عظيم ولا حمل هذا الغرض ترك
 الالف واللام فان قلت الحمد انشاء والاسمية خبر فلا
 يكون حمدا لانها انما تعيد الاخبار بان الحمد ثابت لله
 ولا يلزم من ذلك كون الخبر حمدا بخلاف الفعلية فانها
 تعيد الحمد والحدوث من قائلها والناسب بمقام الحمد

علي نعم الله المتجددة علينا يوماً فيوماً أن يقال الحمد لله ليفيد
صدور الحمد وتعلقه بالله تعالى استغراق الأزمنة بمعونة
المقام على أن فيما تعاب النفس دون الثبوت لأنها إذا اعتادت
الشيء ألفته ولا شك أن أفضل العبادات اشتغالاً قلت
الأخبار بثبوت جميع المحامد لله تعالى من الحمد كما أن قول
القائل لله وأحد عين التوحيد وإيضاً الجملة الاسمية خبر
لفظاً وهو ظاهر ثم تارة يحكى الخارج فيشير إلى متعلق
معناها ثابت فيه يطابق ذلك المعنى أو لا يطابقه فيكون
خبرية معني أيضاً وتارة ترد على ما في النفس ويراد به الأعلام
لا غير فلا يثبت لها ذلك المتعلق فيكون معناها الانشاء
وهي جد على هذا التقدير دون الأول تسمية قائلها حامداً على
أن الأسمية وأن دلت على الدوام إلا أن التي خبرها ظرف
غير ظاهرة الدلالة عليه وقد نص الشيخ سعد الدين التفتازاني
على أن زيدا في الدار يحمل الثبوت والتجدد بحسب تقدير حاصل
أو حصل والتحقيق أن المحمول عليه أن كان من الأمور الثابتة
فالناسب أن تختار الأسمية كما في سورة الفاتحة فإن الربوبية
صفة ثابتة للذات فلهذا اختير الأسمية والآل الفعلية والله
علم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد لأن وجود الوجود
يستتبع سائر صفات الكمال وليس مشتقاً على الأصح لاستلزام
الذات أن يكون بلا موصوف لأنه إذا كان مشتقاً كان صفة
وقيل مشتق من إله مختاراً ومن إله أو من إله أو من إله
ولما كان استحقاقه تعالى الحمد ذاتياً أو رده اسم الذات تبييناً
على أن استحقاق الذات الحمد من حيث هي من غير ملاحظة

للخصوصية وصف ولذا لم يقل الحمد للمخلق أو الرزق ونحوهما
مما يؤم اختصاص استحقاق الحمد بالوصف دون الذات وما يؤم
اختصاص الاستحقاق بوجه وصفه دون الحاصلاته تعالى استحقاق
الحمد باعتبار ذاته وصفاته فاسم الذات لما كان مستجمعاً لجميع
الصفات لم يكن تعاقب الحمد بخلو عن الدلالة على الاستحقاق
باعتبار جميع الصفات أيضاً لأن استحقاق الذات الحمد يستلزم
استحقاق الصفة فإن قلت فإذا كان كذلك فلم تعرض لذكر
الصفة بقوله على ما أو لانا إذ لا حاجة إلى ذلك لا ندرج
الاستحقاق الوصفي في الاستحقاق الذاتي فالجواب أن ذلك
كالتي صرح بأنه آدي الواجب لما تقر عندهم واشتهر من أن
شكر النعم واجب عقل وشرعاً وإشارة إلى النعمة الخاصة التي
هو بصدد دها من تصنيف هذا الكتاب في أصول الشكر
التي هي بها نجات الإنسان من الظلمات على أن الاستحقاق
يجمع الأوصاف لا يستلزم الاستحقاق بكل واحد فذكر
الصفة تصريح بالاستحقاق الوصفي وتنبه على أن كل صفة
من صفات الله تعالى مستقلة بإفادة الاستحقاق هذا وذكر
في التلويح وغيره أن حمد الله تعالى ليس بما يؤلف من الحروف
المخصوصة بل ما يشعر بتعظيمه تعالى من اعتقاد اتصافه بصفات
الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاثبات بما يدل عليه من
الأعمال الشريفة وعلى هذا يكون الحمد اعترافاً بالشكر العرفي وهو
صرف العبد لجميع ما أنعم الله تعالى عليه إلى ما خلق لأجله مطلقاً
لعموم النعم الواسلة إلى الحمد وغيرها وخصوصاً الشكر بما
يصل إلى الشكر ومسأله الشكر اللغوي وأما على قولهم بين الحمد

والشكر عموم من وجه فمأرد هم نمة اللغو بيان والمراد منها
الأصطلاحات فلا منافاة لا يقال فلا يكون الأتيان بالصيغة
المخصوصة في أوائل الكتب جدا لأن لفظ الحمد ليس بصيغة كمال حتى
يكون اثباته له جدا بل إنما يحصل الحمد أن لو قال الله الخالق أو العالم
أو نحو ذلك لانا نقول إنما ذكر من أفراد مفهوم الحمد وقد جعل
هذا المفهوم آلة للاختصاص فأراد إثباتها له بها وهذا يبلغ من
الأتيان بالأفراد بخصوصها إذا لا يمكن الأتيان بجميعها والأتيان
بالبعض يفوت الأتيان بالباقي بخلاف الأتيان بالصيغة للمخصوصة
فإنه أتيان بالجميع فتأمل قوله علي ما أو لانا أي اعطانا وما موصولة
أي إيلائه إيانا قبل على التعليل كاللأم عند الكوفيين وليت للاعتقاد
لأنه يخل بالفصاحة لأن الغالب أن النعمة إذا ذكرت مع الحمد تقترب
بعضي وإنما تقترب بها النعمة كقوله طيبة الصلوة والسلام عند
رؤية مكروء الحمد لله على كل حال وقيل على متعلق بمعلق الحمد
وهو مستقر لا بالحمد لئلا يلزم الإخبار عن المقصود قبل أن يكمل
بذكر متعلقه والفروع هي الفقه والأضافة للبيان أي علما
هو الفروع قوله وجني من ورد روضة الزرع يقال جني الثمرة
تناولها وجناها له وجناه أي أها والزرع بالضم القلب وهو فاعل
جني وفيه استعارة بالكناية تبعثها التخيلية شبه علم الفروع
بالبقعة ذات البهجة والنضارة المشتملة على الأشجار المثمرة والورد
الذهر وغير ذلك لا شتركتها في نيل الفوائد بسبب كل منهما
ثم استعار له اسمها استعارة بالكناية فلم تصرح بالاستعارة منه
بل رمز إليه بذكر رديفه ولازمه الدال عليه وهو الروضة
وأنبت ذلك الرديف للاستعارة على سبيل التخييل ثم رشح الاستعارة

4
بذكر ما يلازم الاستعارة منه وهو الورد قوله واستنبطها
الاستنباط لغة استخراج الماء من العين يقال ينبط الماء من العين
إذا أخرج ثم استعير لما يستخرج المرء بفطر ذهنه وقوة
قريحته من المعاني وفي العُدول عن لفظ الاستخراج إلى
الاستنباط إشارة إلى الكلفة والمشقة في استخراج المعنى
من النص الذي به عظمت أقدار العلماء وارتفعت درجاتهم
وأشارة إلى حيوة الروح والذين بالعلم كما أن حيوة الجسد
والأرض بالماء واليه وقعت الإشارة النبوية حيث
قال الناس كلهم مَوْتِي إِلَّا الْعَالَمُونَ الْحَدِيث وَالضَّيْرُ
عَائِدٌ إِلَى الْفُرُوعِ وَيَجُوزُ عَوْدُهُ إِلَى الْعِلْمِ وَالثَّابِتُ
باعتبار المضاف إليه أو لأن الأضافة بيانية والأبراء
بكسر الميم الأيقاد استعارة لشدة الأراء استعارة
تصريحية حيث شبه شدة الرأي بايقاد النار بجامع حرارة
ومخرج بالمشبه به قوله وارزوا من الرقي وهو ضد العطش
قوله بزلال سيجالهم الزلال الماء الصافي الرايق فيقال
ماء زلال أي عذب والسيجال بكسر السين وتخفيف الجيم
جمع سيجل بفتح السين المهملة وسكون الجيم المعجمة الذلوع وأراد
بذلك كتب العلم التي صنفها العلماء ففيه استعارة تصريحية
حيث شبه كتب العلم بالذلال التي فيها ماء زلال بجامع الانتفاع
بما فيها وصرح بالاستعارة منه ورشح الاستعارة بذكر ما
يلازمه وهو الأرواء قوله ضلال بضم العين المعجمة مفعلة
وهي حرارة العطش وهو منصوب على المفعولية وأراد
بالجموع الناس غير العلماء يعني أن العلماء أرووا حرارة

عطف بقية الناس الجهلاء بتصنيف كتب العلم لجمعهم العلوم فيها
ففيه استعارة تصريحية مطلقة حيث شبه الجهل بحجارة
العطش لجامع الأحياء إلى المنزل وصريح بالاستعارة منه
قوله أو أهم الله تعالى أي سكنهم والرتوع المقصور وقرهم
أي أضافهم والصرع بضم الصاد المهلة والعين المهلة
الفتون والرتوع بضم الراء المهلة والمثناة الفوقية والعين
المهلة التغم والتلهي يقال رعت الماشية رتوعاً أي
تنعمت وتلقت وقيل الأكل والشرب رغداً وقيل الأكل
ماشياً في خصب وسعة وأصل الرتعة الخصب والسعة
وفي الكشاف ترتع تتسع في أكل الفواكه وغيرها وبين الرتوع
والرتوع الجنس المصحف **قوله** على ذي اللواء أي صاحب اللواء
من أنصع أي اخلص والرفاع بالفتح والكسر في الراء المهلة
والعين المهلة الأصول أي من اخلص أصول الشبوع يقال
ينبع الثمر وينبع إذا أدرك وبلغ ونصح **قوله** ما آل أي رجع
غروب بضم العين المعجمة وضم الراء أي غروب الشمس وطلوعها
وهال أي سال غروب بفتح العين المعجمة وضم الراء المهلة
جميع غروب وهو الدلو العظيم وصرع بضم الصاد المعجمة
والراء المهلة جمع صرع وهو وعاء اللبن من الحيوان **قوله**
يرشده الرشدي والاستقامة والبطانة بالكسر
السريرة ووسط اللوزة والصحاح الوليمة فإن أريد
المعنى الأول فالمعنى أصحاب سريرة وإن أريد الثاني
ففي ثبوت أرباب نظر **قوله** الفطانة بفتح الفاء الحذف
من العقل وخلص جمع خالص وهو الذي لا يشاركه فيه

5
أحد وهو المصنفي ومختلس ما أبي أي مختص من جليلين يرجع
اليهم خفية والهام العظيم والخير بكسر النون الذي
له نظر دقيق في تقرير الكلام والسند العدة يقال فلان سند
أي عده والأخبار جمع خبر وهو الذي يزين الكلام بتقرير
وتحريره ومنه سمي علماء القوم المحققون أخباراً وبين الأخبار
والأخبار الجنس اللاتق وكذا بين الأعضار والأبصار
قوله بديع الفضل البديع المخرع لأعلى مثال وهو كما قال
بديع والاضافة بمعنى في **قوله** الفايز بالنوال الوفي النوال
العتاء والوفي أن كان بفتح الواو وكسرها فهو اسم فاعل
من الوفاء فلا يصح المعنى الأعلى نوعاً من المجاز وهو أن يحال
صفة للنوال وإن كان بضم الواو فالمراد التمام والكثرة
وهو بمعنى صحيح يقال الشيء وفي بضم الواو وكسرها وفتح
التحية كضلي تته وكثر **قوله** وأركنه أي جعله
الكنه بضم الكاف وتشديد الواو الفوقية سقف
فوق باب الدار استعبر للكان المرتفع في الجنة استعارة
تصريحية وذكر إجراء الأنيار تجريد الاستعارة أي جعله
في مكان مرتفع في الجنة وبين الأنيار والآنهار الجنس
اللاحق **قوله** باهر أي ظاهر وهو خيران وهو مشروع
في مدح المعنى بعد الفراغ من وصف المؤلف والمنقبة الفضية
وبين المناد والمنار الجنس التام والمنار الأول علم والثاني
صفة أي المقدار **قوله** طائر في الأقطار أي مستعمال
في البلاد والأقطار جمع قطر وهو الناحية والجانب
شبه استعماله في البلدان وتداوله في التواحي بين الناس

بين الطيران في عموم الوصول والتفيع ثم استعار لكثرة الاستعمال
لفظ الطيران ثم اشتق من الطيران المستعار الصفة وهو طائر
فيكون الاستعارة تصريحية أصلية في المصدر تبعية في الصفة
ثم شبة كثرة استعماله بالمطر وبالغلة **قوله** مسيرة انضار
الانضار اي سير امثل مسيرة الأبل فحذف المصدر وصفته
واقيم المضاف اليها مقامه والانضار جمع ضمير وهو الحسن والبهجة
والانضار جمع نظير وبين طائر وسائر الجناس اللاحق وكذا
بين الأمطار والأقطار **قوله** ضار اهل الانضار اي غلبهم
في الصبر على شدايد التأليف والترصيف **قوله** اتار اي اضا
وهو اخر الفقرة والمعنى انه لما وصفه بالظهور والطيران
والسير مسيرة الانضار والمبالغة في الصبر لاهل الامصار كان
المناسب لذلك ان اضاء اي ضار نير اضواء **قوله** لكن كشف
اسراره الخ لما فرغ من وصفه المصنف شرع في بيان سبب اقامه على
التأليف وهو استدراك المحجب المعنى وان كان موصوفا بهذه
الأوصاف والصفات المشعرة باضاءه ووضوحه لطالبه
لكن كشف اسراره وهي المعاني الخفية والتعمق اي التفحص والقوار
جمع خور وهو البعد والمراد المعاني البعيدة الدقيقة قدرا
اي في افئدة الرايدين اي وقد في قلوب الطالبين نارا **قوله**
رقال بكسر الراء المهملة وفتح الفاء اي واسعة ينال من طامها
اي يعيبه والملاال هو ترك العمل والزهد فيه والرغبة عنه
وقيل السامة بحيث تجاوز عن الحد والكلال التعب **قوله**
على طريق الحل اي حل اللفاظ وقوله مقاصد المتن خاب
اي فقط وبين الحل وحل الجناس التام المستوفى حاويا اي جابعا

6
على صوابها المقام مقام اللام لأعلى ويمكن ان يقال ضمن حاويا
معنى مشتملا فعده بصلته والموايد جمع عائدة وهي المنفعة
يقال هذا الشيء اعوذ عليك من كذا اي انفع قوله والبريقة
بالراء المهملة الفايقة حاويا اي خاليا وبين حاويا وحاويا
الجناس الضمير والبتبيعة الكريمة وبين البريقة والبتبيعة
الطباق والضمير في عوايدها وزوايدها راجع الى الشروع
وقل لطائف معطوف على عوايدها واعاد حرف الجر ليدفع
الأبهام واما فصل بين المعطوف والمعطوف بما ذكره غاية
للجناس والفرايد جمع فريدة وهي الدرر النفيسة وجيدة
بتشديد الياء مقابل للردية جديدة مقابل للعتيقة
المستعملة وفوايد جمع فائدة من الفيد لا من الفود
وسيدة من السيادة وسيدة موافقة للضوابط
والمعنى انه مشتمل على ذرر نفيسة لطيفة وفوايد
شريفة عظيمة فالإضافة فيها نظر الى العيني من إضافة
الصفة الى الموضوع ويجوز ان يكون من إضافة العام
الى الخاص وفيه استعارة بالكناية حيث شبه المسائل
الدقيقة بالدرر النفيسة في اللطف والدقة ثم استعارة
اسمها لها استعارة بالكناية وبين جديدة وسيدة الجناس
اللاحق **قوله** وسن العظم تي اي ضعف وهنت
الطبيعة اي ضعفت والطبيعة والطباع والطبع
بمعنى السجية التي جبل الله تعالى عليها الإنسان والقوي
بجمع قوة وفاحت اي ظهرت والقطيعة الهوان والجوي
الرايحة ولحت بفتح اللام وكسر الحاء المهملة وضم التاء

التثناة الفوقية وسكون الموحدة أي الغلخي الكبر ولا زبني
بالزاي وفتح الموحدة بعد هاتون مكسورة أي لازمني واللازم
افصح من اللازم وعدة أي كثرتها ووجب أي اضطربت
يقال وجب القلب وجيبا إذا اضطرب وقاربي علة بفتح
العين المهملة وسكون اللام وفتح الدال المهملة ضلابة
مع أنك أراي تغير وخول بفتح الخاء المعجمة وفتح الواو أي
حشم وانتشار جناتي بفتح الجيم أي قلبي ونايبات أي
مضيات وحول أي بكسر الخاء المهملة وفتح الواو أي انتقال
وبين خول وخول الجناس المشوش قوله والعلم حال أي
تحول استعماله بمعنى ضار وتبطل من البطلان وجمال من
الجولان وهو الدوران استعماله بحال الجناس المصحف
والقحول بفتح القاف بس الجلد ونظير بفتح النون والطاء
المهملة عظم وكثرو بين بطل ونظير الجناس المصحف والصفاء
بالمذخلاف الكدر وهيهات بمعنى بعد وايفاع بفتح
الهمزة وسكون التحتية وفتح الفاء بعد هاتين مهملة
علمان يعني إذا كان الأمر كذلك فالصفاء بعد باعلمان
الامل قوله الخايع أي ملازمة السؤال ثانيا يعني أعاد
والسؤال ثاني مرة بعد هذا الاعتراض ذكرته لهم قوله
وعنان الاقتراح عطف على الإطاء أي أعاد وعنان
الاقتراح والعنان بكسر العين المهملة السيران اللذان
في اللجام يسكها الشخص بيده والاقتراح الطلب
من غير روية على سبيل الارتحال نايبا أي ضارفا وهو
فاعل أعادوا فردت للضرورة جعل الاقتراح كالفرس

وأثبت له الجاما وجعلهم يلوونه ففيه استعارة بالكناية
يتبعها التخيلية حيث شبه الاقتراح بالفرس الموح في الشدة
والقوة ثم استعار له اسمها ولم يصرح باللفظ المستعار
بل رمز إليه بذكر لازم الدال عليه وهو العنان
وأثبت للمستعار له تخيلا وبين ثانيا وباسا الجناس التام
قوله لو وصل إلي ضربا خماس باسدا من أي المكر والحذقة
يقال فلان يضربا خماسا باسدا من أي يسعي في المكر والحذقة
قوله فلاح أي فبدأ بمعنى ظهر فيه أي في هذا الألفاظ
وملازمة السؤال وفلاح الثاني هو الفوز والنجاة وبين
فلاح وفلاح الجناس المركب المتشابه قوله اسعاف حاجتهم
أي قضاؤها من قولهم اسعفت الرجل حاجته أي
قضيتها والأيحاح الظفر بقضاء حاجتهم قوله
فانقته بفتح الهمزة وسكون التحتية وفتح التاء
وسكون الهاء أي اطعت كلامهم قوله وشرعت لهم
شرع إنما يتعدى بحرف الجر فلو قال شرعت في أمرهم
لكان أولى الهمزة إلا أن يقال ضمن شرع معنى بين
فصح تقديمه بنفسه وهو بعيد والمعنى لا يساعده
وعلى هذا التقدير يفوت مراعاة التجميع والمرام مصدر
يمنى من رام يروم وما وهو هنا بمعنى المقصود
أي سطلوهم والألها م القاء بمعنى في القلب بطريق
الفيض وقولنا بطريق الفيض احترام عن الفكر
فإن حصول صورة النظر في القلب بطريق الانتقال
والحركة وزاد بعضهم قيدها وهو من الخبير بعد

في القلب احترار عن الوسوسة وقد يقال لاحاجة الي هذا
القيد لاخراج الوسوسة لان الفيض فعل فاعل يفعل دائما
لا لغرض ولا لغرض وهذا يشعر بالاعطاء بطريق الفيض
والأحسان فيخرج الوسوسة به والصواب ما مطابق الواقع
فرقا بينه وبين الصدق اعني ان المطابقة في الصدق
تعتبر من جانب الحكم وفي الصواب من جانب الواقع فمعنى
صدق الحكم بمطابقته الواقع ومعنى صواب الحكم بمطابقة
الواقع آياه قوله الحمد لله لم يتعرض الشارح لبحث الحمد
كما فعل في الشرح القرمي وقال انما بحث الحمد فقد تركته
بالعهد لاشتهاره في أوائل الشروع بحيث يفتني بحشه
الى بلاغ البلوغ واعلم ان الالف واللام في الحمد للجنس
كما هو الأصل فيها فتفيد مع لام الجر تفرده سبحانه
باستحقاق جميع الحمد استحقاقا التزمينا ولا يرد
ان العباد يستحقون الحمد على كتبهم الجليل من افعالهم
وان لم يكن مخلوقه لهم لان هدايتهم الى الكسب واقدامهم
عليه من ملق الله تعالى فهو المستحق في الحقيقة دونهم
ويجوز ان يكون الاستغراق بقوّة المقام وهذا مذهب
الجمهور فتدل الصيغة بالمطابقة على ما سبق واعلم ان
قولهم التقدير الحمد ثابت لله ليس معناه انه قائم به لانه
حادث قائم بالحمد بل معناه مستحق له ويلزم من
الاستحقاق به اختصاص ماهية الحمد به والحمد
في تفسير الحمد لله المحمودية ثابتة لله فهو من اطلاق الصدق
وارادة المفعول والمحمودية قديمة قوله اي دلنا فيه شي

لانهم

لان هدي يتعدى الى المفعول الثاني بنفسه وباللام والي
يقال هداه الطريق اذا دخله في الطريق وسار معه حتى بلغ المقصد
وهذا الي الطريق اذا علمه ان الطريق في ناحيته كذا وهي
وظيفة الرسل وهذا للطريق اذا ذهب به الى زامن الطريق
كذا قالوا ودل انما يتعدى الى الثاني بعلى وشرط المفسر
ان يكون مطابقا للمفسر والجواب انه قد شاع عند اهل اللغة
استعمال هدي بمعنى دل على ما يوصل الى المطلوب حتى صار ذلك
معنى عرفيا له على انه يجوز تفسير اللام بالمتعدى
وعكسه كما صرح به المرادي قوله وقيل معناه خلق الهداية
وقد عرفت ان العنصر الاصل للهداية الرقل جعله مهتديا
ولما كان افعال العباد غير مخلوقة لهم عند مشايخنا
خَلَقُوا الفاعل المسند اليه عبارة عن خلق الهداية والمعتزلة
لما اعتقدوا ان افعال العباد مخلوقة لهم وان الهداية
من افعالهم ولوها بالدلالة الموصلة وجعلوا اسناد
الفعل اليه تعاملا بنا على اصلهم الفاسد نعم قد تضا
الهداية عندنا الى غير الله تعالى كقولك وانك تهديني الى صراط
مستقيم وان هذا القرآن يهدي وهو مجاز عقلي من اسناد
الفعل الي غير ما هو له لكونه سببا في حصوله قوله وهي
الدلالة الموصلة الى المطلوب الخ ما ذكره صاحب الكشاف
تفسير للهداية عند المعتزلة وما ذكره الرازي تفسير لها
عند اهل السنة وهذا هو المشهور في كل من التفسيرين
وفي كلام بعض المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء
وعند المعتزلة بيان طريق الصواب قيل يمكن التوقيع

بان مراد الشايح بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب
استعمالات الشرح والشهور بين القوم هو المعنى اللغوي والعرفي
وذكر الاصمغاني في شرح الطولعي ان الهداية وجد ان ما يوصل
الى المطلق وهو غير مرضي لان ذلك الوجدان هو الامتداء
لا الهداية لان من وجد الطالب ولم يجد عليها غير يقال
هو مهتد لا هادي اللهم الا ان يقال هذا تعريف الهداية
لمعنى الامتداء **قوله** فانها اي الهداية مستعملة في كلامين
وهما الدلالة الموصلة والدلالة على ما يوصل **قوله** انك
لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء هذا مثال
استعمال الهداية في الدلالة الموصولة ومعنى الآية انك لا تقدر
ان تدخل في الاسلام كل من احببت ان تدخل فيه ولكن الله
يدخل في الاسلام من يشاء **قوله** واما ثور فهدينا لهم
هذا مثال استعمالها في الدلالة على ما يوصل والمعنى نصيبنا لهم
الدلائل الفارقة بين الحق والباطل ودعونا هم فاستجبوا
العمل على الهدى اي ما دعوا اليه من الهداية وهذه الآية
ترد على التفسير المشهور للمعزلة على ما لا يخفى **قوله** ولذا
عرفها المتقدمون الحق وجه التأييد لهذا انه يلزم من خلق
الامتداء في العبد ان يصل الى المطر وهذا معنى قوله تعالى
ولكن الله يهدي من يشاء اي يوصله الى الطوبى بخلق الامتداء
فيه فان قلت يرد على تعريفنا المتقدمين مثل هداة قلبه يهد
قلت هو مجاز عن الدلالة والدعوة الى الامتداء بالنسبة
الى اصل الوضع وان صار حقيقة عرفية بحسب بيوع الاستعمال
قوله وبعضهم دفع دفعها فبقي اعتراضات صاحب الكشاف

قوله جدوي اي نفعاً وفائدة وقيل لانسافة بين تعريف
الرازي والزمخشري لان ما قاله الزمخشري محمول على الهداية
الكاملة وما قاله الرازي محمول على مطلق الهداية فتابل
قوله الى صراط مستقيم اصله الطريق الواضح الذي لا عوج فيه
وقيل هو كل قول وفعل برضاه الله تعالى والمراد به هنا الشرعية
النبوية والملة الحنفية اي المائلة الى دين الاسلام والشرعية
والملة والدين بمعنى واحد وهو الطريقة المعهودة من النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم غير انها ان اخذت من حيث املاء
الشارع يسمى ملة وان اخذت من حيث الادعاء يسمى ديناً
وان اخذت من حيث انه جعل سبيلاً مسلوكاً وطريقاً واضحاً
يسمى شريعاً وشرعية وهو في الاصل الطريق الظاهر ومورد
الماء نقلت الى ما شرعه الله تعالى لعباده من الاحكام **قوله**
وهذا يعني قوله الصراط المستقيم تلويحاً الى اشارة الى براعة
الاستهلال وهو لفظ مركب من برع واستهل فبرع بمعنى
فاق واستهل بمعنى صرخ وهو صوت القبي حين خروجه
من الفرج ثم نقل وسمى به كل ما يشعر بالمقصود من ذلك
العلم وحاصلها ان يكون في ابتداء الكلام ما يشعر اجمالاً
بما سيق له الكلام ليكون الابتداء والاعلى الانتهاية
وهو المطلق المذكور في البيان وقيل هي ان يكون افتتاح
الخطبة والاعلى غير المتكامل **قوله** لان الشريعة علمة لكون
ذلك تلويحاً الى ما ذكرنا ان الصراط المستقيم هو الشريعة
النبوية وهي تستفاد من الكتاب والسنة والاجماع القياس
وانما اقتصر الشارح على الاولين لكونها اصلاً للاخيرين

في الواقع وأصول الفقه باحث عن كيفية استناد الشريعة
من الكتاب والسنة فيكون نالوجيا الى براعة الاستهلال وكان هذا
من المن رعاية للناسية بين التمجيد والتصنيف على ما قيل ذكر التمجيد
متضمنا مضمون التأليف من شرط صحة التصنيف قوله والصلوة
وهي من الله تعالى الرحمة على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ومعنى
الرحمة تعظيم شريعته وابقاؤها الى يوم القيمة وفي الاخرة
تشفيعه في امته ومن الملائكة الاستغفار وهو من باقر له
صلى الله تعالى عليه وسلم انه كيغان على قلبي واني لاستغفر الله
في كل يوم مائة مرة على احد الوجوه وهو ما نقل عن الجنيذ قدس
سره ان العبد قد ينتقل من حاله الى حالة اخرى ارفع منها
وقد بقي عليه من التي نقل عنها بقيته يشرف عليها من الحالة
الثانية وهي كالسيئة ان كان من المقربين فيطلع الله تعالى
الملائكة على ذلك اذا وقع للنبي فيستغفر له الملائكة تعظيما له
ومن المؤمنين دعاء له ببعثه المقام المحمود واولي ما يراذبها
منها ما امرنا به عليه الصلوة والسلام بقوله سلوا الى الوسيلة
والفضيلة والدرجة العالية الرفيعة ولاستلام الدعاء
القبول فصلا ووقوع المطلب على من طلبه وايضا له كانت
الصلوة على الرسول بشر خصته الله تعالى بسماح وحيه و
بتبليغه والنبى بشر خصته الله تعالى بسماح وحيه وقد ذكر
الصلوة والسلام وقد صرحوا بان بكرة ترك الصلوة والسلام واقتضا
على احدهما وقيل المراد بالكرامة خلافا لاولي وليت على باها
فان الايتان بها فيه اجر وتركها او احدهما يخل بذلك الاجر
وتارك لاولي اعلم ان للفضلاء في ابتداء التأليف سبع

طرق ثلثة منها واجبة وهي البسملة والتعقيب الحمد لله تعالى
والصلوة على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واربعها جائزة
احدها ذكر باعث التأليف والثاني تسمية الكتاب والثالث
مدح الفن الذي فيه التأليف والرابع ذكر كيفية وقوع
المؤلف اجمالا وهو المسمى ببراعة الاستهلال قوله من اختص
بضم التاء وفحتها لان الاختصاص بحج لا زما ومتعديا
قال الله تعالى يختص برحمته من يشاء والمتعدي افصح لانه
لغة القرآن اعلم ان الص ادخل الباء على المقصود مشبها على
الشايخ في الاستعمال لان الاستعمال في الاصطلاح العربي
ان يكون المقصود هو المذكور بعد الباء على طريقة قولهم خصت
فلانا بالذكر اي ذكرته دون غيرهم وجعلته من بين الاشخاص
مختصا بالذكر ومنه قوله تعالى يختص برحمته من يشاء وقد
يدخل الباء على المقصود عليه في العرف على خلاف القياس
تقريبا على الافهام كقول بعض الفقهاء ويختص القسم بالزوجات
قوله ملكة وهي كيفية راسخة في النفس والكيف عرض
لا يتوقف تعقله على تعقل الغير ولا يقتضي القسمة واللازمة
في محله اقتضا ما اوليا فخرج بالقيدا الاول الاعراض النسبية
وهي الابن والتمى والاضافة والوضع والملك والفعل والانفعال
وبالثاني الكميات كالطول والعرض والعمق وبالثالث
النقطة والوحدة عند من قال انهما من الاعراض وبالرابع
الكيفيات المقضية للقسمة واللازمة بواسطة اقتضا عملها
ذلك كالعلم المنقسم بانقسام محله قوله يحصل بها اي
بسيها قوله من غير سبق روية اي فكر وتأمل ونظر يقال

رويت في الامر اذا اثبت النظر فيه وزيات اي فكرت **قوله** ولذا
اي ولكون المختص هو محمد صلى الله تعالى عليه وسلم لم يذكر
اسمه للاستغناء عنه بذكر الصفة الخاصة به **قوله** تعني تأديب
باداب القرآن والادب ملكة تعصم من قامت هي بما يشينه قيل
هو اسم يقع على كل رياضة محمودة ينال بها الانسان في فضيلة
من الفضائل وقيل الادب في الاصل الدعاء ومنه الاديب
لدعاء الناس الى الحماد ثم غلب استعماله على علم اللغة والاعراب
قوله بذل المعروف البذل بالذال الجحيم الاعطاء من غير مقابلة
قوله كان موضوعا فيها اي بالبذل وكف الذي **قوله** الا بعيد
تخلقه بها اي بهذه الحصال التلت وهي الصلة والمفرد والاحسان
لانه اكل البشر والاحلية انما يكون اذا خلق لما امر به ضرورة **قوله**
وعلى آله ال اصله اهل عند البصيرين قلبتا لها غمره والخمر الفا
وقبل اصلها اول قلبتا الواو والفا وآله من جهة النسب والاد على
وجعفر وعقيل والعباس والحارث بن عبد المطلب ومن جهة الدين
ماروي عن النبي عليه الصلوة والسلام حين سئل عن آله من
الك قال عليه الصلوة والسلام **اي** كل مؤمن او كل مؤمن تقى
على اختلاف الروايتين والنظ انه عليه الصلوة والسلام اراد به
من جهة الدين والنصرة هذا على ما في بعض النسخ من عدم ذكر الضمير
اما على ما في بعض الاخر من ذكره فالنظ انه اراد من جهة النسب
لعطف محبه عليه الا ان يكون من عطف الخاص على العام ثم الال
في الاصل وان كان بمعنى الامل الا انه خص استعماله في الاشراف
من ذوي العقول فلا يقال الا الحائلك والالحام بخلاف الامل
وانما قيل ال وهوون لتصوره بصورة الاشراف **قوله** وصحبه على ما

في بعض النسخ هو اسم لجميع لصاحب وقيل جمع صاحب الصحابي
منسوبا الى صاحبه النبي عليه الصلوة والسلام وهو من لقي الرسول
عليه الصلوة والسلام وهو مؤمن ومات كذلك وان تخلت
ردة طالت الضربة ولا وهم عند وفاة عليه الصلوة والسلام
مائة الف واربعة عشر الفا كلهم اهل الرواية عنه عليه الصلوة
والسلام **قوله** الذين قاموا بنصرة الدين القويم وهي اعلاء
الكلمة وانظار الملأ واعلم ان النص صدر الكتاب بثلاث فقرات
في كل منها اشادة الى براعة الاستدلال اما الاولى فقوله هذاننا
الى القراط المستقيم فاشعر بانه من العلوم الدينية واما الثانية
ففي الصلوة على الرسول عليه الصلوة والسلام حيث قال علي من
اختص الخلق العظيم فاشعر بانه من العلوم المتعلقة بالقران واما الثالثة
ففي اتباعه حيث قال الذين قاموا بنصرة الدين القويم فاشعر بتفريق
ذكر الدين فيهما من العلوم الدينية **قوله** ومن يتبع غير الاسلام
دينا وقال الله تعالى ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم ياذن الله
وقال تعالى لكم دينكم ولي دين ودينهم في الحقيقة مخالف للدين
الحق لقوله تعالى الم ياذن بالله مخالف لما اذن به بالضرورة **قوله**
فالذين مقول عليها اي دين الحق وعلى دين غير الحق بالاشترار
اللفظي والاشترار اللفظي هو ان يكون اللفظ له معنيا
او معان مختلفة موضوعا لكل منها بوضع على حدة كالعين
فانها موضوعة للباصرة والماء والذهب والركبة على التواء
فلفظ العين مشترك بين هذا المعنى اشتراكا لفظيا والاشترار
المعنوي هو ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى واحدا كلي تحتها
افراد كثيرة كالانسان فانه موضوع للحيوان الناطق وتحتها

افراد كثيرة من زيد وعمه وبكر وغيرهم ثم لا يخفى ان يكون
حصول هذا المعنى في افراده الذهنية والخارجية على السواء
اولا فان تساوت في صدقه عليها سمي ستوا طيا من التواطى
وهو التوافق كلفظ الانسان فان صدقه على افراده بالسوية
والاسمي متشككا وهو ثلثة اوجه تشكك بالاولوية وتشكك
بالشدة والضعف بان يكون حصوله في بعض الافراد اشد من البعض
وتشكك بالتقدم والتأخر قوله لان بعض الاديان اشد من بعض
كمية وكيفية والمراد بالكيفية الايمان لانه كيفية نفسانية اذ هو
اذعان وقبول لنسبة الصدق الى الخير او الخير وهو معنى التصدي
وبالكيفية الفروع والاحكام ولا شك ان ديننا اشد من بقية
الاديان اذ ما من جهة الكيفية فلا فضلية الرسول عليه الصلوة
والسلام وكون اكثر معجزاته بديهية بخلاف معجزات سائر الانبياء
التي قبلنا فان اكثرها كانت نظرية والبيهية اثبت واقوع في
النفس من النظري لاستواء العامة في القبول والادعان اليه
لعدم توقفه على نظر واستدلال واما من جهة الكمية فلان
فروع ديننا واحكامه اكثر من احكام جميع الاديان لان
غالب الاديان والشرايع الماشية كانت احكامهم قواعد
كلية كالامور المحسنة وقد استعمل الشدة في الكميات مجازا
عن الكثرة والخاص ان بعض الاديان يكون اشد واثبت
باعتبار قوة ظهور المعجزات وفضلية الرسل وكثرة الاحكام
والنظر في الادلة ووضوحها ولذا قالوا ان الايمان التفصيلي
وهو الايمان بكل فرد بدليله اقوي واكمل من الاجمالي
واما قولهم ان الايمان الاجمالي لا يخط عن درجة التفصيل

فانما هو بالاتصاف باصل الايمان فاعلم ذلك قوله والدين
وضع النبي سابق لذوي العقول والمراد من الوضع التخصيص
وهو كالمجنس ليشمل التخصيصات الالهية وغيرها وباقي قبورها
كالفصل قوله المحمود بالنصب مفعول الاختيار ويجوز الجز
قوله الي الخير قال ابو عبيدة الخير الكرم ويستعمل بمعنى الصد
ويراد به الخير بالتشديد يقال خيرا بالسكون وخيرا بالتشديد
وامرأة خيرة وخيرة قال ابو اسحق في قوله تعا فيهن خيرات
حسان اي خيرات الاخلاق وحسانها قال وقد قرئ بالتشديد
قال ابو الليث رجل خيرا بالتشديد وامرأة خيرة ففرق بين الخير
والخيرة واجتبى بالآية قال الازهرى لافرق بينهما عند المعرفة
باللغة ويستعمل بمعنى افعال التفصيل تقول فلان خيرا للناس
فلا تقول خيرا فلا ثروت ولا يثنى ولا يجمع لانه في معنى افعال
التفصيل قوله عن الاوضاع الصناعية الحاصلة بصنع صنائع
كالتشكلات التي للسري فانها اوضاع صناعية وكالحروف
من الحياط والحياكة والحياكة وغيرها ما كان يشترع للكفار
والمناقين شيئا طينهم قوله الغير الساقية اي الغير الحاصلة
والداعية كتخصيص تعا ابنت الاراضي والاشجار في بعض
الاماكن بالاحيان العينة له قوله لذوي العقول التي قيل
الاصول ان يجعل سابق لذوي العقول قيدا واحدا احترازا
عن افعال الحيوانات المختصة بالاحيان والاختيار قوله كما
لوجدنايات اي كالحكم بان لنا جوعا وعطشا وخوفا وغصبا
فان كل احد يجد من نفسه ذلك من غير اختيار فيه والعقل
يحكم بذلك باستعانة الحواس الباطنة قوله المحمود عن الكفر

يمكن ان يكون المحمود صفة مادحة للاختيار اشارة الى ان التكليف
 حسن كما هو المذهب الصحيح ويجوز ان يكون احترازا عن الكفر كما ذكره
 الشارح فانه وضع الهي عند من يقول بخلق افعال العباد فارادة
 غير الحسن سابق لذوي العقول باختيارهم المذموم قوله وقوله
 بالذات المحي يفهم من كلام الشارح ان هذا القيد ليس بالواقع
 وبعضهم احتزبه عما بالعرض والظما قاله الشارح ويمكن ان يكون
 متعلقا بالخير ومعناه ان ذلك الخير وهو ما وعد الكريمة
 من الكرامات بذاته خير قوله فان ذلك الحاصل المناسب للعلوم
 والادراكات والكتابة والفعل المناسب للانسان كالشيء المناسب
 لجميع الحيوانات واحتزبه عن غير المناسب كالتهيق والقهيال
 بالنسبة الى الانسان قوله من القوة الى الفعل القوة كون الشيء
 من شأنه ان يكون وليس بكائين والفعل كون الشيء
 من شأنه ان يكون وهو كائين وقيل القوة اسكان ^{حصول}
 الفعل مع عدمه وهذا المعنى هو المتعارف عند المنطقيين
 كما يقولون الا انسان كاتب بالقوة اي يمكن حصوله عليه
 الانسان كاتب بالفعل اي حال كونه يكتب **قوله** كمال
 الكمال ما يكمل به النوع في ذاته او في صفة والاول
 هو الكمال الاول المتقدمه على النوع كالهيو والقصور النوعية
 فان الصورة الجسمية مع الهيو الطبيعية جنسية ناقصة
 غير متحصلة وانما تحصل ويتكامل نوعا بانضمام الصورة النوعية
 اليها وكذا الجنس طبيعة ناقصة غير متحصلة وانما تحصل
 بانضمام الفصل اليه والثاني ما يتبع النوع من العوارض
 كالعلوم وسائر الفضائل وهو الكمال الثاني لتأخره عن

النوع

عن النوع قوله ذكرنا علم تنبيهها المحي اعلم يذكر في ابتداء
 الكلام تنبيهها للسامع على ان ما يلحق اليه من القول كلام
 يلزم حفظه ويحب ضبطه فيشتا للسامع له ويصغي اليه
 ويحضر قلبه وفهمه ويقبل عليه بكليةه ولا يضيع الكلام
 فحسن موقعه في قوله تعا فاعلم انه لا اله الا الله والمراد
 الخطاب العام لكل من تصدى لقراءة كتابه وهذا
 لا ينافي ان اعلم موضوع الخطاب الواحد المذكور لان دلالة
 على الخطاب العام لا ينافي وضعه للواحد اذ ليس الغرض
 مخاطبا معينا **قوله** كل مفهوم مركبا المحي لا بد للشارع
 في علم ان يتصور بوجه ما اما مجده او برسمه او بلازم
 من لوازمه ليتمكن التوجه اليه اذ لو لم يتصور الشارع
 ذلك العلم لكان طالبا للجهول المطلق وهو قبح لا متناع
 التوجه نحو الجهول المطلق وان يعرف موضوعه وهو ما
 يجت فيه عن عوارضه الذاتية ليميز ذلك العلم المطلوب
 عنده عما سواه من العلوم مزيدا امتياز لان تمايز العلوم
 بحسب تمايز الموضوعات فان علم الفقه مثلا انما امتاز
 عن علم اصول الفقه باعتبار ان موضوع علم الفقه
 افعال المكلفين من حيث انها تحل وتحرم وتصح وتفسد
 وموضوع اصول الفقه الادلة السمعية من حيث
 انها تستنبط عنها الاحكام الشرعية فلو لم يعرف
 الشارع في العلم ان موضوعه اي شيء هو لم يميز العلم
 المطلوب عنده مزيدا امتياز ولم يكن له زيادة بصيرة
 في طلبه وان يعرف غايته بان يصدق بغايتها من فوائدها

معتد بها بالنظر الي مشقة تحصل ذلك العلم ليزداد
سعيه في تحصيله اذ لو لم يعرف غايته والغرض منه لكان
شروعه فيه وطلبه له بعد عبثا وان يعرف استمداده
لجواز توقفه على علم اخر كتوقف علم التفسير مثلا على اللغة
والنحو والمعاني والبيان وغير ذلك فلو لم يعرف استمداده
لم يحصل مقصوده كما ينبغي اذ اتقرر ذلك فاصول الفقه
مركبة اضافي كل واحد من جزئيه وضع لغة بمعنى ثم نقل
عن مفهومه الاضافي وجعل هذا العلم ومفهوما الاضافي
غير صادق علي مفهومه العلمي فان مفهومه الاضافي ادلة
الفقه ومفهوما العلمي العلم الخاص ولا شك انه غير صادق
عليه ولان الثاني مفرد لا التفتات فيه الي حال الاجزاء
من دلالتها على ما وضعت له وانما الالتفات فيه الي ما نقل
اليه والاول بالعكس كعبدا لله صلا ومضافا فله بكل اعتبار
من المفهومين حد واشدهما تعلقا بهذا المقام المفهوم
العلمي والشارح رحمة انما بين المفهوم الاضافي وكان الاو
بيان العلمي لانه المقصود وانما لم يبين المفهوم العلمي لان المن
ليس مرادة الا الاضافي بقرينة قوله ثلثة والرابع القياس
فان حده مضافا فيتوقف على معرفة المضاف والمضاف اليه
لان معرفة المركب موقوفة على معرفة اجزائه فالاصول جمع
اصل وهو من الاسماء الاضافية التي لا يتصور الا بالقياس
الي شئ اخر يكون فرعاه والفرع ايضا لا يتصور الا بالقياس
الي شئ اخر يكون اصلا له فيكون تصور كل منها مع تصور
الاخر لا بالآخر فان الاول لا يقتضي دورا محلا لا بالآخر

والاصل في اللغة ما يبتنى عليه الشئ من حيث يبتنى عليه
وبهذا القيد خرج ادلة الفقه من حيث يبتنى على علم التو
فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية
لا بد منه في تعريفنا لاضافيات الا انه كثيرا ما حذف
لشهرته ثم نقل في العرف الي معان اخر مثل الراجح والقاص
الكلية والدليل وكلاهما تناسب المعنى اللغوي فان المرجح
كالمجاز مثلا له نوع ابتناء على الراجح كالحققة وكذا الفروع
الجزئية والمدلول بالقياس الي القاعدة والدليل فذهب
بعضهم الي ان المراد به هنا الدليل وذهب بعضهم الي ان
النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الا
بتناء كما يشمل الحسنى كابتناء السقف على الجدران يشمل العقل
كابتناء الحكم على الدليل فيحمل على المعنى اللغوي وبلاضافة
الي الفقه يعلم ان المراد الا بتناء العقلي فيكون اصول الفقه
ما يبتنى هو عليها ويستند اليها ولا معنى لاستند الشئ
وسببناه الادليله ولقائل ان يقول الا بتناء العقلي
يشمل ابتناء الاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلول
على العلل والافعال على المصادر ونحو ذلك فلا يخصص ابتناء
الحكم على الدليل الا بالارادة فلا حاجة الي جعل الاصل
بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغير لان المعنى العرفي
وهو الدليل مراد قطعاً والفقه في اللغة الفهم ومنه
قوله تعاماً نفقه كثيرا ما نقول اي ما نفهمه قال ابن
عطية في تفسيره فقه الرجل حكمت القاف الثلث فالفتح
اذا سبق غيره في الفهم والكسر اذا فهم والضم اذا صار

الفقه له سجية وفي الاصطلاح العلم بالاحكام الشرعية العربية
الاستدلالية بالتفصيل والعلم هو الاعتقاد المجازم المطابق
للواقع ويطلق على الاعتقاد الراجح الذي هو القدر المشترك
بين اليقين والظن وهذا اولي مناقيل يخرج بقيد الاستدلال
ما علم كونه من الدين بالضرورة كان الصلوة فانه ليس من الفقه
فانه ليس باستدلالى واجيب بالمنع وكون الدليل على الحكم قطعيا
لا يخرج من كونه استدلاليا فان الاستدلالى اعم من القطعي
والظني والحق ان الفقه بعضه قطعي ثابت بالكتاب والسنة
المواترة وبعضه ظني ثابت بنحو الواحد والقياس كذا في
شرح البيهقي والتعريف الاول مناسب لاصطلاح المتكلمين
لان العلم عندهم مقابل للظن فالعلم بمنزلة الجنس وباقى
قيوده كالفضل واما احد علما فهو العلم بالقواعد التي يتوصل
بها الى استنباط الاحكام الشرعية العربية عن ادلتها التفصيلية
توصلا قريبا فاستنباط الاحكام فصل مخرج لاستنباط الفروع
والماهيات والصفات والشرعية العقلية والعربية للاصولية
والتفصيلية للاجمالية والتوصل القريب مخرج للعلم بقواعد
العربية والكلام لانها من باري اصول الفقه والتوصل
بها الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية
الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية
وبواسطة ذلك يقدر على معرفة استنباط الاحكام من الكتاب
والسنة وكذا يتوصل بقواعد علم الكلام الى ثبوت الكتاب
والسنة ووجوب صدقها بالتوصل بذلك الى الفقه والمراد
بالقواعد هي القضايا الكلية التي تقع كبرى يصغري سهولة

المأخذ عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول مثلا
اذ قلنا الحج واجب لانه مما امر به الشارع واجب فالجواب فضم
القضية الكبرى الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب
المفترى من القوة الى الفعل وهو معنى التوصل بها الى الفقه
واعلم ان القاعدة والضابطة والاصل والقضية والقانون
بمعنى واحد وهو امر كلي منطبق على جزئياته ليعرف احكامها منه
غوا الامر للوجوب فانه قاعدة كلية تصدق على افعال الصلوة
واتوا الزكاة بان يقال هذا امر وكل امر للوجوب وهذا للوجوب
وموضوع اصول الفقه الادلة السمعية الكلية من حيث
يستنبط منها الاحكام الشرعية والصحاح ان موضوع الادلة الحكماء
غاية ما في البيان ان مباحث الادلة اكثر واعم لكنه لا يقتضي
الاضالة والاستقلال وغاية اصول الفقه وفائدة قوة اثبات
الاحكام لافعال المكلفين اخذ من شخصيات الادلة والغاية
والغاية معناها واحد والفرق اعتباري وكل مصلحة ترتب
على فعل تسمى غاية من حيث انها طرف الفعل ونهايته وفائدة
من حيث ترتبها عليه وقيل الغاية هي العلة الحاملة على طلب
الشيء واستمداده من الكلام والعربية والاحكام الشرعية
اما الكلام فلتوقف افادة الادلة لاحكامها على معرفة الله
وصفاته وافعاله وصدق الرسول عليه الصلوة والسلام
فما جاء به وغير ذلك مما لا يعلم في غير علم الكلام واما العربية
فالتوقف دلالة الادلة على العلم بموضوعاتها لغة من الحقيقة
والمجاز والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والمنطوق
والمفهوم والاقضاء والاشارة والشرح والكتابة وغير ذلك

واما الاحكام فلان الادلة تتوقف على تصور الاحكام بحقيقتها
لتتصدق ويمكن من ايضاح المسائل بالشواهد لاعلى العلم ببيوتها
لاستلزام الدور لان العلم ببيوت الاحكام متوقف على اصول
الفقه فلو توقفت اصول الفقه على معرفة الاحكام من هذه الجهة
للزم الدور والمراد بتصورات الاحكام تصور الوجوب
والحرمة والتدبير والتقية والكراهة والفساد والاداء والقضا
ليتمكن من ثباتها ونفيها بالدليل لاستحالة كون الامر للوجوب
مثلا بدون تصور الوجوب وكذا البتة اعلم ان المنص وضابط
المنتخب خالفا لمصطلح عامة الاصوليين في التعبير باصول
الشرع لما ذكره الشارح من الفائدة التي قصدتها ونحن قد تكلمنا
بالعبارة المشهورة بينهم هذا واصول الدين علم بالقواعد الشرعية
الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية وموضوعه ذات
الله تعالى والموجود من حيث هو والمعلوم موجودا كان او لا وفائدة
الفوز بسعادة الدنيا والآخرة وهذا الغرض من تعريف
سائر العلوم انما هو امتياز العرف عن جميع ما عداه بحجب الوجود
لا اعطاء الحقيقة لانها مسايلة وهي لا تعلم الا بالوقوف عليها
قوله وهذا القيد يعني قيد الحيشية لا بد منه الخ ظاهر كلام
الشارح يدل على انه يجب ذكر هذا القيد في تعريفنا الاصل وعدم
ذكره مغل فهو ممنوع لان قيد الحيشية مرآع في الامور التي تختلف
باختلاف العبارات والاضافات وان لم يصرح به وكثيرا ما نجد
هذا القيد اعتمادا على شهرة وانسياق الذهن اليه والحاصل
ان الدلالة على الحيشية اما صريحة واما التزامية ولا يقال
الحدود لانتم الا بدلالة الالتزام لاننا نقول ذلك

قول البعض وعليه لا مانع اذا كانت الدلالة مشهورة متبادرة
الى الذهن كما هنا ولغظ حيث موضوع المكان استعير لجهة الشيء
واعتبار يقال الموجود من حيث هو موجود اي من هذه الجهة
وبهذا الاعتبار **قوله** فان هذه الاصول فرع له بين ان هذه
الاصول فرع بالنسبة الى علم التوحيد لا بتناها عليه واصلا
بالنسبة الى الفقه فلو لم يذكر قيد الحيشية لانتقض تعريف
الاصول بتعريفها الفرع وبالعكس وقد عرفت انه لا يحتاج الى ذكره
صرحاً **قوله** قال الشراح المراد شرح هذا الكتاب وغيره **قوله**
بالمصدر اي الشرع كالعدل والزور يعني العادل والزائر
فيكون المعنى الادلة التي نصها الشارع وهو من اضافة السبب
الى السبب لان الشارع سبب والاصول مسببة **قوله** وهو الله
تعالى والرسول فالتعالى هو الشارع في الحقيقة والرسول
عليه الصلوة والسلام شارع بحجب الظل لانه الذي اوصل ^{الشرع}
الناس فهو سبب قريب **قوله** لكونه اي الشارع معروفا بيان
لكون اللام للعهد **قوله** تعظيم المضاف كقولك بيت الله ^{واقفة}
وعند الخليفة **قوله** او المفعول اي يجوز ان يراد بالمصدر
المفعول اي المشروع كالضرب بمعنى المضروب والخلق بمعنى
المخلوق فيكون المعنى ادلة المشروع اي الادلة التي تثبت
بها الشروعات ثم الشروعات تتناول الاسباب والشرط
كما تتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع ومن المعروف
ان القياس لا يدخله في اثبات ما سوي الاحكام فالغني
مجموع الادلة التي تثبت بها الشروعات كذا من غير نظر
الى ان كل واحد يثبت الجميع والبعض وان كان المراد منه

الأحكام لا غير وهو الظاهر المعنى الأدلة التي ثبتت بكل واحد منها
الأحكام قوله ولكون اللام فيه أي في المصدر الجنس أي جنس
المشروعات والإضافة إضافة السبب إلى الحكم والدليل إلى قوله
فإن قلت لم لا يكون اللام للاستغراق قلت لأن المشروعات
يتناول الأسباب والشرايط على أن القياس لا مدخله في إثباتها
كما ذكرنا الأهم إلا أن يختص المشروعات بالأحكام وهو الظاهر
فيجب جعلها للاستغراق لكن الأصل فيها الجنس قوله وفيه إشارة
أي في كون الإضافة لتعظيم المضاف إليه إشارة إلى أن المشروعات
الثابتة بهذه الأدلة معظمة يلزم رعايتها ويجب تلقيها
بالقبول قوله وإضافته أي المصدر والآية يقال وإضافة
كما تقدم قوله لتعظيم المضاف إليه كقولك استأذي فلان وقولنا
الله الهنا وتحمد نبينا قوله وهذا التوجيه يعني الذي قاله
الحق قوله وقهنا كذلك أي لم يكن حمل المصدر على معناه وهو
والأظهر لأن الأصول ليست أصولاً لنفس البيان الذي هو
معنى الشرع وهو وظوله هذا كان المراد أصول الشارح الشرعي
لعدم استقامة حمل المصدر على معناه قوله والأظهر أن الشرع
هنا ليس مصدراً بل هو اسم لهذا الدين أي الأظهر أن يحمل الشرع
هنا على أنه اسم لهذا الدين المشتمل على الأصول والفروع وغيرها
لأن حقيقة عرفية بخلاف حمله على الشارح أو الشروع فإنه
محاذر والحمل على الحقيقة أولى قوله يقال شرع محمد ^ص هذا
ثابتاً لكون الشرع اسماً لهذا الدين كالشريعة ووجهه أنه
لا فرق بين الشرع والشريعة لأنه يقال شرع محمد كما يقال
شريعة محمد أي دين محمد ثم استدلل على أن الشريعة

هي الدين بما ذكر في الصحاح فيكون المراد بالشرع هو الدين
قوله لأن الأصول أصول لعلم الكلام وفيه نظر لأننا لا نفهم
أن هذه الأدلة أصولاً أيضاً بالنسبة إلى أصول الدين لأن كون
هذه الأدلة حجة فرع على أصول الدين فلا يكون أصلاً له
وذلك لأن كونها حجة متوقف على معرفة الله تعالى وصفاته
من حيث أنه آله واحد موجود عالم بكل المعلومات قادر على كل
الممكنات مختار لما يشاء مرسل الرسل منزل الوحي إليهم مظهر
الغرائب على أيديهم وعلى معرفة كون الرسول نبياً صادقاً
فما جاء به من عند ربه وغير ذلك مما لا يعلم إلا في أصول الدين
فلو توقفنا أصول الدين عليها للزم الدور وكذا قيل واجب
باختلاف جهة التوقف فإن الكلام يتوقف عليها من حيث
الاعتداده وتوقفها عليه بالذات وتوجيهه أن العقائد
الدينية وأن استقل بها العقل لا يعتد بها إلا إذا أخذت
من الشرع والأصول متوقفة على الكلام لتوقف حجتها
على وجود الباري وصفاته فالعقائد من حيث الاعتدال متوقفة
على الكتاب والسنة المتوقفين عليها بحجبات الذات فلا دور
لاختلاف جهة التوقف واجب أيضاً بأن المتوقف على الشرع
أنما هو وجوب الإيمان كما هو مذهب البعض من أنه لا وجوب
إلا بالسمع والشرع متوقف على نفس الإيمان فلا دور قوله
ولقائل أن يمنع الأفادة أي لا تفراده لوقال أصول الفقه
أفاد التخصيص بالفقه ولأن سلم أنه يفيد التخصيص فلا تفر
الأفادة مطلقاً بحيث يكون الأصول مقصورة على الفقه
لا يتجاوز منه إلى غير ما أن لا يكون أصولاً لغين بل إنما يفيد

تخصيص الاصول بالفقهاء من جهة استنباط المعاني الاحكام الشرعية
بدلالة المادة اي مادة لفظ الفقه وذا لا ينفي اصلها الغير
والجواب ان الاضافة الحقيقية تقتضي تخصيص المضاد بالضاف
دون غيره كغلام زيد اذا التخصيص هو التفرّد بالشئ دون غيره
ومنه خصصت فلانا بالذكر وتخصك بالعبادة لان غيرك
ولو كانت الاصول اصولا لغير الفقه ايضا لم يكن لتخصيص الاضافة
فائدة فتأمل **قوله** فالأولي ان يقال الشرع بعني المشروع
الحج قال بعض الشراح وهذا الوجه اي كون الشرع بعني المشروع هو
الراجح اذا حد المتضامتين يضاف الى الاخر من حيث هو متضام
لا الى غير فيقال ابوالابن فاذا اضيفت الاصول الى شئ يتبادر
الى الذهن ان ذلك الشئ مفعول **قوله** والمراد به اي بالمشروع
مشروع خاص وهو الاحكام الشرعية العملية بخلاف المشروع
الذي قاله الشارح اذ لا فائدة يشمل الاحكام الفرعية والاعتقادية
قوله فهو مراد بالفقهاء في كلام صاحب البيهقي ما يدل على انه
ليس مراد بالفقهاء فانه قال انا قال اصول الشرع ولو قيل اصول
الفقه لان المراد من الشرع الاحكام المشروعة بطريق اطلاق
اسم المصدر على المفعول والمراد من الفقه الوقوف على الاحكام
المشروعة ولا شك ان هذا الاصول مثبتة للاحكام المشروعة
للاوقوف عليها فلذا اختار الشرع دون الفقه انتهى ولا
شك ان الوقوف على الاحكام المشروعة غير الاحكام الشرعية
فكيف يكون مراد **قوله** لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة
اي وهي الفقه قلت لا ضرورة في حمل الشرع على الفقه الذي
هو مجاز مع امكان جملة على الحقيقة العرفية واستلزامه

الفائدة الزائدة المذكورة مع حصول الغرض وهو اصلها للفقه
والحاصل ان العامة باضافة الاصول الى الفقه اثبتوا
اصلها واختصاص فرعية بها وسكتوا عن اصلها الغير
لانهم نفوها عن غير المصنوعين باضافتها الى الشرع
اصلها له ولعين الذي سكتوا عنه فمقصدا لكل فيما ذهبوا
اليه صحيح فان العامة اقتصر واعلم ما احتاجوا اليه في هذا المقام
وهو بيان ما هو اصول الفقه والمصنوع الى عموم اصلها
فاضافها الى الشرع **قوله** لا يصح ان يكون اصلا باعتبار المذكور
وهو قولهم انا قال اصول الشرع ولو قيل اصول الفقه ليكون
اعم فائدة الحج واذا كانت اصولا لعلم الكلام فيلزمهم
ان يصدقوا في هذه القضية وهو قوله والاصل الرابع
اذ التقدير واصله الرابع مع انه اصل بعضه على ما قالوا
من ان القياس يختص بالفقه دون الكلام فلم يتم الاعتبار
الذي ذكره الشراح لعدم صحته في قوله والاصل الرابع هذا
تقرير الكلام ولا يخفى انه يلزم هذا ايضا على من جعل الشرع
مراد بالفقهاء وضاف الاصول الى الفقه ايضا اذ المراد
بالفقهاء والشرع المراد فله الاحكام المشروعة والقياس
ليس باصل لجميعها لانه انما يثبت به ما لم يوجد فيه نص
واجماع الشرائط عرفت في باب القياس من اصله لبعض
الاحكام لجميعها فيلزم منه تصديقنا في هذه القضية
كما يلزم تصديق مثبتها اذ هي من القضايا التي يجتمع
فيها النقي والاثبات بجهتين فمن اثبت اصله نظر
الى البعض الذي يثبت به ومن نفاها نظر الى البعض الذي

لا يثبت به قوله ولا ان يكون هو معطوف على ان يكون
 اي ولا يصلح ان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه اي الفقه غير
 المذكور ولقائل ان يقول يلتزم ان يكون اصلا باعتبار الفقه
 ولا يضرنا كونه غير مذكور لان المقام مخصص قوله وانما
 قال اصول الشرح الخ جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال
 اذا قلتم ان الشرع مراد للفقه فليقل قال اصول الشرح
 ولم يقل اصول الفقه فاجاب بانه اراد بذلك بيان الاصطلاح
 على انه تعيين الطريق وهو غير لازم قول الماتن اصول الشرح ثلثة
 قيل هذا التقسيم مستند لان الاجماع لا بد له من مستند
 وذلك اما الكتاب او السنة او القياس فدخل في الاقسام الثلاثة
 فلا فائدة في ذكره واجيب بان الاجماع يجوز ان ينعقد بدونه
 السبب الذي بان خلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفهم الله
 لا اختيار الصواب وفيه نظر سند كروجه قريبا على ان نوايد
 انعقاده عن السبب لا يخفى لسقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية
 الاخذ الحكم منه وحرمة المخالفة بعده مع جوازها قبله باللاق
 قوله لانه حجة من كل وجه لتوقف حجة غير عليه لبثتها به
 قال الله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وقال تعالى كنتم خيرامة
 وقال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولا يقال حجة الكتاب
 متوقفة على صدق الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لانا نقول
 انما يكون بعد بثوت اصل الايمان وبعد الايمان لا يتوقف
 حجة الكتاب على شيء بخلاف غيره فانهم قوله لتوقف حجته
 عليها اما توقفها على الكتاب فلما ذكرنا واما على السنة فقد قال
 صلى الله تعالى عليه وسلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن

لا يجتمع امتي على الضلالة قوله احترازاً عن القياس العقلي
 المراد من القياس العقلي القياس المنطقي المركب من الصغرى وكبرى
 كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث
 فالمراد هنا هو القياس الشرعي وهو تقدير الفرع بالأصل في الحكم
 والعلّة وقيل هو تقدير حكم الال الى الفرع بعلّة متحدة كما سياتي
 في محله قوله وهو موجود في اللوطة فيجرم بالبطون الأولى
 اذا لاوي في النصوص مجاور يزول ساعة فساعة وفي غيره
 مستدام لا يزول فاذا ترتب الحرمة على الايدي العارضي فعلى
 الايدي اللازمة اولى قوله عليه العتوة والسلام المرفة ليست
 بنجسة الحديث رواه اربعة من حديث مالك وصححه الترمذي
 واخرجه ابن حبان والحاكم وابن حزيمة غير ان ابن مندز قال
 لم يثبت قوله فقسنا عليه سواكن البيوت اي قسنا على سور
 المرفة سور سواكن البيوت في عدم النجاسة بجامع علة الطوا
 وكذا جريان حرمة الربوا في غير الاشياء الستة المنصوص عليها
 بعلّة القدر مع الجنس قوله قياساً على الوطى الحلال يعني ان
 الوطى الحلال يوجب حرمة المفاهمة بالاجماع فيوجبها الزنا
 قياساً عليه بجامع الجزئية الثابتة بالوطى وكذا سقوط تقويم
 منافع المنصب بعلّة عدم الاحراز قياساً على سقوط تقويم منافع
 ولذا المنزور الثابت باجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
 قوله وللأشارة الى غلط رتبة لان القياس اصل بالنسبة
 الى حكمه فرع بالنسبة الى الثلثة لتوقفه عليها في كل مادة وقيل
 فيه نظر لان السنة والاجماع ايضا كذلك لتوقف بثوت
 حجتها على الكتاب كما ذكرت بل الثلثة فرع بالنسبة الى الكلام

كما هو واجب بان المراد بفرعيته انه يحتاج الي اثبات الحكم في الفرع
الي الاصل المقتضى عليه اذ لم يكن اثبات الحكم في الفرع بدو الاصل
واذا توقف القياس عليه لم يكن مستندا في اثبات الحكم في الفرع
فلم يكن اصلا مطلقا بل كان اصلا من وجه دون وجه بخلاف
الاصول الثلاثة فانها مستتدة في اثبات الحكم فكانت اصولا مطلقة
فانحطت بهذه الفرعية درجة عن حاجتها كان مؤخر اعز كل واحد
منها فكان في افراده زيادة فائدة وهي بيان اشتراك الكل في
نفس الاصله حيث سماه اصلا و اشارته الي امتيازها عنها في
الفرعية وانحطاط درجة عنها في الاصله ولو قيل الاصول
اربعه نظرا الي نفس الاصله لما زلكن لم يكن فيه اشارة الي
التفاوت الذي ذكرناه فكان افراده اولى وما قيل في وجه اثبات
فرعية القياس انه لو ذكر مجتمعا للزم انفاق ما هيته القياس
بساير ما هيته الاصول الثلاثة ولم يقبل احدا بالتساوي ممنوع
اذ لزم التساوي ان لو ذكر مجتمعا فان لقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون مقولا بالتشكيك بان يقال على كل فرد فرد من الاصول
الاربعه ويكون في بعضها اشد واولي من البعض الاخر فلا يلزم
التساوي قال بعض الشراح والاصوب ان يقال انما افرد به بالذكر
لان جهة الاصله فيه ضعيفة فان المشروع يتناول الحكم
والعلل والاسباب والشروط والقياس لا مدخل فيما يتناول الاحكام
فانضم بهذا الي جهة فرعية المذكورة وضعف كونه اصلا
فافرد به بالذكر تماثلا ولا يخفى ان الجواب الذي ذكره الشارح فيه اشارة
الي انحطاطه ايضا فلم خص الثاني بذلك فانهم قوله فان قلت
مورد هذا السؤال قوله اوله لانه ليس يعطى بخلاف الثلثة

قوله الآية المأولة كقوله ثلثة قروء وقوله ثلثا او لا مستتم
النساء والعام المحضون كاقبلوا المشركين والاجماع المنقول لنا
بطريق الاحاد كقول عبدة السلام اجمع اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم على شئ كما جمعهم على الاربعة قبل الظهور قوله والقياس
بعلة منصوصة كطهارة سور سواكن البيوت على سور الهرة
فان العلة منصوصة عليها في الاصل وهي الطواف وكقياس حرمة
اللوطة على حرمة وطئ الحائض فان العلة منصوصة عليها في الآله
وهو الاذى وانما كان القياس بعلة منصوصة قطعا لعدم احتمال
خلاف القياس بعلة غير منصوصة فانه ظني لاحتمال ان يكون الحكم
معلولا بعلة غير تلك العلة التي استنبطها المجتهد لو مع وجود
الاحتمال نزول القطعية قوله فان قلت السنة لا يعمل بها الا
عند العجز هذا السؤال نشاء من قوله ولهذا لا يصار اليه الا عند
العجز قوله وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب وفيه نظر
فان القسم الثاني لا يجوز به نسخ الكتاب لانحطاط درجة عنه
لان النسخ يشترط فيه المماثلة بين النسخ والمسنوخ كما سيأتي
في باب النسخ فكيف يقول يجوز نسخ الكتاب به ويمكن ان يقال
المشهور يجوز به الزيادة على الكتاب وهي نسخ بمعنى لان الزيادة
بيان من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها
رفع الاطلاق وتبدله بالتقييد على ما يعرف في النسخ انشاء الله
تعالى فاطلاق الشارح جواز النسخ به هذا الاعتبار وفيه بعد
لان هذا لا يفهم من اللفظ وانما ظاهر النسخ المحض فان قلت
ما فائدة قوله وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب وما الحاجة
الي ذلك قلت كانه يقول السنة تتناول هذه الاقسام الثلثة

وقسمان منها في مرتبة الكتاب حيث يجوز نسخ الكتاب بهما فلا يرد السنة
مطلقا لا يعمل بها الا عند العجز قوله ولان الثلثة **الحج** هذا جواب رابع
عن افراد القياس بالذكر والمراد باصل الحكم الحلال والحرمه والنسخة البطلان
والجواز والفساد والوجوب وغيرها والمراد بوصف الخصوص والعموم
والاطلاق والتقييد والحقيقة والمجاز والاشتراك ونحو ذلك
من القطع والظن قوله والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم
وذلك لا يمكن الا بتقدير الحكم في صورة اخرى وهو الفرع لكن
ذلك الحكم لما كان مضافا الى العلة والعلة الى النص كان الحكم
في التقدير ثابتا بالنص كانه لعمومه يتناول تلك الصورة كما اذا
كانت العلة منصوبة فكان القياس ح سظهار لامثباتا بخلاف
الاصول الثلثة وهذا معنى قولهم اثر القياس في تغيير الحكم
من الخصوص الى العموم لا في اثباته قوله كما في الاشياء المنسنة
وهي الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والمخ فان الربوا
كان اولا خاصا بها بتفسير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ثم عتم
الي ميكيل وموزون قياسا عليها بعلة القدم مع الجنس قوله
فان قلت الحج هذا السؤال نشاء من قوله والقياس مغير وصفه
من الخصوص الى العموم قوله وهو القطع اي وصف الحكم الذي
يثبته الاجماع وهو قطعية الحكم بانه من عند الله والرسول
فيكون كالقياس في ان كلا منهما يثبت وصف الحكم لا اصله قوله
وفيه نظر وجهه انه لو صح ذلك لكان حال الامة اعلى من حال
الرسول عليه الصلوة والسلام لانه كان يقول عن وحى
ظاهر او خفي واستنباط من النصوص وهو باطل على ان
عد التهم تمتعهم عن الاجماع على حكم من احكام الله تعالى

21
جزافا لا عن دليل واما الاجماع فيما ذكره فواقع عن دليل
قد استغنى بالاجماع عن نقله وح فالسؤال باق واجاب عنه
بعض الفضلاء بان اشتراط السند في الاجماع ممنوع ولان سلم
ذلك فلا يرد ان الاجماع في اثبات الحكم يغتفر الى السند بل يثبت
الحكم بنفسه من غير نظر الى السند كما ان النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم لو شرع حكما بالاجتهاد والرأي كان ذلك الحكم ثابتا
بالسنة التي هي وحى لا بالرأي فكان في اثبات الحكم اصلا مستقدا
بنفسه بخلاف القياس فانه ينقل الحكم من المستند الى الفروع
وهو مفتقر في اثبات الحكم اليه ضرورة فلا يثبت به صفة زائدة
للحكم بل يزيد عن القطعية الى الظنية واجاب بعض الشارح
عن اصل السؤال بان العلم الحاصل بالسبب الداعي وهو قطعي
عند وجود شرائطه بخلاف القياس فانه لا يوجب العلم قطعيا
عند تفاوت المدلول يظهر تفاوت الدليل قوله فالاولي ان
يقال الحج قد عرفت انه لا حاجة الى هذا والاولي لما اجاب به
بعض الشارح لكن الشارح لما اجاب بجواب لم يتم قال فالاولي الحج
قوله هذه علة وهي قوله اولان الثلثة مثبتة اصل الحكم
ووصفه والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم قوله
لتوجيه كلام واقع وهو قول المصن والاصل الرابع القياس
قوله لاعلة منطوق بان يدور الحكم معها وجودا وعدمه قوله
حتى يرد عليها السؤال وهو قوله فان قلت على هذا فيسعى
ان يفرد الاجماع بالذكر قوله وبانثار الصحابة او التابعين
الذين زاحموا الصحابة في فتوهم ونحو ذلك كالاستصحاب
او قاعدة كلية او اصل باب قوله قد قصها اي اخبر بانها

شرعية من قبلنا من غير انكار وسنخ فيلزمنا على انها شرعية
لرسولنا فيكون داخله في الكتاب والسنة **قوله** والتعامل مطبق
بالاجماع فيكون داخله فيه والاخذ بالاحتياط عمل باقوي الدلائل
كما في الأصول الثلاثة فان القطعي يقدم على الظني كالمسألة التي تقدم
على الآية المأولة والاجماع يقدم على الظني من الكتاب والسنة
وقطعي الكتاب قروي من ظنيها فيكون داخلها في أحدها
والعمل بالتحريم عمل بالسنة فيكون داخلها والعمل بالانذار
راجع الى السنة ايضا والعمل بقاعدة كلية او اصل باب
راجع الى القياس **قوله** ووجه المحصر المحقيل والاحسن في وجه
المحصران الأدلة الشرعية لا تحلوا اما ان يكون قولنا
او قول غير الأول اما قول الله تعالى او قول الرسول وقول
تعالى هو الكتاب وقول الرسول هو السنة والثاني لا يخ
اما ان يكون قطعيا او ظنيا والاول هو الاجماع والثاني
هو القياس وفيه شيء لان الاجماع ليس كله قطعيا والقياس
ظنيا **قوله** وان كان من غير المحصر لا يقال السنة ايضا من الله
تعالى فلا يدل على المحصر لانا نقول المراد عبارة الدليل
الذي هو حجة في حقنا وعبارة الدليل ليست من الله تعالى
بخلاف الكتاب فثبت المحصر **قوله** والاولي ان يستدل فيه
بالاستقراء واعلم ان المحصر عبارة عن ايراد الشيء على عدد
معين وهو اما عقلي مرددين النسخ والاثبات بخبر العقل
بلا حطة مفهومه بالاختصار كحصر المنصور في الواجب التسع
والممكن واما استقراي يستند الى التسع والاستقراء
سواء كان في الجزئيات كاختصار اسباب العلم في الثلاثة

واصول الفقه في الأربعة المذكورة والدلالة التفظية
في الثلاثة والمجئون في أنواعه او في الاجزاء كاختصار
المجسط لمركب في اجزائه من العناصر الأربعة عند القابل
بتركبه منها ومنها جعلي كحصر مصنف مسابيل الفن الذي
صنعه فيه في عدة ابواب يقتضيه المناسبة التي وقعت
في خاطر وليس المراد بالاستقراء ههنا المنطقي المقابك
للتمثيل والقياس اذ هو الاستدلال باحكام الجزئيات
على حكم الكلي بل اللغوي اذ المقصود من القسمة تحصيل الام
لا تعدية حكمها الي مقسمها فانها انما تصور بعد تحصيلها
ومعرفة احكامها هذا وانما كان الاولي في هذا المقام الاستدلال
على المحصر بالاستقراء لان الدليل الدالة على الاصل لم يقسم
الا على هذه الأربعة الا ان العقل يوجب حصرها على الأربعة
لان المنع يرد على القسم الأخير في المحصر العقلي بخلاف الآخر
اعلم ان الاستقراء على قسمين تام وناقص فالاول هو ان يكون
الاستدلال بجميع جزئيات الكلي عليه وهو يقيد اليقين والثاني
ان يكون الاستدلال ببعض الجزئيات وهو لا يقيد اليقين لمواز
ان يكون حال البعض الذي لم يستقراء بخلاف حال البعض الذي
استقراء ويسمى ناقصا والاول يسمى كاملا **قوله** وهو في اللغة اسم
للكتاب ان قيل فيسبغ ان يكون صفة كالكتوب قلنا في العبارة اشأ
الي من الاسماء المشبهة بالصفة كالاله والانام لان الصفاة
كالكتوب ونحوه **قوله** غلب في عرف الشرع على كتابه تعالى
المفهوم من اطلاق كتاب الله ومن التمثيل بكتاب سسونه ان يكون
المراد من كتاب الله تعالى مجموع ما بين الدفتين ولا يدفعه

مجرد احتمال كون التمثيل بكتاب يسوسه في مطلق العلية مع قطع
النظر عن الكلية والخزنية فليكن هذا ذكر منك فانه نافع فيما
سياتي قوله القرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة فان قيل كما
ان القرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة كذلك الكتاب في اللغة
مصدر بمعنى الجمع سمي بالفعل بالالفحة صرح به شراح الهداية وغيرهم
فما وجه قوله وهو في اللغة اسم للكتاب قلت هو مذهب البعض
ومذهب بعضهم الى انه فعال كاللباس في المفعول وهو الملبوس المنقوش
ثم اطلق على العيان قبل ان يكتب لانه مما يكتب ذكره البيضاوي
والشارح اختار الثاني لقلة النقل فيه قوله غلب في العرف العام
على المجموع المرفوع ايضا من اطلاق لفظ المجموع المعين وقوله
وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب ومن قوله فيما سياتي
لانه مجموع شخص ان يكون المراد بالمجموع المعين مجموع ما بين الالفين
وانما قال في العرف العام لانه غلب في عرف اهل الشرع على مقدار
ثلث آيات على ما ذهب اليه الامامان قوله وهو في هذا المعنى اشهر
المعنى لفظ القرآن في المجموع المعين المذكور اشهر واظهر لفظ
الكتاب اما انه اشهر منه فللكثرة الاستعمال فيه اذ ربما
يستعمل الكتاب في سائر الكتب الالهية وغيرها القرآن لا يستعمل
في العرف الا فيما ذكرنا واما انه اظهر منه فلان الانتقال من القران
الى المقر واظهر من الانتقال من الكتاب الى المقر ولان الملازمة
بين المصدر والمفعول وهما القرآن والمقر واقوي من الملازمة
بين النقوش والالفاظ والانتقال من المصدر الى المفعول
اظهر من الانتقال مما وضع للنقوش وهو الكتاب الى الالفاظ
واذا ثبت الاشهرية والاشهرية صح تفسير الكتاب بالقران العظيم

كالغضنفر بالاسد ثم تعريفه باللبا والفرق بين التعريف والتفسير
ان التفسير تعريف لفظي بان يفسر الشيء بلفظ اظهر منه كما ذكرنا
والتعريف يشمل الحد والرسم لانه ان ذكر جمع الذاتيات فهو
حد تام وان ذكر بعضها فحد ناقص وان ذكر جميع العرضيات
فقط هو رسم تام والافناقص قوله لان المجموع تعريف الكتاب
اي مع كون القرآن بمعنى الكتاب كما ذهب اليه البعض حيث قال القرآن
بمنزلة الجنس وباقى الكلام في توره كالفضل والازالة هنا
الوهم صرح المعنى بحرف التفسير الدال على الاتقاد قبل لامدخل الحرف
التفسير في ازالة الوهم المذكور بل الحق انه لو اسند الازالة اليه
لفظة هو كان اقرب فتأمل قوله حتى يلزم ذكر المحدود في الحد
بيان ذلك اي ماهية الكتاب وهي عينها ماهية القران
لانها اسمان لشيء واحد فتعريفها تعريفا لاخر فاذا جعل المجموع
تعريفا للكتاب يلزم منه تعريفا للقران فيكون معروفا وقد جعلته
من جملة المعرف فيلزم ذكر المحدود وهو القران او المكتوب
لان المراد بالكتاب المكتوب في الحد وهو مجموع فالقران الحود والمحدود
في الحد متبوع لانه يلزم منه تعريف الشيء بنفسه وهو لا يجوز لان
معرف الشيء يجب ان يكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف لان العلم
بالمعرف السبب سابق على السبب واذ كان كذلك فلا يجوز
تعريف الشيء بنفسه والا يلزم ان يكون العلم به قبل العلم به فيلزم
تقدم الشيء على نفسه فان قلت كل تعريف يلزم منه تعريف الشيء
بنفسه لان الحد التام عبارة عن جميع ذاتيات المحدود ومجموع
اجزائه الشيء نفسه فتعريف الشيء بجميع اجزائه تعريف له بنفسه
وهو محقق قلت الفرق بين الحد والمحدود بالاجمال والتفصيل فدلالة

الحد على اجزاء الماهية بطريق التفصيل ودلالة الحد ود عليهما بطريق
 الاجمال ومحقق ذلك ان جميع الاجزاء يعتبر في الذهن على وجه
 احدها على سبيل الاجمال بان يحصل لجميع الاجزاء وجود واحد
 وبهذا الاعتبار هو الحد ود وتاينها على سبيل التفصيل بان
 يحصل لكل جزء وجود على حدة وجميع الاجزاء بهذا الاعتبار حد
 ولا يلزم من تعريف جميع الاجزاء على سبيل الاجمال التعريف لجميع
 على سبيل التفصيل وهو ظ تعريف الشيء بنفسه وبيان ذلك ان
 تعريف الماهية بجميع الاجزاء معناه ان تصور ان الاجزاء غير متصورة
 جميع الاجزاء هذا واعلم ان الحد ونعني به المرق للشيء حقيقي ورسمي
 واللفظي فالحقيقي ما انبأ عن ماهية الشيء وحقيقته ومن ثم له
 ان يذكر جميع ذوات الحد ود كقولك في الانسان جسم نام
 جناس متحرك بالارادة ناطق والرسمي ما انبأ عن الشيء بلا زمر له
 مختص كقولك الانسان سخاك مستصعب القامة عريض الالطاف
 بادي البشرة واللفظي ما انبأ عن الشيء بلفظ ظاهر عند السامع
 من اللفظ المسؤل عنه مراد فله كقولك العقار الخمر والعضف
 الاصلين يكون الاسد والخمر ظهور عند من العقار والعضف شرط
 الاول والثاني الطرد والعكس ما الطرد فهو صدق الحد ود على ما
 الحد عليه اي كمال صدق عليه الحد صدق عليه الحد ود وبالاطراد
 يصير الحد ما نافع من دخول غير الحد ود فيه واما العكس فاخذ بعضهم
 من كسر الطرد وهو جعل المحمول موضوعا والموضوع محمولا مع غاية
 الكيفية وهذا السمي عند المنطقيين بالعكس المستوي كما يقال كل انسان
 ناطق وكل ناطق انسان وهذا معنى قولهم كمال صدق الحد ود صدق
 الحد فانه عكس لقولهم كمال صدق الحد صدق الحد ود فصار حاصل

24
 حكما كليا بالحد ود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على الحد ود
 وبعضهم خذ من ان عكس الاثبات نفي ففسره بانه كما انتفى الحد
 انتفى الحد ود فصار العكس حكما كليا باليسر محدود على ما ليس بحد
 وخاصل المعنيين واحد وهو كون الحد جامعاً لافراد الحد ود وان كان
 بين نفسها فرق بالعكس فالحد محقق مساواة الحد المحدود ثم ما ذكره
 المعنوح ليس بحد حقيقي لانه لم يتعرض فيه للاعجاز وهو معنى ذاتي
 للكتاب على ما هو مقرر في محله وذكر فيه النقل والكتابة وهما امران
 فالقران تعريف اسمي الكتاب لانه مرادف له والمنزل الى تعريف رسمي
 للقران فان قلت اذا كان القران علما مرادف الكتاب فهو شهر في
 سماه منه فكيف صح تعريفه بما يعده تعريفا رسميا قلت لا يبعد ان يكون
 لشيء واحد مفهومان متساويان بعامل باعتبار كل بالمقابلة والقران
 كذلك فان له مفهومين جزئيين وقد مر وان وقع في التعريف الاسمي
 وكل يتناول الكل والجزئي الاستدلال وهو غرض الاصول وان وقع
 التعريف الرسمي واعلم ان تعريف القران بما ذكره بالنظر الى ما بعد
 النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والى كونه دليل الحكم واما تعريفه مطلقا
 فهو الكلام المنزل للاعجاز قوله مصدر بمعنى المرق فيكون جناسا
 يشمل كل مرق وباقى الكلام فضلا قوله كما توجه العجز اراد به
 صاحب الكشاف ومن تبعه من شرح اصول فخر الاسلام وغيرهم
 قوله لانه مخالف للعرفا يكون القران بمعنى المرق مخالفا للعرف
 لان المتبادر منه عرفا ليس الكلام الله تعالى بعيد عن الفهم لان المفهوم
 انما هو المعنى العربي بواسطة العرف وقيل لانه مجاز واستعمال المجاز
 في التعريف غير مانع ويجاب بانه رسمي واستعمال المجاز فيه جائز فالاول
 ما ذكره الشارح رحمه في تعليل عدم كون القران مصدرا بمعنى المرق

قوله كذا في التلويح فيه ايضا والمشايع وان كانوا لا يناقشون في ذلك
الا انه لا وجه للحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل
اشتهى ولكان نقول لان ان كون القرآن بمعنى المقر وخلاف الوجه
الصحيح لان ذلك مشهور في الكلام شائع في اللغة ظاهر عند قرينة
تدل عليه ولو خفي على البعض فذلك لا يمنع لان الظهور ليس بشرط
عند الكل وفائدة المقر واي المتلو والتقوي والاعتماد لان المقر
اما ان يكون للتبري من المقر وعليه او التقوي قوله صفة كاشفة
اعلم ان الاصل في الصفة التخصيص في النكرات والتوضيح في المعارف
ثم يتفرع على ذلك وجوه فروع وهي البيان والكشف عن حقيقة الموضوع
او مجرد الشاء والتعظيم او ما يضاهاه ذلك من الذم والتحقير والتاكيد
ثم الوصف ان كان مبنيا ماهية الشيء بان يكون وصفا لازما
مختصا سمي صفة كاشفة وان كان وصفا مفارقا لشيء صفة
مختصة والاولا انما يكون لتمييز الشيء من بين الماهيات المختلفة
والثاني من متفقاتها والاول كقولك الجسم الطويل العريض العميق
يحتاج الى فراغ يشغله ولا يخفى ان الوصف بهذه الاشياء كاشف
عن ماهية الجسم فانه الجوه القابل للابعاد الثلاثة والوصف
بالمنزل من هذا القبيل فانه كاشف لماهية القرآن ومثال الثاني
زيد التاجر عندنا فانه يحتمل التاجر وغيره فلما وصفته به وقعت
الاحتمال قوله وان لم يكن معهودا في الخارج اي وان لم يتقدم
ذكره في الخارج يعني قد يستغنى عن تقدم ذكر اليهود لعلم الخاط
مخرج الامير اذا لم يكن في البلاد الا امير واحد كقولك لمن دخل
البيت اخلق الباب قوله وبه خرج سائر الكتب السماوية
فيه بحث فانه اذا جعل القرآن هو المحدود وما بعده حده

على ما نقله عن التلويح واختاره فيكون قوله المنزل على الرسول
جنسا وما بعده فصلا وذكر الجنس في الحد انما يكون لبيان اصل
الذات وتعيين جنسه من بين سائر الاجناس للاحتراز به صحة
فالاجناس اصول الماهيات والافصول متماتها والاحتراز انما يناسب
بعد تعيين الذات فكيف يحترز بالمنزل عن سائر الكتب السماوية
ولنا قال بعض الشرايع قوله المنزل على الرسول جنس يتناول
المسوخ وغيره والوحى المتلو وغيره فلما قال المكتوب في المضاحف
خرج المسوخ تلاوته وغير المتلو فلم يحترز بالجنس لكن يجوز الاحتراز
بالجنس اذا كان بينه وبين الفصل عموم لا يقال المكتوب في الصا
لا يشمل المنزل وغيره لاننا نقول المنقول متواترا اعم من المنزل
وغيره فيكون بينه وبين المنزل عموم من وجه وهذا كاف
في الاخراج بالجنس والاولى ان يجعل الجنس وهو المنزل فقط
وهو شامل للكتب السماوية والاحاديث القديمة وقولنا
على رسولنا فصل اول يخرج ما عدا القرآن من الكتب السماوية
كالثورية والانجيل ومخوها لانها لم تنزل على رسولنا فيكون
المخرج هو قوله على رسوله فقط والى ذلك اشار بعض الشرايع
قوله كما انزلنا لفاظ القرآن لتشبيهه للمنى وهو منزلة
اي ليس نزول الفاظها كنزول الفاظ القرآن لان الفاظ
القران انزلت للتخدي والعجاز وليست الفاظ الاحاديث
كذلك فلم يكن منزلة على رسولنا بهذا الاعتبار فلذا اخرجها
بقوله على رسولنا ولقائل ان يقول لا نه باخراجها بهذا
لان النظر في التعريفات الى نفس اللفظ مع قطع النظر عن السياق
والساق والاشك ان المنزل على الرسول متناول لها فكيف

يحتز به عنها فالأولى إخراجها بالكتاب في المصاحف كما فعله
بعض الشراح فقامت قوله وهو أي المصحف لأن في الجمع مفرداً
من قبل قوله تعالى أعدوا لهؤلاء أو قريباً للقبول لا يجوز أن يكون
من هذا القبيل لأن الضمير راجع إلى العدل الذي تضمنه أعدوا
لا إلى فرد من أفراد المخاطبين بأعدوا وفيه نظر لجواز عود الضمير
إلى العدل المفرد الذي تضمنه الجمع على أن الجمع المحل باللام يبطل
عنه معنى الجمعية ويصير معناه الجنس عند البعض وهو
ينصرف إلى الابداع عند الإطلاق فيكون المصاحف في قوة
المصحف قبل ما نسخت تلاوته وإنما يخرج بقيد المصاحف إذا لم
سبق الجمع على معنى الجنسي ويكون ذكر المكتوب لبعض التعليق
أما إذا بقي فلا بل إنما يخرج بالمكتوب بان يكون اللام للعهد
أي المصاحف العثمانية ويكون الظرف هو المخرج لما ثبت بطريق
الأحاد والشهرة وقد يقال لأهمية إلى ذكر الظرف مع متعلقة
لأن ما يخرج بها يخرج بقيد التواتر ويجاب بأن الأصل في
القيود بيان الواقع والاحترار واقع قوله يلزم الدور
وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه الأمر بآية أو براتب
والأول يسحق دوراً مصرحاً والثاني دوراً مضمراً **قوله**
لأن تصور المصحف الخ بيان لزوم الدور وتقريره آية
ماهية المصحف متوقفة على معرفة ماهية القرآن
ضرورة أنه لا معنى له إلا ما كتب فيه القرآن وماهية القرآن
متوقفة على ماهية المصحف لاخذ في تعريفه **قوله**
والآية وإن لم ترد لم يخرج عن تعريف القرآن ما نسخت تلاوته
لهذا تعريف القرآن عليه لأنه منزل على الرسول عليه

والسلام ومكتوب في المصاحف في الجملة مع أنه ليس بقرآن فلم
يطرد التعريف فلم يكن مانعاً وإذا لم يكن مانعاً لم يحصل التعريف
لوجود الحد بدون الحدود فكان توقف ماهية القرآن
على ماهية المصحف ضرورياً لذلك ولا يلزم الدور **قوله**
قلنا تصور المصحف متوقف الخ تعريف رفع الدور أن القرآن
له مفهوم جزئي وهو مجموع الشخصي الذي بين دفتي
المصاحف وكل شامل لكل والجزء وهو الكلام المنزل الخ فتصور
المصحف متوقف على تصور حقيقة القرآن بمفهومه الشخصي
وهو مجموع ما بين الدفتين لأنه إذا قيل ما المصحف فيقال
الذي كتب فيه القرآن وهذا معروف عند كل أحد فهو بداهة
لا يتوقف على شيء والقرآن بمفهومه الكلي معروف على تصور
المصحف لاخذ في تعريفه فلا دور لاختلاف جهة التوقف
لأن ماهية المصحف إنما هي متوقفة على القرآن بمفهومه
الجزئي والموقوف على ماهية المصحف إنما هو القرآن
بمفهومه الكلي والحاصل أن الأصول لا يعرف إلا المفهوم
الكلي ومعرفة وان توقف على معرفة المصحف لكن معرفة
المصحف غير متوقفة على معرفته وإنما القرآن بمعنى
المجموع الشخصي بمعرفة المصحف وان توقف على معرفته
لكن معرفته لا تتوقف على معرفة المصحف لأنه معلوم
سعوديين الناس لا يحتاج إلى الكشف ورفع الالتباس
هذا إذا جعل التعريف تعريفاً للشخصي كما فعله بعض
المحققين وإنما إذا جعل تعريفاً للمفهوم الكلي الصادق
على المجموع وعلى البعض كما هو غرض الأصول واختاره المصنف

فلا دور لأن معرفة المصنف غير موقوفة عليه بهذا الاعتبار
وانما هي موقوفة عليه معنومه الجزئي لكن ظاهر كلام الشارح يدل
على انه تعريف للمعنوم الجزئي كما اعلناك سابقا وهو مناف
لقوله بعد قولنا هذا تعريف له من جهة معنومه الكلي فتنبه
لذلك فان قلت لم لا يفسر المصنف بما جمع فيه الوحي المتلوه
فلا دور مطلقا لعدم ذكر الحدود في الحد قلت ذلك لا يرفع
الدور لأن الوحي المتلوه عبارة عن القرآن فان قيل يفسر المصنف
بما جمع فيه الضمائم مطلقا قرانا كان او غيرم وهذا هو الشق
المتروك في السؤال الى هنا على ما هو موضوع اللغة ويخرج
منسوخ التلاوة وسائر الكتب السماوية والاحاديث الالهية
والقرآنة المشاذة عن التعريف بقيد التواتر قلنا هو عدول
عن الحقيقة الى المجاز العربي فلا يحسن في التعريف ولو قيل في
جواب الدور المراد بالقرآن المأخوذ في تعريف المصنف معناه اللغوي
لكان حسنا وهذا كثيرا ما يقع من انهم يأخذون بالحدود وفي بعض
الحدود فيعترض عليهم بالدور فيدفعونه بان المراد بالمأخوذ
في الحدة معناه اللغوي وان كان اللفظ هو المعنى الاصطلاحي فان قلت
الكتوب الصحاح حادثة عند اهل السنة خلافا للحنابلة والقرآن
كلام الله تعالى وهو ليس بحادثة قلنا ان كلام الله تعالى اسم مشترك
بين الكلام النفسى ومعنى الاضافة كونه صنعة لله تعالى وبين
اللفظ الحادثة المؤلف من السور والايات ومعنى الاضافة انه
مخلوق لله تعالى ليس من تاليف المخلوقين الا ان الاحكام لما كانت
منوطة بكلام اللفظى دون النفسى جعل القرآن اسما له واعتبر
في حده ما يميزه عن المعنى القديم فلذا عرفه ائمة الأصول

بالكتوب الخ قوله فان قلت الخ منشأ هذا السؤال جواب الدور
قوله والتعريف انما يكون للماهية الكلية كالحيوان والانسان
بخلاف الجزئي فانه لا يعرف لان معرفته لا تحصل الا بتعيين
مشخصة بالاشارة ونحوها كالتعابير عنه باسم العلم والحد
لا يفيد ذلك لان غاية التام الاشتمال على مقدمات الشئ
بدون مشخصة ولقائل ان يقول الشخص مركب اعتباري
هو مجموع الماهية والشخص فلم لا يجوز ان يجد بما يفيد الامرين
وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخص على مقدمات الماهية
لم يختص بالشخص فلا يفيد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف
فان ذكر معها العرضيات ايضا لم يجب دوام صدقها لاملأ
زوالها مع بقاء الشخص فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان
يذكر معها العرضيات المشخصة عند زوالها من الحد
ايضا اعنى ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد والحد
ان الشخص يمكن ان يجد بما يفيد امتيانه عن جميع ما عداه
بحسب الوجود لا بما يفيد تعيينه وتخصيصه بحيث لا يمكن
اشترائه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل
بالاشارة لا غير قوله لان الاصوليين يحبون عن
القرآن الخ قد تقدم ان للقرآن معنوما شخصيا في
العرف العام وهو مجموع ما بين الدفتين فلا يطلق على الآية
بهذا الاعتبار انها قرآن لانها بعضه وان اطلق لمجاز
ومعنوما كليتا في عرف الاصوليين وهو دليل الفقه الفقه
على الكل والجزء وذلك لانهم يحبون عن القرآن من حيث
انه دليل الحكم وذلك اية لا مجموع القرآن فاحتاجوا

الى يحصل صفات مشتركة بين الكل والجزء فخصته بهما
لكونه منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا
اليها بالتواتر وهذا مفهوم كلي لا يشتركه بين الكل وجزءه
اشتركا معنويا حقيقية في البعض كما هو حقيقة الكل
فالآية الواحدة تسمى قرانا حصقة كالكل الا ان هذا التبريد
ان ابقى على عمومته يتناول حروف المباني وهي التي يتكرر
عنها الكلام مع انها لا تسمى قرانا الا عند الأصوليين
ولا عند الفقهاء لعدم تعلق غرضهم بها وان عدها
القرآن قرانا فوجبان يراد بالمنزل ما دل على المعنى
لظهور ان الانزال ليس الا للافادة ويتناول حروف
المباني وحروف المعاني من القرآن وهي احدا قسام الكلمة ويتناول
سائر الكلمات وما فوقها من القرآن وهذا هو الموافق لغرض الأصوليين
لان مجتهدهم عن احوال الكتاب والسنة وغيرها ليس الا من حيث
كونها دليلا شرعيا كما تقدم والدليل عندهم ما يمكن التوصل
بصحة النظر الى مطلوب جري نعم لا يعطى حكم القرآن لكل كلمة او كلمتين
فصاعدا ما لم يبلغ هذا الية عند اكثر الفقهاء ومن حرمه
سته على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم شرعي
لكذلك ما اخرجت عن نظر الفقيه لا الاصولي فنتسبه لذلك
قوله ولم يتعرض لكونه معجزا لانه ليس يشترك بين الأجزاء
اذا الاعجاز انما وقع بسورة او مقدارها اخذ من قوله تعالى
فأتوا بسورة من مثله واقصر سورة في القرآن ثلث ايات
والجزء يطلق على آية او بعضها فلم يكن مشترك بين الأجزاء
يدل على ذلك ان الامام شمس الائمة السرخسي قال ان ما دون الآيات

والآية القصيرة ليست بمعجز وهو قران يثبت به العلم قطعاً فتمثل
والاعجاز عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته
والآيات بمثلها من اعجز به جعلته عاجزا فلذا اختلفوا
في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقبل انه
ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باساو به
الغريب وقيل بصرف الله تعالى العقول عن المعارضة والصحح
ان اعجاز كلام الله تعالى وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية
الفصاحة قبل ان اعجاز القرآن عرضي لا ذاتي لان الذاتي
ما كان داخلا في حقيقة الشيء ومقومه كالحيون بالنسبة
الي الانسان والعرضي ما كان خارجا عنها كالضحك بالنسبة
الي الانسان ولا شك ان الاعجاز من الصفات اللازمة
لتنظيم باعتبار افا دة المعنى الخارج عن حقيقة فافهم
وقد يقال ان معنى القرآن نفسه معجز لان الاطلاع عليه خارج
عن طوق البشر **قوله** المنقول عنه قولاً متواتراً ولقائل ان
يقول يلزم الدور هنا لان النقل لا يتصور الا بعد تصور
المنقول الذي هو القرآن والمنقول متوقف على النقل اخذ
في تعريفه ويمكن ان يجاب بان هذا دور معي لا دور تقدم
او ان المراد بالنقل الاقل اللغوي والثاني الاصطلاحي
فلا دور قوله الالف واللام في الجمع للجنس اذا لم يكن للعهد
الخارجي هذا مختار وبعض الأصوليين وعامة اهل اللغة
ان الالف واللام الجمع يكون للاستغراق اذا لم يكن للعهد
وسيتاتي هذا في محله قوله ولئن سلم ان اللام للعهد وانها
لم تسلب معنى الجمعية والمراد بالمصاحف المصاحف العثمانية

قوله فلا يخرج قراءة بقوله في المصاحف لأن الجنس منفرد
عند الإطلاق إلى الأدنى لتيقنه ويحتمل الأعلى بدليله ولم
يوجد هنا دليل الكمال قوله وكونه للاخراج أي كون المنقول
للاحتراز غير لازم إذا الأصل في القيود أن يكون للتحقيق وبيان
الواقع والاحتراز تابع صرح بذلك سعد التفتازاني على أن
مقام التعريف يقتضي زيادة التوضيح ورفع التوهم فزيد
قيد التواتر لذلك وقيل يجوز أن يكون هذا القيد احترازاً
عن التسمية في أوائل السور وفيه تأمل قوله فاقطعوا إيماننا
وكذا خصيام ثلثة أيام متتابعات قوله لأنه جعل المشهور
أحد قسمي المتواتر يعني فلم يحصل الاحتراز عنه بقوله متواتراً
لدخول المشهور في المتواتر عند ذلك فيه نوع شبهة لكونه
أحد الأصل فنفاه بقوله بلا شبهة وفرق ما بين قراءة أبي
وأن مسعود رضي الله تعالى عنها بلقي العلماء بالقبول والعمل بالكتاب
دون الأول فسمينا به الثاني مشهوراً دون الأول قوله
وأما على قول غير وهو من يقول أن المشهور قسم من الأحاد
أو قسم برأسه بين المتواتر والأحد فقوله بلا شبهة يكون
تأكيداً وهذا الوضع صالح للتأكيد لقوة شبهة المشهور
بالمتواتر وقيل أنه للاحتراز عن المشهور على قول غير الخاص
أيضاً لأن المشهور لما كان متواتراً الفرع شمله قوله متواتراً
لكن فيه شبهة لكونه أحاداً الأصل فخرج بقوله بلا شبهة
قوله وما يؤرد على التعريف أي على طريقة التسمية فإن الحد
صاحق عليها لكونه مكتوبةً منقولةً بطريق التواتر وليست
بقرآن على ما هو المشهور من مذهب أبي حنيفة رضي الله تعالى

29
على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين قال بعض المحققين
وأما التسمية على قول المتأخرين فلا يرد على التعريف
لأن قوله بلا شبهة احتراز عنها يعني لأن الخلاف في بوث الشبهة
فلا يكون الحد صادقا عليها فتأمل قوله في أوائل السور حترزة
عن التي في سورة الكمل فانها قرآن بالأجماع قوله لأنه يكفر جامع
علة لعدم كونها قرآناً لأنها لو كانت قرآناً لوجب كتمان منكر
قوانيتها لأنه انكار للقطعي كمنكر قرآنية الباطن ومنكر
أحد الأركان واللازم باطل لأن الأجماع على عدم الأكهار
وإذا بطل اللازم بطل الملزوم وفيه نظر إذ لا يلزم من عدم
أكهار منكرها عدم كونها قرآناً لأن انكار القطعي إنما يكون
كفر إذا لم يستند إلى شبهة قوية بحيث يخرج الحكم عن حد
الوضوح إلى حد الأشكال وههنا كذلك لقيام الأدلة من
الطرفين في زعمها والمراد بالشبهة ما يشبه الدليل
وليس بدليل ولو في اعتقاد الخصم ويقوتها خفاء فسادها
بحيث لا يطلع عليه إلا بما معان النظر مثلاً دليل الشافعية
في هذه المسئلة وهي كون البعلة آية من الفاتحة ومن كل سورة
عند الحنفية بمعنى أنه ليس بدليل في الواقع لكن الشافعية
جعلوه دليلاً في الواقع لعدم اطلاعهم على عدم دلالة على مطلوبهم
قوية عندهم أيضاً لخفاء فسادها حتى احتاجوا إلى معان النظر
ودليل الحنفية بالعكس عند الشافعية وأذا قوي عند كل فريق
الشبهة من الطرفين الآخر لا يلزم التكفير قوله أنها من القرآن
على ما هو الصحيح من مذهبه هذا ما ذهب إليه المتأخرون من أن
الصحيح من المذهب أنها في أوائل السور آية من القرآن وإن لم يكن

من السور فان قلت فعلى هذا لا يكون فيه شبهة قلت بل فيها
شبهة ايضا لكن الشبهة التي هنا غير الشبهة التي هناك كما سئلت
قوله انزلت للفصل بين السور كما نقل عن ابن عباس رضي الله
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يعرف ختم سورة
ولا ابتداء اخرى حتى ينزل عليه جبرئيل عليه الصلوة والسلام
سبح الله الرحمن الرحيم في اول كل سورة رواه ابو داود والحاكم
فان قلت هذا بلا غير مذهبنا ففي فان تكرر النزول يقتضي
تعدد القرآنية قلت القول لا يقتضي القول بتعدد وكيف
وقد قيل بتكرار نزول الفاعلة ولم يقل احد بتعدد قرآنيها
قوله ولهذا كتبت بخط علي حدة علة لكونها انزلت للفصل
وطل بعض الشراح ما قاله المتأخرون من انها آية في اوائل السور
بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار مع المبالغة
بتوصيتهم لتجريد القرآن عما سواه حتى لم يشبوا امين وقد يقال
ومع ذلك لا يفيد القطع بما قاله المتأخرون بل الظن صرح به ابن
الحاجب قوله وانما لم يكفر بما مدعا لكان الشبهة جوابا عما
يقال لو كانت قرآنية على الصحيح من المذهب لوجب اقرار من انكر
قرآنيها لكونه منكر القطعي واللازم باطل لان الاجماع
على عدم الاكفار لكان الشبهة في كونها قرآنية لا اشتباه الاثار
واختلاف العلماء فان ما لكا يقول انها ليست من القرآن
الآتي التمل فانها بعض آية فيها وذلك يورث الشبهة ومثل
هذا يمنع التكفير وقد تقدم بيان الشبهة المانعة من الاكفار
قوله ولم تجزها الصلوة جواب عن سؤال مقدر تقدير السؤال
ظاهر وانما تقرير الجواب فهو ان وجوب قراءة القرآن ثبت

بغير شبهة فيه ولا تؤدي الا بقرآنية لا شبهة فيه فيكون
آية تامة والتسمية ليس كذلك لان الصحيح من مذهب الشافعي
انها مع ما بعدها الى رأس الآية آية تامة فاورث ذلك
شبهة في كونها آية تامة فلا تنادي بها الفرض المقطوع به
وهذا الجواب مبني على الصحيح من الرواية والافقد ذكر المتراشي
في شرح الجامع المصغير انه لو اتقى بها يجوز الصلوة عند اي حنيفة
رضي الله عنه لكن الصحيح هو الاول قوله لشبهة الاختلاف الفرق
بين الخلاف والاختلاف ان الخلاف ما لم يكن مستندا الى دليل
والاختلاف ما استند الى دليل ولذا ينفذ القضاء بالحكم في التبا
دون الاول قوله وانما قراءة لجت والحائض فانما جازت
لغرض التيقن جواب ايضا وكل من السوال والجواب ظ فان قلت
لم لا يجوز ان يكون هذا الجواز للشبهة المذكورة ايضا قلت تلك
الشبهة لا يورث هذا الجواز لان المقام مقام الاحتياط فالاحوط
ههنا تركها فان قيل فينبغي ان لا يعتد بقصد التيقن والتبرك
جواز تلاوتها له لانه ايضا ينافي الاحتياط قلنا مقارنة
القصد لا يورث مجرد الشبهة بل تخرجها عن القرآنية قطعنا
لانها كما يختلف بالاعتبار وقيد الحيشية لا بد من اعتباران
فيما يختلف بيان يراوان اطلاق اسم المرفق على ما صدق عليه
المعرف انما يكون من حيث تحقق هذا التعريف فيه وصدق
عليه فقولنا الحمد لله رب العالمين انما يكون قرآنا لو اعتبر فيه
القيود الثلاثة المنزلية والمكتوبية والمنقولة بالتواتر فاذا
قيل ذلك شكرا لم يكن القيد الثلاثة معتبرة فيه فلم يصح الحدوث
وهو القرآن لعدم صدق الحد عليه قوله وهو اسم للنظم والمعنى

المراد المنظوم والمعنى القديم كما يلوح من عبارة التلويح واعلم ان المعنى
جعل الكتاب اسما للنظم وصاحب المنتخب جعله النظم والمعنى وبينهما
تنايف قال بعض المشركين رحمه الله ولما جعل القرآن بمعنى المرقوم وقال هو
النظم والمعنى باقحام الاسم ولم يقل هو النظم والمعنى كما قاله صاحب
المنتخب لان المعنى لما كان صورة عقلية لا يجوز جعله مقروما ويجعل
المقروما اسما له انتهى وفيه نظر لانه على ذلك التقدير يكون اسما
للمعنى وليس اسما للنظم لان المقروم هو حقيقة النظم لانه هو اسم له
فليتأمل قوله وفي ذكر النظم دون اللفظ الخ فان قلت كما ان
اللفظ يطلق على الرمي فكذلك النظم يطلق على الشعر في كل منها سواء
فنيبغى الاحتراز عن كل منهما قلنا اطلاق النظم على الشعر ليس بالنظر
الى الاصل بل بالنظر الى العارض فان حقيقة جميعه في السلك شدة
استعمل في الشعر مجازا لا افتقار الى حسن ترتيب ليحصل الوزن
بخلاف اللفظ فانه حقيقة في الرمي ابتداء فكان استعمال النظم
اولى رعاية للأدب واسارة الى تشبيه كلمات القرآن بالدرر
ففيه استعارة لطيفة ولقائل ان يقول المشبه به لا بد ان يكون
اعلى مرتبة من المشبه في وجه الشبه حتى يقع التشبيه ولا يمكن
القول بهذا في هذا المقام فالاول في تعليل العدول عن اللفظ الى
رعاية الأدب فقط قوله وانما ذكر اللفظ الخ اجواب شواك
بان يقال قد قلتم في ذكر النظم دون اللفظ رعاية للأدب
وهذا لا يتم لانه ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره ولو كان
العدول من اللفظ الى النظم لما ذكرتم يذكر اللفظ في تعريف
الخاص وغيره لانهما من اقسام القرآن وتقرير الجواب ظاهر
من الشرح وقوله مطلقا اي سواء كان من الكتاب والسنة

قوله كذا في شرح المنار الانوار وجامع الاسرار الانوار جامع
الاسرار بد كل من كل من شرحي والانوار للشيخ اكل الدين شاح
الهداية وجامع الاسرار للشكاكي شارح الهداية ايضا قوله
ولقائل ان يقول اعتراض على ما ذكر في هذين الشرحين
حاصله ان يقول بما ذكرتم من جواب السؤال المقدر لا يتم
اذ لا يتم انه تعريف للخاص المطلق بل تعريف للخاص للقران
لان النظم هو المقسم والمقسم مما يتناول قسمه
لا غير فلم يتم توجيه العدول من اللفظ الى النظم لرعاية الأدب
ويمكن ان يقال التوجيه المذكور صحيح وانما ذكر اللفظ في تعريف
الخاص وغيره لان المراد منه المفردات المركبات فلا يصح استعمال
النظم فيه بل تعيين استعمال اللفظ لشموله المفرد والمركب
بخلاف النظم لاختصاصه بالمركب كما سذكره قوله فالاول
ان يقال اطلاق اللفظ والنظم جائز على السواء لان
كلاهما في المكتوب في الحقيقة لا المعنى القايم بذات الله تعالى
يعني ذلك انما يكون باللفظ الحادث فلا فرق بين اطلاق
اللفظ والنظم والحاصل ان مراد القوم بالنظم في هذا المقام
هو اللفظ حيث يقسم الى الخاص والعام والمشارك ونحوه
لان الموضوع بها هو اللفظ دون النظم واختيارهم النظم
عليه رعاية للأدب نظر الى الاصل كما بينا مقررنا مع ما
في النظم من حسن الاستعارة والاشارة الى مناسبة الالفاظ
وتناسق المعاني بخلاف اللفظ وانما قيدنا بهذا المقام لان النظم
يطلق في حد ذاتها فاطلاق المشارة التسوية فيه تأميل
قوله لا المعنى القديم ظاهره انه لو كان كذلك لكان اطلاقا

النظم متعيناً دون اللفظ وفيه بحث لانه كما لا يخفى اطلاق
 اللفظ على المعنى القديم كذلك لا يخفى اطلاق النظم على جميع
 اطلاقاته عليه وانما يطلق على اللفظ الحادث المؤلف لكن ذكر
 في شرح العقائد ان الكلام النفسي يعتبر عنه بالنظم المستعمل
 بالقران المركب من الحروف والحوادث انه حجاز من باب تسمية الكلام
 باسم الدال وانما قال لان كلامنا في المكتوب الخ لان فرض
 الاصوليين الاستدلال بالقران على الحكم الشرعي وذلك
 انما يكون باللفظ الحادث الدال على المعنى القديم دون المعنى
 القديم المحرر والتحقيق ان القران اسم مشترك بين الكلام
 النفسي القديم وبين اللفظ الحادث المؤلف فيكون حقيقة
 فيها قوله ولم يرد به ابتداء كلام لا تعلق له بذلك الا
 قوله بل نظم دال على المعنى يعني ان المراد بقوله انه اسم
 للنظم والمعنى انه اسم للنظم الدال على المعنى المقطوع بان
 كونه عربياً مكتوباً في الصفا منقولاً صفة للفظ الدال على
 لا لمجموع اللفظ والمعنى ومقصود المشايخ من قولهم هو اسم
 للنظم والمعنى جميعاً رفع التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة
 رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القران
 عنده اسم للمعنى خاصة وهذا معنى قوله وفيه ركنين نعم
 الخ فان قيل القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى رفع ذلك
 ايضا قلنا نعم الا انه مشعر بعدم كون المعنى ركناً اصلياً فلا
 فرض ابي حنيفة رح والحق ترجيحه كلامه فان قيل لا وجه
 لكونه ركناً فضلاً عن كونه ركناً اصلياً لما عرف من ان معنى
 النظم والمعنى النظم الدال على المعنى فيخرج المعنى بالفروقة

قلنا لما كان المقصود من وضع اللفظ اشارة المعنى كان
 المعنى هو المقصود واللفظ وسيلة اليه فاعتبر بكيفية
 اللفظ نظراً الى اللفظ والمعنى نظراً الى الحقيقة والرجحان
 الحقيقة على اللفظ اعتبر المعنى ركناً اصلياً قوله وفيه
 اي وفي قوله وهو اسم للنظم والمعنى قوله وهو
 مذهب ابي حنيفة رح متعلق بمن يزعم الا انما ابتداء
 كلام ولو قال عند ابي حنيفة كما ان اظهر قناتاً مل قوله
 فقال اي المص هذا الفاء تستحق فاء الفصيحة لكونها
 تفصح عن شرط مقدمه والتقدير اذا كان كذلك وهو ان
 بعضهم زعم ان المعنى المحرر قران فقال وهو اسم للنظم والمعنى
 اي في قول علمائنا جميعاً ذلك الا ان ابا حنيفة رح
 لم يجعل النظم ركناً لازماً في جواز الصلوة خاصة بل اعتبر
 المعنى فان سبى النظم على التوسعة والحاصل ان سقوط
 لزوم النظم عند ابي حنيفة رحه الله رخصة اسقاط الحذف
 رخصة الاسقاط لا يختص بالعد كذا قيل وفيه بحث
 لانا لان كون هذه الرخصة رخصة اسقاط بل رخصة رقية
 وتغيير كيف ولو كان كذلك لما جاز العمل بالغرنية فان من احكام
 رخصة الاسقاط ان ياتوا العامل بالغرنية كما في المسافر الميتيم
 ولا يشترع غسل الرجل للماسح على الحنف ما دام متحققاً وهناك ليس
 كذلك اذ لو قرئ بالغرنية يجوز ويسقط الفرض بل الاجماع
 بل هو اولي اسلا متد عن الحذر في قناتاً مل وفي قوله في حق
 جواز الصلوة اشارة الى ان فما سواها من الاحكام كوجوب
 اعتقاد كون النظم منزلاً وحرمة كتابته المعنى بالفارسية

وحرمه المداومة والاصتياذ على القراءة بها للنظم لا زمر المعنى
فان قيل على قول المتأخرين يجب سجدة التلاوة اذا تلاها
بالفارسية ويحرم من مستح كتب بالفارسية للنجس والحائض
وقراءة القرآن بالفارسية عليها فقد جعل للنظم لا زمر في ذلك
ايضا فلا يصح قول الشارح في حق الصلوة قلنا الشارح في كلامه
على رأينا المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتأخرون
بنوا الأمر على الاحتياط لقيام الركن الاصيل وهو المعنى
وقيل الخلاف في الفارسية لا غير لانها قريبة من العربية في
الفصاحة واما القراءة بغيرها فلا يجوز بالاتفاق والصح ان الخلاف
فيما عد العربية مطلقا قوله والاصح انه رجع عن هذا القول
كما روي نوح بن مريم عنه قال قرأ الاسلام لان ما قاله يخالف
كما بان الله تعالى ظاهرا لانه وصفه بالعربي قيل فيه نظر لان الرجوع
ان ثبت من ابي حنيفة رح فلا حاجة الى الاستدلال وان لم يثبت
فلا يفيد قوله لانه وصف المنزل بالعربي لانه كما وصفه بكونه في زبر
الاولين وقوله بلسان عربي ليس يتقاطع في تعلقه بنزل الجواز
تعلقه بالمندرين ولين سلم فيما النظر اليه لا يجوز القراءة بالفارسية
وبالنظر الى قوله لفي زبر الاولين يجوز واعمال الدليلين وكوبوجه
اولي من اعمال احدهما فيجمل قوله لفي زبر الاولين على حالة الصلوة
لانها حالة المناجاة والاشتغال بنظم خاص يذهب البرقة
ويجمل الاول على تقدير تعلقه بنزل على غير حالة الصلوة واقول
الرجوع لم يثبت يقينا بل نقله واحد من العلماء وان كان هو
الاصح فاجتنب بالضرورة الى بيان وجه كل من القولين
والرجوع ثابتا واما قوله لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه

في زبر الاولين فضعيف لانا سلمنا انه وصفه بكونه في زبر
الاولين لكن لا بمعنى كون معناه فيها لان ذكر القرآن الذي
هو عبارة عن النظم الذي هو ال علم المعنى واردة مجرد معناه
خلاف الظاهر ولذلك قال صاحب الكشاف وقيل ان معانيه
فيها ثم قال وليس بظاهر بل الظاهر ان ذكره مثبت في الزبر
وان كان محاز الكثرة لشهرته كما ديلق بالحقيقة اذ يقال
فلان في دفتر الأمير ولا يفهم منه الاثبوت ذكره فيه
وسنه قوله تعالى وكل شيء فعلوه في الزبر فان الثابت في
دواوين الحفظة ليس بنفس الاحمال بل ذكرها فاضمحل بذلك
ما ذكره بقوله ولين سلم الى قوله لانه يلزم منه بطلان
تعريفنا القرآن الى تقرير ان الامام بعدما لم يجعل النظم لازما
في حق الصلوة واقام العبارة الفارسية مقامه لا يحلوا
انما ان يكون العبارة الفارسية قرأنا او لا فان كان الاول
بطل تعريفنا القرآن لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف
ولا منقولة عن الرسول عليه الصلوة والسلام وان كان الثاني
يلزم جواز الصلوة بلا قراءة واللازم باطل والجواب اننا
نختار الاول واللازم انما يلزم ان لو لم يفيسوا الامام الفارسية
خلفا للنظم وليس كذلك لانه اقام العبارة الفارسية
مقام النظم المكتوب المنقول فجعل النظم مرهيا منقولا
في المصاحف تقديره وان لم يكن محققا فيدخل الفارسية
في التعريف ونختار الثاني واللازم المذكور يلزم ان لو
تعلق جواز الصلوة بقراءة القرآن المحذود وليس كذلك
بل هو متعلق بمعناه ويجمل قوله تعالى فاقروا ما يتسرى على

رعاية المعنى دون النظم للدليل لا يبيح حيفه رح له فان قيل يلزم
في الآية الجمع بين الحقيقة والحجاز اذ القرآن حقيقة في النظم العربي
المنقول حجاز في غير اجيب انه ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت
الحكم في الحجاز بالقياس او دلالة النص نظر الي ان الاعتبار هو
كذا ذكره بعض المحققين وكذا ان تقول الزيادة على الكتاب
بالقياس لا يجوز لانها في معنى النسخ والجواز ان الزيادة انما يلزم
اذا كان اللفظ قطعيا في مدلوله وهم هنا ليس كذلك لان اكثر
اصل التفسير على ان المراد بالقران الصلوة لا معناه الظاهر والمعنى
والله يتقوا علم اتموا ما يتيسر من الصلوة ولو سلم ان المراد
ذلك فهو عام خص منه البعض وما دون الآية وحي يكون
ظننا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس واجاب بعض الشراح
ايضا عن كل واحد من الشنئين اما عن الاول فبان يقال يختار
ان يكون قرانا قوله بطل التعريف قلنا بطلانه لا يضر باحقيقة
لوجود القرآن في زمن النبي عليه الصلوة والسلام مع عدم جواز
هذا الحد والتعريف بالنسبة الي ما ذهب اليه ان يقال القرآن هو
ما نزل به جبريل عليه الصلوة والسلام على قلب محمد صلى الله
تعالى عليه وسلم ولم ينسخ نظما ما عن الثاني فبان يقال يختار ان
لا يكون قرانا قوله لزم جواز الصلوة بلا قراءة قلنا جواز
الصلوة لاشتماله على معنى القرآن بطريق الترجمة لا التغيير
بالحاقه بالمنصوص عليه دلالة فان وجوب القراءة باعتبار
التذكير والترغيب والترجيح مثل المنصوص بالنسبة
الي اهله ملحق به قوله في المتن وانما يعرفنا احكام الشرع قبل
كان الواجب ان يقول وما يتعلق بها لكن لما ذكرنا الاحكام

34 وهي دالة على العلة والاسباب والشروط بالالتزام اختصر
الكلام تعويذا على فهمه لا ذكيا وقوله المتعلقة بالقران
احترز به عن الاحكام المتعلقة بالسنة فان معرفتها
لا يتوقف على معرفة اقسامها قوله احترز به اي بقوله
احكام الشرع الخ لا يقال ليس شئ من القرآن لا يتعلق به حكم
من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحقيقة وجواز الصلوة
وحرمة القراءة على الجنب والحائض من احكام الشرع وهي
متعلقة بجميع عبارات القرآن فكيف يصح الاحتراز لاننا
نقول هذا الاحكام وان تعلقت بالجميع لم تثبت معرفتها
بالجميع بل تثبت ببعض النصوص من الكتاب والسنة فيصح
هذا الاحتراز قوله والمراد بالحكم هنا المحكوم اعلم ان الحكم
يطلق في العرف على اسناد امر لما يخو اي بنسبته اليه بالاجاب
والسلب وفي اصطلاح الأصوليين على خطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين بالافتضاء والتخيير وفي اصطلاح المحققين
من اهل المنطق على ذلك ان النسبة واقعة اوليت بواقعة
وستى تصديقا وهذا الأخير ليس مرادنا والظان المراد
بالحكم هنا المحكوم وهو ما ثبت بالخطاب كالجوب والحرمة
والندب والكراهة والاباحة فهو من اطلاق المصدر على المنفرد
كاطلاق الخلق على الخلق والشرع مع اما بمعنى الشارع فيكون
المعنى محكومان الشارع اي الآثار الثابتة فيه بخطاب تعالى
او بمعنى الشرعية والدين الحق فيكون المعنى محكومات الدين
اي المعاني الثابتة فيه بخطاب تعالى ويجوز ان يكون المراد
من الحكم خطاب الله تعالى والشرع بمعنى الشارع فيكون المعنى

خطاب الشارع ويجوز ان يكون المراد به اثبات شيء الى شيء
او سلبه عنه ويؤخذ الشرع في المعنيين فيجمل المعنى اما الى
قولنا انا يعرفنا اجابات الشارع وحسب معرفتنا اقسامها
واما الى قولنا انا يعرفنا اجابات الشرع وسلبها التي اثبتها الله
تعالى فيه وسلبها مخطا بمعرفة اقسامها وعلى كل تقدير هو
قصر قلب فيه معرفة احكام الشريعة او الدين المشروع المستفاد
من الكتاب العزيز على معرفة اقسام النظم المعنى وقد دخل المعنى
رحمة الباء على المقصور عليه عملا بالكثير الغالب قوله اي اقسام
النظم والمعنى وذلك لان معرفة هذه الاحكام التي تثبت في الكتاب
انما هي بالكتاب وهي تنقسم الى هذه الاقسام فيكون معرفة الاحكام
بمعرفة الاقسام فيجب معرفة الاقسام لتحصيل معرفة الاحكام
لان الحكم فرع التصور ولان معرفة خطا بالله تعالى على وجهه
يعرف منه مراده لا يمكن الا بمعرفة النظم الدال على المعنى
المقصولة تعالى ولا يتم معرفة ذلك النظم المعنى الا بمعرفة
اقسامها المندرجة تحتها اندراج الجزئيات تحت كليتها
لصدق كل منها على كل قسم من اقسامه صدقا حليا به هو
لانها مقسما هذه الاقسام والمقسم عين اقسامه كما انها
عنده بالضرورة فلا يتم معرفة احدهما بدون الاخر بالضرورة
فيجب معرفة الاقسام لتحصيل الاحكام قوله على تاويل المذكور
لان ذلك مفرد مع انه يشير به الى الجمع وهو الاقسام فلذلك
قال على تاويل المذكور ليصح مرجع اسم الاشارة ويقع ان يرجع
الى الكتاب او القرآن وجري عليه بعض الشارحين قوله
اربعة فيسعى ان يقول الشارح اي فيما يرجع الى معرفة

احكام الشرع قوله وكل قسم منها اربعة والاربعة اذ ضربت
في الاربعة يبلغ ستة عشر واربعة اخرى يقابل القسم الثاني كما سياتي
فيكون المجموع عشرين قوله ووجه المصطلح وقيل في وجه المصطلح
ان المعنوي من الكلام لا يخلو امن ان يكون راجعا الى نفس النظم
فقطا والى غيرم والاول هو القسم الاول والثاني لا يخلو امن ان يكون
راجعا الى تصرف التكلم والتامع والاول لا يخلو امن ان يكون تصرفه
تصرف بيان اعيان القاء معنى الى السامع وهو القسم الثاني او غير ذلك
وهو القسم الثالث والثاني هو القسم الرابع وقيل التصرف في الكلام
لا يخلو اما ان يكون من التكلم او السامع فان كان من التكلم فلا
اما ان يكون في اللفظ او في المعنى والاول اما ان يكون محسب
الوضع وبحسب الاستعمال فالاول هو القسم الاول والثاني هو القسم
الثالث وان كان في المعنى فهو القسم الثاني وان كان من السامع
فهو القسم الرابع فتأمل قوله وجه الشيء طريقه الى الوجه يطلق
على الجهة قال الله تعالى فتم وجهه لله وعلى الطريق يقال ما وجه
هذا الامر اي ما طريقه قوله لكنه ليس بنا سبب المقام اذ لا معنى
لقوله طريقا للنظم الى قلت بل له معنى لان معناه في طريق النظم
التي هو يتوصل بها الى معرفة صيغة ولغة ولا شك في صحة
هذا وقيل المراد من الوجوه الاقسام اي في اقسام النظم وهو
صحيح وما ذكره الشارح ايضا صحيح لكنه لا يحصر معنى اوجه فيه
والظ ان تفسير الوجوه في جميع التقسيمات بالجهان والاعتبار
ويراد بها الاقسام الحاصلة بتلك الاعتبارات قوله صيغة
ولغة اي من حيث الصيغة واللغة قيل هما مترادفان والمق
تقسم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار التكلم والسامع

والأقرب بما قاله بعض المحققين أن الصيغة واللغة عبارة عن الوضع
فإن الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات
وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة اللفظ الوضع والراد بها
ههنا مادة اللفظ وجوه حروفه فقط بقرينة انضمام الصيغة
اليها والواضع كما عتبت حروفها بأزاء المعنى المحض عين هيئة
بأزاء معنى المعنى فاللفظ لا يدل على معناه إلا بوضع المادة
والهيئة فغيره يذكرها عن وضع اللفظ اعلم أن الصيغة والهيئة
والصورة الفاظ مترادفة معناها واحد وهي الهيئة الحاصلة
للحروف باعتبار تقديمها وتأخيرها وحركاتها وسكناتها
وهي صورة الكلمة فإن قلت ما فائدة ذكر الصيغة واللغة
بدل الوضع الذي هو اخص من ذلك قلت بيان ذلك موقوف
على مقدمته وهي أن الوضع نوعان شخصي وهو تعيين اللفظ
المعنى بأزاء المعنى المعين ونوعي وهو قد يكون بثبوت
قاعدة دالة على أن كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين
للدلالة بنفسه على محض من يفهمه بواسطة تعيينه له كالحكم
بأن كل اسم غير آلي بخور جال ومسلمين ومسلمات فهو يجمع
السميات إلى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بل أكثرها
من هذا القبيل كالمتن والجمع والمصغر والنسب وعامة
الأفعال وسائر المشتقات والمركبات ونحو ذلك مما يكون
دلالة على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة
على أن كل لفظ وضع لعنى فهو عند القرينة المانعة عن ذلك
المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا محضاً ودال عليه
بمعنائه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعبير

36 ومثله محاز لتجاوز المعنى الأصلي وهو معنى قولهم المحاز موضوع
بالنوع إذا تقررت هذا فنقول الوضع عند الإطلاق لا يراد به
الثالث لقصوره بالنسبة إلى الأولين فكان منطناً ان يتوهم
عدم ارادة الثاني ايضاً لو ذكر الوضع لعصوره بالنسبة إلى
الأول فتركه دفعا للايهام وانما قدر الهيئة على المادة
مع تأخرها عنها في الوجود ولما عرفت من أن أكثر الحقائق
دالة على المعنى بالهيئة سيما الأمر والنهي اللذان عليها
مدار الأحكام الشرعية فلو ذكر الوضع لم يحصل هذه الفائدة
اللطيفة قوله فمعناه في وجوه النظم أي في وجوه دلالات
النظم قوله كقوله تعالى سبحان الذي أسرى بعبده وكقولهم
نائم فاحلم وان كان الاحلام عند الإطلاق يدل على النوم
والأنزال جميعاً إلا أن النوم لما انضم إليه كانت دلالة
على الأنزال الأخير قوله وهو من قبيل التعميم بعد التخصيص
وذلك لأن الصيغة هي الهيئة واللغة هي المادة والهيئة
في نفس الأمر قوله لشدة المعنى فائدة التعميم بعد التخصيص
الإشارة إلى زيادة اهتمام المتكلم بالمحض من قوله فان التفرقة
بين رجل ورجال تثبت بالصيغة لا بالمادة فان رجلاً يدل
بمادته على ذكر من بني آدم جاوز حد البلوغ وهيئة على التنكير
والوحدة وكذا رجال يفهم منه التذكورية ونحوه حدة
البلوغ بمادته والعموم والتكبير بهيته فلما كان للعموم والنسب
زيادة تعلق بالصيغة خضها بالذكور ثم عمم الكلام بذكر
اللغة الشاملة لها قوله والصلوة والزكاة ونحوهما
لم يخرج من الأقسام المذكورة هذا جواب عن قول الشاغل

وكان ينبغي ان يقول في وجوه النظم وصفا للغة وشرها
ليدخل فيه مثل الصلوة والزكوة ونحوها وخاصة ان هذا
غير محتاج اليه لان ذلك قد اذبح في كلام الشيخ انما
من حيث الصيغة واللغة لم يخرج عن الاقسام المذكورة
واستعمالها في المعنى الشرعية مجازا بالنسبة الى موضع اللغة
كما نرى عليه في الاسلام وغيره والمجاز خارج عن هذا القسم
داخرا في قسم الاستعمال وان اعتبر استعمال الشرع اياها
في معانيها بمنزلة وضع آخر ابتداء حتى صادرت
حقايقها اللغوية المهجورة كانت دلالتها على تلك المعاني
حقيقة ايضا لانها تدل بصيغتها على تلك المعاني
بالوضع كما كانت تدل على المعاني اللغوية بالوضع فكانت
سندرجة في قوله صيغة ودلالتها اللغوية خارجة عنها
لانها مجاز بالنسبة الى الشرع اذ هي لا تدل بصيغتها
على المعاني اللغوية الا بقرينة قبيحة انه لا حاجة الى قوله
وضعا لان الصيغة واللغة عبارة عن الوضع والاشراعا
لان الصلوة ونحوها داخله في الاقسام المذكور من حيث
الصيغة واللغة قوله في المتن وهي اي وجوه النظم
اربعة الخ فقل هذا القسم غير محصر في اربعة فان المطلق
والمقيد غير هذه الاربعة وكذا المعرفة والنكرة
واجبا بانها داخله فيها فان المطلقا ما خاص واما عام
واما مشترك وكذا البواقي وانما يكون غير محصر ان لو
وجد مطلقا ومقيدا رجعا عن هذه الاقسام ولم
يوجد قوله لان اللفظ اما ان يدل الى ذكر المص

37 في وجه المص ان اللفظ ان وضع لمعنى واحد فخاص
اولا كثيرا فان شمل الكل فعام والاشترى ان لم
يترجح احد معانيه وان ترجح فما اول اشترى وفيه
شيء فان الترجيح وعدمه انما يكون بعد الاستعمال
والكلام قبله على انه يلزم ان لا يستعمل المعنى مثلا
مشتركا قبل الاستعمال وذلك فاسد قيل والاولى
ان يقال اللفظ اما ان يكون موضوعا للمعنى وضعا
متعددا او لا والاول هو المشترك والتا ان كان موضوعا
للاشياء المتحددة في الحقيقة فعام والآخر من هذا وفي
جعل الما اول من هذا القسم نظر لانه في بيان دلالة اللفظ
نفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى معنى آخر والما اول ليس
فلا يستقيم جعله من هذا القسم وان كان الحكم بعد التا وبال
مضافا الى الصيغة كما لا يستقيم جعل الط والنق والحقيقة
والمجاز منه وان كان الحكم ثابتا بالنظم لانقسام معنى آخر اليها
وهو التركيب والاستعمال فان قلت اذا لم يكن الما اول داخلا
في اقسام الصيغة واللغة ولم يجز ان يكون خارجا من اقسام
الكتاب لوجوده فيه فخي اي قسم يدخل قلت الا ان
يكون داخلا في اقسام البيان كما لمفسر لان التا ويل بيان
المراد كالتفسير الا انه بدليل ظني وذلك لا يقدح في البيان
فان خبر الاشياء الستة وخبر العقدة بيان للتربوا والصلوة
وهما ظنيان وامثاله كثير قوله في المتن والثاني في وجوه
البيان بذلك بالنظم القسم الذي مر بيانه كان في تقسيم
النظم نفسه بحسب توحد المعنى وتكثره وهذا القسم

في تقسيمه بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وتفاوت درجة
لأن المراد من البيان هنا اظهار المتكلم المعنى للسامع وذلك
انما يكون بعد التركيب قيل قوله بذلك النظم اشارة الى
الخاص والعام دون المشترك لأن البيان لا يحصل بالمشترك
ولا يظهر المراد به للسامع واليه اشير في بعض مصنفات
الشيخ الامام فخر الاسلام لكن الاضداد المقابلة لهذا القسم
لو جعلت من اقسام البيان كما سببنيه يكون اسم الاشارة
راجعا الى الجميع قبل الصواب ان يقال في وجوه ما به البيان
اذ هذه الاربعة ما به البيان لا البيان واجيب بان البيان
اسم لنفس البيان الواضح عندهم فان المعنى يتضح للسامع
فكان هو المبتدئ المراد مطلق اسم البيان عليه كيف
وقد سمي الله تعالى القرآن بيانا بقوله عز وجل هذا بيان
للناس وانزلنا عليك الكتاب تبيا ناكل شيئا وله شواهد
كثيرة من الكتاب والسنة ولين سلما ان هذه الاربعة
ما به البيان لكن يجوز اطلاق البيان عليها بطريق المجاز
لما ذكرنا فيكون صوابا خصوصا عندهم اشتباه المراد
قوله ولهذا الاربعة اربعة يقابلها وانما حقت هذا
القسم ببيان ما يقابله في قسم على حدة دون غيره
لان بيان المقابل للتوضيح المعنى فان معرفة الشيء
بتاكيد يذكر مقابله ويستفيد به زيادة ونوح كما قيل
وبندتها تتبين الاستياء وهذا القسم لا يخالف
بعضه بعضا لان الكل يدل على الظهور ولكن بعضه
فوق بعض ومحال ان يضاد الظن من حيث انه ظاهر

فاحتاج الي بيان ما يقابله في قسم آخر على حدة بخلاف الاقسام
الآخر لان العام تقابل الخاص والمآول تقابل المشترك
من وجه وكذا المجاز يقابل الحقيقة والقرح يقابل الكتابة
وكذا العبارة يقابل الاشارة والدلالة والاقتضاء فلا حاجة
فيها الي بيان المقابل في قسم آخر وسنذكر ان هذا التقابل
من هذه الاقسام قوله لزم ان يقال اقسام النظم والمعنى
خمسة اي يجعل المقابل قسما اخر خارجا عن هذا القسم
فيكون الاقسام خمسة وقد ذكرها اربعة قوله واجيب
بانها داخله لان بيان المتكلم قد يكون ظاهرا وقد يكون
خفيا فكان هذا تقسما للنظم باعتبار ظهور المراد
للسامع وخفائه فما يتعلق بالظهور اربعة وما يتعلق
بالخفاء اربعة قوله فيكون ذكرها بتعاقبه نظر لان
القول بالبتعية بنا في القول بالدخول لان التابع عزيز
قيل الواو في قوله وهي اربعة للحال والتقدير والقسم
الثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة كائنا
لها اربعة اضداد ومن هذا القسم يقابلها في فهم
منه ظاهرا انها اربعة اخرى منه اي من القسم الثاني
ويرجع الحاصل الي انها ثمانية لكن لم يقل ثمانية لئلا يكون
جامعا بين الاربعتين في لفظ واحد بمبالغة في رعاية
التضاد واجيب بان جعل هذا الواو للحال غير مستقيم لان
العامل في الحال وزى الحال شيء واحد ويشترط ان
يكون العامل فعلا او ما يشبهه او معناه وهذا العامل
في زى الحال وهي اربعة عامل معنوي وهو لا يصلح

ان يكون عاملاً في الحال بوجهه ولان الحال قيد لذى الحال
وكايتا لا يصح قيدا لاربعة اذ كونها اربعة ثابت بدو
ذو هذا القيد ورعاية التقنا وليت بواجبة لانت
المتضادين قد يتفقان في امر عام كالسواد والبياض يتفقان
في اللونية واما ان الأربعة تنفقان في البيانية وفي انها
اقسام فلم لا يقال انها ثمانية مع ان المتكلم لا يؤثر في رفع التقنا
ولا بوجوب تقصافيه ولا خلا في رعائيه بل عينه رعائيه مع رعاية
التبيين والتفهم بحافظة الارشاد والتعليم هذا قال بعض
المشراح وفي جعل هذا القسم المقابل من قسم البيان نظر لانت
البيان هو الاظهار وان اذالة الحفا على ما عرف فلا يتناول هذا
القسم اذ الشئ لا يتناول ما ينافيه فلا يكون هذه الاقسام
من قبيل البيان فلا يحتاج ان يقول وهي ثمانية قوله والثالث
اي باعتبار اصل التقسيم والافه ورابع بالنظر الى الاضداد
قوله في وجوه اي في طرق استعمال النظم في باب البيان اي بيان
الحكم قبل التصويبات يقال في وجوه النظم بحسب الاستعمال لان
النظم ينقسم الى هذه الاقسام لا الاستعمال والفرق بين
هذا القسم والقسم الثاني ان القسم الثاني في ضمن البيان وهذا
القسم كيفية استعمال الالفاظ في باب البيان وهو شميل القسم
الاول والثاني لان الاول خاص بالمفردات والثاني بالمركات
وهذا القسم يحرم فيها قوله والا اي وان لم يستعمل في موضوعه
فهو مجاز وفيه نظر لان اللفظ اذا لم يكن مستعملا في موضوعه
لا يلزم ان يكون مجاز الجواز ان لا يكون مستعملا اصلا واللفظ
قبل الاستعمال لا يسمى مجازا كما لا يستحق حقيقة وان يكون

39 فظا وان يكون كناية لان الغلط ما استعمل في غير موضوعه
للعلاقة والكناية ما استعمل في غير موضوعه من غير قرينة
فيعدق على كل منها انه استعمال للفظ في غير موضوعه مع انه
ليس مجاز كما انه ليس بحقيقة فمن اين تعين المجاز عند عدم
استعمال اللفظ في موضوعه فالاول ان يقال لان اللفظ اما ان
يستعمل فيما وضع له او فيما وضع له بقرينة فالاول حقيقة
والثاني مجاز وكل منهما اما ان يكون ظاهرا كجاءت في قوله
اولا الاول الصريح والثاني الكناية قوله قد اقسام النظم وهي
القسم الاول والثاني والثالث لان اللفظ مقدم على المعنى
اي لان التصرف في اللفظ الموضوع للمعنى مقدم على التصرف
في المعنى طبعا لان المعنى انما يستفاد منه فيقدم وضعه
ولذا قدم المفرد على المركب قوله والواقع في معرفة وجوه
الحج في الطرق التي بها يقف المجتهد على الاحكام الشرعية
وهذا القسم ايضا متعلق بالمركات لان عبارة النص ما سبق
الكلام له والاشارة ما ثبت بنظم الكلام الحج والكلام
يعتقن التركيب ولما كان هذا القسم مستفادا من الاقسام
المقدمة اخره عنها قبل الاقسام المتقدمة اقسام النظم
وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ رحمه الله ذكر النظم في الاقسام
المقدمة فقال في وجوه النظم في وجوه البيان بذلك
النظم في استعمال ذلك بالنظم فتعين هذا القسم للمعنى
وكون الدلالة والافتضاء من اقسام المعنى ظاهرا وكذا
كون الاشارة والعبارة لان العبارة وان كانت نظما
الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما يثبت

بالمعنى دون النظم نفسه الا ان المعنى لما كان مفهوماً من النظم
سعى الاستدلال به استدلالاً بالعبارة وهو الحقيقة
استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصح ان يكون من اقسام المعنى
بهذا الطريق قوله الاستدلال بالعبارة الانتقال من
من الاثر الى المؤثر كالذخان مع النار وقيل بالعكس وهو المراد منها
لان الجهد ينتقل عن الذي هو المؤثر الى المدلول الذي
هو الاثر وفي العبارة تسامح لان الاستدلال صفة المستدل
وليس من اقسام الكتاب لكن لما لم تعد الاقسام بدون مدونه
تسامحاً قوله لان مفهومه الخ ظاهر هذا ان العبارة والاشارة ^{اللفظية}
من اقسام النظم والدلالة من قسم المعنى وهو مناف لما قاله قبل
قد مر اقسام النظم الى الالة يدل على ان هذا القسم كله خاص بالمعنى
كما قاله غير من شرائح الأصول وجعل بعض العبارة والاشارة راجعين
الى النظم والدلالة والاقصاء راجعين الى المعنى قوله والاول
ان يتمسك فيه الى الالوية ان يضرب من مثل هذه التكلفات
والتقسيمات صفها لان بعض هذه الاختصاصات غير تام يظهر
تأمل يتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة قطعاً لان
الكتاب محصور يمكن ضبط افراده وكلما امكن ضبط افراده كان
الاستقراء فيه حجة قطعاً لا يقال الاستقراء لا يفيد اليقين
لانا نقول بيننا اذا كان تاماً **قوله** قيل في قوله معرفة تسامح
الى حاصله انه عدم معرفة وجوه الوقوف من اقسام الكتاب تساهلاً
لان معرفتها ليست من اقسام الكتاب لكن لما لم تعد هذه الاقسام
بدون المعرفة والوقوف على معانيها عدم معرفة وجوه الوقوف
من اقسام الكتاب تسامحاً قوله ويمكن ان يكون معرفة مصدر المعنى

المعقول قلت هو خلاف النظم فان قيل قسم الله تعالى الكتاب قسمين
محكما ومتشابهما بقوله هو الذي انزل عليك الكتاب الآية فيكون
هذه التقسيمات مخالفة لظاهر الكتاب اجيب بان هذه الاقسام
سبب وجوده فيه فلا بد من قبولها وبانها اصطلاحات مناسبة
ولغعت لتمييز لفظ من لفظ اخر مجتهدات الالفاظ وللمناقشة
فيها على ان النص البعض لا يقتضى الحصر على القسمين لعدم ما يفيد
ذلك اذ ليس فيه شئ من طرق الحصر الا يرى انه لو عطف عليه
وايات اخر مفسرات وايات اخر مجملات لاستقام ولو اقتضى
الاول الحصر على القسمين لم يستعم العطف كما لو قيل منها ايات
محكمات والباقي متشابهات وانما حصر القسمين بالذكر لانها
في اعلى درجات الظهور والحقاء قوله بل هي اعتبارات عقلية
اذ ليس للقران قسم يشتمل على الخاص والعام والمشارك والمؤل
وقسم اخر يشتمل على الظاهر والنص والمفسر والحكم وما يقابلها
وقسم اخر يشتمل على الحقيقة والمجاز والصحح والكناية بل جميع القرآن
ينقسم الى الخاص والعام والمشارك والمؤل باعتبار ثم جميعه
ينقسم الى النظم والنص والمفسر والحكم وما يقابلها باعتبار اخر
فلا جرم ان يكون لفظ واحد خاصا وظاهرا وحقيا وحقيقة وعبارة
مثلا بالنسبة الى حكم واحد ولا يجوز ان يكون عاما وخاصا وظاهرا
وحقيقة ومجازا بالنسبة الى حكم واحد على انه لو جعل الجميع
متقابلين لكان فيها الاختلاف بالحشيات والاعتبارات كما في
اقسام التقسيم الاول وذكر بعض المحققين ان الاقسام في الحقيقة
تبلغ سبعة وثمانية وستين قسما وذكر بيان ذلك وما هي
الابا الاعتبارات والحشيات وليت اقساماً حقيقة لان

قسم الشيء حقيقة ما لا يجتمع مع ذلك الشيء وهذه الأقسام
يجمع بعضها مع بعض وبعضها لا يجتمع كالحامض مع العام قوله
وهلم جراً قال في القاموس هلم أي تعال مركبة من هاء والتشبيه ولم
أي ضم نفسك اليها واستعمل استعمال البسيط يستوي فيها الواحد
والجمع والمذكر والمؤنث عند الحجازيين انتهى والمعنى هنا تعال
جرهذه التقسيمات بهذا الاعتبار جراً قوله قس سائر الأقسام
الأقسام أي العام مأخوذ من قولهم مطر عام إذا شمل الأمكنة
والحقيقة فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء إذا ثبت أو بمعنى مفعول
من حققت الشيء إذا أثبتة والحجاز من جاز المكان يجوز إذا تعد
وقس باقي الأقسام قوله كقديراً المحكم على المضمر على النسب والنص
على النطق قوله لغويًا كان أو شرعياً أي سواء كان المضموم من العبادات
معانيها اللغوية أو حدودها في اصطلاح الأصوليين قوله وليس
كذلك أي لعدم اشتراك مورد التقسيم فيه إذ لا يحكم على ماخذ
الاشتقاق مثلاً بأنه خاص أو عام لأن الاشتقاق ومعرفة
الراجح من الرجوح وكون الحكم قطعياً أو ظاهرياً ليس من أقسام القرآن
في شيء بل إنما يعرف من خارج قوله والحق أن إطلاق الأقسام الأربعة
أيضاً مجاز لا حاجة إلى هذا لأنه ذكر قيل أن هذه الأقسام عبارة
عقلية لا وجود لها في الخارج وإنما الكلام هنا في قوله قسم خمس
فانه من أقسام القرآن لعدم اشتراك مورد القسمة وصدقه
عليه وهو النظم والمعنى بخلاف الأقسام الأربعة فانه وإن كانت
تقسيمات لكن مورد التقسيم مشترك بينها وصادق
عليها ففرق ما بين هذا القسم والأقسام الأربعة فان
الجوز فيه أكثر من الجوز فيها قوله الخاص هو اللغة للشر

41
من قولهم اختص فلان بكذا إذا انفرد وفلان خاص فلان
أي منفرد به وخاصة الناس أهل العلم قوله وهو كالجنس
وباقي الحيوان كالفضل لأن الجنس والفضل إنما يستعملان في الحقائق
الموجودة كالحيوان والإنسان ومفهوم الجاهل من مفهوم اصطلاحه غير متماثل
في الوجود فان قلت اللفظ جنس بعيد لانطلاقه على الماهل والاستعمال
والمقول جنس قريب لأختصاصه بالمستعمل واستعمال الأجناس البعيدة
والحدود بعيدة أهل النظر قلت إنما لم يؤخذ القول جنساً وإن كان
قريباً لماشع من استعماله في الرأي والاعتقاد حتى صار كاتبة
حقيقة عرفية فيه واللفظ ليس كذلك لأنه خاص بما يخرج من العدم
فيلخرج باللفظ الدوال الأربعة وفيه نظر لأن ذكر الجنس في الحد
إنما يكون لبيان أصل الذات وتعيين الماهيات لا للاحتراز عن شيء
فإن الأجناس أيضاً أصول الماهيات والفتوى متمماتها والاحتراز إنما
ينبغي لتعيين الذات وقد يجاب بأنه إنما لا يحتزر بالجنس إذا كان
اعتم من الفصل مطلقاً كالجوان الناطق في تعريفه لئلا تسان أما إذا كان
بينه وبين الفصل عموم وخصوص من وجه فحوز الاحتراز به وهو هنا
كذلك لأن الموضوع للمعنى قد يكون لفظاً وقد لا يكون واللفظ قد يكون
موضوعاً وقد لا يكون وحقيقتهما للجنس صحيح يكون له جثمان
فبالنظر إلى عمومهما يفيد أصل الذات كما هو وظيفة الأجناس
وبالنظر إلى خصوصهما يفيد الاحتراز كما هو شأن الفصول والحاصل
أن كلا من الجنس والفضل هنا شامل من حيث عمومهما ومخرج من حيث
خصوه وقد حققنا ذلك في حاشية التوسط قوله والمستعملة
أراد بها الألفاظ الدالة بالوضع قوله ما يكون دلالة بالظبط
كأن يفصح الحزمة والعام المعجزة الدال على الوجع واح يفصح الحزمة أو ضمها

والجاء الكلمة الدال على وجع في الصدر فان طبع اللفظ يقتضي التلطف به عند
عروض ذلك المعنى له وبهذا الاقتضاء صار هذا اللفظ دال على ذلك
المعنى اعني الوجع فيكون الدلالة منسوبة الى الطبع ايضا قوله او بالعقل
كاللفظ المسموع من وراء الجدار فانه يدل على وجود لفظه عقلا
فان المسموع من الشاهد يعلم وجود لفظه بالمشاهدة لا بدلالة
اللفظ اما المسموع من وراء الجدار فلا يعلم وجود لفظه الا بدلالة
اللفظ عليه عقلا واعلم ان الدلالة المعتبرة عند المنطقيين
الكلمية واما اذا فهم من اللفظ معنى في بعض الاوقات بواسطة
قرينة فلا يحكمون بان ذلك اللفظ دال على ذلك المعنى بخلاف
اهل الأصول والعربية قوله وضع اللفظ تخصيص شي باخر
ليفهم اليك عند اطلاق الاصل او احسنه وقيل هو جعل اللفظ
دليلا على معنى من المعاني والاول تعريف للوضع العام وهذا تعريف
للوضع الخاص وقد اوضحنا ذلك في حاشية المتوسط وهو انما
لغوي او شرعي او عرفي او اصطلاحي وايتاره على الدلالة
لكونه اخذ اذ كل موضوع دال ولا عكس فلو قال دال لاحتاج
الى قوله بالوضع قوله لعني المعنى مقصد مني من العناية ويمكن
ان يعتبر اسم متعول مخفف معنى اي المقصود وان يعتبر اسم
مكان بمعنى المقصد من عني يعني اذا قصد وانا ما كان فهو لا يطلق
على الصورة الذهنية من حيث هي بل من حيث انها تقصد باللفظ
وذلك انما يكون بالوضع لان الدلالة اللفظية العقلية او الطبيعية
ليست معتبرة في العلوم كما تقرر في محله فان المعاني الصورة
الذهنية بمجرد صلاحيتها لان يقصد باللفظ سواء كان وضع
لها الالفاظ ام لا ولا مناسبة له بهذا القام والمفهوم اعتر

من المعنى على الأول ومرادف له على الثاني والمراد بالمعنى هنا
مدلول اللفظ الوضعي سواء كان جوهر او عرضا قوله
خرج به ينبغي ان يقول وهو كالفصل خرج به ما لم يكن
دلالة بالوضع وهو المسهلات وما يكون بالطبع والعقل
وانما قيدنا ما سلك الدلالة عن المهمل بالوضع ولم تكن
بعدهم الدلالة لان اللفظ المهمل كالمحرف الذي تخاطبت
العامة ودير قد يدل على المعنى المحرف بالقرائن وقد
يدل على ان من قام به هذا اللفظ حتى اذا كان اللفظ
به وراء الجدار الا ان دلالتها على هذين ليست بالوضع فليس
الدلالة عن المهمل مطلقا كما جرى عليه بعضهم ممنوع قوله **المشرك**
ايضا اخرج بقوله لمعنى واحدا المشترك فانه موضوع لمعنيين
او اكثر على سبيل البديل فلا حاجة الى ذكر ايضا فان قيد الوضع
خرج به ما لا يكون دلالة بالوضع وقوله لمعنى خرج به **المشرك**
مهما قيدان يحترز بكل منهما على حدة لا قيد واحد يحترز به
عن شيئين وكان الاصل ان يقول وضع هو كالفصل الا
يخرج به ما لا يكون دلالة بالوضع ولمعنى واحد كالفصل
الثاني خرج به المشترك الخ فان قلت لا يلزم مما قاله في حل
الغيان انهما قيد واحد بل هما قيدان احترز بهما عما ذكرته
قلت مسلم لولم يذكر ايضا لكن يذكرها عين جعلها قيد واحد
فعدم ذكرها كان اولى قوله قيل لا حاجة الى الاحتراز عنه
اي عن المحل بقوله معلوم لان هذا تقسيم بالنظر الى نفس الوضع
لا يحال السامع والقائل والمحمل كما لم يوافق المعنى للوضع
عند الوضع وان تعدد لان الوضع تعيين اللفظ بازاء المعنى

ومحال ان يصنع الواضع لفظا بازا ومعنى ولا يعلم ذلك وكذا الكفا
بعد العلم بالوضع وتعدده نعم مراد اللفظ من اللفظ عند الاطلاق
قد يكون غير معلوم له ما لا تنضم اليه قرينة لكن بين اراد المعنى
ودلالة اللفظ عليه بون بعيد وانما سمي اللفظ خاصا بالانتماء
التأديون الاقول فالجمال في اصل وضعه لا يخرج عن هذه الاقسام
ولكنه احتريز عنه نظرا الي الظاهر وانما جعل من القسم الثاني
لاحتياجه الي البيان قوله وقيل احتريزه الي اي معلوم
عن المشترك فيكون المشترك داخلا تحت الموضوع لمعنى
ولم يخرج به الا المهمل ومعلوم للمشارك فانه موضوع لغير
من المعاني المختلفة على سبيل الانبهاهم على رأي فيكون مبهما
من حيث الذات والخاص لا يكون مبهما من حيث الذات قوله
والمراد منه اي من كون الخاص معلوما الي هذا دفع لسؤال
ترد على قوله معلوم وتقدير ان يقال يرد على القيد الثاني
قوله يتأخر رقيقة لان الرقيقة عند كرم خاص معانيها
بشبهة وتقدير الدفع ان يقال مطلق الانبهاهم لا ينافيه الخاص
وانما ينافيه الانبهاهم في الذات وهو ضامع لان الرقيقة
اسم لذات مرقوقة وللانبهاهم فيها من هذا الوجه وانما حتمت
الانبهاهم من حيث الصفات في الواقع والانبهاهم في الصفة لا يفيح
لانها يجب العارض لان الذات في الخارج لا يخرج عن وصف كاللفظ
او الايمان والصغر والكبر الى غير ذلك ومثله لا يكون قاطعا
كما في رجل بخلاف الماويل فان انبهاهم من حيث الذات لان ذاته
غير معلوم لنا قطعا قوله صفة لمعنى يجوز ان يكون طالما
ومن صغيره المستتر في معلوم قوله اي على ان يكون الي هذا

بيان المراد بالانفراد وبه يندفع ما قيل ان اراد بالانفراد
ان لا يكون موضوعا لمعنى آخر فالعام كرجال ومسلمين ايضا
كذلك لان معناه معلوم وهو موضوع له فقط وان اريد
ان لا يكون في معناه كثرة فيلزم ان لا يكون شئ من اسماء
الافراد كالثلثة والاربعة الى غير النهاية خاصا وهو خلاف
الاجماع توضحه ان معنى الثلثة لا يوجد في الافراد كما لا يوجد
معنى الزيد في اجزاء زيد من اليد والرجل ونحوها فكان
هذا التكثر من ضرورة الوجود فلا يعتبر بخلاف معنى
الرجولية فانه يوجد بكامله في كل فرد من افراد الرجال
وتقريب الدفع ان المراد بالانفراد ان يكون اللفظ
متناولا لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر
عن ان يكون له في الخارج افراد اولم يكن والمسلمون ونحوه
موضوع لمعنى لكن لا على الانفراد فان افراده مستظورة
لواضع في الوضع فلا يكون خاصا والثلثة ونحوها
موضوع لمعنى واحد على الافراد لانها وضعت لنفس
هذا العدد وهو الثلثة من غير نظر الى شئ آخر وتركبه
من الافراد لا يقدح في حصوله ولا يوجب كثرة فيه لانه
منزلة كثرة اجزاء زيد وتركبه منها فكان التكثر باعتبار
الافراد زائدا على الوجود فيعتبر وضع الخصوص قوله
فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد وهذا مخالف لتعريف
المصريح العام بما يتناول افراد استفقة الحدود على سبيل
الشمول لانه يفيض الى العموم المعنوي وفيه كلام على ما سيجي
فتأمل قوله والحاصل ان اللفظ الموضوع لمعنى واحد تحت افراد

قطع النظر عنها حال الوضع فهو الخاص وان التفت إليها حالة الوضع
وتعلقت الأحكام بها فهو العام **قوله** مستنكرة في التعريف
أي واقعة في غير موقعها لانها لا حاكمة إلا فراد والتعريف للحقيقة
ولهذا كان من شرط الحد ان يصح اطلاقه على كل فرد من أفراد المحدود
لوجود الحقيقة فيه فانك اذا قلت الألسان حيوان ناطق يصدق
هذا الحد على كل فرد من أفراد الألسان فاذا قلت الألسان كل حيوان
ناطق لا يستقيم اطلاقه على زيد مثلاً فانه ليس كل حيوان ناطق فيكون
ذكرها في التعريف مفضياً الى عدم اندراج شيء من أفراد الحدود
في الحد اجيب بان الفقهاء لم يلتفتوا الى اصطلاحات أهل المنطق
في الحدود وذكروا تعريفات في تضائيقهم يوقف بها على المراد
ومعنى اللفظ كما هو اللانق بالفقه ولذا لم يبالوا بذكرها في التعريف
اذا الضبط يحصل ببيان الحقيقة والخاص ان ذكرها في تعريف
الاشياء بحج الحقيقة في نفس الامر مستنكر واما في تعريف الاشياء
بحسب الامور الاصطلاحية المطلوب فيها التطبيق على الأفراد
فغير مستنكر قال بعض الشراح بل الجواب الصحيح ان يقول لانه
ان هذا التعريف لبيان الحقيقة لعدم الجنس والفصل القرين
بل للاسماز عما عداه وذلك غير مناف للتعريف **قوله** وهو اما
ان يكون خصوص الجنس الخ وهذا لان معنى الألسان واحد وهو الحيوان
الناطق وكذا معنى الرجل واحد وهو انسان ذكر جوار رجل الصغر
وكذا معنى زيد واحد وهو الذات المشخصة فاسترون الثلاثة
فان لكل واحد معنى واحد او كون الاولين ذا أفراد لا يتناهي
وحدتها لانها غير منطوية اليها فصار الألسان والرجل كزيد
لكن خصوص الجنس يخص الأنواع وخصوص النوع يخص الأفراد وخصوص

44 المعين لا يخص غير معناه **قوله** جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين
متفاوتين في أحكام الشرع جنساً كالإنسان فانه جنس كل يتناول
افراداً مختلفة وكذا النوع يتناول افراداً مشتقة الا ان العنبر
في اصطلاح الفقهاء الاختلاف من حيث المقاصد والأحكام وكذا
الاتفاق بحسبها وفي اصطلاح أهل المنطق بحسب الحقيقة ولهذا
كان الألسان جنساً عند أهل الشرع لتناوله الرجل والمرأة
فانها نوعان مختلفان بحسب الاعراض والأحكام وان اتحدت
حقيقة الأبري ان الرجل يصلح للأمامة الكبرى والصغرى
والشهادة في الحدود والقصاص فرادون المرأة وصار الرجل
نوعاً لاتفاق افراده في ذلك مع ان الألسان نوع من الأنواع
عند المنطقيين والرجل صنف **قوله** حتى ان من اشترى عبداً
وظهر انه امه لم ينعقد البيع استشهاده على تفاوت الحكم بين الرجل
 والمرأة اذ لو لم يتفاوت الحكم بينهما لانعقد البيع ثم هذا
الفرع مبني على اصل وهو ان الإشارة والسمية اذا اجتمعا
والمشار اليه من جنس المسمى يتعلق الحكم بالمشار اليه وان كان
من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى كما لو اشترى فقراً على انه
ياقوت احمراً فاذا هو اخضر ينعقد البيع لوجود المشار اليه
ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والمذكور الا نفي
حسبان فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتد به
بعض الكلام في المعدوم واعلم ان الفقهاء حكموا تارة على
الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظراً الى فحش التفاوت
بينهما في المقاصد والأحكام فقالوا لو اشترى عبداً
وظهر انه امه لا ينعقد البيع مع ان اختلاف النوع لا يمنع

لان عقاده وحكمواتارة يكونان زعي الانسان نظر الى اشتراكهما
 في الانسانية واختلافهما في الزكورة والانوثة فتعريف
 الجنس بما ذكره الشارح ليس كليا دائما تأمله قوله كالمجنون
 وغيره اي المعنوه والمغفل قوله العين اولى بهذا الاستدلال
 يعني خاص العين اولى باسم الجنس من خاص الجنس والنعيم لعدم
 احتمال الشركة فيه فان معناه الواحد المعلوم الذي لا يشمل
 غيره واحدا لا نه جزئي حقيقي فكان الواجب تقديره لا نه هو
 الحقيقة فردا قوله انما قدر الكلي لانه جزئي الجزئي اعلم
 ان الكلي جزء للجزئي غالبا كالانسان فانه جزء لزيد وكا لو كان
 فانه جزء للانسان والجزئي كلى الكلي وذلك لان الجزئي عبارة
 عن الكلي مع شئ آخر فان زيدا له جزآن الانسانية والشجر
 فلا يكون الانسان جزء لزيد وزيد كلاله لان كلية الشئ
 بالنسبة الى كلة وجزئية بالنسبة الى جزئية سواء كان ذلك
 للجزء حقيقيا كزيد واضافيا كالانسان فانه جزئي للحيوان
 والحيوان جزء له وكل لتوكب الانسان من الحيوان والناطق وانما
 قلنا غالبا لان بعض الكليات ليس جزء الجزئيات كالمادة
 والعرض العام واذ كان الكلي جزء فقد وضع كما هو مقيم
 طبعا للتناوب قوله اي الاثر الثابت للخاص حكم الشئ
 الاثر الثابت بما وله مثلا اذا قلت حكم الصلوة سقوط
 الواجب من ذمة المكلف بالاداء في الدنيا وحصول الثواب
 في الآخرة فعناه الاثر الذي يترتب على اداء الصلوة بهذا
 قوله الموانع الصارفة اي القرائن الصارفة عن ارادة
 الحقيقة قوله في المتن ان يتناول المحضون اي مدلوله

الوضعي لا المحضون المشهور وهو ما حقق منه العامة قوله
 قطعا تميز يجوز ان يكون صفة لمصدر محذوف
 اي تنا ولا قطعنا اعلم ان القطع يستعمل لمعنيين احدهما
 ان لا يكون ثم احتمال اصلا كالحكم الثاني ان لا يكون
 احتمال ناش عن دليل والثاني اعم من الاول مطلقا
 لان الاحتمال الثاني عن دليل احق مطلقا من مطلق الاحتمال
 لان نقيض الاحتمال مطلقا اعم من نقيض الاحتمال مطلقا
 والمراد بالقطع هنا المعنى الثاني لان الخاص كما يكون للمعنى
 يكون اعم وغير المتواتر الاحتمال وقام فلا تقدر كونه
 قطعيا بالمعنى الاول ويظهر بالمعنى الثاني فقط بهذا
 التقرير بما قيل كيف ثبت القطع مع الاحتمال لان مطلق
 الاحتمال لا ينافي القطع بالمعنى الاعم قيل هذا عند
 مشايخ العراق والقاضي ابي زيد ومن تابعه خلافا
 لمشايخ سمرقند وقيل انه لا يترافع في المعنى فان من
 قال بالقطع لا يقول بالمعنى الاخص لظهور بطلانه
 اذا احتمال المجاز قائم اتفقا ولهذا يجوز تأكيد فيكون
 القطع بالمعنى الاعم ومن نفاه لا يجوز نفيه بالمعنى
 الاعم اذا الخلاف في المجرى عن القرائن الصارفة والمعنى
 الاخص فيه قرينة فيكون المراد نفي القطع بالمعنى
 الاخص فحصل التوفيق من المذهبين قوله فاذا
 قلنا زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه المراد بالحكم
 استناد امر الى آخره فيقطع احتمال ارادة فزيد خاص بوجوب
 الحكم عليه بالعلم وكذا لفظ العلم خاص بوجوب الحكم به

على زيد على وجه يقع احتمال ارادة الغير اعني ان زيد انجتنق
بالعلم ويثبت له دون غيره من نفس اللفظ وان كان الغير
عالمًا لكن نفس اللفظ لا يراد به الغير بل هو مخصوص بذلك
قوله كيف يثبت القطع مع احتمال ارادة المجاز وذلك
لان ما من لفظ الا وتطردق عليه احتمال ارادة المجاز
الا ما استثنى كالحكم وقد علمت ان المراد بالقطع هنا المعنى
الاعم وهو لا ينافي في احتمال المجاز لان قطعيته بالنظر
الى اصل الوضع والوضع سابق على الاحتمال الذي يتوقف
ثبوت الحقيقة والمجاز عليه فلا يعارضه المجاز ولان المجاز
عارض لا يثبت الا بانضمام ارادة واعتراض قرينة خالصة
او مقالية والاصل في العوارض العدم **قوله** الاحتمال الذي
لم ينشأ عن دليل كالمعصية التي فهم من هذا الجواب ان الخاص
لا ينافي فيه الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل قبل هذا
في غير اصل الكتاب والسنة اذ في كل ما من احتمال ارادة المجاز
حال الخلو عن القرينة منتف قطعاً والا كان ذلك
تجهيلاً لا تبيناً اذ لا يليق بنصب الشرع ان يطبق
لفظاً يتبادر منه معنى مخصوصه ويزيد بذلك
اللفظ معنى مجازاً في ذلك المتبادر ومن غير قرينة
تدل عليه فافهم **قوله** الا يرى ان من لم يقم تحت
حائط غير ما نزل اليه يقسم بكسوة القان من اقام يعيم
لان قام يقوم اي لم يمكث تحت الحائط يعني لو قبال
لك اقم تحت هذا الحائط وهي غير ما يله فقلت لا اقيم
تحتها لاحتمال سقوطها على تلام ذلك مجازاً وما اذا

كانت سائلة فانك لا تلام بل تعذر لانه احتمال نائش
عن دليل **قوله** اي بيان التفسير لا من شرطه ان يكون
النص مجازاً او مشكلاً والخاص من بن بنفسه فلا يكون
فيه اجمال ولا اشكال **قوله** لانه يحتمل لبيان التفسير
كانه جواب سؤال تعبيره ان يقال المصنف في احتمال
البيان مطلقاً فلم يحمله على بيان التفسير فقط
لانه يحتمل لبيان التفسير يعني عند دلالة القرينة لاحتمال
المجاز فيه وكذا يحتمل لبيان التبديل وبيان التقرير
اذا اريد نفي المجاز فان قلت اذا كان يحتمل
لبيان التفسير والتبديل والتقرير فكيف نفي المصنف
احتمال البيان مطلقاً قلت المراد نفي احتمال البيان المتناهي
للقطع وهو بيان التفسير لان قوله لا يحتمل لبيان مهمله
في قوة الجزئية لانه في قوة قولنا البيان لا يحتمله الخاص فلا يراد
نفي البيان مطلقاً لانه وان لم يحتمل بيان التفسير لكنه يحتمل
غيره من اقسام البيان **قوله** هذا الحكم يعني قوله لا يحتمل البيان
مع الحكم الاول وهو قوله يقيناً والمخصوص قطعاً متلازمان
لان تناول المخصوص قطعاً يستلزم عدم احتمال البيان
وعدم احتمال البيان مستلزم تناول المخصوص قطعاً **قوله**
الثاني لنفي زعم من قال الخاص يحتمل البيان كالشافعي نظراً
الى احتمال المجاز قوله في المتن لكونه بينا علة لعدم احتمال البيان
وقوله لان البيان الحجة لكونه تبيناً فهو علة العلة وعلة
العلة علة وفي جملة علة لكونه بينا تأمل والاوان يجعل
علة الكبرى المطوية وتقريرها وكل ما كان بينا في نفسه لا يحتمل

لان البيان الخ فافهم قوله وهو اثبات الظهور حقيقة اي البيان
قوله وهي اي ازالة الخفاء لازمه قوله واثبات الثابت
او نفي المنفي محال هذا على طريق اللطف والنشر المرتب فاثبات الثابت
راجع الى قوله اثبات الظهور ونفي المنفي راجع الى قوله لازالة
الخفاء وبيان ذلك الخ من لما كان بينا او حقيقة البيان
اثبات الظهور ولو ازمه ازالة الخفاء فلو لحق البيان الخ
يلزم اثبات الثابت وهو الظهور او نفي المنفي وهو ازالة الخفاء
وكلاهما محتمل فيه نظر لان الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى
تبيين المراد منه واجيب بان المراد بالمراد هنا ما لا يفهم
منه المراد والابتيان وهو لا يكون خاصا لان الخاص ما دل
على معنى مخصوص معلوم قوله لا يقال هذا اي قول المص لكونه
بينما مصادرة على المطلوب وهي جعل المدعي جزءا من الدليل
وذلك لان المدعي ان الخاص لا يحتمل البيان فالبيان جزء
من المدعي وقد جعله جزءا من الدليل بقوله لكونه بينا في نفسه
فاذا البيان بينهما ويلزم من جعل المدعي جزءا من الدليل اثبات
الشيء بنفسه وهو محتمل اذا الدليل يكون عين المدعي فدفع الشارع
هذا الاحتراض بان المدعي عدم احتمال البيان اي هذا المجموع
هو المدعي ودليله لكونه بينا في نفسه فلا يكون مصادرة على المطلوب
لان المدعي ليس جزءا من الدليل فتأمل قوله هذا تفريع لما ذكره
وتقرر ان الخاص لا يحتمل البيان وكل ما لا يحتمل البيان لا يجوز
لحاق البيان فينتج فالخاص لا يجوز الحاق البيان به دليل الصبر
انه بين في نفسه ودليل الكبرى ان البيان اما اثبات الظهور
وهو حقيقة ازالة الخفاء وهي لازمه كلاهما باطل لان الخاص

بين في نفسه مؤدي الى اثبات الثابت او ازالة المزال وهو
محال قوله اي الطمانينة في الركوع والسجود والقرار بينهما
متعادرتسبيحه قوله والاستواء في القومة اي من الركوع قوله
وهو قوله عليه الصلوة والسلام لاعرابي صلى في المسجد وترك
التعديل ارجع فصل فانك لم تصل هذا حديث متفق عليه من
حديث ابي هريرة رضي الله عنه قوله كما ذهب اليه ابو يوسف ^{والشافعي}
ومالك واحمد وخالفهم ابو حنيفة ومحمد بنهما الله فانهما
قالا بالرجوع في الركوع والسجود على رواية الكرخي واما على رواية
الرجباني فستة واما القومة والجلسة فستتان عندهما باتفاق
المتأخر وفايدة الخلاف في نظر في جواز الصلوة بدونه فعندهما
اذ المرات بالتعديل بخبره وعندهما لا يجوز قوله وهو المبدأ
اي معناه اللغو الميلان يقال ركعت الخلة اذا ما لت وركع
البعير اذا طأ طاء رأسه وركع الشيخ اذا اغتنى عن الكبر
قوله يكون زائدا على النض بخبر الواحد وذا لا يجوز لانه
يكون مستحيا لاطلاق القاطع بالظني وهو ممنوع عندنا ولما قيل
ان يقول سلمنا انه لا يصلح بياننا لها لكن انما يلزم الشيخ ان لو لم
يصلح ان يكون ذلك بيانا لمجل الكتاب وهو قوله تعا اقموا الصلوة
وهو ممنوع ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يخ اما ان يكون بيانا
للصلوة والركوع والسجود لا سبيل الى الاول ولا يلزم ان يكون
التعديل واجبا على حياله واللازم ما طل اذا الاتي بالركوع
مع التعديل مثل ان يفرض واحد وان طوله اجما فافهم
الثاني وهو المطلوب وقد علمت انه لا يصلح بياننا لها **قوله**
وهو عا الركوع الشرعي محتاج الى البيان اي لا يحتاج المعنى

الشرعي الى قيد زائد على اللغة قوله ولين سلناه اي ان كل معنى شرعي يحتاج الى قيد زائد على اللغة قوله لكنه اي احتياج المعنى الشرعي الى قيد احتمال لم ينشأ من دليل وقيد تأمل قوله لان الحاق الطمانينة بالركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز حتى ينقص الصلوة بدونه ولم يأنه بتركه ولكن لا يتبطل لان الحكم يثبت بقدر دليله كما هو منزلة اخبار الأحاد اذا صححت مع ان تيمم الخبر يعيد عدم توقف الصلوة عليه وهو قوله عليه الصلوة والسلام وما انتقصت من هذه شيئا فقد انتقصت من صلواتك اخرج هذه الزيادة ابوداود والترمذي والنسائي في حديث المسوي صلوة وجه افادة عدم التوقف تسميتها بصلوة والباطلة ليست بصلوة ولا تصغر بالانقاص والباطلة انما توصف بالانعدام فعلم انه عليه الصلوة والسلام انما امره بالاطاعة ليؤدبها على غير كراهة لا للفساد وما يدل عليه ايضا لو لم يكن هذه الزيادة تركه عليه الصلوة والسلام اياه بعد اول ركعة حتى يتم ولو كان عدمها منفسدا لفسدت باول ركعة وبعد الفساد لا يحل المعنى في الصلوة وح يجب حمل قوله عليه الصلوة والسلام فانك لم تصل على الصلوة الحالية عن الاثر على قول الكرخي وعلي المسنونة على قول الجحاني والاول اول لان المجازح في قوله لم يصل يكون اقرب الى الحقيقة ولان المواظبة دليل الوجوب وعن شمس الائمة الشريفي من ترك الاعتدال تلزمه الاعادة ومن المشايخ من قال يلزمه الاعادة ويكون الغرض هو التاكيد ولا اشكال في وجوب الاعادة اذ هو الحكم لكل صلوة اذيت مع كراهة التعمير ويكون جازبا للاول لان الغرض لا يتكرر ويجعل التاكيد يفتني عدم سقوطها بالاول

وهو لا يرتكز الركن لا الواجب اللهم الا ان يقال ان ذلك امتنان من الله تعالى اذ يجب الكمال وان تاخر عن الفرض لما علم سبحانه انه سيوفقه ولقائل ان يقول كيف جوز ابو يوسف انها فرائض على الفرائض العملية وهي الواجبة فيرتفع الخلاف وفيه نظر ويمكن ان يجاب بان خبر الطمانينة اشهر عند الزيادة مجوزا بالمشهور وفيه شيء او يقال انما اثبت ابو يوسف فرضية التعديل بفعله عليه الصلوة والسلام لانه صلى الله تعالى عليه وسلم لما صلى الامطيا والصلوة كانت مجملة وفعله صلى الله تعالى عليه وسلم وقع بيانا للاجمال فيكون فرضا الا ما اخرج بدليل كالعقدة الاولى والفاحة واما الطمانينة فلم يوجد الدليل المخرج لها عن الفرضية فتأمل قوله في المتن وبطل شرط الولاء وهو من اضافة المصدر الى المفعول والمعنى خرج عن الحقيقة ان يكون الولاء شرطا في صحة الوضوء قوله وهو اي الولاء ان يتتابع في افعال الوضوء الى هذا يخالف تفسيره في شرح الجمع فانه قال الولاء هو ان يغسل الثاني قبل جفاف الاول في هواي معتدل وهذا هو المشهور في تفسير الولاء وقيل هو ان لا يستعمل بين العضوين بعمل غير الوضوء قوله وهو شرط عند مالك وابن ليلى والشافعي في القدر قوله لانه عليه الصلوة والسلام واظب عليه واخرج ابن ماجه والطبراني والبيهقي عن ابي بن كعب رضي الله ان النبي صلى الله عليه وسلم توضع على سبيل الموالاة وقال هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به قوله لقوله عليه الصلوة والسلام لا يقبل الله تعالى صلوة امرئ حتى يوضع الطهر ورواها في ذكره السمعاني في الاصطلاح واستدل به الرافعي في الشرح

غير ان النووي ضيقه وقال غير معروف وزاد الدارجي ولا يصح
وقال ابن حجر لا اصل له وقال خرحوا احاديث الرافي لا وجود له
في الروايات قوله وهي شرط عند مالك هذا ليس معروف من مذهب
مالك وانما المعروف انها شرط عند احمد وتركها لا يضر قوله
لقوله عليه الصلوة والسلام لا وضوء لمن لم يستبرأ وآه ابوداود
وابن ماجه والترمذي والحاكم عن ابي هريرة رضي بلفظ الاصلوة
لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله تعالى واخرجه الآر
قطي عن ابي هريرة رضي بلفظ ما توضحها من لم يذكر اسم الله تعالى
قوله وهي ان يقصد بوضوءه استباحة الصلوة الا وان يقال
وهو ان يقصد بقلبه مما لا يصح الا بالطهارة ورفع الحدث ليشمل
سائر المصنف والطواف عند الشافعي والسلام عند البعض بخلاف ما
ذكره فانه خاص بالصلوة فقط قوله وهي شرط عند الشافعي رحمه
وكذا عند مالك واحمد قوله لقوله عليه الصلوة والسلام
الأعمال بالنيات الحديث متفق عليه من حديث عمر رضي الله عنه
واما الفاظه فانما الأعمال بالنيات وبالنية والعمل بالنية والأعمال
بالنيات وانما الأعمال بالنيات كما في الكتاب فقال النووي
لم يصح اسناده ونظر بعضهم فيه اذ قد رواه كذلك ابن جبان
والحاكم وابو حنيفة في مسنده قوله معناها اي الغسل والمسح معلوم
وهو اي المعنى الاسالة في الاول والاصابة في الثاني قوله وسخاله
هو عطف تفسير وذلك لان النص باطلاقة يقتضي جواز الغسل
والمسح في آية الوضوء على اي وجه حصل والتقييد بهذه الأشياء
نزيل اطلاق الجواز وهو حكم شرعي فكان نسخ الحكم الكتاب
مخبر الواحد وهو لا يجوز فان قيل حديث الأعمال بالنيات مشهور

والزيادة بالمستهور جائزة عندكم فهل اعلمتم به قلنا ان شهرة
ممنوعة بل هو غريب ولين سلمنا انه مشهور لكنه متروك الظ
كما ينبغي فاحط عن رتبة فلم يعمل به واعتراض باسئراط النية
في التيمم مع ان النص باطلاقة يقتضي الجواز على اي وجه حصل
واجب بان النية فيه انما تثبت باشارة النص لا بغيره لان
التيمم ينبي عنها اذ هو القصد لغة والنية هي القصد
واستشكل بان ذلك انما يستقيم ان لو كانت النية عبارة
عن مطلق القصد وليس الامر كذلك بل هي عبارة عن قصد التضييد
لاستباحة الصلوة وهذا اخفى منه والغام لا دالة له على العمل
فكيف يستفاد ذلك منه ويمكن ان يقال لا يتم ان القصد هنا
عام بل هو خاص بدلالة الفاء الدالة على السببية اي فتمتوا
للصلوة والقصد للصلوة عين النية قوله فان قلت تقرير
السؤال ان يقال لم لا اوجبتم النية والولاء والترتيب
والشمية في الوضوء كما قلتم بوجوب التعديل والفاحة في الصلوة
مع ان كلا منها ثبت بمجرد الواحد وتقرير الجواب ان الوضوء
احط بوضوئين الصلوة لكونه شرطاً تابعاً لها فلو قلت
بالوجوب في مطلق الوضوء كما قلنا في مطلق الصلوة يلزم التسوية
بين الفرع الفرع وفرع الاصل وفيه مجتاز لا مانع من الحكم
بان واحية احط رتبة من واجبها كفرضه بالنسبة
الى فرضها اذ قوة المشيوع ليست كقوة التابع فتأمل
قوله ولقائل ان يقول ان هذا وارد على النظر واذ اسقط
النظر ثبت الجواز سالماً وقد علمت انه لا يتم فكان
الأولي للشارح ان يبين ضعف الجواب ثم يقول فالاول

ان يقال الخ فتنبه لذلك قوله ومكملها الخ هكذا وجد بعض
 الشيخ وهو عطف تفسير وفي بعضها او مكملها فيكون في ذكر
 حكمها نظروا وقد عرفت ظهور التفاوت بين المكملين
 من غير هذا الوجه فتعطف قوله فبالثا والثالث يثبت الواجب
 اعلم ان الواجب المصطلح كما يثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور ايضا
 لانه احاد الاصل فتخصيص الواجب بالقسمين المذكورين لا وجه له
 على ان الثاني يثبت به الفرض الاجتهادي ايضا والشارح لم يذكر ذلك
 فتنبه قوله فخير التعديل من القسم الثالث فيه شيء لانه محتمل
 نفي الكمال كما يحتمل نفي الاصل ولا قطع مع الاحتمال ويجاب بانه
 صرح بالنقصان في تلك الزيادة التي ذكرناها وهو معنى نفي الكمال
 اذ هو لا يترك الواجب لا السنة قوله والامر للوجوب اي مثله
 لو كان قطع الثبوت يثبت به الفرض لانقطاع الاحتمال فاذا كان
 ظنية يثبت به الوجوب قوله لانها انما تجب في العبادات المراد
 بالوجوب الفرض ونفي الفرضية لا يستلزم القول بالنسبة فالاول
 ان يقول وخبر النية من القسم الرابع لانه احتمل ان يكون معناه
 ثواب الاعمال واعتبارها فيكون مشترك الدلالة ولقائل ان
 صاحب الهداية قد استدل بقوله عليه الصلوة والسلام انما
 الاعمال بالنيات على كون النية شرطا في الصلوة فيظهر بذلك
 ان كون خبر انما الاعمال بالنيات من قبيل ظني الثبوت والدلالة
 كما ذكره المحقق في الكشف ليس كذلك فانه لو كان من ذلك القبيل
 لما احتج استدلال صاحب الهداية على كون النية شرطا في الصلوة
 وصاحب الهداية يتبع في ذلك شمس الائمة في مبسوطه ويمكن ان يجاب
 بان هذا الحديث مشهور والزيادة بالمشهور على الكتاب على سبيل

الفرض جائزة وان كان مشترك الدلالة فضع شمس الائمة وصاحب
 الهداية ظاهرا لانه جار على قواعد الأصول والمعجمه من اخبار الاحاد
 التي مفهومها ظني فيكون من القسم الرابع الذي يثبت به السنة
 دون الواجب قوله وكذا خبر التسمية اي لا يدل على وجوبها
 والظان المراد بالوجوب المفروض كما مر وهذا لا يناسب المقام
 لان الكلام في ادخال هذه الاشياء في القسم الرابع من حيث
 السنية في دلالة اخبار هذه الاشياء على الفرضية لا يدل
 على المطلق الا لو ان يقول ما ذكرناه او لا ثم يقول وكذا خبر
 التسمية الخ ويمكن ان يقال المراد بالوجوب الثبوت والضرورة
 اعلم ان يكون قطعيا او ظنيا لان الواجب نوعان قطعي
 وظني فالواجب اعم والفرض اخص ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص
 لانه اذا انتفى الحيوان ينتفى الانسان والفرض فيلزم من نفي
 الوجوب نفي الفرض والواجب المصطلح قوله لان مثله يستلزم
 نفي الفضيلة لقائل ان يقول قد قلتم في قوله عليه الصلوة
 والسلام لا صلوة الا بالفاحة محمول على نفي الفضيلة مع
 انكم قلتم بوجوبها فلم قلتم هذا بسنة التسمية ويمكن ان
 يقال خبر التسمية معارض بقوله عليه الصلوة والسلام من
 توضع وسبحي كان طهورا لجميع اعضائه ومن توضع ولم يسبح
 كان طهورا للماء صبأ بالماء فلم يسبق قطع الدلالة وفيه نظر
 فان هذا حديث ضعيف لانه انما روي عن الاحمسن بن
 هشام وهو متروك ولهذا قال بعض المحققين يقتضي النظر
 وجوب التسمية في الوضوء غير ان صحته لا يتوقف عليها لان
 الركن انما يثبت بالقاطع وبهذا يندفع ما قيل من ان المراد به

نفي الغضبية لئلا يلزم نسخ آية الوضوء بعني الزيادة عليها بخبر
الواحد فانه انما يلزم بتقدير الافتراض لا الوجوب **قوله** الآري
انه عليه الصلوة والسلام واظبح على المفضضة والاستنشاخ مع انها
سنان وذلك لان الوجوب ثابت بالمواظبة المقرونة بعدم
الترك اما مطلق المواظبة فلا يفيد الوجوب ومواظبته عليه الصلوة
والسلام على الولاد كانت مع الترك احيانا كما في المفضضة ولا استنشا
وهذا دليل السنية فيكون من القسم الرابع **قوله** وخبر الترتيب
معارض بما روي انه عليه الصلوة والسلام نسى مسح رأسه
فتذكره بعد فراغه فمسحه بيده في كفه لم اقف على هذا فيما
بايدنا من كتب السنة ولعله من التصرف واخرج الطبراني
في الاوسط عن عبد الله بن مسعود رضى قال قال رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم من نسي مسح رأسه فذكر وهو يصلي
فوجد في حيايته بلأفليا خذ منه ولمسح برأسه فان ذلك
يجزيه وان لم يجد فعليه الوضوء والصلوة في مسند سهل بن
سعد انهم بالكذب والله تعالى اعلم **قوله** لانه اولى بيت وضع
للناس صلة للتسمية بالقديم **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام
الا لا يطوفن هذا البيت محدث ولا حرام كذا رواه الفقيه
واخرج الترمذي والحاكم والدارقطني والطبراني والبيهقي
من حديث ابن عباس رضى ان رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم قال الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه
الكلام وصححه ابن حزيمة وابن جبان وله طرق مرفوعة
وموقوفة **قوله** لان الطواف خاص معلوم معناه وهو
الدوران بالبيت وهو يتحقق من المحدث كما يتحقق من الظاهر

قوله فلا يكون اي الطواف موقوفا على الطهارة لان الحكم
بانه متوقف على الطهارة كما قال الشافعي رح لا يكون عملا
بالكتاب لانه ساكت عن اشتراطها **قوله** فان قلت النص
محمل الى اي اذا كان محملا جاز ان يلحق خبر الواحد بيانا له
قوله قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا يحتملها
قوله واجماله اي نص الطواف بهذا الوجه وهو العدد والرتبة
لا ينافي في عدم اجماله بوجه آخر فهو محمل من حيث العدد وابتداء
خبر محمل من حيث الطهارة واجمال النص بوجه لا ينافي في عدم
اجماله بوجه آخر لا تخلاف في الجهة **قوله** فسبق ذلك لبعض
مجملا حاصله ان الآية مجملة في حق مقدار المسح وحديث المغيرة
المحق بيانا وهذا ضعيف لانه لا ينطبق عليه حد المجل وحديث
المغيرة لا يدل على ان ما دون الربع لا يكون فرضا مع الشرح
يسلب كل القول باجمال الآية فيما ياتي فكيف يحتاج هنا
انها مجملة وسيناتي في محله **قوله** فلا يحتاج الى اجاب ذلك
على حدة يمكن ان يجاب عن ذلك من طرف الشافعي رح
بان يقال عدم تاري الغرض بما حصل في ضمن غسل الوجه
مبنى على عدم فوات الترتيب وهو شرط عنده لان ذلك
المقدار لا يخرج عن المسح وايضا كل ما يدخل بتبع الغير
لم يعتبر فرضا في شيء من الطهارات لان الامر لا يقتض
التكرار ولا يحتمله فلا يكون النص محملا من حيث العدد
حتى يلحق خبر الواحد بيانا له وقد يقال احتمال التكرار
مستفاد من صيغة التفعّل لان باب التفعّل للمبالغة
وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث

الأسراع في المشي فالتمحي خبير الواعظ بياناً له وقد يجاب بأنه لو كان
باب التفعل يقتضي الأجمال للمبالغة لكان قوله تعاماً وانتم
جنباً فاطهر وأجمل وليس كذلك إجماعاً سلمنا أن ذلك
النسبة إلى العدد لكن لانه الأجمال بالنسبة إلى المبدأ
فلا يصح خبيراً لا بتدبير بياناً له قوله والأول ان يقال الخ
يعني لما ثبت انه لا أجمال في الآية فالأولى ان يقال بثبوت العدد
وتعيين المبدأ بالأخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة بالأخبار
الأحاد ولقائل ان يقول لو ثبتا بنجر مشهور لكانا فرضين
لا يجوز تركها لأن الزيادة بالمشهور يقتضي الفرضية مع أنهم
قالوا ان الأشواط الثلاثة الأخيرة تنجز بالدم اذا تركتهما
والفرض هو الأربعة الأول ولذا لا ينجز بالدم ويفسد الخ
بتركها وكذا يجوز البداية من غير حجة الخ الأسود فتأمل
قوله والتأويل بقروء بالرفع عطفاً على بطل كما فعله الشارح
والبواقي مجرورات لعطفها على المضاف إليه وهو الولاء قوله
يعني ليرتب الخ يشير إلى ان لفظ الآية خبر ومعناها الأمر
ليترتب المطلقات المدخولات من ذوات الأقرآن لثلاثة قروء
أي مضي ثلاثة قروء على أنه مفعول بما ومدة ثلاثة قروء على أنها
ظرف وقيل هو على باب والمعنى حكم المطلق ان يترتب لثلاثة قروء
وقروء جمع كثرة والموضع موضع قلبه فكان الظن ان يقول بثلاثة
أقرآن وأخلفت في تأويله فقيل وضع جمع الكثرة في موضع القلة
مجازاً وقيل لما جمع في المطلق اني بلفظ جمع الكثرة لأن كل مطلق
ترتب لثلاثة وقيل التقدير بثلاثة أقرآن من قروء والقروء
يستعمل في الظهور والحيفن تحمل الشافعي رح القروء على الأظهر

وهو مذهب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعائشة روى عنه
رحلنا ما على الحيض وهو مذهب الخلفاء الراشدين وأبي الدرداء
رضوان الله تعالى عليهم أجمعين والشان في الترجيح قوله
يكون الطلاق واقعاً في حالة الحيض كونه ما موراً على التقدير
واللازم باطل بالإجماع لانه بدعة فاللزم مثله قوله وبان
الماء في الثلاثة الخ تقرر ان الماء علامة التذكير في مثل
هذا العدد ويقال لثلاثة رجال وثلث نسوة والحيفنة مؤنثة
والظهر مذكرة فذلت الماء على ان المراد من القروء الأظهر
قوله والجواب عن الآية الخ كان الأول ان يذكر هذا الجواب بعد
ان يذكر الدليل لنا لان الجواب عن دليل الخصم لا يكون الا بعد
اقامة دليلنا قوله بان اللام الخ عدم ذكر الباء في الوضعين
كما فعله في قوله وعن الثاني ان الحيض قوله فيه أي في قوله
لعدتهن قوله كما في قوله لعدتهن واينوا للآب وكما في
قوله يعافا لتقطعه ال فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً فيكون
فطلقوهن ليكون عاقبة طلاقهن العدة قوله ما بان المراد
من قوله لعدتهن لقبل عدتهن حاصله ان اللام على هذا
يكون بمعنى الوقت داخلة على مضاف محذوف على ان الاضمة
للبيان قوله بدليل قراءة ابن عباس روى عن ابن عباس
ايضا عن عمرو بن دينار ان ابن عباس روى قوله فطلقوهن
لقبل عدتهن وقال الزهري وقتادة فطلقها قبل عدتها
وروى طاووس عن أبيه قال حد الطلاق ان يطلقها قبل
عدتها قلت وما قبل عدتها قال ظهر من غير جماع فدل على
ان العدة بالحيض قوله وقال في الكشاف معنى الآية مستقبلاً

لعدتهن لان الطلاق سابق على العدة قوله وعن الثاني
ان الحيض المحيض ان يقال ان الماء وان دلت على تكبير العود
لا تدل على خصوص الاطهار دون الحيض لجواز ان يكون دخولها
نظرا الى لفظ قروء فانه لفظ مذكر وضع للدم المحض من كواضع
لانقطاعه فيعامل معه العدد معاملة مع العدة والقروء
والحيضة اسمان لشيء واحد وهو الفرد من الحيض غير ان القروء
يدل عليه بدو التام والحيضة بها ولا يعبدان يكون المعنى واحد
اسمان مذكر ومؤنث يجري على كل منهما احكامه اللفظية من غير
ذكرة على ان المانع ان يمنع تأنيث الحيضة بناء على ان الحيض
من اسماء الاجناس التي تفرق بينها وبين واحدتها بالتاء كتمرد وثور
وما للمرة والوحدة لا يكون للتأنيث قوله وقلنا هذا باطل هذا
شروع في ترجيح ما ذهبنا اليه من ان المراد بالقروء الحيض وابطال
ما قاله الشافعي رح ولا يخفى عدم ارتباط الكلام وكان الاصح
تقديم هذا على الجواب كما قلناه قوله وطلقت فيها اي في حيضة
قتا مل قوله لان المعتبر هو الطهر للتحلل بين الدمين جواب سؤال
انا لان امراته اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق يكون العدة
قريين وبعض الثالث لانه وانما يلزم ذلك لو كان الطهر
اسما للمجموع ما تحلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للتعليل
والكثير حتى تطلق على طهر ساعة وتقرير الجواب ان الطهر
لا يخرج اما ان يكون اسما للمجموع او اسما للقليل والكثير لا سبيل الى التام
والا لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض
فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الثالث من غير توقف على انقطاع
بل يلزم انقضاءها بطهر واحدا واصل الاشتمال على ثلاثة

الطهار ونظرا الى الساعات وذلك خلاف الاجماع فتعين
الاول فيلزم الانتقام فان قيل المراد لهذا ولا ذلك بل طهر
انقطع بالحيض وهذا لان الطهر امر ممتد والامور الممتدة لا تدل
تحت العدد الا بانتهائها وانقطاعها بالاضداد كما للحركة والشكوك
رح لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ان لو كان
كل نقص منه طهرا منتهيا بالحيض وظهر الفرق بين الاول والثالث
لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف
البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع اجيب
بان دخول الامور الممتدة تحت العدد كما يتوقف على انتهائها
يتوقف على ابتدائها فانه كما لا يتوقف اول النهار بكونه يوما
فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول
بجواز الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد
الابتداء من الحيض وان استنع هذا استنع ذلك ومن ادعى جواز
الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان قوله وطلقت فيها اي
في حيضة قوله فتكون الاقراء ثلاثة كاملة والحمل على ما يوافق
الكتابا ولي من الحمل على ما يخالفه قوله قلنا الخ تقرير الجواب
ان هذه الزيادة تثبت ضرورة وجوب التكميل فلا يعبا بها
وذلك لان الحيضة الواحدة لا تجزي والعدة يحتمل مثل
هذه الزيادة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة
ولو جعلت قريين ضرورة ولك ان تقول في تحمل النقصان
ايضا ضرورة وهي ان لا يلزم تطويل العدة على ان هذا المحذور
الذي يلزم من نفي دفع بان يرجع الطهر ولا يحسب الطهر الذي
طلقت فيه من العدة اجيب بان تحمل النقصان وان كان

فيه ضرورة لكنه لم يعهد مثلاً في العدة بخلاف الزيادة على ما مر
وتطويل العدة محذور بعد التكميل بدليل وجوبها على من امتد
ظهورها وبأن قوله عليه الصلوة والسلام طلاق الأمة ثنتان
وعدتها خيضان ينافي ذلك لأن اثر الرق في التنصيف لا يتغير
قوله فان قلت قد جاء النقصان على الثلثة الى هذا وأردت
بحجة الشافعي ربح تأييداً لما قاله والزاماً لما بانه يقع النقص
عن الثلثة بيان ذلك ان اقل ما يطلق عليه الجمع ثلثة مع انه
أطلق من اللفظ الجمع وأراد به شهرين من ثلثة قروء قرآن
وبعض الثالث فيصح استقصاء العدة بطهرين وبعض ولا يلزم
ابطال العمل بموجب النص قوله الأشهر عام يعني وكلامنا
يعني وكلامنا انما هو في الخاص والعامة يجوز ان يراد بعضه وفيه
نظر لان اخص الحصون في العام اذا كان جمعاً ملته ولا يجوز
التخصيص بعد كما سيجيء فالأولى ان يقال هذا السؤال انما
يرد ان لو قال ثلثة اشهر قوله وتقرره سوقوف على مسألة
مختلف فيها اعلم ان الصحابة رضون الله تعالى عليهم اجمعين
اختلفوا في مسألة الهدم فقال عبد الله بن مسعود رضي
وابن عباس وابن عمر رضي وطلحوا الزوج الثاني هدمه حكم ما
مضي من الطلقات واحدة كانت او اثنتين او ثلثة وبه
قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله وقال عمر وعلي
وابن بكير وعمران بن الحصين وابو هريرة رضون
الله تعالى عليهم لعمري لا يهدم ما دون الثلث وبه
قال محمد وزفر والشافعي واحد وما لك رحمه
الله وهذا الخلاف في سبني على ان الزوج الثاني اصنائه

انما غاية في الحرمة الثابتة في الطلقة الثالث مثبت جلا جدياً
ام هو غاية للحرمة الثابتة بها فقط فعند الأولين مثبت للحال
وعند الآخرين هو غاية للحرمة قوله فمن ذهب الى الأول قال
اذا كان الزوج الثاني محملاً اي في الطلقة الثالث قوله
فاولي ان يكمل الحبل في الطلقة والطلقتين اي بطريق الدلالة
لانه لما كان محملاً في الحرمة الغليظة ففي الحنفية أولى
لنقضان الحبل الثابت للزوج من غير المحلل بعد الطلاق
لانها كانت تحل له بعد ثنتين واذا طلقها طلقة او طلقتين
ثم عادت لا يحل له الا بعد طلقة واحدة في الأول فقط فاذا
كمل الحبل ملكها الزوج بالطلقات الثلث قوله فيملكها
الزوج الأول بالطلقات الباء صلة يملك لأسببية قوله
فلا يكون للزوج اي الثاني حكم في الحبل الا في الطلقات الثلث
قوله احيى محمد وزفر والشافعي ربح بقوله تعا فان طلقها
فلا تحل له المراد منه الطلقة الثالثة بالاجماع والمراد
بالنكاح الزوج اي حتى تزوج زوجاً غير اي رجلاً
أجنبيّاً وبتمامه زوجاً باعتبار ما يؤول اليه كسمية العقب
خبر قوله فالله سبحانه جعل الزوج الثاني غاية للحرمة
الثابتة بالطلقة اي بسبب الطلقة الثالثة قوله وهي
اي الغاية غير مؤثرة في الحبل لان الغاية لا تأثر لها
في ثبات ما بعدها بل هي منهيبة للحرمة فقط فاذا انتهى
المغيا ثبت الحكم فيما بعد بالسبب كما في الايمان الموقفة
تنهي الحرمة الثابتة بها بالغاية ثم يثبت الايامه بالسبب
السابق وكما في الصوم تنهي حرمة الاكل والشرب

بالليل ثم ثبت الحمل بالإباحة الأصلية فكذا هنا يكون
إصابة التزوج الثاني منبهة للحرمة ثم ثبت الحمل بالسبب
السابق وهو كونها من نبات آدم خالية من أسباب الحرمة
لا يقال الحمل الأول قد اضمحل بضمحل بضمحل وهو الحرمة فلا بد
من أنه يثبت حمل آخر تضحى له به الحرمة لاستحالة عود الحمل
الأول لانا نقول نحن لانكر ذلك ولكنه انما يثبت بالسبب
يثبت به الأول وهو كونها من نبات آدم لا بالتزوج الثاني
الذي هو غاية لان اضافة الحكم الى السبب الذي ظهر اثره
مرة اولي من اضافته الى سبب لم يظهر اثره اصلا قوله
فالقول بانه اي التزوج الثاني مثبت للحمل كما قال ابو حنيفة
وابو يوسف رحمهما الله ليس عملا بالكتاب قوله اذ لا وجود
للغاية قبل وجود المغيا لان غاية الشيء بمنزلة بعضه وبعض
الشيء لا يفصل عن كله اذ لو انفصل لا يكون بعضه فيلغوا
اصل وجوده فلهذا الوقال اذا جاء رأس الهلال فوالله لا اكلم
فلانا حتى استشير ابي فاستشاره قبل محي رأس الشهر لا يعتبر
في الترحي لو كلفه حنث لان الاستشارة غايته للبركة الثابتة
باليمين فلا يعتبر قبلها واذا المر يعتبر كان وجودها كعدمها
فكان وجود التزوج الثاني في هذه الحالة كعدمه قوله لا يقال
نفس التزوج لا يصلح ان يكون غاية يعنى في الحرمة الغليظة
قوله فاجاب المصنف الى حاصله انه يقول ما ذكرتم من عدم
العمل بالكتاب انما يلزم ان لو اثبتنا صفة التحليل وكونه
مثبتا حلا جديدا بقوله تعا حتى تنكح زوجا وليس كذلك
انما اثبتنا ذلك بنجر مشهور يجوز بمثله الزيادة لا بالنقص

فلا يرد ما ذكرتموه وهذا على قول الجمهور من ان المراد بالنكاح
العقد حيث اضيف الى المرأة لانها في مباشرة العقد كالرجل
فصحت اضافته اليها فاما الوطئ فلا يضاف اليها حقيقة
لانها محل للوطئ فكانت موطئة لا واطئة وانما سميت
زانية لتمكينها من الزنا وقيل المراد بالنكاح الوطئ عملا
بحقيقته وحملا للكلام على الافادة دون الاعادة
اذ العقد استفيد باطلاق اسم التزوج على ان اسناد
النكاح بمعنى الوطئ الى المرأة وان كان مجازا فهو مجاز
واحد شايع باعتبار التمكين كاسناد الزنا اليها بخلاف
النكاح اذا حمل على العقد فانه يكون مجازا ولفظ التزوج
مجازا ايضا مع ما يتكبر به من معنى التزوج المستفاد من
النكاح فيكون في الكلام مجازا وان اعادة ومجازا واحد
وافادة خير من مجازين واعادة وح يكون الأيلاج
ثابتا باشارة النص كما انه ثابت بالسنة واختار بعض
مشايخنا هذا القول لقلة المجاز ويمكن ان يقال الحمل على
العقد صحيح وان كان مجازا لكنه مجاز اقرب الى الحقيقة
على ان اضافة النكاح بمعنى الوطئ اليها غير مسموعة في كلام
ولو جاز ان يسمى واطئة باعتبار التمكين لجاز ان يسمى
المركوب ركبا وهو خلاف اللغة واما اضافة الزنا اليها
فليس بطريق المجاز بل لانه اسم لتمكين الحرام كاللواط الحرام
ولئن سلم ان النكاح هنا بمعنى التمكين لا يحصل المقصود
لان لكل ثابت بالوطئ الذي هو فضل التزوج ولا يلزم
من التمكين الوطئ وهذا الجواب صحيح ان كان المراد بالتمكين

هو المطاوعة المطلقة وان كان المراد به المطاوعة بالمباشرة فليس
بصح فان ذلك الوطئ لا محالة لا يقال مجرد وصوي شهرة الحديث
لا يكفي بل لابد من البيان لانا نقول يكفي في شهرة الحديث
قول العلماء المتقدمين وتلقيهم له بالقبول والعمل وكان
على المصن ان يقول وانما ثبت الوطئ والمحلية بحديث العيلة
لا يقوله حتى تنكح لان المراد بالنكاح هذه العقد كما هو قول
الجمهور لا يقال هذا الحديث لا يثبت المدعي في المتنازع فيه
وهو صورة المدعي بل انما يثبت ذلك في صورة الحرمة الغليظة
لانا نقول يثبت بطريق الدلالة لان ما يثبت اصل الحل ووصفه
فلان يثبت وصفه او لي قوله وهو ما روي انه عليه السلام
رواه الجماعة الا ابا داود من حديث حائشة رضي الله تعالى عنها
واعطه جاء تامرأة رفاعة القرظي الى النبي صلى الله تعالى عليه
فقال كنت عند رفاعة فطلقتني فابت طلاق فتزوجت بعده
لعبد الرحمن بن الزمر نفي الراي لا غير وان ما معه مثل هدية
الثوب فتيسم عليه الصلوة والسلام وقال اتردين ان
ترجعي الي رفاعة قالت نعم قال عليه الصلوة والسلام لا حتى
تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك وفي
لفظ البخاري كذبت والله يا رسول الله اني لانقضها
نقض الأديم ولكنها ناشرة تريد ان ترجع الي رفاعة
قال عليه الصلوة والسلام فان كان كذلك لم تحل له حتى
يذوق من عسيلتك قوله بالعنة العنة عدم القدر
على الجماع لمض او كبرا وسحر او عدم الوصول الي بگردو
الثيب والى بعض النساء دون البعض قوله اتردين

56 هو مقول قول النبي عليه الصلوة والسلام قوله والعود
لم يكن ثابتا فيحدث به الحل اذ هو السبب الظاهر واضافة
الحكم الى السبب الظاهر لي قوله فتلك الحالة اي الحالة
الاولى لا يكون الا حلا جديدا لان حدوث السبب
يستلزم حدوث السبب قوله والذوق عليه العود
الى طريق آخر في وجه الاستدلال بالحديث وتوحيه
انه عليه الصلوة والسلام علق العود وهو الرجوع
الى الحل الا بالذوق وتعلق الحكم بالمستحق دليل
على انه ما خذ الاشتقاق هو العلة فيكون الذوق حلة
للعود وهو حادث فيثبت به الحل الحادث لان حدث العلة
حدث المعلول قوله في قوله لعن الله المحلل والمحلل له رواه ابن
ابن ماجه من حديث عقبه بن عامر ورواه النسائي واحمد
والترمذي من حديث ابن مسعود رضي الله تعالى عنه بلفظ لعن
رسول الله المحلل والمحلل له قوله لانه نكح على قصد الفرق المحللت
قد استدل بهذا الحديث في الفروع على كراهة اشتراط التحلل
بالقول لان عمومه غير مردا بها والاشتمال المتزوج تزويج
رضية فقالوا اذا تزوجها بشرط التحلل بان يقول تزوجتك
على ان احلك له او تقول هي فموسكرو كراهة التحريم المشهورة
سببا للعقاب لقوله عليه الصلوة والسلام لعن الله المحلل والمحلل
فان الزبيعي في التخرج استدل بهذا الحديث على كراهة النكاح بشرط
به التحليل وظاهر التحريم كما هو مذهب احمد كما يقال لما سما
محللا دل على صحة النكاح لان المحلل من يثبت الحل فلو كان
فاسدا لما سماه انتهى وظاهر انه اعترض من شر جوابه اما اعترض

فنشأه عدم معرفة اصطلاح اصحابنا وذلك ما نتم لا يطأونه
اسم الحرمة الاعلى منع ثبت بدليل قطعي فاذا ثبت بطلاني سميوه
مكروها وهو مع ذلك سببا للعقاب واما الجواب فكلامه يقتضي
بلازم الحرمة والفساد وليس كذلك اذ قد يحكم بالتحفة مع لزوم
الايتم في العبادات فضلا عن غيرها هذا ثم قالوا لو نوباه اي
اشترط الخليل ولم يقوله فلا عبرة به ويكون الرجل ما جورا
لقصد الاصلاح فيحمل قول الشارح على قصد الفراق على ما اذا
شرطاه بالقول اما اذا نوباه لم يستوجب اللعن علي ان بعضهم
قال انه ما جور وان شرط بالقول لقصد الاصلاح وتأويل اللعن
عند هؤلاء اذا شرط الاجر على ذلك فان قلت لم يستدل
الشارح على مسئلة الكتاب بهذا الحديث دون حديث العسيلة
لانه صريح في كون الزوج النكاحا مثبتا للحل لان المحلل هو الميث
للحل قلت لان الاستدلال به لا يتم على قول ابي يوسف رح لانه
يحمل هذا الحديث على شارط للحل او طالبه كما تقرر في الفروع
لا على مثبتة قوله لانه ضار سببا للمثل هذا النكاح والسبب
شريك المباشر في الآثم والثواب قوله والمراد من اللعن الخ
الواو هنا بمعنى اول لانه جواب اخر وهو الاشبه بالعرض من اللعن
قوله اظهار خناسيتها اما خناسيتها المحلل فليباشرة مثل هذا
النكاح بدليل قوله عليه الصلوة والسلام الا انبئكم باليسر المتعار
رواه ابن ماجه واما خناسية المحلل له فليباشرة ما يفر عنه
الطبع التسليم من عودها اليه بعد مضاجعة غيره اياها وسمتها
بها الاحقيقة اللعن اذ هو ليس الا ليق بمنصب المتسالة في حق الأمة
لانه لم يبعث لعنا قوله بل عمل بجاصين يعني خاص الكتاب

وهو حتى في انتهاء الحرمة وخاص السنة وهو العود في اثبات الحل
الكامل وهذا اولي مما قاله محمد وزفر والشافعي من ان الميث
للحل وهو الاباحة الاصلية لا خاص السنة فيلزم منهم الغاؤه مع
امكان العمل به وعدم منافاته لخاص الكتاب والاعمال التي لا يمتنع
قوله ولقائل ان يقول الخ هذا واراد على ما قاله صاحب الكشف وتقرير
ان يقال قد اخرجت المسئلة بهذا عن موضوعها فان موضوعها ان من
اثبت للحل بحديث العسيلة فقد زاد على خاص الكتاب بخبر الواحد فيكون
الجواب الصحيح ان الحديث مشهور يزاد مثله على الكتاب لا احاد لا خارج
هذا الخاص عما زيد عليه بالخبر وادخله فيما عمل فيه بما صح كتاب سنة
وكيف وقد جعل الزوج النكاحا منهيًا للحرمة الغايطة يقتضي عدم هذه
الطلقة والطلقين كما قال به محمد وزفر والشافعي رحمهم الله وجعله
مثبتا للحل لا يقتضي ذلك كما قال به ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله
وتنافي التوازن يقتضي تنافي الملزومات واجيب بان المسئلة من
باب المناقضة والجواب من باب الممانعة غير ان ما اجاب به صاحب
الكشف من الممانعة اصح مما اجاب به غيره منها لان منع احادية
الحديث بمجرد دعوي الشبهة غير كافية بخلاف منع الزيادة باظهار
اعمال خاص الحديث فيما لم يعمل فيه خاص الكتاب بما ذكر من الدليل
لاننا قطع لعرق المنقصر على ان المنظور اليه في الجواب هو مفهوم
حتى وهو العاية ومفهوم العود وهو الرجوع الى ما كانت عليه من
الحل لا كون الزوج النكاحا مثبتا للحل ومنهيا للحرمة لستوقع تنافيا
لتنافي لوازمها على انا الوارد لنا التقرر على ذلك لما ضربنا لنا
في المذكور لجواز قيام الحثيات المتنافية بالحل الواحد لعدم
الاصداد بخصوص الحال فتأمل قوله فان قلت الحل ثابت

في الطلقتين الى تقرير لان الرزق الكساحل في المتنازع فيه
لانه لو كان كذلك للزوا نيات الثابت وهو محتمل لان الحال ثابت
لان زواله معاقب بالثلث فقبله لا يثبت شيء منه لانه اجزاء
الحكم لا يتوزع على اجزاء العلة قوله قلنا لان الرزومه اي لزوم
انبات الثابت الى حاصله ان الحال الذي يثبت الزوج الثاني
غير الحال الذي كان قبله وذلك لان الحال الذي كان قبله ناقصا
يزيله الطلقة والطلاق والحال الذي يثبت الزوج الثاني كامل
لا يزيله الطلقة والطلاق بل الثلاثة فكان مثبتا لما ليس
بثابت والحال اي المرأة ان لم يقبل اصل الحال يقبل ثبوت وصف
الكامل بان يملك تجديد بعد الطلقة والطلاق وما صلح
سببا لاصل الشيء صلح سببا لوصفه قال بعض المحققين وفيه بحث
اذ فاية ما يفهم من كلام الشارع لا يزيد على انه مثبت بمجرد الحال
وكون الحال على الوجه المذكور ليس من معنومه وثبوت ذلك
في صورة الحرمة الغليظة ليس بل باتفاق الحال وهو ان محله ابتداء
فيه الحال لاستيفاء الزوج ماله من الطلقات بثلاثة قبله حيث
ابتداء بثبوت الحال كان ثلاثا شرعا فظهر اعي القول ما قاله
محمد وباقي الائمة الثلاثة قوله العسيلة ان كاتبتان الى العسيلة
تصغير عسلة وهي القطعة من العسل كني بها عن حلاوة الجماع
لما روي عن عائشة ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال العسيلة
هي الجماع قوله اشارة الى ان عيبوبة الحشفة كافية قلت بل الشرط
الايلاج بشرط كونه عن قوة نفسه فلما اوجب الشيخ الكبير الذي
لا يقدر على الجماع لا بقوة بل بمساعدة اليد لا يجعلها الا اذا انشتر
وعمل والتصغير الذي لا يجمع مثله اولى لانه لا يجد لذة اصلا

بخلافه في الله فتور واجلها فيها حتى التقي الختان فانها يحل به
وخرج المجبوب الذي لم يبق له شيء يوجب به فانها لا تحل بسببته وفي
المبسوط ان كان المجبوب لا ينزل لا تحل ولا يثبت نسب الولد
وفي التجريد لو كان مجبوبا لم يحل فان حبلى وولدت حلت
للاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد ويشترط كونه في المحل بيقين
حتى لو جامعها وهي مفضاة لم يحل ما لم يحل قوله وهو
ان الانزال غير مشروط خلافا للحسن البصري فانها لا تحل عند
حتى ينزل حملا للعسيلة عليه ومنع بانه يصدق منه ومع
الايلاج وانما هو كمال قوله اعلم ان القطع مع الضمان لا يجتمعان
الاصل من مذهبا ان عشرة لا يجتمع مع عشرة القطع مع
الضمان والجلد مع النقي والقصاص مع الكفارة والحذف العقر
والمتعة مع المهر واليتيم مع الوصوء والحيف مع الحمل والعشر
مع الخراج والصدقة مع الزكوة والغدرة مع الصوم فحكم الشرقة
عندنا قطع بيني الضمان عن السارق حتى لو هلكت المسروق عنده
قبلا لقطع او بعد او استهلكه لا يضمن وهذا ظاهر المذهب
الفتي به وروي الحسن عن ابي حنيفة انه يضمن اذا استهلكه قوله
لانها اي القطع والضمان مختلفان حكما وسببا ومجلا واستحقاقا
فان مستحق القطع هو الله تعالى ومستحق الاخذ هو العبد واذا
من كل وجه لا يقتضى ثبوت احدهما ثبوت الآخر ولا انتفاؤه
فامكن اعتبارهما معا حكما للسرقة وقد دل الدليل على ثبوت
الضمان وهو عموم قوله تعالى فاعتذوا عليه بمثل ما اعتديت
عليكم وقوله عليه الصلوة والسلام على اليد ما اخذت حتى
تودي فيجب القول به قوله لقوله عليه الصلوة والسلام لا ضرر

للتأرق ما قطعت يمينه قال شيخ الإسلام ابن حجر لم نجد بهذا
اللفظ الذي في النسخة من طريق السور عن ابراهيم بن عبد الرحمن بن
عوف رفعه لا يعرف صاحب نسخة اذا اقيم عليه الحد وقال
بعده هذا منقطع لا يثبت ورواه الدارقطني وقال السور لم يثبت
عبد الرحمن ركذ البزار والطبراني في الأوسط وكذا نقل ابن ابي خاتم
في العمل وقال منكرو وقررت عليه البيهقي في المعرفة ويجاب بان اثبتنا
قد عملوا بهذا الحديث واستدلوا به فدل ذلك على صحته لان القاعدة
عندنا ان المجتهد اذا عمل بدليل من السنة وطعن الخصم لا يلتفت اليه
قوله لان المجتهد بذل وسعه فيه وكذا لا يلتفت الي قول المحدثين من انه
ضعيف وغير صحيح لان ذلك اصطلاح خارق نشأ من طول الطريق **قوله**
وهو قوله تعالى فاقطعوا اذ هو لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو
الابانة والادالة له على نفي الضمان وانقطاع العصمة اصلاً ولا هو من
ضرورة لاختلافها اسماً وهو ظاهر **قوله** بل زائدا عليه بخبر الواحد
لا يخفى ان هذا الاستدلال الراعي لانه يقول يجوز الزيادة على الكتاب
بخبر الواحد **قوله** فقد ايتى بما ايتى اي جئتم بما منتم وهو الزيادة
على النسخ بخبر الواحد **قوله** ثبت باشارة قوله تعالى جزاء يعني سقوط
عصمة المالك ثبت باشارة نفي مقرون بالقطع وهو قوله تعالى جزاء
لا بقوله فاقطعوا لنتجه ما قلتم واول الكلام يتوقف على آخره في اثبات
الحكم وتقريره موجب **قوله** يراد به ما يجب حقه الله تعالى المخصوص
وحقه على المأمور به تلك حرمة هي له على المأمور بها الجزاء المطلق به تلك
حرمة هي له على المخصوص وبالحرمة التي هي له على المأمور به الفعل حراماً
لذاته كشراب الخمر لا غير كشراب عصير العنب فالجزاء المطلق يكون لما خرف
لذاته لا لعينه وما دامت العصمة باقية على حالها لا يكون الفعل حراماً

59 لذاته ولا يثبت الجزاء المطلق والجزاء المطلق ثابت بالنسخ فقد
تحولت العصمة بالضرورة ومتى تحولت اليه لم يبق للعبد حق
والحق في حقه بما لا قيمة له كعصير السلم اذا خمر فلا يجب الضمان رية
لحقه لانتقال حقه وقد استوفى بالقطع ما وجب بحق الله تعالى
فلا يجب عليه شيء آخر وجوب الرد حال قيام المسروق لا يدل على
بقاء العصمة كالحرم المعصومة للسلم تسترد وان لم تكن معصومة له
فالرد للمالك للعصمة والضمان للعصمة لا للمالك لا يقال فعله
لا في عصمتين عصمة الله تعالى لكون المال محترماً لحقه لوجوب النهي
فيما يقطع وعصمة العبد لانه محترم لحقه ايضا لبقاء حاجته
اليه فيجب الضمان كما في قتل المسلم خطأ وشرب خمر الذي فانه
يجب الدية مع الكفارة والحد مع الضمان لانا نقول ان الجنابة
هنا متحدة لان محلها العصمة وهي واحدة وقد تحولت
الحال تعالى قوله ولان الجزاء مصدر جزى الى الجزاء اما
ما يؤخذ من جزاء بالهزء اي كفى وعلى هذا يكون الهزء
اصلية او من جزى بالياء اي قضى وهو الاتمام فعلى هذا
يكون اصله جزا يا غير انها قلبت الفاء لوقوعها بعد الف
متطرفة وكل من المعنيين يدل على ان القطع جزاء كامل
وكمال الجزاء ليستدعي كمال الجنابة ومع بقاء العصمة حقا
للعبد لا يكون الجنابة كاملة فلا بد من انتقال العصمة الي
الله تعالى لتصير الاضافة والحرمة كالميتين وفيه نظر **قوله**
فلو بقيت العصمة في المال من جهة العبد لا يكون حراماً لعينه
بل لعينه وهو حق المالك فبقي مباهياً بالنظر الي ذاته كالمغصوب
للفاسد فيؤدي الى انتفاء القطع للشبهة وهو ثابت نصاً

واجتماعاً فيكون ما يؤدي إلى انتفايته مستقياً لا يقال إلا إن كان
هذه الشبهة مسقطاً للقطع وإنما يستقيم ذلك لو كانت
الشبهة التي لا يمكن الاحتراز عنها معتبرة في ذمه الحد
كهنه الشبهة وليس كذلك لأننا نقول الحد وتمامه تدريجاً
بالشبهات ولا نتران هذه شبهة لا يمكن الاحتراز عنها
بل يمكن الاحتراز عنها بالطريق الذي قلناه فتأمل فإن قيل
لوانتقلت العصمة إلى الله تعالى انتقالاتاً لأصاير الفعل بجرها ما لغيره
وليس بقدرها للمالك فكان ينبغي أن يكتب في السرقة بالمشهور المحذور
عن الدعوى كسائر حقوق الله تعالى مثل الزنا وشرب الخمر قلنا لا نترنم
ذلك في حالة الأقرار على ما في البدائع من أن السارق إذا أقر
أنه سرق من فلان الغائب قطع استحقاقه ولا ينتظر حضوره
وتصديقه وأما في حالة البينة أو الأقرار على الرابع فلا يقطع
وإن كان حداً من حدود الله تعالى إلا أنه مترتب على تحقق السرقة
وهي من باب المخاضات المالية والدقوي فيها شرط قوله لأنه
أي المال أو حتى العبد قوله يلزم أن لا يقطع كما في سرقة الخمر
فإنه لا يقطع مع انتقال العصمة إلى الله تعالى واللازم وهو عدم
القطع منتفها فاللزوم مثله وهو انتقال العصمة قوله
والخمر ليس كذلك أي ليس حقاً للعبد فعده الحكم لعدم شرطه
قوله وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك جواب
سؤال بان يقال ينبغي أن يتحول الملك إلى الله تعالى أيضاً
حتى لو لم يبق للمالك حق الاسترداد إذا كان المسروق
قائماً لأنه كما أن العصمة شرط لكون السرقة موجبة للقطع
فالمالك كذلك إذا قطع في غير الملك فهلاً انتقل الملك

60 كما لعصمة وتقرر الجواب أنه لو انتقل الملك إلى الله تعالى صار
مباحاً لأن ملكاً لله تعالى لا يوصف بالعصمة بل بالإباحة فلو قلنا
بانتقال الملك إليه تعاطت العصمة أصلاً وفي بطلانها بطلان
الحماية والمقصود من النقل تحققها لا إبطالها فامتنع القول
بانتقال الملك بخلاف العصمة فإن انتقالها إنما يثبت كمال الحماية
وانها واقعة على المال فيتحول ما هو من أوصاف المال وهو العصمة
لأنها عبارة عن كونه حراماً للتعرض وأما الملك فصفة المالك
أذ هو عبارة عن القعدة على المحل فلا ينتقل لأن المالك ليس محل
لحماية فتأمل قوله اعلم أن العصمة ينتقل حال انعقاد السرقة
موجبة للقطع لمسما من الحاجة إلى الحفظ في تلك الحالة لتصير
الفعل حراماً لعينه مضموناً بالعقوبة الزاجرة قوله ولكن إنما يتقرر
للمح وهو دفع لما يقال قد قلتم بأن العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة
موجبة للقطع ومقتضاه سقوط الضمان عند ذلك سواء قطع
أو لم يقطع فما بالك لم استقطموا بالقطع واشتموه بسقوطه وتقرر
الدفع إنما قلنا بالانتقال ليقع القطع حداً لله تعالى وما كان حداً لله
تمامه بالاستيفاء فالانتقال تمامه بالاستيفاء وما لم يتم
الانتقال لا يسقط الضمان لأنه إذ لم يتم كانت العصمة لحق العبد
باقية وإذا كانت باقية لحق العبد كان الضمان لازماً عموماً
بمقتضى أصل السبب وهو حق العبد وعدم تمام العارض وهو الانتقال
بحق الرب قوله فكان الحفظ بالقطع خيراً له من الحفظ بالضمان
قد يقال هذا إذا اقتصر على الضمان أما إذا وجب به القطع فلا شك
أن الحفظ بهما التزم ويجاب بما قاله بعض الشراح الأصح أن القطع
لصيانة حقوق الناس وفيه ضرر على السارق لما فيه من التواءم

عضوه فلا يثبت اليه ضرر آخر وهو الضمان لئلا يجتمع عليه ضرر
لذفع ضرر واحد وهو خارج عن موضوع المجازاة وأما الضرر
الخاص اللاحق لرب السرقه باسقاط الضمان فيجب وبالمنفعة العامة
وهو كمال الحفظ عليه وعلى سائر الناس بالقطع والمنفعة العامة تحمل
له الضرر الخاص وإنما لم يسقط القطع باسقاطه لأن المقصود
الرجوع وشرع القطع في حقهم أزجروا منعت او لعدده تصور اجتماعهم
على الاستقاط لا يقال لو كان القطع لمصلحة العامة لكان الشطب
طلب شخص ما منهم لا خصوص طلب المسروق منه لانا نقول لما كان
السرقه من باب الخاصات المالية اشترط في ثبوتها ما يترتب
عليها من القطع طلب من له يد حافظه على المال المسروق وفيه
الكافي وهذا اذا اختار المالك القطع واما اذا قال انا اخمنه
لم يقطع عندنا قوله وفي المبسوط الحاصل ان سقوط الضمان
انما هو في القضاء والحكم واما في ما بينه وبين الله تعالى فيفتي
بالضمان لخرج من الحلاق فيضمن ديانته لا قضاء تحرز عن شبهة
الخلاف قوله فان قلت قد توجد العصمة الى هذا إنشاء قوله
من شرط القطع ان يكون المال معصوما قبل السرقه حقا للعبد
فقال السائل قد يوجد القطع ولم يوجد شرطه اذ ليس مال الوقف
ملكاً لا حيد فعلى ما قلت ينبغي ان لا يقطع لعدم المالك مع انه
يقطع ومحصل الجواب بالمنع والتسليم يعني لان مال الوقف ليس
ملكاً لا حيد هو على ملك الواقف كما فقد وجد الشرط ولين
سلمنا انه ليس على ملك الواقف لكن مرادنا بالملك التعلق بحق
الغير سواء كان ذلك الغير مالاً حقيقة او لا كسقوط الوقف
فالمراد بالمالك اعتراف من المالك حقيقة او حكماً لان المالك

61 ليس شرطاً في العصمة لعينه بل لغيره حتى يشترط حقيقة بل لانه
متعلق بحق الغير قوله ولذلك صح ايضاح الطلاق المحل اعلم ان المصن
كما اورد من قبل الخصم فروعا يتراني انا خالقنا فيها الاصل المذكور
وهم قد عملوا به فيها واجاب عنها واورد عليهم فروعا خالفوا فيها
الاصل المذكور وعملنا به ولا جواب لهم عنها فقال ولذلك ومرجع الإشارة
الى متناول الخاص المحض من قطعاً وعدم احتمال البيان قوله
صح ايضاح الطلاق بعد الملح اعلم ان المختلفة يلحقها الطلاق عندنا
خلاف الشافعي رحمه حتى لو ان رجلاً قال لزوجته خلعتك
عن عصمتي وقد بقي شيء من عدد الطلاق ثم قال لها وهي
في العدة انت طالق متلاصيح ذلك منه ووقع هذا الطلاق
على المرأة ونقصن به العدد ان لو كان وزال به الملك ان يكن
ولم يقع عند الشافعي رح بل يكون لغوا قوله لان الطلاق لازالة
ملك النكاح هذا القول ممنوع فان الطلاق الرجعي لا يزول به
الملك قالوا ان يقول في تعريف الطلاق هو رفع الصيد الثابت
شراً بالنكاح قوله تمسك المصن الى الآية والاحسن ذكر معنى الآية
ووجه الاستدلال بها عند قول المصن رح عملاً بقوله فان طلقها
فلا تحل له من بعد كما هو طريقة المبرج لان فائدة المبرج ذكر
حل العياره عقبها قوله ومعنى الآية يعني قوله تعالى فان خضت
الايقما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به قوله فلا
على الزوج فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به لا يكون دعماً
اسراً ولا اخذاً ظمناً قوله وصل الطلاق بالافتداء بالمال
وذلك لان الغاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الوصل
والتعقيب فيقتضي وصل الطلاق بالافتداء فيصح الطلاق بعد

وتحققه ان الله تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله تعالى
الطلاق مرتان اي ثنتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله تعالى فان خفت
الايقاع حدود الله فلا جناح عليهما فيما افدت به وفي تخصيص المرأة
ههنا تقرير فعل الزوج فيما سبق من قوله تعالى الطلاق مرتان لانه لما جمع
بينهما في قوله تعالى الا يقينا ثم خص جانب المرأة سعاتها لا تخلف الا فتداء
الا بفعل الزوج كان بنا لنا لضرورة ان فعل الزوج في هذه الحالة
اي في حالة الخلع هو الذي يقرر فيما سبق في اول الآية وهو الطلاق
فكان هذا بيانا للنوعين الطلاق اعنى الطلاق بغير مال والطلاق
وهو الافتداء فصار كالنصيح بيان فعل الزوج في الخلع وافتداء
المرأة طلاق لا يفسخ كما يروي ذلك عن الشافعي روي وكان الصحيح
من مذهبه خلافه كثيرا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو حكم
المنطوق ثم قال تعالى فان طلقها اي بعد المراتين سواء كانتا على
او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب القاء قوله
فما بطل الطلاق بعد واول قولها فان طلقها باقولا الآية
وهو قوله تعالى الطلاق مرتان لا يكون عاملا بالقاء بل فيه فساد
التركيب لما فيه من العدول عن العطف على الاقرب الى العطف
على الاعد مع توسط كلام اجنبي بينهما على تقدير ان يكون
قوله تعالى ولا تحل لكم الخ كلاما معترضا مستقلا واراد في بيان
الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين وانما على ما ذهب اليه
عامة المفسرين من ان الافتداء ينصرف الى الطلقتين المذكورتين
والعنى لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيئا ان لم يخافا
الا يقعا حدود الله فان خافا ذلك فلا اثر في الاخذ والافتداء
فلا فساد لان اتصاله بقوله تعالى الطلاق مرتان هو معنى

62
اتصاله بالافتداء ويتم المطلقا مل قوله واعتراض عليه اي على
الاستدلال برواية ودراية قوله لان المذكور بهذا اعتراض
الرواية قوله ولان موجب القاء الخ هذا اعتراض الدراية قوله
وكل ذلك الاشارة من عند قوله والا لما يتصور الخ قوله اجيب
بان اتصاله اي قوله تعالى فان طلقها هذا جوابا لاعتراض الرواية
قوله فكانه قيل فلا جناح عليها فيما افدت به في الطلقتين المذكورتين
ثم رتب على الافتداء الثالثة وتوجيهه ان قوله تعالى الطلاق
مرتان يحتمل ان يكون بطريق الخلع او بغيره وبين بقوله فيما افدت
جواز به بطريق الخلع فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين
عن الخلع والافتداء او اللتين كلتاهما واحدهما خلع وافتدائه
به يتم الحق ايضا وهو ان يقع ايقاع الطلاق بعد الخلع ويندفع به
ما قيل من انه لو كاه القاء للتعقيب لزم من مشروعية الطلقة
الثالثة وجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق
على مال الكزيادة على الكتاب وترك العمل بالقاء في قوله تعالى فان طلقها
لان التعقيب على ما حققناه من التعميم في الطلقتين منى الزيادة
والا لغا على انا لو قلنا بان تعقيب الثالثة على الكنتين مقيد
بكونها واحدا خلعًا وافتداء كما كانت مشروعية بعدها
خاليتين عن الخلع والافتداء نابتة بالاجماع والخبر المشهور
ولا ينير في اثبات كل بيمله قوله فلا يلزم ان يكون الطلاق
اربعًا لان الافتداء بيان للطلقتين لا لطلقة ثالثة وذكر
في الكشف لان الله تعالى ذكر الطلقة الثالثة بعوض وبغير
عوض فلا يلزم ترتيب الطلاق فتأمل قوله وموجب القاء
التعقيب والرسل هذا جواب عن اعتراض الدراية قوله

وهذا قيل به احد الاولي ان يقول لان هذا الخ لاق المقام ^{التعدي} مقام
مرجوع الاشارة كون الفاء للترتيب في الذكر فقط لان الفاء انما هي
للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع ^{اللفظ} حروف
قولته واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخ جوا ^{عن قوله} في
والا لما يتصور الطلقة الثالثة قبل الخ وهو من تمامه جوبا ^{عنه} من
الذرية قوله لان غاية ما يبيهم من ذلك اي من كون الفاء ^{للتعقيب}
والوصول في الوجود ولم يتقرر من الشارح الجواب عن قول المعترض ^{والا لما}
يتصور الخ قبل الطلقتين عملا بوجوب الفاء في قوله فان ختم ^{والجواب}
ان الخ ليس مرتبا على الطلقتين بل مندرج فيهما ^{والمذكور} عقيب الفاء
ليس نفس الخ حتى يلزم ترتيبه على الطلقتين فقط بل انه على تقدير النزول
لا جناح في الافتداء قبل لا يصح التمسك بالآية في ان الخ طلاق وانه
يلحقه صريح الطلاق لان المذكور في الآية هو الطلقة على ما لا الخ واجب
بان الآية نزلت في الخ لا الطلاق على ما لا وقد يجاب بان الطلاق
على ما لا اعتم من الخ لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون ^{بصيغة}
الخ فبدل على السبب بعمومه ^{والاسم} ان المذكور فيها هو الطلاق
على ما لا الخ بل اعتم وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخضم الا في ان
الافتداء بصيغة الخ طلاق على ما لا ام لا حتى لو سلم ذلك لم يصح
تراعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق قوله فان قلت
على ذكره اي من ان الافتداء منصرف الى الطلقتين وان المراد بهما
الطلاق بطريق الخ لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي
لان الخ طلاق باين واللازم باطل لا تقايق المفسرين على ان
المراد منه الرجعي وتقرر الجواب يؤخذ مما حققناه من التعميم في
الطلقتين فنبه على ذلك قوله ولقائل ان يقول الخ هو كلام ^ظ

63 جيد وليس مجتبا من عند الشارح كما يتراى بل المحققون ذكروه
وعبارتهم فيه واعلم ان هذا البحث ينبغي على كذا الخ قوله فالاولي
ان يتمسك الخ وبه يرد دليل الشافعي لان قياسه في مقابلة الف
على ان قوله ان الطلاق لازالة ملك النكاح ممنوع لان الطلاق
الرجعي واقع ولا يزول به الملك بالاجماع قوله في المفوضة
التفويض التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر ^{وعلى}
ان المهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا تصح ^{محرلا}
للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي ^{لعدم الولي}
بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجه ^{من غير}
تسمية مهرا ^{وعلى} ان لامه لها فزوجها ان كانت من اهل
الاذن والصفيرة التي سلم الاب نكاحها من الزوج كذلك
في شرح الأصول وفي الحقائق لا يتصور ذلك في صبية ^{او مجنونة}
اذ ليس لاحد استقاط مهر ^{من قوله} وهي بكسر الواو والخ حاصله
انه يجوز في المفوضة المرة كسره الواو وفتحها على انه اسم فاعل
او اسم مفعول لما ذكره الشارح واما الامة المزوجة بلا مهر
فلا يستعمل في المفوضة ^{بالفتح} قوله ويجب المتعة ذكر في العناية
ان المتعة تجب عندنا في موضعين قبل الدخول عند عدم التسمية
كما هنا وعند التسمية الفاسدة كما لو سمي لها خنزيرا ^{وخمرا} فان قلت
ينبغي ان ينصف مهر المثل في مسئلة المفوضة كما سمي قلنا ^{المسمى}
معلوم يمكن تنصيفه ومهر المثل مجهول لا يمكن تنصيفه ^{لنا}
في الكافي فان قلت فكأن ينبغي ان ينصف المتعة بالطلاق
قبل الدخول قلت المتعة قائمة مقام مهر المثل فكما لم ينصف
مهر المثل لكونه مجهولا لا تنصف المتعة وان كانت معلومة بالنظر

الاصلي الا الى وصف الخلف قوله والابتغاء وهو الطلب الحاصل
حاصله ان الابتغاء لفظ خاص وضع لعني معلوم وهو الطلب
والباء حرف خاص وضع لعني مخصوص وهو الاضناق وقد تعلق المال
بالابتداء وهو الطلب بالعقد الصحيح ولا ينفك المال عن الطلب
بالعقد الصحيح ومن ضرورة وجوب المال بنفس العقد الصحيح فالقول
بترأخي وجوب المال الى زمان استيفاء المطر والدخول كما قال الشافعي
لا يكون عملاً بالخاص من كتاب الله تعالى هذا ما فهم من كلام فخر الاسلام
وفيه نظر والاولي ان يقال الابتغاء انما يكون بالعقد الصحيح لقوله
غير مسافحين ولا شي من العقد الصحيح غير ملصوق بالمال لقوله تعالى
باموالكم فلا شي من الابتغاء غير ملصوق بالمال ونكاح المفوضة ابتغاء
فلا يقع بلا الصاق مال واعتراض بان التمسك بهذه الآية في المفوضة
لا يستقيم لان فيها دلالة على كونه مشروعا بالمال وليس فيها ما نفى
كونه مشروعا بلا مال بل ذلك شكوت عنه وقد قام الدليل على مشروعيته
بلا مال وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله تعالى
وانكحوا الاياحي منكم والمطلق يجري على اطلاقه والمقيد على يقيد
واجب بان المطلق يحمل على المقيد في الحكم الواحد والحادثة الواحدة
بالاتفاق كما في كفارة البهين بالصوم وهناك ذلك فيجب حمل على المقيد
بالمال وفيه نظر اذ لا نزاع في الحكم بل هو عين النزاع فالصواب
ما مضينا من تركيب القياس فانه يستلزم نفي كونه مشروعا
بلا مال فاما قول ابن عباس رضي الله عنهما عنهما رواه الخمسة حديث
علقمة ابن عبد الله بن مسعود روى عن رجل تزوج امرأة ولم
يعرض لها مهر فلم يمس حتى مات فردوه ثم قال اقول فيها برأيه
فان كان صوابا فمن الله تعالى وان كان خطأ فمن الشيطان

64 اذ يلهما مهر امرأة من نسيانها لا وكس ولا شطط وطبها العدة
ولها الميراث فقام معقل بن سنان الاشجعي فقال اشهد
ان رسول الله عليه الصلوة والسلام قضى في بروع بنت
واشق وفي رواية ابي داود فقام ناس من اشجع فيها الخداع
وابن سنان الاشجعي فقالوا اشهد ان رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم قضاهما فينا في بروع بنت واشق حين
مات وان زوجها ملال بن امية الاشجعي كما قضيت
ففرح عبد الله بن مسعود روى فرحا شديدا حين وافق
قضاؤه قضاء رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال
البهقي جميع روايات هذا الحديث اسنادها صحيح
وما روي عن علي رضي الله تعالى عنه انه قال لا يقبل معقل
ابن سنان فانه اعزني بوال علي عقبيه قال ابن المنذر
لم يقع هذا عن علي رضي الله تعالى عنه ارادة ان يتبعوا انما قد
ارادة دون ان يقول ابتغواكم باموالكم لان الارادة
لازمة للطلب لا تنفك عنه ولا ان المفعول له شرطه
ان يكون قلبيا فلذا اول بقلبي قوله ويجوز ان يكون
بدلا لك ان تقول شرطا لبدل ان يحل محل المبدل منه
وهذا ليس كذلك والجواب انه لا يشترط ذلك على الصحيح
كما في قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن فان قلت من اي الابدال
قلت هو بدل الاشتمال والغاية محذوف تقدير ان يتبعوها
قوله اذ لا يحجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل بترأخي
الى الوطى لان العقد لما فسد فسد ما في ضمنه من المسمى
فيجب مهر المثل لانه الموجب الاصلي وهو انما يجب اذا وطئها

ولربح بالحلوة الصحيحة لان التمكن فيه منتف شرعا اذ لكل
واحد من المتعاقدين فسحة قبل الدخول بغير حضرة صاحبه واما
بعد الدخول فليس كل منها فسحة الا بحضرة صاحبه وفي الخلاصة
المراد من المهر في الفاسد العقر وهو مقدار ما يجب اخذه لزوجها
لو كان حلالا وهذا بخلاف العقد الصحيح فانه يجب المسمى بالعقد
ويكمل بالحلوة فالحلوة في الصحيح قائمة مقام الوطى للتمكن منه
بخلاف الفاسد قوله وقد حكمت بفسحة ذلك كما لو تزوجها
على ان لا مهر لها وهذا بخلاف البيع فانه يبطل بفسح الثمن
وقيل يفسد كالتسكوت عنه والفرق ان الثمن في البيع ركن
بخلاف المهر فانه لا يظهر شرف المحل لا بفسحة العقد قوله
زوجتكها بما سعتك من القرآن رواه البخاري ومسلم
من حديث سهل بن سعد الساعدي وليس فيه دلالة
على ان القرآن جعل مهرا ولهذا لم يشترط ان يعلمها وانما قال
بما سعتك اي بسبب سعتك من القرآن قوله فحق البيان بقوله
عليها الصلوة والسلام لا شهر اقل من عشرة دراهم رواه دار
قطنى من حديث جابر بن عبد الله بن عبيد بن جراح بن
ارطاة وفيها ضعيفان عند الحديثين ولكن البيهقي رواه
من طرق وضعفها في السنن الكبير والضعيف اذا عدت
طرقه صار حسنا لغيره يحتم به ذكره النووي في شرح المهذب
ومما الحجج به صح ان يبين له الحمل ويعضده ما رواه البيهقي
وابن عبد البر عن علي بن ربيعة قال اقل ما يستحل به المرأة عشرة
دراهم اعلم ان الفقهاء والشارح جعلوا في الفروع هذا
الحديث بيانا للمال في قوله تعالى ان تبغوا بائنا لكم ولعائل

65 ان يقول لا تم الأجال في الآية بل انما يقتضي وجود المال
مطلقا فالمتعين الخاص زيادة عليه بخبر الواحد وانتد
تمعونه قوله فلان الكناية المراد بها الضمير في فرضنا وهذا
لان الكناية عند الاصوليين ما استتر المراد منه ولا يفهم
منه الا بقرينة لفظية او معنوية كالفاظ الضمائر نحو انا
وانت وهو فانها لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها
من تكلم او خطاب او غيبة وسياق تفسير الكناية في
اصطلاح اهل البيان والفرق بينها وبين المجاز على كل من الاصطلاح
في محله انشاء الله تعالى قوله فدل ذلك على ان متولى التقدير
هو الشارع لان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل
عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاستناد خاصا
في ان متقد المهر هو الشارع على ما هو موضوع الاستناد
قوله واعترض عليه الخ اي على التمسك بالآية نقلا وعقلا
في ان الغرض خاص موضوع لمعنى التقدير الخ وخاصة ان الاخر
ان الغرض لفظا خاص بل مشترك بين الايجاب والقطع والبيان
والتقدير سلنا ذلك لكن لا نمر انه خاص في التقدير بل هو
حقيقة في القطع كما قال صاحب الكشاف في سورة النور
النور اصل الغرض القطع وكذا قال غير من ائمة اللغة ثم نقل
الى الايجاب والتقدير لان الغرض مقطوع به وكذا المقدر مقطوع
عن الغير فكان الغرض مجازا فيها على ان حمله على الايجاب منها ابو
بقرينة كلمة على فانها اصل الايجاب لاصلة التقدير وبقرينة
عطف الملوكات على المنكوحات فان الايجاب يستقيم في حق الاء
كما يستقيم في حق الأزواج واما معنى التقدير فلا يستقيم في حق الاء

ولذا فسراية التفسير العرفي منها بمعنى الأيجاب قال صاحب الكتاب
معنى الآية قد علم الله تعالى ما يجب فرضه على المؤمنين في الأزواج
والأماء وتقرر الجواب أن العلماء أجمعوا على أن حمل اللفظ المستعمل
في عدة معان على الحقيقة والمجاز أو في من جملة على الاشتراك المصالح
المجاز ومفاسد الاشتراك وأن المتبادر من ملامات الحقيقة واللفظ
مع ورود استعماله فيما ذكر من المعاني قد غلب في معنى التقدير دون
غيره والغلبة فيه تبادره إلى الذهن دون غيره وما يتبادر إليه الذهن
دون غيره كأن حقيقة فيما يتبادر فيه دون غيره فلفظ العرفي حقيقة
في التقدير دون غيره وبه قال الأصوليون وأما التقدير بعلى والعطف
فلتضمنه معنى الأيجاب إذ من لازم تقدير الشرح ايجاب على أن بعضهم
وإن جملة في الآية على الأيجاب لا يكون جملة ذلك قاصيا على من جملة
على التقدير لأن أحد الملمين لا يفضي إلى الآخر مع أن الوصلان المراد
الأيجاب لحصل الكلام أيضا إذ يعبر التقدير قد علمنا ما فرضنا على الأزواج
من المهر وغيره وكل معلوم مقدر عند الله تعالى فيكون المهر مقدر عند الله
وهو محل في حقنا فيلتحق الحديث المذكور بيانا كما أن لو سلمنا أن المعلوم
ليس بمقدر كان ما أوجبه الله تعالى على الأزواج من المهر غير معلوم لنا
فيكون مجزأ أيضا فيلتحق به الحديث بيانا قوله ويمكن أن يجاب عنه
أي من الجنا المذكور بالترام الشق الثاني وإنما امتنع العطف في
المثال المذكور لعدم القرينية والآية ليست كذلك لوجوه القرينية
قوله وغير ذلك معلوم في هذه العبارة فلاقة من الفلق لأنه
أن قرني وغير ذلك بالرفع على الابتداء ومعلوم خبره فلا معنى لهذا
الكلام وإن قرني بالجر عطفا على المهر فلفظ لكن يبقى قوله معلوم
سواء كان بالرفع والجر لا معنى له فالأولى أن يقول وغير ذلك

66 بالجر وكل معلوم عند الله تعالى مقدر كما ذكرنا قوله بالحديث المشهور
لا حاجة إلى التقييد بالمشهور لأن خبر الواحد يجوز به البيات
مع أن هذا الحديث خبر واحد ولا معنى لدعوى الشهرة وفي بعض
النسخ بالحديث المذكور وهو الأولى التهمة إلا أن يقال أراد
بالمشهور ما اشتهر على السنة الناس بالمشهور الاصطلاح قوله اجتزأ
بالقيد الأول عن الفعل والأشارة وحديث النفس والكلام
النفسى فإنه لا يطلق عليه القول في هذا الاصطلاح وخرج
بالقائل ما يصدر عن الطير والغير نفس القائل وبعبارة
السبيل وهي قصد الطريقة والأعباء ما يصدر من غير قصد
كما في الجنون والأهواء والنوم والكسوف قوله وبالقيد الثاني
عن الدعاء والالتماس علم أن الصيغة الدالة على طلب الفعل
دلالة وضعية إن قارنت الاستعلاء فهو أمر وإن قارنت
التساوي فهو التماس وإن قارنت الخضوع فهو سؤال ودعاء
قوله وقيد بالسبيل إشارة إلى أن العلو في الواقع ليس بشرط
بل الشرط عند الأمر نفسه عاليا سواء كان عاليا في نفس الأمر
أم لا قوله حتى إن صدر فعل ممن هو أدنى حال من المأمور
على وجه الاستعلاء يكون أمرا ولهذا ينسب إلى سوء الأدب
والحق فلذا يكون قول فرعون لقومه فماذا تأمرون مجازا
أي تشيرون لأن قولهم أرجه وأخاه وأرسل لم يكن على
سبيل الاستعلاء لأنه غير ما كانوا مستعلين عليه فهو
في قوة تشيير بكذا ولقائل أن يقول بعد تسليم أن المعتبر
في الأمر الاستعلاء كما اختاروا أكثر الأصوليين أن المعروف
هو الأمر الذي يجب امتثاله ولا يجب ذلك إلا إذا كان الأمر

أعلى رتبة من المأمور في نفس الأمر قوله وهي القاعدة المشهورة
في استخراج الأمر من المضارع وهي أن يحذف حرف المضارعة ويعامل
أخر الباقي معاملة المضارع المجزوم فإن كان ما بعد حرف المضارعة
متحركاً نطق به على ما هو عليه نحو خرج وان كان ساكناً زيدت
همزة وصل مضمومة إن كانت عين الفعل مضمومة ومكسورة فيما
سواه نحو قتل وأضرب وأعلم وأما أكرم ونحوه فيفتح الهَمْزة
أمرأ فبناء على الأصل المرفوض فافهم وح فلا يرد قمر ودخرج
وصل ونحوه لأنه ليس المراد خصوص صيغة أفعل بل المراد به ما كان
مشتقاً على طريقة أفعل فيكون ذكر أفعل في التعريف على سبيل التمثيل
دون التقييد وفيه تأمل قوله وفيه نظر وجه النظر أنه إذا كان
المراد من الأمر المضارع بالصيغة وهو ما أخذ من المضارع فيرد
أمر الغائب فإنا لم نلح في اشتقاق المضارع بل هو صيغة على حد
فتفرض التعريف به فلا يكون جامعاً ولذا قال بعضهم لا بد من
زيادة قيد آخر وهو ما يقوم مقام أفعل ليندرج الأمر
من غير العربية وسائر صيغ الأمر قوله والأصوب أن يقال
مراده الخ يعني فيكون ذكر أفعل للتمثيل وفيه نظر لأن التعريف
لا يقصد به التمثيل والمراد لا يدفع الأيراد والحاصل أنه ليس
مراده هذه الصيغة على الخصوص بل المراد من أفعل ما دل على طلب
فعل ساكن الآخر فيشمل صيغ سائر صيغ الأمر قوله خرج
بهذا أي بقوله أفعل أوجبت عليك أن تفعل كذا أو طلب
سنتك فعل كذا أو أوجب عليك فعل كذا فإن في ذلك كله طلب
تحصيل الفعل ممن هو دونه بالقول وليس بامر قال العلامة
النسفي وبه يظهر ضعف قولهم أنه طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء

67 لورد هذه الصيغ المذكورة عليه لصديق الحد عليها واجب
بأنما يتوجه هذه عليهم أن لو لم يكن مرادهم بذلك طلب الفعل
بالقول الموضوع له وهو ممنوع والصيغ التي ذكرت غير ممنوعة
لطلب بل هي إخبار عن الطلب لا إنشاء قوله لكن كونه يعني
المقول أو لي قال بعض الشراح المراد بالقول معناه المصدري
لأن القول كما خطر ذلك في بعض الأذهان لأن ذلك صيغة
الأمر لا الأمر كما صرح به صاحب المفتاح وصاحب الكشاف
والإمام الرازي ولهذا قال ابن الحاجب الأمر اقتضاء
فعل غير كفا على جهة الاستعلاء وأريد بالاعتناء ما
يقوم بالنفس من الطلب لأن الأمر بالحقيقة هو ذلك
الاقتضاء فالصيغة سميت به مجازاً للدلالة عليها عليه واحترز
بغير كفا عن النهي ويرد عليه نحو الكف ولا تكلف اللهم إلا أن يراد
غير كفا عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وإنما
إذا كان القول يعني المقول يكون هذا التعريف مناسباً لمذهب المعتزلة
لأنهم لما أنكروا الكلام النفسي لزمهم أن يتحدثوا بالكلام اللغوي
فقالوا الأمر عبارة عن قول القائل الخ أما مذهب أهل السنة
فالأمر في الحقيقة هو المعنى القائم في النفس فيكون قوله أفعل
عبارة عن الأمر بالحقيقة الأمر ذكره صاحب البدائع وابن الحاجب
ويمكن أن يقال بجنا الأصولي ليس في الكلام النفسي وإنما يجت
عنه التكلم وقولهم أنه مناسب لمذهب المعتزلة قلنا سلمنا من
الحيشية التي ذكرتم فإما من حيثية أن الأمر من قبيل الخاص
وهو من أقسام القرآن وهو عبارة عن التظم والمعنى ويجت الأصولي
ليس لأنه فيه فبرهناً للحيشية يليق بالفقهاء والأصوليين لأنهم

لانهم يشبهون الاحكام لنظم القرآن المتلودون النفسى قوله وقابل
ان يورد عليه الخ يمكن ان يجاب عن الاول بان احد الاصطلاحين
لا يفتى على الاخر على انه من الحقايق الاصطلاحية فلا يبعد تعريفه
باعتبار اصطلاح خاص وان لم يخرج مثله في الحقايق اللغوية والعرفية
رضنا الثاني بان التعريف على قاعدة من يري من الاصوليين ان
الامر حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه فلا يرد عليه النقض
بمثل ما ذكره مما هو مجاز عندهم فتأمل لا يقال يرد على الطريقة الصادر
عن السامى والنايم والمجنون ونحوه مع انه لا يستحق امر الا بالقول التقييد
بعلاوة السبيل اخرج ذلك لانها قصد الطريقة والاعتبار المذكور
وهو عدا الامر نفسه عاليا قوله قدرا الامر لان ما يجب على المكلف اولا
الايان قبل اول ما يجب عليه المكلف المعرفة وقيل النظر وقيل القصد
والاول اصح وقيل لا خلاف فان اول ما يجب حطاما ومقصود المعرفة
واول واجبا داء واشتغالا القصد الى النظر والتحقيق ان اول واجب
المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار التي هي الايمان لا مطلق المعرفة
والنظر والقصد مقدمتان لها لان النظر يتوقف على القصد والمعرفة
على النظر قبل قدرا الامر لان معظم التكليف يثبت بالامر وقيل
لان ما ثبت بالامر اشرف لان الايمان والعبادات ثابتان به
والشرف من اسباب التقديم وقيل لان الامر اول مرتبة ظهر
لتعلق الكلام الاولي اذ الموجودات كلها وجدت بخلاف كون
على ما هو المختار فيكون متقدما على سائر التعلقات قوله بصيغة
افعل حرف السارح التووين من صيغة واضافها الى الفعل وليس
هذا طريقة المرجح وكان الاولي ان يقول هي افعل فحافظة على
التووين قوله حتى لا يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة

وفي هذا الحصر نظر اذ الوجوب يستفاد من اخبار الشارع كما في قوله
تعالى كتب عليكم القصاص وقوله والله على الناس حج البيت وغيرها
نحو احل الله البيع وحرم الربوا فهذه كلها اخبار وقد افاضت
الوجوب والحجوب ما قاله صلواته الشرعية في التوضيح اعلم ان اخبار الشارع
يراد بها الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان الخبر به
ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع تعالى عن ذلك
والمأدبة ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد به
المبالغة في وجود المأمور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا انتهى
فعلى هذا الحصر المذكور في عبارة هذا الشارح انما هو بالنسبة
الى حقيقة الامر والله تعالى اعلم وقال في التلويح المحكوم به
في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام
واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه تفيد ثبوت الحكم الشرعي
من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته
للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والتخي مجازا عن النبي
فيصير الحكم الشرعي بابلغ وجه قوله اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا
بالمعنى لا المعنى به يعني يكون اللفظ مقصورا على المعنى بحيث لا يتجاوز
الى معنى اخر اما المعنى فيتجاوز اللفظ الى لفظ اخر قوله كالمترادف
الترادف ان يكون معنى اللفظين واحدا كليتي واسدي لفظا اسدي
مختص بالحيوان المفترس وهو ليس مختصا به بل هو مدلول اللفظ
ليس وعضف وغير ذلك قوله وقد يكون على العكس اي بان يكون
المعنى مختصا باللفظ فيكون المعنى مقصورا على اللفظ بحيث لا يتجاوز
الى لفظ اخر اما اللفظ فيتجاوز المعنى الى معنى اخر قوله
كالمشترك اي كالعين مثلا فان المراد من العين المعنى

نفس الذهب مثلا فانه مختص بلفظ العين مثلا وهو غير مختص
بالذهب بل يطلق عليه وعلى غيره كالباصرة والينوع وغير ذلك **قوله**
وقد يكون الاختصاص من الجانبين اي يكون المعنى مختصا
باللفظ واللفظ مختصا بالمعنى فيكون كل منهما مقصورا ومقصورا
عليه كالالفاظ المتباينة مثل الانسان والفرس **قوله** ولما
كان الاختصاص ههنا اي اختصاص لفظ الامر مع دعائه
من الجانبين لان الامر من الالفاظ التي اختصت بمعانيها
واختصت بمعانيها عندنا **قوله** لجانب المعنى اي اختصاص
المعنى بالصيغة وهو بدل تفصيل بدل كل **قوله** ولجانب اللفظ
اي اختصاص الصيغة بالمعنى **قوله** قدم الاقوال اي اختصاص المعنى
باللفظ لانه هو المقصود اي لان المقصود بها بيان اختصاص الوجوه
بصيغة افعال **قوله** وفيه رد اي في قول المعنى لازمة رد قول
من زعم من الكواقية ممن قال بان الامر من الالفاظ التي اختصت
معانيها لها دون التي اختصت لمعانيها لان الامر مشترك
بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد بالاشترائك اللفظي
وفي قوله يختص مراده بصيغة رد قول من قال من اصحاب مالك
والشافعي رحمهما الله ان صيغة الامر وان كانت مختصة بالوجوب
لكن ليس الوجوب مختصا بالاباحة كما يستفاد منها يستفاد من غيرها
وهو الفعل وليس الضمير في قوله وفيه رد راجعا الى الاقوال لانه
لا يني بالرد على ما لا ينفي وانما يني بالرد اذا عاد الى لازمه كما هو
لكن عوده الى لازمة خلاف الظن من حيث العربية وان صح
من حيث المعنى والظن عوده الى الاول لكن لا يصح من حيث
المعنى فتنبه لذلك **قوله** في المتن حتى لا يكون الفعل موجبا

خلافا لبعض اصحاب الشافعي هذا نتيجة قوله يختص مراده بصيغة
وانما لم يذكر المعنى نتيجة اختصاص اللفظ بالمعنى لانه ليس خلافا
معتادا به بخلاف الاول قيل في كلام المقص نظر فانه اطلق القول
في الفعل وهو مخصوص واجب بانه التي بمهملة وهي في قوة
الجزئية **قوله** على هذا التعديل لا يخ ايضا كلامه تسامح لانه
لا يعلم موضع الخلاف من موضع الوفاق **قوله** ولا مخصوصا اليه
ولا بيانا لمحل الكتاب مثل قطعة يد السارق من الكرم فانه بيان
لقوله تعالى فاطعموا ايتيها وتميمه الى المرتفعين فانه بيان لقوله
فاسموا بوجوهكم وايدكم فالجواب ان ما كان سرهوا وطبعها
او خاصا به فلا يجاب اجماعا وما كان بيانا لمحل يجب اتباعه
اجماعا وما ليس كذلك فهو محل النزاع **قوله** فعندهم يطلق
اي الامر على الفعل ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب بعضهم الى الاشتراك
اللفظي كالعين وبعضهم الى الاشتراك المعنوي كالحيوت
بين الانسان والفرس والاشتران بين افراده **قوله** لقوله تعالى
وما امر فرعون برشيده وقوله تعالى امرهم شورى بينهم
اي فعلهم وقوله تعالى وتنازعتم في الامراى فيما يقدرون عليه
من الفعل وقوله تعالى اعجبين من امر الله اي صنعه والاصل
في الاطلاق الحقيقة ولا يجوز بطريق المجاز لعدم الاتصال بينها
صورة ومعنى لان الامر للطلب ومعنى الفعل تحقق الشيء ولا
اتصال بينهما بوجه ولين سلم جوان مجازا فالمحل على الحقيقة
اولي **قوله** وعندنا لا يطلق اي الامر على الفعل حقيقة بل انما
يطلق حقيقة على القول المحضو بمعنى انه موضوع له بخصوصه
وعلى الفعل مجازا اذ لو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم

الأشتراك وهو خلافا لأصل الاختلاف بالتفاهم فلا يرتكب
الابتداع والمجاز وإن كان خلافا لأصل الآانه راجح على الاشتراك
لكونه أكثر وأبلغ قوله **تمسكوا** أي القائلون بأن الفعل موجب
الحاصل هنا مقامين أحدهما الأصل وهو أن الفعل أمره
والثاني متفرع عليه وهو أن فعله عليه الصلوة والسلام للإيجاب
فاحتجوا على الأصل بقوله **تعا** وما أمره فوهون برسيد ونحوه واحتجوا
على الفرع بقوله عليه الصلوة والسلام صلوا الحج فان قيل أي حاجة
إلى الاحتجاج على الفرع بعد إثبات الأصل فالجواب أن فيه تنبيها
على أن مع ابتداءه على الأصل وثبوتها بادلته ثابت بليل مستقل
قوله بأن النبي عليه الصلوة والسلام شغل عن أربع صلوات
يوم الحندق الحديث أخرجه الترمذي والنسائي من طريق أبي عبيد
بن عبد الله بن مسعود عن أبيه وقال الترمذي أبو عبيد لم يسمع
من أبيه وعند العشاء من الفوائت لخروجها عن وقتها المعتاد
وفي الباب عن أبي سعيد روى حبتنا يوم الحندق عن الظهر والعصر
والغروب والعشاء الحديث أخرجه الشاذلي وابن حبان قوله عن الوصال
هو استدامة الإمساك عن المفطرات الثلث ليلا ونهارا من غير أن
تجملها فظهر قوله وهو ما روي أنه عليه الصلوة والسلام الحديث
متفق عليه من حديث ابن عمر وأبي هريرة وعائشة وأنس وأبى هريرة
البخاري من حديث أبي سعيد روى الله عنه قوله وهو ما روي
أنه كان يصلي بأصحابه الحديث أخرجه أبو داود وأحمد والحاكم وابن
حزيمه وابن حبان عن حديث أبي سعيد بن الخديري قوله والآي
لو كان الفعل موجبا لما أكره عليهم لكنه أكره عليهم فلا يكون موجبا
إذ لو كان موجبا لكانت أمرا بالوصال وخلع النقال ثم أكره

عليهم الوصال والخلع وهذا تناقض باطل ونعم ما قاله الغزالي رحمه الله
أنهم لم يتبعوه في جميع فعاله فكيف صار اتباعهم البعض دليلا
ولم تصرح الفقه في البعض دليلا قوله ولقائل أن يقول الحج
بأن دعوى الخصومة مردودة بحديث أبي هريرة رضي الله عنه
أن النبي عليه الصلوة والسلام لما نهى عن الوصال فابوا أن ينهوا
وأصلهم يوما فيوما ثم يوما ثم روال الهلال فقال لو تأخر
الهلال لزدتكم كالمسك لهم حين أبوا أن ينهوا وفي حديث
لومد لنا الشهر لو وصلت وصلا لا يدع المتعمقون تعقهم فلو كان
الوصال خصوصيته له لما وأصل بهم بل كان يخبرهم بها كما أخبروا
بغيرها كيف وقد روي أحمد في مسنده من حديث ليل أبي ربه بن
الخصامة قالت أردت أن أصوم يومين سوأصلة فمنعني بشير
وقال إن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن الوصال
وقال إنما يفعل ذلك النصارى ويعلم أن وصاله صلى الله تعالى
عليه وسلم وإن كان وصلا لأصورة لكن لم يكن وصلا للحيقة لوجوه
السعي والأطعام أما حقيقة أو معنى يخلق ما ينشأ عنها من شبع
وذي له وبه علم أيضا أن التعليل بها إنما هو للاعلام بأن النهي
للاشفاق عليهم خاصة ولذلك قال لو وصلت وصلا لا يدع المتعمقون
تعقهم كما أن العلوم أن الاختصاص في النوع المستب عن وجوه
الأذي وأما اختصاصه بأخبار جبريل عليه الصلوة والسلام
فهو لا بخصوص هذه الواقعة قوله وأيضا هذا الدليل مشترك
الالزام يعني كما يقال إن نهيه يدل على أن الفعل ليس موجب
يقال إن تناقضه له تدل على أنهم فهموا من فعله الوجوه
وفهمهم في ذلك حجة فيعمل به ويحجب بآيته لودلت متابعتهم

علي فهمهم الوجوب لوجوب كتماننا بعبوديته وهو باطل بالأجماع
ومالزم منه الباطل فهو باطل وما كان باطلاً وجب الغاؤه فهذا
الاحتمال بجيب الغاؤه قوله والوجوب استغناء من قوله بتمام هذا
تقرير جواب عن استدلالهم على المفعول بمعنى وجوب الاتباع في الصلوة
ثبت بقوله صلوا لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ذلك كانت
الفعل بنفسه موجبا لما احتج الي قوله صلوا بعد قوله تيمنا طيعوا
الله واطيعوا الرسول كما لا يحتاج قوله اضلوا كما لا يحتاج الاستئصال
به قوله لكنه جواب تسليتي لأنه كان له ان يمنع المخرج طريقا بالتمسك
المنع ثم التسليم اي يمنع قول الخصم ويرده ثم يسلمه ويدفع ما يرد عليه
وهو اقوي في الردة وحاصل المنع ان يقال لان المراد من الامر
في الآية الفعل بل المراد به القول لان الرشد بمعنى القبول وهو مما
يصلح ان يقع صفة للقول والفعل فلا صار في معنى الامر عن حقيقة
وهي القول الى مجاز وهو الفعل وكذا ان اخذ الرشد باعتبار انه
ملكة يصدر بها عن الانسان ما يوافق الشرع لا يمنع اطلاقه على القول
فلا اختصاص له القيام بقول ولا فعل والتمسك للحقيقة قوله
ولئن سلمنا ذلك شاي ان المراد من الامر فيها الفعل فاطلاق الاثر
على الفعل مجاز بطريق اطلاق اسم السبب على السبب لان الامر
سبب وجوب الفعل فالعلاقة السببية وهي بعض العلاقات
المجاز والمجاز خير من الاشتراك وهذا يخرج الجواب عن الآيات
الآخر واعلم ان ما ذكره المصنف مما هو جواب عن قول بالاشتراك
اللفظي ولم يجب عن قول بالاشتراك المعنوي والجواب عنه انه لو كان
مشارك بينهما معنى لما فهم منه عند الاطلاق القول عيناً لأن
مستاه اعم ولا دلالة للجوان على الانسان واذا انتفى الاشتراك

للعامة على الخاص كالادلة
عن الامر

عن الامر انتفى الأيجاب عن الفعل لأنه من لوازمه قوله الا ان الامر
بمعنى الفعل المخرج هو آية من سؤال مقتدر بان يقال اذا كان الامر
يطلق على القول والفعل فهل بين الامر بمعنى القول وبينه بمعنى الفعل
فروق في اللفظ ايضا فاجاب بان الفرق حاصل باعتبار الجمع لال الامر
اذا اريد به الفعل يجمع على امور ولا غير واذا اريد به القول يجمع
على اوامر على غير واحدة على غير قياس كرهطوا وراهطوا واختلاف
المعنيين بحيث يخفى كل واحد منهما بمعنى واحد يدل على اختلاف المعنيين
وح لا يخ اما ان يكون لفظ الامر حقيقة فيها بالاشتراك اللفظي
او مجازا فيها او حقيقة في الفعل مجازا في القول وبالعكس لا يسيل
الي الاول لان الاشتراك خلاف الاصل ولا الى الثاني والثالث
لانفقاد الجمع على خلافه فتعين الرابع وهو المظان قيل التفرقة
بين المعنيين دليل على كون كل واحد منهما حقيقة اذا مجاز لا ينافي الحقيقة
في الجمع قلنا لان ذلك الايريان اليد يجمع على ايادي اذا اريد بها
النعمة وعلى الايدي اذا اريد بها الجارحة مع انه مجاز في أحدهما
وحقيقة في الآخر قوله لكنه غير مستقيم المصنف مناقشة ظاهرة
مستبوق بها قوله وموجبه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي
للفظ الامر شرع في بيان المدلول الحقيقي لستاه اعني صيغة افعل
فاعلم ان صيغة الامر تتردد لمعان للوجوب والذم والاباحة
والتهديد والارشاد والاكرام والاستئذان والاهانة والتسوية
والتعجب والتكوير والاحتقار والاختيار والتسخير والتعجيز
والتمنى والتأديب والدعاء الا انهم اجمعوا على ان صيغة
افعل مجاز فيما عدا الاربعة الاول وكان المصنف يريد التهديد
ايضا من جملة ذلك ولذا لم يذكره ثم اختلفوا فيه فذهب

بعض الواقعية الي انها مشتركة بين المعاني الأربعة بالاشتراك
اللفظي ونقل ذلك عن الأشعري في بعض الروايات وابن شريح
وبعض الشيعة وذهب بعضهم الي انها مشتركة بين الثلاثة الأول
بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وقد يكون نظر المصنف
في آراء الثلاثة لانه دون التمهيد الي هذا وذهب بعضهم الي انها
مشتركة بين الأولين فقط بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي
وقال بعضهم لا ندرجي هي حقيقة في الوجوب والندب وفيها
وصلي ما ذهب اليه فهو لاهل الحكم له أصلا بدون القرينة الا التوقف
مع اعتقاد ان ما اراد صاحب الشرع منها حق لانها مجمل لا زدحام
المعاني وحكم الحمل التوقف الا ان التوقف عند البعض في نفس
الوجوب وعند البعض في تعيينه وذهب جمهور العلماء الي انها
حقيقة في احد الثلاثة الأول من غير اشتراك ولا اجمال بخلاف
فيما عداه ثم اختلفوا في تعيينه فذهب جمهور الفقهاء وجماعة
من المعتزلة الي انه الوجوب وذهب جماعة من الفقهاء والشافعي
في احد قوليه وعامة المعتزلة الي انه الندب وذهب بعض اصحاب
مالك الي انه الاباحة **قوله** فاد في الترجيح الندب هذا فاسد لان
الموضوع للشيء محمول على الكامل منه لانه ثابت من كل وجه دون الناقص منه
لان ثابت من وجه دون وجه والكامل من الطلب ما لا يكون فيه رخصة
الترك وذلك في الوجوب دون الندب قوله وذلك بالاباحة
لاشك ان القائلين بالاباحة يقولون ان الامر لطلب الفعل ايضا
يرد عليهم ما ورد على القائلين بالندب من جعل الكنتصان أصلا
والكمال عارضا وهو قدي المعقول **قوله** ولو لم يكن الامر موجبا
لطلبه وليا آخر للفعل لا يقال انما عرفوا ذلك بما شاهدوا

72 من الأحوال لا بصيغة الامر لان من كان غايثا منهم عن مجملته
اشتغل به كما بلغه صيغة الامر حيثما اشتغل به من كان حاضرا
ومشاهة الحال لا توجد في حق من كان غايثا فثبت ان سوجه
الوجوب قوله موجبه الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا
بعين المنع او قبله يعني للدلائل الآتية فانها لا تفرق بين الوارد
بعين الخطر وغيره وفيه نظر لان تلك الدلائل انما تدل على الامر
المطلق واما الوارد بعين الخطر فوردوه قرينة على ان المقصود
رفع التحريم لان المتبادر الي الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب
زيادة لا بد له من دليل **والجواب** انه لا يجوز ان يكون الورد
بعين الخطر قرينة على ان المنع الاباحة والامتناع الايراد من الامر
بعين الخطر الوجوب لا امتناع الجمع بين قرينة المحاذ والمعنى الحقيقي
لكن التالي باطل دليل قوله **يقا** فاذا انسلح الا شهر الحرام
الآية وغيره من النصوص الواردة بعين الخطر الدالة على الوجوب
فالمقدم مثله **قوله** هذا رد لقول بعض اصحاب الشافعي
اي ممن قال بالوجوب قبل الخطر وبالاباحة بعده واعلم ان
من قال بان موجب الامر التوقف او الندب او الاباحة
قبل الخطر فكذلك يقول بعده ومن قال بان موجب الوجوب
قبل الخطر فعامنهم على ان سوجه الوجوب بعد ايضا وذهب
طائفة من اصحاب الشافعي الي ان موجب الوجوب قبل الخطر
وبعد الاباحة كذا في التحقيق وفي بعض نسخ اصول الفقه
ان الفعل ان كان سباحا ثم ورد خطره معانق بغاية او بعبارة
او بشرط فالامر الوارد بعد ذوال ما علق الخطر به يفيد الاباحة
عند جمهور اهل العلم كقوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا

لأن الصيد كان ظاهراً على الإطلاق ثم حرم بسبب الأجرام فكان قوله تعالى
فاصطادوا إعلاماً بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الأمر إلى أصله
وإن كان الخطر وارداً ابتداءً غير معلن بعبارة عارضة ولا معلق بشرط
ولا غاية فالأمر الوارد بعده هو المختلف فيه وذكر بعض المحققين
أن المشهور في كتب الأصول أن الأمر المطلق بعد الحظر للأباحة
عند الأكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض إلى التوقف
وليس القول بكونه للندب مما ذهب إليه البعض ولا نزاع في الحمل
على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة فليتنا مثل قوله كقوله
فاذا حلتم فاصطادوا وكقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانقروا
وقوله عليه الصلوة والسلام كنت نهيتكم عن زيادة القبور إلا
فزوروها وقوله عليه الصلوة والسلام كنت نهيتكم عن الختم
والمزقة والتغير فانبتذوا فيها ولأن الخطر المتقدم قرينة
دالة على أن المقصود رفع الخطر لانه المتبادر إلى الفهم وهو
حاصل بالإباحة والوجوب والندب زيادة لا بد لها من الدليل
قوله كقوله تعالى فاذا نزل الشهر الحرام فاقتلوا المشركين وقوله
عز وجل لكن اذا دعيتهم فادخلوا وكالامر للحائض والنفساء
بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض والنفساء والامر بالصلوة بعد
زوال السكر وكالامر بالقتل في شخص حرام القتل بالاسلام او الذمة
بارتكاب اسباب موجبة للقتل من الحرب او الردة او قطع
الطريق وكالامر بالجدود بسبب الجنايات بعدما كان لا يبدأ
مخلوفاً وهذه الامور كلها تفيد الوجوب وان كانت بعد الخطر
لان مقتضى الوجوب قائم وهو لصيغة الدالة على الوجوب ولم
يتفاوتت صيغة الامر قبل الخطر وبعده فلا يتفاوتت حكمه

73 وهو الوجوب فنبت ان الخطر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة
عن الوجوب الى الاباحة كما ان الاعجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف
النهى الوارد بعده عن التحريم الى الكراهة بالاتفاق وانما فهمت
الاباحة فيما ذكره من النظائر بقراين غير الخطر المتقدم
والكلام في الجزء على انها امثلة جزئية لا تثبت بمثلها القواعد
الكلمية **قوله** لانا اثمنا بالترك تحريف من الكتاب وصوابه
ولكننا اثمنا بالترك **قوله** فيعود الامر على موضوعه بالتفرض ذلك
لان الاصطیاد واخر آية انما شرعت حقاً للعبد فلو وجب صارت
حقاً عليه وهي نقيض المشروع ولهذا لم يجعل الامر بالكتابة عند المذنب
ولا الامر بالإشهاد عند المبايعة على الايجاب وان لم يتقدم خطمه
كيلا يصير حقاً علينا بعد ما شرع حقاً لنا **قوله** وهو قوله تعالى وما
منعك ان لا تسجد اذا امرتك الخ اي ما منعك من السجود على زيادة
لا اي او مادعاك الي ترك السجود مجازاً لان المانع من الشيء دأب
الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والذم والانكار والاعتراض
وهو انما يتوجه على كون الامر للايجاب يستحق تاركه الذم والافله
ان يقول انك ما الزمتني السجود فان قيل هذا لا يدل الا على كون
الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك
وانما النزاع في كونه حقيقة له وخاصة قلنا اطلاق قولنا
اسجدوا لادم من غير قرينة مع قوله اذا امرتك دون ان نقول
اذا امرتك امر اجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب
وهو المدعى لان نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الاجاب
مجازاً ولقائل ان يقول كون الامر هنا للوجوب انما عرف
بقرينة الذم والكلام في الامر المطلق فتأمل **قوله** وقيل المراد

بالنصر قوله تعالى وما كان تلوم من الخ هذا هو المناسب للقيام والمعنى وما منع
للمؤمنين والمؤمنات اذ احكم الله تعالى رسول حكما ان يختاروا من امرها
شيئا وتبينوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة في جميع اوامرها بدليل
وقوع الامر تارة في سياق الشرط والضمير فيهم لو من ومؤمنه جمع
لعمومها بالوقوع في سياق النفي وطلب المذكور في امرهم لله ورسوله
جمع للتعظيم واذا انتقلت الخيرة عن الماء مووتعين الوجوب قوله
واستحق الوعيد لتاركه هذا استدلالا حوا على المطلوب قوله لا
تعلق الحكم بالوصف المراد بالحكم اصابة الفتنة وبالوصف مخالفة
قوله مشعر بالعبية اي بعبية الوصف للحكم قوله فان قلت قوله
عن امره المتضمن ان الامر في الآية مطلق وهو لا يفيد الا كون امر واحد
للوجوب فلا يقتضي ان يكون مخالفا كل امر مما مر بالحدز بل الماء مور
بالحدز هو المخالف لمر الحاص وهو ما يدكر معه قرينة للوجوب
فلا تدل الآية على ان جميع الاوامر للوجوب فلا يتم المطاذا لانزاع في كون
بعض الاوامر للوجوب قوله فانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد
من افراد الامر عنه بان يقال فلحدز الذين يخالفون عن امر الاوامر
الغلا في واذا جاز الاستثناء منه كان عاما لان جواز الاستثناء
معيار العموم قوله فان قلت هذا الجواب الذي ذكرتموه انما يتم على بعد
ان يكون الحدز واجبا وهو عين النزاع فيكون استدلالا لا يحل النزاع
فلا يفيد المطلوب اذ الخصم ان يقول لان الامر بالحدز للوجوب
لجواز ان يكون للاباحة او الندب وتقرير الجواب ان النزاع في
ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحدز من هذا القبيل
بقرينة السياق وان لا معنى ههنا للندب او للاباحة لان استحقاق
العذاب بترك الواجب لا بترك المباح والمذوب والا قرب

74 ما قاله الشارح من ان المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر
والحاق الوعيد بها فيجب ان تكون مخالفة الامر حراما وتركها للوجوب
ليتعلق بها الوعيد والتهديد قوله لانهم اجتمعوا على ان الموضوع الخ
وايضا قد اجمع أهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع
من تركه يطلبه بصيغة افعال فيدل على انه لطلب الفعل حرما
وهو الوجوب وايضا لم ينزل العلماء يستدلون بصيغة الامر
على الوجوب من غير تكبير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات
الالفاظ قوله لان الاجماع المذكور لم ينعقد على محل اخو بدلالة
ذلك ثبت المدعى لان الدلالة تعمل عمل التصريح اذ لم يوجد ما يخالفها
والمراد بدلالة الاجماع هي كون الاجماع بحيث اذا لوحظ محله
من المجمع عليه دل على المط قوله ما ذكرت اخبار عن الطلب
للموضوع له لكن قد يراد به الانشاء ويصير كتابية عن الامر فيثبت
به الالتزام بطريق الاقتضاء وضار معناه او جيت عليك لاني
امرتك به فتأمل قوله كالماضي والحال والاستقبال الخ مراده
بالصيغة المختصة بالاستقبال نحو ضرب وبالحال نحو ضرب
وهذا بناء على ان المضارع حقيقة في الحال عند الفقهاء حتى لو قال
كل مملوك اسلمك فكذا يتناول ما يملكه في الحال لا ما سيملكه هكذا
في الجامع الصغير قوله والايجاب اعظم مقاصد الفعل مراده قبل
النقل من الوجود الى الوجوب لان المراد بالايجاب في الشرع
شغل الذمة بالواجب والفعل مترآخ الى اختيار المكلف قوله
هذا اثبات اللغة بالقياس وهو باطل مراده اثبات اللغة
ابتداء من غير تقدير وضع قاعدة كلية والا فلا شك في ثبوت
القياس للغوي لان القياس ثلاثة شرعي ولغوي وعقلي

اعلى نفس المدعى وهو ان الامر للوجوب اذ
لو انعقد عليه لما وقع الاختلاف فيه
وانما انعقد صح

والمراد باللغوي ان يضع الواضع قاعدة كلية يندرج تحتها جزائيات
كان يقول مثلا اسم الفاعل ما دل على حدث وصاحبه فانه يندرج تحته
كائن وشارب وحاجب وغيرها قوله وهي الامر فيه شيء لان هذا الدليل
انما يقتضي اختصاص الأعيان بمطلق الصيغة لا بصيغة الامر والواجب
ان المدعي ليس الا اختصاص ذلك بالصيغة وانما تعينت صيغة الامر
بملاحظة ما تقدم من الامر يدل على الطلب والأصل فيه الكمال وذلك
بالأعيان قوله القياس لاثبات عدم اتصال المشترك للاثبات
اللغة يعني انما اثبتنا نفي كون الامر مشتركا بين الأعيان والندب
والأباحة بالقياس على اختصاص كل مقصد من مقاصد الفعل بعبارة
لان الأعيان من مقاصد الفعل فتحق بعبارة على ان بعضهم يجوز
اثبات اللغة بالقياس لكن لا يصح منعه اذا اللغة تستفاد من الواضع
هكذا قالوا وفيه شيء فان المدعي اختصاص الأعيان بصيغة الامر
ونفي استفادته من غيرها لان المدعي ان الامر مختص بالوجوب
ونفي اشتراكه بين الثلاثة حتى يستقيم قولهم انما المراد نفي كونه
مشتركا بين الأعيان والندب والأباحة فتدبر ويمكن ان يجاب
بانه اذا ثبت اختصاص الصيغة بالأعيان ثبت نفي الاشتراك
بين الثلاثة بطريق اللزوم لان الاختصاص ينافي الاشتراك
قوله ولو لان الامر للوجوب لما حذر ذلك اي استحقاك الوعيد
لا يقال لو كان للمأمور به معصية فانه لا يستحق الوعيد بتركها لغة
لانا لان نفي الاستحقاق لغة وانما يستحقه شرعا وهو غير مقيد
سلطانة لا يلزم لغة لكن المعصية لما خرجت بدليل وجب
فيما وراءها حمل كلامهم على ظاهره قوله وقد يقال هذا استدلال
بطريقة اخرى من جهة المعقول على كون الامر للوجوب بتقريرها

75 ان امر فعل متعد لا ربه اي تم معنى امتثل ووجود المتعدي
بدون لازمه فيقتضي القياس ان لا ينفك الا بتار عن الامر
كما لا ينفك الاجتماع عن الجمع والأخراج عن الجرح والانتكاس عن الكسر
لكن لو كان الوجود لازما للامر لسقط اختيار العبد بالكلية
وهو باطل لان للعبد نوع اختيار ونفيا للجبر واستحقاق الثواب
بالاقدام على الأتيار مختارا والعقاب بتركه كذلك فنطاق
الشارع الوجودي الى الوجوب تحاميا عن الجبر في الوجوب
المفرض الى الوجود في ذمة المكلف جبراً من غير اختيار منه على وجه
لا بد للمكلف من الأتيان بموجبه شرعا يستحق العقاب بتركه
وهذا اولى من القول بتراخي وجود اللازم منها الى زمان
اختيار المكلف تفاديا عن الجبر لما يلزم عليه من التناقض
على ما لا يخفى قوله والمراد بقولنا الامر حقيقة في الوجوب
الحقيقة الشرعية هذا جواب سؤال بان يقال قد قلتم ان الشارع
نقل الوجود الى الوجوب فلم يكن الامر حقيقة في الوجوب بالوضع
بل حقيقة في الوجود بالوضع مع انهم قالوا الامر حقيقة في الوجود
فاجاب بان المراد الحقيقة الشرعية الحقيقة على ثلاثة اقسام
لغوية وشرعية وعرفية قوله فان الخلاف في صيغة الامر لا في
لفظ الامر بل الخلاف في حقيقة الامر وانتم قد اقمتم الدليل
على لفظ الامر حيث قلتم ان امر متعد لازمه ايتم فلا يكون
الدليل واردا على المدعي اللهم الا ان يقال اذا صدرت
هذه الصيغة عن الحكيم يصدق عليه انه امر به فعلى هذا
يكون الدليل واردا على المدعي لكن للواقعية ان يقولوا الامر
صدق ذلك بل نتوقف حتى ياتي البيان فان ظهر ان المراد منه

الوجوب يقال امر في أو الندب يقال ندبني والتهديد يقال
 هدوني وعلى هذا قصر قوله لا يخلو ما ان يراد به اللازم الحقيقي
 الذي ينتفي الملزوم بانتفاية أو اللازم الغوي وهو الذي في مقابلة
 المتعدي لا سبيل إلى الأول لتحق الأمر عند انقضاء الإتيان في حق الكفار
 فانه محقق في حقهم بدون الإتيان منهم ولهذا صح ان يقال امرته
 فلم يأمر كما يقال امرته فأنتم ولا يصح كسره فلم ينكسر ولا إلى الثاني لانه
 متعديا يقال ايمر زيد عمرو واجيب عن الشق الأول بان الإتيان لازم
 للأمر في الأصل لما ذكرنا من ان المقصود منه حصول العقل كما ان العرض
 من لكسر الإنكار إلا انه لو تقي ذلك لسقط الاختيار من المأمور
 فنقله الشارع من الوجود إلى الوجوب ومن الثاني باننا لا نكسر بانته
 متعديا إلى مفعول واحد ولكن ما هو متعديا إلى مفعول واحد قد يكون لازما
 بالنسبة إلى ما هو متعديا إلى مفعولين للزوم على الفاعل والمفعول للآدم
 فيصح ان يكون لازما لما هو متعديا إلى مفعولين كما يقال علمته القرآن
 فعلمه وكسوته الثوب فاكتساه والأمر متعديا إلى مفعولين احدهما
 والاخر بنفسه وبالباء يقال امرته الخيرو امرته بكذا وفيه بحثا ما
 أولا فلان قوله المقصود من الأمر حصول الفعل ممنوع خصوصا على هذا
 على ما تقر من ان الأمر لا يتوقف على اعادة الفعل من الأمر
 فيجوز ان لا يكون مرادا ولا يحصل الإتيان ولا يكون المقصود
 بل يكون المقصود الابتلاء والاختيار واما ثانيا فلان قوله
 قد يكون لازما بالنسبة إلى ما متعديا إلى اثنين لا مساس له بالعدم
 فلا يفيد شيئا قوله شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق يعني
 هل هو بطريق الحقيقة ام بطريق المجاز وهذا الخلاف ليس
 في صيغة الأمر لان فخر الإسلام اثبت كونها حقيقة في الوجوب

مجازا فيها عداه بل الخلاق في ان اطلاق لفظ الأمر على الصيغة
 المستعملة في الاباحة والندب حقيقة او مجازا فنتبه لك
 قوله واذا اريد به الاباحة او الندب فقبل انه حقيقة
 قال ابو اليسر وصاحب الميزان ان الاجماع على انه مجازا اذا اريد
 به الاباحة لكن الشيخ جمع بينهما بتبع الفخر الإسلام وسنوخ
 توجيه ما اختاره والخلاف فيما اذا اريد به الندب انه حقيقة
 فيه أم مجازا فذهب عامة اصحابنا وجمهور عاصمة الفقهاء المحققين
 من اصحاب الشافعي وشيخ الأئمة وصدرا الإسلام إلى انه مجاز فيه
 وذهب بعض اصحاب الشافعي وفخر الإسلام وجمهور المحدثين إلى انه
 حقيقة فيه قوله يعني لازم الندب والاباحة الأولى ان يقول
 لان المقام مقام التقليل قوله غير بين أي الوجوب قسما والندب
 والاباحة قسما ولذا اتى بلفظ المشي وكذا الضمير في لازمهما
 وفيهما راجع إلى الوجوب والندب والاباحة بالاعتبار الذي ذكرناه
 قوله يكون مجازا الاصح ما اختاره فخر الإسلام من انه حقيقة
 لانا وان سلمنا ان الاباحة مبينة للوجوب باعتبار انها جواز الفعل
 والترك وان الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك الا ان معنى
 قولنا ان الأمر للاباحة هو ان الأمر يدل على جزء واحد من الاباحة
 وهو جواز الفعل فقط لانه يدل على كل جزئية وهما جواز الفعل
 والترك لان الأمر لا دلالة له على جواز الترك بل انما يثبت
 جواز الترك بناء على ان هذا الأمر لا يدل على حرمة الترك التي
 هي جزء آخر للوجوب يثبت جواز الترك بناء على انه الاصل لا
 بلفظ الأمر فجواز الفعل الذي يثبت بالأمر جزء للوجوب فيكون
 اطلاقه على كل منهما من باب اطلاق لفظ الكل على الجزء وهو ليس

بجاء بل حقيقة قاصرة لان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له
والجزء ليس بغير كما انه ليس بعين وسيا في بقية الكلام على ذلك
قوله فان قلت كيف اخترت فخر الاسلام الى اخره الاعتراض
على فخر الاسلام في شيئين الاول انه اثبت الجزئية وقال ليس كذلك
والثاني انه قال انه حقيقة فيهما وهو ليس كذلك بل مجاز فيهما لانه
اذا انتفت الجزئية انتفى كونه فيها حقيقة لانه انما اثبت الحقيقة
على تقدير الجزئية ثم المعترض يقول وعلى تقدير الجزئية ليس الا حقيقة
فيها ايضا والجواب منه المذكور في الشرح **قوله** وهو الجواز العقل
الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب ثم حرمة الترك فصل الوجوب
وجواز الترك مع اولوية الفعل فصل للندب ومساواة الطرفين
فصل للأباحة فان الفعل ان كان بحيث يعاقب في الآخرة فهو الحرام
وان لم يكن كذلك فهو ينقسم الى هذه الأقسام فعدم المعاقبة
على الفعل عبارة عن جواز الفعل وهو جزء داخل في مفهوم هذا الحكم
فيكون جزء المفهوم الوجوب **قوله** من قبيل استعمال الكل في الجزم
فيه نظر لان استعمال الكل في الجزم من باب المجاز على ما تقرر في محله
فيكون اطلاق الأمر على الاباحة والندب مجازا فلا بد لكلام الشراح
من تمة بعد قوله من قبيل استعمال الكل في الجزم كما ذكره بعض الشراح
وهي ويكون معنى استعمال الصيغة في حكم الاباحة والندب هو
استعمالها في جزائهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذي
هو جواز الترك بحكم الأصل لا بدالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل
في الندب بالقرنية وهذا مبني على مراد من احدهما ان المراد بوجوب
الفعل هو عدم الخرج فيه وكونه ما ذونا فيه بناء على ان الوجوب
عدم الخرج في الفعل مع الخرج في الترك والاباحة عدمها وان

وان المأذون فيه حجب للواجب والمدوب والمباح والمناقشة في
امثال ذلك مما لا يليق في هذه الصناعة الاتري انتم يقولون الأمر
حقيقة في الوجوب وليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول
المطابق للفظ قسم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل الضرر والمنع
عن الترك والثاني ان المراد من استعمال الأمر في الندب والاباحة
ان يستعمل على نحو ما صرحوا به من استعمال الأسد في الانسان الشجاع
وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افر الشجاع لا من حيث ان لفظ
الأسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع
هنا وجواز الفعل والاذن فيه كان استعمال الصيغة الأمر في الندب
والاباحة من حيث انهما من جواز افر الفعل والاذن فيه ويثبت
حقيقة كونه مع جواز الترك وبدونه بالقرنية كما ان الأسد يستعمل
في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرنية **قوله** كما اذا قلنا رومي حيوان
وطائر حيوان فان مدلول اللفظ واحدا لان الأول مستعمل في الانسان
بقرنية الرمي والثاني في الطير بقرنية الطيران **قوله** اراد فخر الاملا
من غير الموضوع له اي في تعريف المجاز المعنى الخارجي لهذا جواب
قول السائل وعلى تقدير جريتها ما يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع
له فينتج ان يكون مجازا وتقرر به ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع
له ليس مجازا بناء على انه بحسب المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع
والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغير من موجودات
بجواز كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون وجود
فلا يكون غير فخر الاسلام اللفظ ان استعمال في غير ما وضع
اي في معنى خارج عما وضع له فجاز والافان استعمال في عينه
فهو حقيقة وان استعمال في جزئية حقيقة قاصرة وكل من الندب

والإباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الأمر الموضوعية
للوجوب حقيقة قاصرة فيها **قوله** بناء على عدم إطلاق الغير
على الجزء قد عرفت وجه البناء على ذلك **قوله** على ما عرفت من تفسير
الغير هو متعلق بعدم الإطلاق وقد فسّر والغيرية في علم الأصول
يكون الوجود بحيث يتصور وجود واحد مع عدم الآخر أي
يمكن الانفكاك بينها بوجوب الوجود واجب التحيز فان قلت
فعل هذا يكون الجزء مغاير الكمال للقطع بوجوده بدون الكمال
فلا يتم المطلقة الجزء من حيث هو جزء للكل لا يوجد بدون الكمال
فلا يكون الجزء مغاير له وبقيت الكلام على ذلك في علم الكلام فليطلع
قوله وهذا البحث دقيق الإشارة إلى أن المراد بالغير المعنى الخارج
بناء إلى آخره والذي مر من التحقيق اثبات أن النذب والإباحة
جزآن من الوجوب لأن هذا البحث متفرع على ثبوت جزأيهما فلا يتم
الآية فثبت له **قوله** وبسقوط نظر بعض الشارحين إلى أي بما مر
من التحقيق وبالتممة التي ذكرناها سقط ذلك والمراد ببعض الشارحين
هو الشيخ الكمل الدين **قوله** وإن لم يوجد هل يحتملها ولا أي وإن لم يكن
يحتمل هل يوجب بصيغة أو شرطاً لأن هذه أربعة مذاهب
سبقتي ذكرها في الشرح والمثلية الأخيرة تؤخذ من إشارة المتن
كما تؤخذ الأول وهو مذهب طائفة أصحابنا من عبارة وهو سلب الإيجاب
المطلق والاحتمال وأما الثاني فيؤخذ من إشارة المثلث الأول وهو
الإيجاب المطلق وأما الثالث فمن إشارة السلب الثاني وهو الاحتمال
المطلق وأما الرابع فمن إشارة التفصيل المنفي بالتسوية المذكورة
قوله قال بعض أصحابنا الشافعي إلى محكي هذا عن المزني من أصحاب
الشافعي وهو اختيار أبي إسحق الأسفرائني من الشافعية وعند

القاهر البغدادي من المحدّثين وبه قال مالك **قوله** لأن الأوقع
بن حابس الخ اخرج احمد وابوداود وانسائي وابن ماجه والدار
قطنى والحاكم عن ابن عباس رضو قال خطبنا رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال ايها الناس ان الله تعاكتب عليكم الحج فقام الأوقع
بن حابس رضو فقال اني كل عام يا رسول الله قال لو قلتها لوجبت
ولم تستطيعوا ان تعملوها الحج مرة فما زاد فتطوع وروي مسلم من
ابي هريرة رضو خطبنا رسول الله صلى الله تعا عليه وسلم فقال
يا ايها الناس قد فرض الله تعا عليكم الحج فخرجوا رجل كل عام
فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت الحديث وجه الاستدلال
به ان الأمر لو لم يكن تقتضى التكرار لما كان لسؤال من هو من أهل
اللسان وجه والخطاهه رسول الله صلى الله تعا عليه وسلم لا يقال
لوفهم لما سأل لانا نقول علم انه لا يخرج في الدين وان من حمل الأمر
على سوجه من التكرار خرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه انا
لانمرانه فهم التكرار بل انما سأل لاعتبار الحج لسائر العبادات
من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرار الأوقات
وج اشكل عليه الأمر من جهة انه راجع إلى متعلقا بالزمان والمكان
واحدما متكرر دون الآخر **قوله** وقال الشافعي وبعض اصحابه
وبعض المعتزلة يحتمل التكرار مطلقا وان كان لا يقتضيه
حتى يحل عليه عند النية وهذا هو المذهب الثالث **قوله** لان
اضرب مختصر من قولك اطلب منك ضربا الحج فيه نظر سبغى بيانه
قوله والنكرة في الأثبات تخفى لانها تدل على فرد ولم يقترن
بها ما يوجب العموم وقد يفيد العموم نحو مرة خير من جرادة ورجل
خير من امرأة فهذا الأصل الثري **قوله** لكنها تحمل العموم إلى

ولا يناقض بان العموم غير التكرار فان الأول عبارة عن احاطة
الأفراد والثاني عبارة عن الأتيان بشيء واحد مرة بعد أخرى
فلا يلزم من ثبوت العموم ثبوت التكرار إلا انها يتلاء زمان
هنا لأن عامة او امر الشرح مما يستلزم فيها العموم التكرار
ولنا اقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار قوله بحمل عليه اي على العموم
بقربية يقترب بها الى قلنا الكلام في المجرىة عن القرينة لا في
المحسوس بها اذ عندنا يكون محل وفاق قوله قال بعض اصحاب
الشافعي اي وبعض اصحابنا وهذا هو الكذب الرابع **قوله** لقوله
عليه الصلوة والسلام الوضوء من كل دم سائل رواه ابن عدي
من حديث زيد بن ثابت والدارقطني من حديث تميم الداري
رضي الله عنهم وهذا استدلال بما لا يقول به الشافعي لانه
لا يقول بوجود الوضوء من الدم فلا يفيد لانه في مقام الاستدلال
وانما يفيد على قول بعض اصحابنا لكنه لم يذكره ويمكن ان يقال
هذا وان لم يكن وليلا اوردته بطريق الالزام علينا فهو
دليل الزام في ان الخصم يستدل با دلة سواء كانت لاثبات
مذهبه او لا الالزام الخصم والجواب عن هذا المذهب ان
التكرار في امثال ذلك انما يلزم من تجدد الأسباب
المفضية الى تجدد المسببات لامن الامر المطلق ولامن المعلق
بالشرط ولامن المقيد بالوصف اذ لا يلزم من تكرار الشرط تكرار
المشروط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف
وجود السبب الذي في معني العلة فانه تقتضي وجود مسببه
فان قيل الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد
فلا يكون مما نحن فيه قلنا المراد بالامر المطلق هو المجرىة عن القرينة

الدالة على التكرار او المرة سواء كان موقفا او معلقا بشرط او مخصوصا
بوصف او مجردا عن جميع ذلك فان قلت قد وافق اهل هذا المذهب
ان الامر المطلق عند الاملاق لا يحتمل التكرار فكيف ساع لهم القول
باقتضاء التكرار عند المقيد بوصف او شرط والتعليق لا يؤثر
في ثبات ما لا يحتمله اللفظ قلت نعم لكن ذلك قد يصرف اللفظ
عن اقتضائه الايري الى صيغ الطلاق والعناق كيف يوجد الوقوع
في الحال عند الاطلاق واذا علق بالشرط تاخر الحكم الى زمان وجوب
قوله لكنه يقع جواب دخل تقرير لو كان مفهوما الامر فردا لا
يحتمل العدد لما صححت نية الثلث في قول الرجل لامرأته طلق
نفسك لانها عدد بلا شبهة مع انها صححت بالاتفاق فاجاب بانه
وان كان فردا لكنه يقع على اقل جنسه الذي عبر به عنه وهو اذني
ما يعذب ممتلا لانه المتيقن يحتمل كل جنسه بدليله وهو النية
باعتبار وحدة الجنسية لا باعتبار اذنه افراد في الذهن والحاج
الايري ان الطلاق جنس مثلا من اجناس التصرفات يصح وصفه
بالوحدة وان كان ذا افراد في الخارج فيقال الطلاق واحد
باعتبار معناه الذهني ولا يقدر في ذلك كونه ذا افراد في الخارج
كما مر في خصوصية الجنس والنوع والحاصل ان كثرة الاجزاء او
الجزائيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية **قوله** حتى اذا قال الزوج
لامرأته طلق نفسك فقالت طلق نفسي او انا منك طالق
كان الحكم انه اي الامر بالطلاق يقع على الطلقة الواحدة المتيقن
بها لانها الوحدة الحقيقية قوله فيقع الثلث لانها الوحدة
الاعتبارية والحقيقة الجنسية الذهنية ولو وقعت واحدة
يقع واحدة ولو توي واحدة واوقعت ثلثا لم يقع شيء عند

وعندما يقع واحدة قوله فماتت قبل ذكر العدد لا يقع شيء ولو
مات الزوج قبل ذكر العدد فهي واحدة لا تقبل المحل بالصيغة
وعدم ذكر الغير بخلاف الأول لانعدام المحل قبل ذكر الغير في محل
قابل له كذا في النهاية قوله والاصل ان موجبا للفظ المحل وذلك
لان الاحتمال هو الجوز العقلي والموجب هو المعنى الوصفي الثابت
للفظ قوله ولقابل ان يقول المحل هكذا اورد بعض الشراح المحل
واجب عنه بان موجب الامر واحدا قضي لا يقبل التوكيد كما لا
يقبل التقليل على ان موجب العدد نطقي لو يتقدف عليه مماثل
والمراد في ليكون توكيدا لفظيا وليس هو من الفاظ التوكيد
المعنوي في شيء ليكون توكيدا معنويا فاذا انتفى التفسير
والتوكيد تعين التأسيس والتغيير ويمكن ان يقال ايضا موجب
الواحد الغير المذكور لان الصيغة تقع على الفرد الحقيقي
من غير ذكره فيكون ذكره تفسيرا لحكمه فلذا اضيف الوقوع اليه
لا الي الصيغة هذا وفي اطلاق العدد على الواحد شيء لان الواحد
ليس بعدد على الصحيح مع ان الشارح يذكر قريبا ان العدد مركب
من الوحدات وبين الفرد والعدد تناف فتمام قوله الا ان
يكون المراد امه استثناء من قوله لان نقل نية الثنتين قوله
لانها جنس طلاقها جواب سؤال بان يقال ليس في ان لا يقع في الثنتين
لان فرد اعتباري كالثلث في التمرة قوله الا ان في المراد يقتصر على
وفي الاجنبي لا يقتصر وذلك لان قوله طلق نفسك في معنى تخيير
زوجه في امر الطلاق وخيار الخيرة نفسها قيد بالجلس بانها الصغارة
وكذا هذا بخلاف قوله لاجنبي طلق امرأتك لان توكيد التوكيد
استعانة فلا يقتصر على المحل قوله واما قوله طلق قارمه اثر في

80 في ايجاد المأمور به وهو الطلاق ولقابل ان يقول تخلف المأمور به
عن الامر بان عندنا لان نقص المأمورين بالامان لم يعتدوا العدد
الا رادة على ما عرف في محله وح لا تزان الامر في ايجاد المأمور به
دائما قائل قوله فصار الطلاق مذكورا كما فتح التعميم فيه لانه
جنس يقتضي الفرد الحقيقي ويحتمل الفرد الا بتباري فتعمل فيه النية
لاحتماله وتلغو في الخبر لاقتضاء قوله لان صيغة الامر مختصة من
طلب الفعل بالمصدر وقيل في هذه العبارة نظر من وجهين الأول
ان المطلوب ليس هو الفعل الاصطلاحي ضرورة فيازر طلب المصدر
بالمصدر لان قولها طلق مختص من اطلب التطبيق والراد من الفعل
المأمور به هو التطبيق فيكون معناه اطلب التطبيق بالتطبيق الثاني
ان قوله مختص من طلب الفعل لا يخفى اما ان يراد به اختصار الواضع
عند الوضع او غيره فان اريدا الاول فهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون
الواضع وضعه من غير ان يخطر بباله الاختصار او عدمه وهو اللفظ
في الواضع وان اريدا الثاني يلزم ان يكون هي الصيغة الموضوعية
وليس كذلك والجواب عن الاول ان المراد من الفعل مفهوم المصدر
بالمصدر اي بلفظه فيكون المعنى طلب مفهوم التطبيق بلفظه وعن
الثاني ان المعنى وضعت وضعا مختصا او معناه ان طلب الفعل
من الفاعل وضعت له عبارتان مختصرة ومطولة فال مختصرة صيغة
كافعل والمطولة صيغة الخبر كاطلب منك ففعل كذا والمختصر المطول
في فائدة اصل المعنى ستان لاحتماله والاما كان المختص مختصرا
لذلك المطول اذا اختصار تقليل الحروف مع تادية المعنى بكامله
والا كان اختصارا لا اختصارا قوله وبين الفرد والعدد تناف
قيل كل عدد مركب من افراد فلو كان منافيا لما وقع جزء لان

الشيء لا يتركب مع منافيه والجواب ان كون الفرد جزءا مما يحسب
المفهوم والتسا في حجب ما يصدق عليه وايضا الشيء انما لا يتركب من منافيه
اذا كانا المتأفاه بينهما ذاتية واما اذا كانت عرضية فيتركب والمنافاة
بين الوحدة والكثرة ليس ذاتية بل يكون الواحد مكيالا للآخر والمكيالية
عرضية على ما عرف قولنا بين الوحدة والكثرة ليس ذاتية لان الفرد
ما لا يتركب فيه والعدد مركب وكل ما ليس مركب لا يصدق على شيء من العدد
فالفرد لا يصدق على شيء من العدد واذا ثبت ان معنى المطول فرد
لا يصدق على شيء من العدد ثبت ان معنى المختصر هو لفظ الامر كذلك
وما لا يصدق على شيء من العدد لا يحتمل العدد والتكرار وهو المطلوب
وهو ان الامر لا يقتضي التكرار ولا يحتمله فنتبه قوله ولقائل ان يقول
الحج هكذا ذكر هذا الاشكال بعض الشراح ايضا ولم يجيبه والجواب
ان هذا التردد يدل على ما صرح به من المحتملات بما جعل سندا للمنع وهو
المراد وعدم اشعار الواضع بالوحدة حالة الوضع اشعارا تكون به الوحدة
جزء من الموضوع له لا يستلزم عدم الوحدة وانها محلو ظله فيه لا على
جهة كونها جزء له لان معنى التوحد مرعي ومحلوظ في وضع الفاظ المعاني
الوحدان وان لم يعتبر جزءا مما وضعت له الفاظ الوحدان والامكانات
الوحدان وحداناً ولما صح وضعها بها على ان ليس الكلام فيما نحن فيه كالاشارة
لان العموم فيه بقرينة اللام وهو محل الوفاق على ما مر واما الكلام مجرد
وهنا يدفع قول القائل لان الفرد لا يقع على العدد فان الفرد المعتبر
شيء من اوقات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى كل افراد
فان دعت ايضا انه واحد اعتباري فهو المطلوب لا يقال فلا نفى باحتمال
العموم والتكرار وسويانه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل لا ان
نقول انه اذا قرن بشي من ذلك خرج عن محل الخلاف وبطل الرعم

81 وكفت مؤنة الجواب قوله ولكن لانه ان ذلك اي كون المصدر
فردا بهذا الاعتبار مانع من احتمال العدد قوله هذا جواب سؤال الحج
ويحتمل ايضا ان يكون جواب سؤال يراد على مقدمة الدليل وهي قوله
ومعنى التوحد مرعي ففعل لو كان مرعي وانه لا يحتمل التكرار لكان
الواجب ان لا يتكرر شيء من الاوامر والواقع خلافه لان من العبادات
ما يتكرر فلا يكون معنى التوحد مرعي فاجاب بقوله انما ذلك
بالاسباب لا بالاورام قوله او الوصف الذي هو علة ولو كان
التكرار باعتبار الامر لاستغراق الاوقات بحيث لا يخفى وقت وجود
الما مودبه اذ ليس في لفظ الامر اشعار بوقت معين وليس يعين الاوقات
او لي من بعض وهو باطل بالاجماع قوله فلا يكون مما نحن فيه
والا لا يكون فرق بين نفس الوجوب وجوب الاداء في كونها ثابتين
بالاسباب وليس كذلك عندنا قوله قلت التكرار في وجوب الاداء
لا يكون الا بتكرار نفس الوجوب والسبب في كون تكرار وجوب
الاداء لضرورة تكرار السبب لا بالامر وفيه نظر لان وجوب الاداء
لا يضاف الى السبب عندنا بل الى الامر فيكون التكرار مضافا
الى الاوامر وهو محل النزاع ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالاسباب
العلل لا السبب المحض وكثيرا ما يطلق السبب على العلة وتكرر العلة
يستلزم تكرار المعلول والحاصل ان الحكم متفق عليه والطريق
مختلف فيه لان هناك علتين مستقلتين هما الامر وما علق به
من سبب هو علة او في معناها ولا يرد علتان مستقلتان
على معلول واحد دفعة لاستحالة بالضرورة فقال الخالف قد
ثبت التكرار بالاورام بناء على عدم الفرق عندنا بين نفس الوجوب
وجوب الاداء وشبوتها بشي واحد وقلنا بل ثبت بالاسباب بالاورام

بناء على ثبوت التفرقة بينها وثبوت كل منهما بغير ما ثبت به الآخر
قوله فان قلت هذا يشكل الخ حاصل السؤال ما الفرق بين ما جعله
الشارح علة للحكم وبين ما جعله العبد علة له حيث يتكرر الحكم في
الاول بتكرره دون الثاني حتى لو قال الرجل لامرأة ان دخلت
الدار فانت طالق ولعبدك انت حر سوارك لا يتكرر الطلاق
بتكرر الدخول ولا يقع العتق على غير ذلك العبد ممن يملكه من العبد
السود ولو قال الشارع افعلوا كذا ان كان كذا وافعلوا كذا ان كان
لكذا تكرر المأمور به ما تكرر ذلك الشيء ومحصل الجواب هو كون الشارع
شارعا والعبد عبدا سلكا لان هذا من باب التشريع وهو الشارع
دون العبد المكلف قوله وعند الشافعي ربح الخ هذا مما يلتحق
بتفريع قوله حتى اذا قال لها طلق نفسك تيمنا لتفريع واظهار الثمرة
المختلفة ولكن كان من حقه ان لا يفصل بينهما وان كان فيه ايلاء
العلة للعاول قوله وان لم يسيوا ونوي واحدة فلها ان يطلق
واحدة ولو وقعت لثنتين لا يقع ضد الا واحدة عملا بما
نقد له من الدليل لان المحتمل لا يثبت الا بالنية قوله وكذا
عند من قال موجبه التكرار قلت وكذا عند المفضل ان علقه
بشرط او قيد بوصف واصله ان التكرار لا يكون مستفادا
من اللفظ بل يكون مستفادا من الامر بالقياس قال الامام الرازي
وهذا هو الحق عندي وعند هذا يظهر ان لا مخالفة بين هذا المذهب
وبين ظاهر المذهب من انه لا يفيد التكرار لان من قال بالتكرار
عنى انه يفيد قياسا ومن نفاه عني به ان اللفظ لا يفيد
فلا منافاة بين المذهبين قوله لكنه ان لم يسيو فلها ان تطلق
نفسها واحدة وثنتين وثلاثا جملة او متفرقا اما اذا نوي

واحدة او ثنتين ينبغي ان يقتصر على ما نوي عندهم لانه وان اوجب
التكرار عندهم الا انه قد يمتنع عنه بالدليل والنية دليل هكذا ذكره
بعض الشارح وهو من هو عبارة الشارح لكن المنقول عنهم في بعض
الشرح انه يقع على ما اوقعته المرأة نواه الزوج او لم يسيوه
لان موجب اللفظ يقتضي على غير ما اللفظ قوله كالمثل وكذا اسم
الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل العدد اعلم ان هذا التركيب ظاهر
غير مستقيم يحتاج الى تأويل بيان ذلك ان الضمير المستتر في
قوله لا يحتمل العدد راجع الى قوله اسم الفاعل كما هو مقتضى ظاهر
الكلام ربح لم يبق له تعلق بالمقصود وهو نفي القطع في المرة
الثانية لان ذلك مستفاد من عدم دلالة المصدر على العدد
لان عدم دلالة اسم الفاعل على العدد على ان الاعم ان كل اسم الفاعل
يدل على المصدر فان اسم الفاعل اذا جعل علما كحارث وقاسم
لا يدل على المصدر وتاويله وكنا اي وكالامر اسم الفاعل الذي
دل على مصدره ولم يحتمل مصدره العدد فاللام عوض عن المضاف
اليه وضمير لم يحتمل مصدره وبه يحصل الربط ويصح الكلام والحال
ان المصدر الذي يدل عليه الامر فان قلت اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة
المصدر الذي يدل عليه الامر فان قلت اسم الفاعل كالسارق
مشاعا ومحمومه يقتضي عموم مصدره ضرورة امتناع
قيام الواحد للشيء بالمجوز فالجواب ان المراد بوجه المصدر بالنسبة
الى كل فرد من افراد السارق قوله لقوله عليه الصلوة والسلام
من سرق فاقطعوه الحديث اخرجه ابوداود والدارقطني
من حديث جابر بن عبد الله والدارقطني ايضا من حديث
ابي هريرة رضي واخرجه النسائي والطبراني والحاكم من حديث

الحارث بن خاطب قوله وصيغة الجمع لمعنى في حمل الأيدي
على اليمين بطلان صيغة الجمع لأن لهما يمينين للستار في يمين والستارة
يمين لا إيمان واطلاق الجمع وإرادة المثني مجاز والأصل في الاطلاق الحقيقة
قوله وذلك يجري إلى الظاهر أن الإشارة راجعة إلى ابطال اطلاق
الأيدي فقط فهو من تمام الالتزام قوله حتى يراد بآية السرقة وهي قوله
تعا والستار والستارة فاقطعوا أيديها الآية الأسرقة واحدة
لأن المصدر الذي دل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد فمعنى الستار
والستارة الذي سرق والتي سرقته سرقة واحدة ولا يجوز أن يراد
الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والآ لتوقف قطع الستار
على آخر الحياة إذ لا يحقق جميع سرقة الآية في ذلك الوقت وهو باطل
بالإجماع قوله وهي اليمين بالسنة قولاً وفعلاً أما كون اليمين تعينت
بالسنة قولاً فإلى الخرجه الجامعة إلا ابن ماجة عن عائشة رضي الله
تعالى عنها في شأن الخزومية وفيه فامر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
بقطع يديها وأما تعينها بالسنة فعلاً فرواه الأبارق طي من حديث
صفوان بن يحيى رضي الله عنه وفيه أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قطع
يمين الستار من الزند قوله فلم يبق اليسرى مرادة من الآية والرجل
اليسرى إنما صارت محلاً في المرة الثانية بالأجماع والسنة فظهر
أن الستار لا يوثق على أطرافه الأربعة ولكن يجس حتى يحدث
قوته قوله ولم يكن هنا تكرار القطع جواب سؤال بأن يقال
يلزم على قولكم قوله تعا الزانية والزانية حيث يتكرر الجمل بتكرار الزنا
من شخص واحد مع أن المصدر وهو الزنا لا يدل على العدد فليكن
السرقة كذلك وتقرر الجواب أنه قد ثبت في قواعد الشرع أن بناء
الحكم على المشتق دليل على أن ما أخذ الاشتقاق علة لذلك الحكم

83
فالزانية علة والجمل حكمه يتكرر بتكرره لأن محل استيفائه
وهو البدن قائم في المرة الثانية والثالثة بخلاف آية السرقة
فانها وإن دلت على عملية السرقة ولكن حكمها قطع اليمين لما بيننا
أن المراد بالأيدي الأيمان فلم يتكرر ذلك عند تكرر سببه
لانتفاء محله وهو اليمين قوله والجواب عن الشافعي إلى الشافعي
الزمننا بشيئين الأول ابطال صيغة الجمع والثاني ابطال اطلاق
الأيدي وذلك يجري مجرى الفسخ والفسخ أجاب عن الأول بثبوت
عن الثاني على طريقة اللغز والنشر المرتب ولم يجب عن الحديث الذي
استدل به الخصم وتقرر الجواب عنه أن الحديث الذي ذكره معارض
بما رواه ابن أبي شيبة من طريق أبي جعفر كان علي بن زيد علي
أن يقطع للستار يداً ورجلاً فاذا أتى به بعد ما قال لا في استحي
أن ادعه لا يتطهر للصلاة ولكن احبسوه ومن طريق عمر بن دينار
كتب إلى ابن عباس رضي الله عنه فكتب إليه مثل قول علي بن زيد ومن
طريق سمك عن بعض اصحابه أن عمر رضي الله عنه استشارهم في سارق فاجمعوا
على مثل قول علي بن زيد وقد حاج علي بن بقتية الصحابة في ذلك فجهتم
والموقوف في مثله كالمرفوع لأنه مما لا يستدعي إليه الرأي وقراءة
ابن مسعود ومن مشهورة تجوز تقييد المطلق بها على أن النص لو كان
باقياً على عمومه لتعين قطع اليد اليسرى في المرة الثانية دون الرجل
لأنه مع بقاء النص لا يجوز العدول إلى غيره وهو بخلاف الأجماع
والتمسك بالالتزام في مقام الاستدلال غير مقيد وإن افاد في مقام
المنع على أن الالتزام في حمل الأيدي على يمين الستار والستارة ابطال
صيغة الجمع كيف وهو جار على ما عرف في القاعدة اللغوية وهي
تشبه الاثنين من اثنين وهما جزان منها يكون بصيغة الجمع

ومنه قوله تعالى فقد صفت قلوبكما فان كلا من اليد والقلب جزء
من اضيف اليه فهي صيغة مستعملة فيا وضعت له فيكون حقيقة
الاجازة كما ظن قوله تعبير المطلق نسخ هذا معنى قول الخضم وذلك
يجري مجرى النسخ قوله وهو بالقسم الاولى نوعان انما قيد بالاول
لما سياتي من ان الاداء ينقسم الى انواع وكذا القضاء لكن بالقسم
الثانوية واعلم ان حكم الامر هو الوجوب وهو لا يتنوع الى نوعين
او الانواع بل المتنوع اليها هو الفعل لكن لما كان الفعل متعلق
الوجوب الذي هو حكم الامر اطلق لفظ حكم الامر واريد منه الفعل
مجازا فيقول حكم الامر نوعان او على حذف المضاد اي متعلق حكم الامر
وهو الفعل الواجب قوله اي اخراجه من العدم الى الوجود لان
التسليم في الافعال والاعراض يجادها والاثبات بها لان العبادات
حقا لله تعالى والعبد يسلمها وتوذيها بايجادها ايها على الوجه المعتبر
لان تسليم كل شئ مجبسه مع ان للافعال الشرعية حكم الجوهر
باتفاقهم وهذا يوصف بالبقاء شرعا بدليل قبول العقوب والغيب
والاقالة فيجري فيه التسليم جزي في الاعيان فلا مجاز في التعريف
ولئن كان مجازا فهو في التعريف دون التحديد مع انه مجاز مشهور
واستعماله في التعريفات جائز مطلقا على التعريف قوله خرج القضاء
لانه مثل الواجب ان المراد بنفس الواجب ما ثبت بالامر ابتداء وبمناه
ما ثبت بعوضا عن الغايب فيكون القضاء تسليما مثل الواجب قوله
في المتن بالامر الى اوردا سلام الصبي العاقل واداء الصور في السفر
وتسليم الكفن قبل طلب المايعة والدين المؤجل قبل حلول الاجل من حيث
ان كلاهما اداء وليس تسليم نفس الواجب بالامر بل بالسبب واجب
بان المراد بتعريف الاداء الذي هو موجبا لامر لا الاداء مطلقا

قوله فان قلت تسليم نفس الافعال الى هذا السؤال والجواب مستغنى
عنها بما تقدم من قوله اي اخراجه من العدم الى الوجود اذ تسليم
كل شئ بما يناسبه وانما كان محلها الولد ذكر تعبير التسليم قبل
قوله فان قلت تسليم نفس العين كيف يتصور الى هذا السؤال
مستدرك ايضا لانه ذكر قريبا ان المراد من عين الواجب افعال
الجوارح لا ما في الذمة وهو نفس الوجوب ويرسقط ما قيل كيف
يسلم نفس الوجوب الى اذ هذا السؤال هو ذلك القيل السابق
بعينه لانه وارد على ان المراد بعين الواجب نفس الوجوب الشاغل
للذمة وقد ذكر هذا السؤال صاحب الكشاف وعبارته قال قيل
كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف
من العبد ولذا قيل الدين تقضى بامثالها لا باعيانها قلت
لما شغل الشرح الذمة بالواجب ثم مرتب فيها اخذ ما يحصل
به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب وصاد كان عينه او يقال
الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذ الواجب بالامر فعل الصلوة
الذي يحصل بفراغ الذمة مثلا وهو ممكن التسليم واما الوصف
الشاغل للذمة فحاصل بالسبب لا بالامر انتهى لكن صاحب الكشاف
اورد ذلك ابتداء من غير ان يذكر قبله ما نعتى عنه قوله زاد
صاحب المنحجب قيدا اخر الى اعلم ان ما قاله المعترض من حذو الاداء
اختيار فخر الاسلام وعبارته الاداء تسليم نفس الواجب بالامر وقال
شمس الائمة الاداء اسم لتسليم عين الواجب بسببه اي مستحقة قبل
والتعريفان مستقاران لان النفس هي العين والواجب مستلزم
لسببه لان الواجب لا يكون واجبا الا بسببه والتسليم هو الدفع
الى من يستحق المدفع واقول بينها فرق كثير لان المراد بنفس الواجب

في عبارة فخر الإسلام افعال الجوارح لا ما في الذمة وبعين الواجب
في عبارة شمس الاية نفسا كوجوب الشاغل للذمة لانه هو الثابت
بالسبب وح يرده سؤال صاحب الكشاف المتقدم ذكره على تعريف شمس
الاية قوله لا احتياج الي هذا القيد الي مسلم لكن ليس من الواجب
ان يكون كل واحد من القيود المذكورة في التعريفات للاحتراز
عن شيء بل الاصل فيها ان يكون لبيان الواقع قوله لان الامر
ورد به اي بالتسليم الي مستحقه قال الله تعالى ان الله يامر كنه
ان تؤدوا الامانات الي اهلها وهو في تسليم عيانتها الي اربابها قوله
لان معنى التسليم الي حاصله ان التسليم هو الدفع الي من يستحق الدفع
لان ماخذ التسليم وهو السلامة لا يحصل بدونها وما لم يتحقق ما أخذ
الاشتقاق لا يتحقق المشتق قوله كالزكوة والكفارات والمنذورات
المطلقة والامانات وقضاء الحقوق والحج وصدقة الفطر والعشر
يقال ادي زكوة ماله وطعام كفارته وصدقة فطره مع انه ليس
لها وقت معين وهذا بناء على ان الاداء والقضاء عندنا لا يختلفان
بالموت من العبادة بل هما من اقسام المأمور به موقفا كان او غير
موقت خلافا للشافعي **قوله** واعلم ان هذا التعريف انما ينطبق
بطريق الحقيقة على العول بان الامر اسم للطلب المجاز كما هو
المذهب الصحيح اما على القول بانه اسم للطلب مطلقا جاز ما كان
او ارجح على الترك او مساويا له ليدخل في المأمور به الواجب
والمندوب والمباح وعلى القول بانه حقيقة في الطلب المجاز
او الرابع كما هو مذهب الجمهور فلا ويمكن ان يعتبر تعريف
عاما بالنسبة الي كل من الاقوال ويحمل الواجب على الثابت
بالامر فيتناول الجميع فان قلت في حمل الواجب على الثابت

نقض لطرده التعريف بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطيداد
بعدا للاخلال فانه لا يسمى اداء مع صدق التعريف اذن عليه
قلت بل ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة
في الوجوب والندب والاباحة لان الكل موجبا لمرحبا
ذكره صاحب الكشاف ولئن سلمنا فالمباح ليس بمأمور به عند
المحققين لانه لم يثبت بالامر الاعلى قول الكعبي والثابت بالامر
لا يكون الا واجبا او مندوبا قوله فيدخل فيما النقل اي لانه
تسليم عين ما ندي بمثله الي تسليمه ولا يدخل في قسم القضاء لان النقل
لا يفرض بالترك قبل الشروع قوله في المتن وقضاء وهو تسليم مثل الواجب
بالامر ودر عليه ان قضاء المعنى عليه والمجنون اذا لم يزد الا قضاء
والمجنون على حسن صلوات وكذا النائم والحائض تسليم مثل الواجب
بالسبب بالامر لعدم توجهه اليه والجواب ان التعريف للقضاء
الذي هو موجب الامر مطلقا والخطاب فيهم تعديري وعرف شمس الاية
القضاء بانه اسقاط الجواب بمثل من عنده وهو حقه والتعريفان
متلازمان اذا اسقاط الواجب بدون تسليم المثل ولا تسليم بمثل
الواجب بدون الاسقاط وذكر العندية والحقيقة تصرح بالالزام قوله
لكونه واجبا عليه بالشرع فلا يرد على تعريف القضاء لصدق
التعريف عليه لانه تسليم مثل الواجب والوجه او ياول الواجب
هنا ايضا بالثابت لئلا يرد اطلاقهم القضاء على سنة الفجر اذا
فانت مع فرضها اولامعه على قول محمد وسنة الظهر الاولى اذا اخرجت
عن فرضها لعذر الجماعة اولصيق الوقت مع انها لا يخرجان
عن كونها نفلا على الصحيح قوله فلا احتياج الي هذا القيد اي
لكونه معلوما ومن ذكره فقد صرح بلازم اداء المثل المسقط

الكافل للسلامة لان المثل بهذا المعنى انما يكون للامور صادرا من عند
شراود رايهم الغير لا يكون مثلا على ما عرف من تفسير المثل هنا فلا ترد
عند حذف القيد المذكور كما لا يرد اذا نوي ان يكون ظهر يومه قضاء
عن ظهر انسه او عزم قضاء عن ظهر مع قوة المماثلة لان هذا ليس
من عنده بخلاف صرف النقل مع ان المماثلة فيه اذ في قوله كقول
نويت ان اادي ظهر الامس فان بقرينة الامس يفهم القضاء وكما
يقال فلان ادي دينه اي قضاء لان حقيقة الدين وصف شرعي قائم
بالذمة والمؤدي عين ثابت في الخارج واحدهما في الآخر ولا يكون عينه
هكذا قال بعض الشارحين ولكن في جعلهم الاداء مجازا عن القضاء في اداء
الدين نظر لانهم صرحوا بان اداء الدين من قبيل الاداء الكامل قال
فخر الاسلام واما الاداء الكامل فنشرد المبيع واداء الدين قوله
وهو من كلام المصنف واما استنباط ذلك الى المعنى لا يتوهم انه من كلام
فخر الاسلام لان النادر مختصر فخر الاسلام الا ان النسبة زاد شيئا آخر
هذا من هافته الشارح عليه هنا لانه يغير كلام فخر الاسلام بحسب الظن
كما سيأتي ولولم يبينه عليه لتوهم انه من كلام فخر الاسلام فيحصل الثاني
بين كلاميه قوله متعلق بالقسمين هذا هو اللفظ من كلام المصنوبية
صرح القاضي ابو زيد وشمس الائمة وح حيث قال استعمال القضاء في الاداء
مجازا لانه من اسقاط الواجب واستعمال الاداء في القضاء مجازا لما
فيه من التسليم وكانها نظرا الى العرفا الشرعية فوجد اكل واحد منهما
خاصا للمعنى فجاء مجازا شرعا في غير ما اخص به واما بحسب اللفظ
فقد ذكر وان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه
الاسقاط والاقام والاحكام وان الاداء مجازا في تسليم المثل لانه
ينبغي عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج مما الرزق وذلك

بتسليم العين وذا المثل واليه عيل كلام فخر الاسلام حيث قال
يسمى الاداء قضاء لان القضاء لفظ متسع وقد يستعمل الاداء
في القضاء مقيدا لان الاداء خصوصا بتسليم نفس الواجب وعينه
فقوله مقيدا في استعمال الاداء في القضاء يدل على انه مجاز فقط
واما الآخر فمطلق لا يحتاج الى القرينة فيكون حقيقة هذا وانما
لم يذكر المصنف الاعانة في التسليم وهي ما فعل في وقت الاداء
ثانيا النقصان في الاصل لان هذا تقسيم الواجب بالامر وهي
ليست كذلك بل انما هي بمنزلة الجارية للاول كجدة السهو لهذا
وقع الاول عن الواجب على القول الاصح اما على القول بان الغرض
هو الثاني فهي داخلة في قسم الاداء قوله والقضاء يجب بما يجب
به الاداء اتفق العلماء على ان القضاء بمثل غير معقول انما
يكون بامر جديد اي بنص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب
الاداء واختلفوا في القضاء بمثل معقول فقال المحققون من
اصحابنا وبعض اصحاب الشافعية والحنابلة وعامة اصحاب الحديث
انه يجب بالامر الاول وقال العراقيون من اصحابنا وصدقه الاسلام
وعامة اصحاب الشافعية وعامة المعتزلة لا يجب بالامر الاول بل بالجديد
قوله كما قال عليه الصلوة والسلام من فاته صوم يوم من رمضان
رواه البخاري وابوداود والترمذي من حديث ابي هريرة
قوله فلا بد من امر آخر يعرف به ان القضاء بمثل لما فات فان قيل
لو وجب القضاء بنص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء
لما صح تسمية قضاء حقيقة بل يكون بمنزلة الواجب ابتداء
قلنا صح ذلك لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء
قوله واستدل المحققون بان الشرع اوجب قضاء الصلوة والصوم

عند الفوات قال يعاف من كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام
أخرى فأظهر فعليه عدة من أيام أخر وقال عليه الصلوة والسلام
من نام عن صلوة أو نسيها الحديث وهذا معقول لأن الآداء
كان مستحقاً واجبا عليه في الوقت وقد علم من قواعد الشرع بالاستبراء
لأن الواجب لا يسقط عن المكلف إلا بأداء أو باسقاط من له
الحق أو بالعجز ولم يوجد شيء من ذلك كما عدم الآداء فقط وأما
عدم سقوط من قبل من هو له فلو روي النصوص بالقضاء
أذكو سقط كما وردت النصوص بالقضاء وأما العجز فليس إلا في حق
أدراك فضيلة الوقت لبقاء العدة على أصل العبادة فيستقدر السقوط
بعدم العجز فيسقط عنها استدراك شرف الوقت إلى الأثران بعد
التفويت والى عدم الثواب إن لم يستعد وسقى أصل العبادة التي
هو المقصود من صلاتها عليه لعدته عليه فيطالب بالخروج عن عهده
بان يعرف إليه ما هو مشروع له في وقت آخر ويمثله في اليهيات
والآن كان حسا وعقلا وفي عدم الأثر شرعا وان لم يمثله في حق
أحرار الكفيلة فان قيل لا ثم إن العدة على أصل الواجب تبقى بعد
فوات الوقت لأن الواجب مقيد بالوقت بحيث لو قدم الآداء
عليه لا يقع فيكون الواجب موصوفا بصفة ومن وجب عليه فعل
موصوفا بصفة لا يتبع بدون تلك الصفة اجيب بان هذا إذا كانت
الصفة مقصودة ولا كذلك الوقت فان المقصود بالعبادة
معلم لله تعالى ومخالفة هوى النفس وذلك لا يختص بوقت
دون وقت كما لا يختص بمكان دون مكان وأما امتناع التقييد
فلكون الوقت سببا والحكم لا يتقدم على السبب هذا ولقائل
ان يقول ليشكل على قولكم القضاء صرف ماله إلى ما عليه كما اذا

ترك الفاتحة أو السورة في الأولين فانكم قلم لا يقضى الفاتحة
في الآخرين مع أنها شرعت فيها حاله فيسبحي ان يملك صرفها إلى ما
وقلم يقضى السورة فيها مع انها لم يشرع حقاله فيها ويمكن ان
يجاز عنه بانه على رواية الحسن عن أبي حنيفة روى قراءة الفاتحة
واجبة في الآخرين أيضا فلم يملك صرفها إلى ما عليه لانها
لم يشرع حقاله وأما السورة فشرعت نفلا في الآخرين
حتى لو قرأها في الآخرين ما هي لم يجب عليه سجدة الكسوف
فلك صرفها إلى ما عليه بقى هنا شيء وهو ان قول الشارح رح
الشرع اوجب قضاء الصلوة إلى اخره يوهم ان القضاء ينص
جديد وسيا في هذا والجواب عنه قريباً في الشرح قوله ثبت
بقوله عليه الصلوة والسلام **من نام عن صلوة أو نسيها**
الحديث اخرجه البخاري وسلم بلفظ من نام عن صلوة أو نسيها
فليصلها اذا ذكرها لا كفارة لها الا ذلك واخرجه الدارقطني
والبيهقي من حديث ابن عمر روى عنهما بلفظ من نام عن صلوة
او نسيها فلم يذكرها الا وهو سعى الإمام فليصل التي هو فيها ثم
ليصل التي ذكرها ثم ليصل التي سمع الإمام وصح الدارقطني
انه من قول ابن عمر روى عنه مالك وغيره قوله وقته شيء
فان هذا الحديث يقتضي ان قضاء المغرب ثبت بنص جديد
واجب عن السؤال المذكور في الشرح بان التبرأ منهى عنها والنهي
يقتضي المشروعية باصلا والحاصل ان الوتر وان صح كونه
واجبا على احدي الروايات عن أبي حنيفة رض لا يخرج عن
شبهة النفل ولذا وجبت القراءة في جميعه احتياطاً قوله
فيترك القياس به والمراد بالقياس المعنى المعقول الذي ذكره

السائل أولاً بقوله على هذا ينبغي ان لا يقض المغرب وثانياً بقوله
 النص ورد في الناسي والناثر والمدعي عم فلي هذا ينبغي ان
 لا يقض المتعمداي فيترك هذا المعنى بالنص المذكور وهو الحديث
قوله فلما كان الخ تفرغ متعلق بقوله بان الشرح اوجب قضاء
 الصلوة الخ **قوله** لانه اي الشارع اوجب على المكلف ما قدر عليه
 هذا بيان لكون وجوب القضاء معقولا فيما ذكر ليصح الالحاق
 لانه شرطه معقولية حكم الاصل **قوله** الحق به المندورات
 المعينة يعني لما ثبت وجوب القضاء في الصوم والصلوة بنص
 معقول المعنى تعدي الحكم منها الى ما لا نص فيه كالمندورات
 المعينة من الصلوة والصوم والاعتكاف وغيرها بما جمع
 ان كلامها عبادة وجبت بسببها **قوله** وغير واجب عند
 غيرهم اي عند العراقيين من اصحابنا ومن وافقهم على ان القضاء
 يجب بنص جديد **قوله** وفيها اي في مسألة التذرية فائدة الحلا
 بين الفريقين **قوله** بمرض وغيره اي بامر سماوي بان جن في الشهر
 المندور فيه صومه او اغنى عليه في اليوم المندور فيه الصلوة
قوله وهو عندهم بمنزلة نفي مقصود لانه اذا فوته فقد الزمه
 ثانياً او التزم قضاء المندور قصداً **قوله** قال ابو اليسر الخ
 ذكر ابو اليسر في اصوله انه لو نذر بصوم او صلوة في يوم معين
 ولم ينف به يجب القضاء بالاجماع سواء كان عدم الايفاء بالقوات
 او التقويت عن العبد كذا ذكره شمس الايمه **في** لا يظهر فائدة الحلا
 بين الفريقين في الاحكام وانما يظهر في التخرج فمن قال بالامر الجديد
 قال انه التقويت ومن قال بالامر الاول قال انه النذر قياساً
 على الصوم والصلوة قيل فيه نظر لانه النصين الواردتين

في القضاء ليس الايجاب بل هما لبيان ان الواجب لم يسقط
 كما سياتي فلا يصح تخرجه وجوب القضاء في المندورات المعينة
 بالقياس على قول العامة واجيب بانه اذا ثبت بالنصين ان الواجب
 بالسبب الاول من الصوم والصلوة لم يسقط بخروج وقته المعين
 وانه باق مطلوب التسليم بثبات البقاء وعدم السقوط فيما عداه
 من الواجبات الموقفة باسبابها الاصل قياساً على عدم سقوطها
 بعد خروج وقتها بما مع الوجوب الموقت فسقط النظر وصح تخرجه
 فتأمل **قوله** قال الشيخ قوام الدين الاتقاني الصحيح عندي قول
 العراقيين الخ هو كلام ظاهر سياتي الجواب عنه لكن قال الاتقاني
 في التبيين الاصح القول الاول يعني قول المحققين فيحمل ما نقله
 الشارح عنه ذكره في موضع آخر ولا يقال فيصحح التناهي بين
 كلاميه لان الاصح فوق الصحيح **قوله** ولقائل ان يقول الخ يمكن ان
 يجاب عنه بانه اذا كان وجوب القضاء باعتبار المثلية فهو
 بالسبب الاول لان المماثلة يكون من جميع الوجوه بحيث ليست احدهما
 مستثناة الاخر فلا يكون القضاء مثل الاداء الا اذا كان بالسبب الاول
 قال في البداية المماثلة انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف
 حتى لو اختلفا في وصف واحد لا يثبت المماثلة وفيه نظر **قوله**
 اذا وجب القضاء فيهما اي في الصلوة والصوم وفي التناهي
 والناسي بالنص اي غير نص الاداء وجوب قضاء ما عداها
 بالقياس عليهما كان وجوب القضاء بسبب جديد لا يثبت به
 الاداء وهو قول المخالف فيكون ما جعلتموه دليلاً لكم دليلاً
 عليكم **قوله** وهذا الطلب تفرغ ما وجب بالامر فيه بحيث لان
 فيه تسليم ان القضاء يجب بنص جديد فيكون مناسباً

لقول المراقبين لان معنى النحر الجديد عندهم انه لطلب التفرغ ثانيا
 لانه تكليف اخر واما المحققون فليس هذا النحر عندهم لطلب تفرغ
 الذمة لان ذلك الطلب انما هو بالامر الحاصل بالخطا عند ضيق
 الوقت وانما هو الاعلام لبقاء الواجب في زمة المكلف وسقوط
 شرف الوقت لا الي مثل وضمان اذا كان اخرج الواجب عن وقته بعد
 وهو كذلك على انه لا يناسب قول المراقبين ايضا لان شغل الذمة
 بالاستيلاء بالامر بالاتفاق فكيف يقول المطلب تفرغ ما وجب بالامر
 بل كان المناسب ان يقول المطلب تفرغ ما وجب بالسبب وقد يقال
 لا يلزم من كون القضاء بالامر الاول ان يكون الواجب واحدا كيف
 وفي الاداء تسليم العين وفي القضاء تسليم المثل فيكون هذا النحر
 لطلب التفرغ عند المحققين ايضا لكن لا فرق بين القولين فثبت
 لذلك **قوله** قلت ما صلي بالايام في الفصل الاول الخ لا خفاء
 في قوة السؤال من حيث ان المعتبر في القضاء خال الاداء واجب
 بان السبب في حق الاداء انفق في الفضلين موجبا للقيام والركوع
 والسجود الا ان العبد لا يجر له الانتقال الى الحلف والقعود والايام
 فكذا في القضاء من تفاوت اما اذا قلنا ان السبب انفق
 موجبا للمعدور والقضاء يحكي الاداء فيروا الاشكال **قوله**
 فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنحر الوارد في وجوب بقاء
 الصوم والصلوة هذا الجواب فيه ايضا تسليم ان وجوب القضاء
 فيها ينص جديد مع انه بنا فيه قوله بعد فيكون الوجوب
 في الكل بالسبب السابق يعني لا بهذا النحر اما في الصوم والصلوة
 والامر الوارد بوجوب الاداء واما في المنذور فبالنذر ولو قال
 فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنحر الوارد في بقاء وجوب

الصوم والصلوة لا بالقياس فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق
 لا ينص جديد كان اولي فان قيل لو ثبت القضاء بالامر الاول
 كان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس
 لا تعطيني الجمعة والايام التي تليها من قبلها التوقيت وصار اداء علي
 التحريم منزلة صوم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة ولم يحقق العيصا
 بالتأخير لا استواء قلنا هذا اذا لم يتضمن الامر بالامور في الوقت
 امرين امر بالواجب وامر بالبقاء في الوقت المحض فاذا فات
 الايقاع في الوقت المحض الذي به كمال الواجب بقي الوجوب
 مع نقصان فيه فلا يلزم **قوله** شيئا مما ذكرتم قوله كما ذهب اليه
 ابو يوسف في اي رواية عنه رهور رواية عن ذفرج ايضا
 واليه ذهب حسن بن زياد **قوله** ولا يمكن ايجاب القضاء بلاصوم
 وكذا لا يمكن ايجابه بالصوم لانه يزيد على ما التزمه وحيث وجب
 القضاء بصوم مقصودا بتفريق بين اصحابنا في ظاهر الرواية
 وعلى انه واجب سبب اخر غير السبب الاول **قوله** لانه لا اعتكاف
 الا بالصوم كما اخرج الدارقطني والبيهقي من حديث
 عائشة رضي الله تعالى عنها وهن حاجت وهوان ائمتنا راج انما
 يشترطون الصوم في الاعتكاف والمنذور واما الاعتكاف
 المنقل فالصوم ليس بشرط فيه في ظاهر الرواية ثم انهم يستدلون
 على اشتراطه في المنذور بقوله عليه الصلوة والسلام
لا اعتكاف الا بالصوم وهذا عام يشمل المنذور والنقل
 فما وجه تخصيصه بالمنذور ولهذا رخص بعض المحققين
 رواية الحسن في اشتراط الصوم في اعتكاف النقل ايضا
 لاطلاق الاحاديث **قوله** ولجاز قضاء في رمضان الثاني

هذا وجه آخر في تقرير السؤال وحاصله ان السؤال تقرير وجهين
فيقال لو كان القضاء هو السبب الاول لكان الحكم اسقوط
راسا كما ذهب اليه ابو يوسف رح واما جواز القضاء في رمضان
كما ذهب اليه زفر بن فرج واللازم باطل **قوله** عرفنا ان وجوب القضاء
غير مضاف الى السبب الاول اذ لو كان مضافا اليه لجاز في الرن
الثاني ولما لم يحرفنا انه غير مضاف اليه والمراد بصير المتكلم
في عرفنا العراقيون ومن وافقهم **قوله** بل الى التقويت وهو
مطلق لوجوب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص بمنزلة ما اذا
نذر ابتداء ان يعتكف شهرا ما **قوله** لان النذر كان موجبا
للتصوم اي لانه شرطه كما ان النذر بالصلاة نذرا بالوضوء لان
النذر بالمشروط نذر لشرطه **قوله** ولهذا لو نذر ان يعتكف
ليلة واحدة لم ينفع الى اخره وعن ابى يوسف رح يلزمه بيومها
ولو نوي بالليلة اليوم يلزمه ولو نذر اعتكاف ليلتين صح
نذره اذ الرينو الليلتين خاصة بل نوي اليومين معها وهذا
لان الصوم شرط في الاعتكاف المنذور والليل ليس محلا للصوم
شرا اما الاعتكاف النقل فينسخ ان يجوز ان نوي الاعتكاف
ليلا لان الصوم ليس بشرط في النقل في ظاهر الرواية **قوله**
ولكن سقط الصوم المقصود لشرف الوقت واخصا صفة
الصوم فيه من قبل الله تعالى فلم يظهر للاعتكاف اثر في اجاب
صوم مقصود فيه فاكتفى بصوم رمضان لان الشرط يراعى
وجودها لا ايجادها قصد امكن نذرا بالصوم وهو متوفى
لا يجب عليه وضوء اخر ثم لما انفصل الاعتكاف عن الصوم بان
ضام ولم يعتكف فان ما ثبت من الفضيلة بشرف الوقت

90 بحيث لا يمكن من الكسب مثله الا بالجملة الى رمضان اخر وهو وقت
مديد يحتمل فيه الحيوة والموت فلم تشبه المقدم على الكسب بما قاة من زيادة
الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فيسقط فسق الاعتكاف مضمنا باطلا
في ذاته بذلك السبب وصار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق
فيظهر اثره في اجاب الصوم لزوال العارض فكان الصوم المتي واجبا
بذلك السبب لا بسبب اخر كما اذا لم يؤد ذلك الصلاة حتى انتقن
وضوؤه يجب عليه وضوء اخر بذلك النذر لا بسبب اخر وهو معنى
قوله فعاد شرطه الى الكمال وهو ان يجب بصوم مقصود لا بالنذر
الموجب للاعتكاف واذا وجب الاعتكاف بصوم مقصود لا يتأري بصوم
رمضان اخر كما اذا نذر باعتكاف مطلقا ومضافا الى شهر غير شهر رمضان
لا يقال جاز في الصلاة المنذورة ان يؤديها بوضوء مكتوبة يكون بعد
فينسخ ان يجوز الاعتكاف في رمضان اذا نذر ان يعتكف شهرا واذا
جاز ذلك جاز ان يؤدي في رمضان اخر لان الوضوء متي وجب
وجب غيرم فكان شرطا محضا فجاز ان ينوي احدهما عن الآخر فاما
الصوم فتارة يجب لعينه كصوم رمضان وتارة يجب لغيره كصوم
الاعتكاف فلم يكن شرطا محضا بل عبادة مقصودة ومرا وجب لعينه لا
غيره اذ يتنع ان يكون الشيء الواحد واجبا لعينه ولغيره وانما جاز
في رمضان الاول للضرورة وعندنا انفصاله انتفت الضرورة
وفي قوله ولما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت الى اشارة الى انه
لو لم ينفصل بان فاته الصوم والاعتكاف جميعا يخرج عن العهدة
بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر
حكما كذا في الجامع الكبير واصول الفقه لشمس الائمة الكرخي **قوله**
وما قلناه اولى الى حاصلها ان ما قلناه وهو وجوب قضاء الاعتكاف

بصوم مقصودا وولي واحوط لان ما ثبت بشرط الوقت ^{الذي في الجمال}
السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرط
الوقت وولي باحتمال السقوط والعود الى الجمال الذي هو الاصل في الاعتكاف
وهو ان يؤدي بصوم مقصود لا مخصوص به وانما كان سقوط النقصان
اولي لو حتمين احدهما ان الايتان بالعبادة احوط من تركها واجابها
اولي من نفيها وزيادتها اولي من نقصانها فسقوط النقصان اولي
من سقوط الزيادة وثانيتها ان موجب سقوط الزيادة امر واحد
وموجب الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان
امر ان خوف الموت والنذر بالاعتكاف فاذا ثبت ما يثبت خوف
الموت فقط فاولي ان يثبت ما يثبت خوف الموت مع شئ اخر من
تحققها جميعا لان قوة السبب وكثرة ادعيها الى وجوب السبب
قوله لان الشرف الحاصل بالعقد المحي وكذا قوله كما ان النقل بحرية
مبتدأة المحي لا ينال المقام لان الكلام في الجواز وعدمه **الله** الا ان
يقال المومنه التنظير من حيث زيادة الشرف وعدمه لان في
الاهلية وعدمها المناسب قوله بعد كن اسلم في الجزء الناقص
قوله يعني اذا اسلم الكافر عند الغروب فوجب عليه صلوة العصر
ناقصا فلم يؤديها حتى جاء اليوم الثاني عند الغروب فانه لا يؤديها
في ذلك الوقت وان وجبت ناقصة لانه لما زال ذلك النقصان
في اليوم الاول فنبوته في الاول عاد الفرض الى الجمال فلم يجز ادائها
الا كاملة لانها صادرة دينا في ذمته بصيغة الجمال وهذا
على قول شمس الاثيرج وقال الفخر الاسلام البيروني لارواية
في هذه المسئلة فينبغي ان يجوز لانه ادائها كما وجبت **قوله**
لبقاء احدي العلتين وهي الاتصال بصوم الشهر والعللة الا

91
الاخري شرف الوقت **قوله** ولقائل ان يقول هذا وارده على النظر
يعني علة جواز الاعتكاف في صوم القضاء الايضال بصوم الشهر مطلقا
اداء وقضاء فلذا جاز فيه **قوله** فان قلت المح هذا السؤال
وارد على قوله اذ دا اشره لعود شرطه الى الجمال سواء كان
مقصودا او غير مقصود فلم يجز في رمضان اخر لعود شرطه
الى الجمال **قوله** حدود صفة الجمال مع الشرط عن مقتضا
هذا جواب في الجملة فالاحسن في الجواب ما قد سناه من ان الصوم
ليس بشرط محض بخلاف الوضوء والشرط المحضة هي التي يرعى
وجودها قصدا **قوله** قلنا القياس كما دل على وجوب القضاء
بالتفويت دل على وجوبه بالفوات هذا الزام للقائل بان
وجوب القضاء بسبب جديد وتقره انه لا فوق في وجوب القضاء
في هذه المسئلة بين الفوات والتفويتا تقا قاع انكم تقولون
بالتب الجديده وهو التفويت فاذا هو السبب الجديد في موت
الفوات كما اذا حدث به مرض مانع من الاعتكاف فان قلتم
التفويت بمنزلة نفي دون الفوات فان وجوب القضاء
فيه بالسبب السابق بقول ليس لكم قاعدة كلية مع ان هذا
خلاف المشهور عنكم من ان القضاء يجب بسبب جديد مطلقا
قوله في المتن والاداء انواع ينقسم الاداء اولا الى نوعين
اداء محض واداء يشبه القضاء ثم المحض ينقسم الى قسمين كامل
وقاصر وهذه الانواع الثلاثة كما تحقق في حقوق الله تعالى تحقق
في حقوق العباد فيكون الاقسام بالنظر الى الحقين ستة **قوله**
في المتن كامل وهو الذي يؤدي مع توفيقه من الواجبات
والستنن والاداب والاولي ان يقال في تعريف الكامل هو ما

يؤدية الإنسان على الوجه الذي أمر به كما قال شمس الأئمة السرخسي
الكامل هو أداء المشرع بمصنفته كما أمر به والتحقيق أن كل أداء
ترك فيه شيء من الواجبات فهو قاصر والأمر هو كامل كذا ذكره
بعض المحققين **قوله** في المكتوبات والوتر في رمضان والترايح
وكذا العيدين والكسوف **قوله** والجماعة في غيرها أي في غير هذه
المذكورات نقصان ولقائل أن يقول ورد أن النبي صلى الله
عليه وسلم صلى النفل بجماعة في شهر رمضان فلا يكون الجماعة
في غيرها مطلقا نقصانا ويمكن أن يجاب عنه بأن ذلك داخل
في الترايح لأنه قيام الليل **قوله** في المتن والصلوة منفردا
إلى فإن قيل ينبغي أن يكون أداء المنفرد كاملا لا ناقصا لأنه هو
الواجب بالأمر والجماعة لم تجب بالأمر بل هي سنة فيكون الأداء
أكمل لأن تركها يوجب القصور اجيب بأن الجماعة سنة مؤكدة
وهي في حكم الواجبات وأجبة فكانت داخلية في الأمر الذي ثبت
بمثل الواجبات وكان تركها موجبا للنقصان كترك الصلاة
فتأمل **قوله** وهو أي اللاحق الذي أدرك أول الصلوة وفاته
الباقي كله أدراك أول الصلوة ليس بشرط وكذا فوات الباقي
كله فالأوليان يقال هو من فاته بعد ما دخل مع الإمام
بعض صلوة الإمام لنوم أو سبق حدث أو غير ذلك **قوله**
والمسبوق منفرد فيما سبق إلى المسبوق منفرد أداء لا حرمة
لأن تحرمة مبينة على تحرمة الإمام حتى لا يفتح الاقتداء
بالمسبوق لأن الحرمة أحرام بناء على علم بخبره بنا تحريمه
على تحرمة ففعله في القصور دون المنفرد وفعل اللاحق
في القصور دون فعل المسبوق لأنه في حكم المقدي

92
فيما فاته ولهذا لم يقراء ولا يسجد السهول لأنه خلف الأمام حكما بخلاف
المسبوق فاللاحق ليس منفردا لا حرمة ولا أداء **قوله** حيث قال
وما فاتكم فاقضوه رواه أحمد في مسنده وابن جبان في صحيحه
ابن جرير **قوله** قلت سماه مجازا قاضيا إلى قيل لا وليا يقال
أن ذلك من الشارع اطلاق لغوي بمعنى اتومه يؤيده رواية
البخاري وما فاتكم فاتمه فلا يفر مع مخالفة التسمية الأسطورية
لما من المناسبة واعتبار البلاغة المقابلة فإن قوله فصلوا
بمعنى فادوا والمقابل له اقضوا الأداة وقلو قال فادوا والغات
ذلك وحصل من التكرار ما يترفع عنه بلاغة من أو تي جواسع
الكلم صلى الله تعالى عليه وسلم وأما الجواب الذي ذكره الشارح
ففيه مخالفة الشارع عليه الصلوة والسلام في الاعتبار وإذا
دار الأمر بين موافقة الشارع ومخالفة فيه كانت موافقة
وأجبة بالأخلاق فإنه أوضح الحق وأعرفهم بوجوده المناسبة
فلا يستقيم به ح جواب الأيراد **قوله** هذه المسئلة مقصورة في
مسافر إلى ولو كان هذا المسافر مسبقا ووجد منه سببية
الأقامة أو الدخول في المصرفة يصلي أربعين أو لا فرغ
الإمام أو لا لأنه مؤدرا أداء قاصرا فنية الأقامة قد عرفت
على الأداء فغيرته **قوله** من غير تكلم أو يبعثهم قيدا آخر هو
مع تباين الوقت والحوان هذا القيد لا يحتاج إليه في تصور المسئلة
وإنما يحتاج إليه في محترقات بعض القيود على ما لا يخفى **قوله**
علم من القيد الأول إلى القيد الأول كون الإمام مسافرا
والثاني كون المقدي نوي الأقامة في موضعها والثالث كون
النية بعد الفراغ والرابع من غير تكلم **قوله** أن الإمام لو كان

مقيماً والمغندي مسافراً يتغير فرضه إلى الأربعة للتبعية مع بقاء الوقت
قوله ومن الثاني أن نية الإقامة لا بد أن يكون في موضعها ظاهراً
قيد اتفاقي لأنه لم يخرج شيئاً لأن نية الإقامة إنما تعتبر إذا كانت
في موضعها فهي لغو فهذا القيد كقولك حبشي أسود وكافور أبيض والقبول
لا يجب أن يكون للاخراج بل الأصل فيها أن يكون لبيان الواقع قوله لأن حاله
سبب عزيمته حال كونه في الغاظة وعزيمته هي نية الإقامة قوله لأن
نية الإقامة اعترضت على الأداء بغيره بخلاف ما إذا فرغ الإمام
ثم وجد الغير لا يتغير فرضه لأننا اعترضنا على القضاء دون الأداء
وإذا لم يتغير الأداء لا يتغير القضاء قوله ومن الرابع أنه أي اللاحق
إذا تكلم بعد وجود الغير بتبطل صلوة فيعيب الربح والزوال شبه القضاء
بالخروج عن التهمة المشتركة وبقاء الوقت قوله أنه أي اللاحق مؤد
حقيقة لوقوع التهمة في الوقت وقاض شبهة أي للفوات عن الإمام
قوله ويمكن أن يجاب عنه بأن هذا لا يستعمل عملاً بالشبهين الخ
فيه نظر إذ ليس هنا شبهان بل الحقيقة وبشبهة وعلى تقدير جعل الحقيقة
شبهاً أيضاً فليس في اعتبار الشبه في عدم التغير أعمالاً بالشبهين
بل بأحدهما فافهم فالأول أن يجاب بأن فعل اللاحق أداء يشبه
القضاء كما ذكرنا والمغير إنما يعمل في الأداء المحض لا فيما فيه شبهة القضاء
وهذا لأن اللاحق مندرقاً فيها لما انعقد له الأحكام بمثل القضاء
بالمثل يجب بما وجب به الأصل وهو الأداء مع الإمام فما لم يتغير الأصل
لا يتغير المثل وبعد فرغ الإمام لم يتغير الأصل فلا يتغير المثل قوله
وكذا يكون الأداء كاملاً لو رد عين الواجب باعتبارة والشرع الخ هذا إذا
كامل حكماً بخلاف الأول فإنه أداء كامل حقيقة فالأداء الكامل
في حقوق العباد نوعان قوله الآن الشرع جعل المؤدي عين ذلك
الواجب في الذمة لأن المقبوض عين ما يتناول العقد حكماً بخلاف

93 الأول فإنه أداء كامل حقيقة فالأداء الكامل في حقوق العباد نوعان
قوله الآن الشرع جعل المؤدي عين ذلك الواجب في الذمة لأن
المقبوض عين ما يتناول العقد حكماً وإن كان غير حقيقة إذا العقد
يتناول الدين وهو وصف في الذمة والمقبوض عين قوله القاض
فيها إذا واه زيقاً لأنه دون حقه في الصفة ولهذا قال أبو حنيفة
ومحمد رحمهما الله أنها إذا هلكت عند القابض ثم علم لم يرجع شيء
لأنه أداء باصلاً لأنه من جنس حقه وبطل حقه في الجردة وقال
أبو يوسف ربح يرد مثل المقبوض ويطالبه بالحياد أحياناً
في وصف الجردة قوله أو دين مستدرك فإن الأول نفي عنه
لكن كان ينبغي أن يقول مستحق بها رقبته اللهم إلا أن يقال للدين
جناية أيضاً لأن الجناية تتناول ما يكسبه العبد على خلاف ما اقتضاه
الشرع من تلف نفس أو عضو أو مال ومعنى الشغل بالجناية الأتصاف
بها عند الرد إلى المالك بعد أن لم يكن في يد المالك كذلك قوله
ومعنى فصوره الخ أي أداء العبد المصوب الشغل بالجناية إلى
المالك وكذا الضمان الثلاثة بعد المستتر في هلك وكان المناسب
أن يقول أما كونه أداءً فلكونه تسليم عين الواجب وأما كونه قاضاً
فلكونه أداءً لأعلى الوصف الذي وجب الخ وأما قوله بعد ما كونه
أداءً الخ فإنا هو تفرغ على كونه أداءً قاضاً لبيان المعنى فافهم
قوله يرجع المالك على الغاصب بقيمة بلا خلاف لقصور الصفة
كان الرد لم يوجد قوله والمشتري على البائع بالثمن يعني يرجع
المشتري على البائع بالثمن فيما إذا سلم المبيع مشغولاً بالجناية
أو بالدين وقتلها أو بيع في الدين أتما في الفصل الأول
فالرجوع بكل الثمن إنما هو عند أبي حنيفة ربح الانتقاص القبض

عنده حتى كان المشتري لم يقبضه لان يده زالت عن البيع بسبب
كانت اذ التها به مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك
او مرتان او صاحبه بن وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما
التسقل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم
فلا يرجع المشتري بكل الثمن بل ينقصان العيب بان يقوم العبد حلال
الدم وحام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن واما
في الفصل الثاني فالرجوع بكل الثمن بلا خلاف لانه اذا كان قاصدا
فاذا تحقق الغوات بسبب يضاف الى ما به ضمان الاداء قاصرا جعل كان
الاداء لم يوجد ولا يخفى ما في عبارة الشارح من الخزانة فتنبيه ذلك
قوله ولم يقض بها القاضى ليس نفيا لان القاضى ان يقضي لها بالقيمة
في الصورة المذكورة واما الواو والواو والواو والحال ان القاضى
لم يقض لها بالقيمة يعني لو ملك الزوج العبد بغير الزوج على التسليم فهذا
قيد لكون الزوج يجبر على التسليم بعد الشراء وتجبر المرأة على القبول
اذ لو قضى القاضى لها بالقيمة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر على التسليم ولا
تجبر المرأة على القبول لان حقها بالقيمة تقرر بقضاء القاضى فلا ينتقل
الى العين بعد ذلك قوله لان حكم الشرع المحج رليل علم ان تبدل الصفة
يوجب تبدل الذات قوله يتعلق بالشئ من حيث انه مملوك لبعض الافراد
فيحل للمالك ويحرم على غيره وهذا بيان الصفة قوله كل من تزير اي فانه
حرام لذاته ولهذا لا تتبدل حرمة اصله لان ما بالذات لا يتغير
بتغير الملك فهو تشبيه للمنفق قوله والمراد من العين المحج هذا يناسب
عبارة صدر الشريعة حيث قال تبدل الملك يوجب تبدل العين
واستدل على ذلك بان العين هو مجموع المركب المحج والشارح غير العبارة
حيث قال لان تبدل الملك واجب تبدل المحج ولكن له ايضا شائبة

94 هنا في الجملة قوله فتبدل البعض اي وهو المملوكية يتبدل الكل
وهو العين لان المركب ينعدم بانعدام جزئه قوله ولقائل ان يقول
الحج هذا الاشكال اوردته في التايوح على ما ذكره صدر الشريعة
وهو ظاهر قوله والفرق بين المجموع والمقيد **قوله** يعني فرق بين كون العين
هي مجموع الذات والمملوكية كما ذكره صدر الشريعة وكونها هي الذات
بقيد المملوكية كما ذكره السائل وذلك لانه اذا قلنا العين هي
مجموع الامر من فيكون مركبة من جزئين الذات والمملوكية
التي هي صفة وح يلزم من تبدل الملك تبدل الذات ضرورة
تبدل الكل بتبدل جزئه واما اذا قلنا ان العين هي الذات بقيد
المملوكية فتكون للمملوكية قيدا اجزاء فلا يلزم من تبدلها
تبدل الذات لان تغير القيد لا يوجب تغير المقيد فلا يلزم
من تبدل الصفة تبدل الذات فافهم **قوله** وهو ما روي
ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الحديث متفق عليه من زوجه
عائشه وبربره رضي الله عنهما هي مولاة عائشه وعائشه من بي بي
ولا تحرم الصدقة على موالها بل على مولي بي بيها شتم على انها كانت
صدقة التطوع ولا تحرم الا على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
قوله فقد حصل تبدل الملك موجبا لتبدل الذات فانه عليه الصلوة
والسلام قد اكل مما تصدق به على بربره لما اهدته اليه ولو لم
تصربك العين بالهبة غيرها بالصدقة شرعا لما حل له تناول
منها حرمة الصدقة عليه قوله ولهذا اي ويكون ان تبدل
الملك يوجب تبدل الذات وان العبد التملك ثانيا في الصورة
المذكورة في المتن غير ما استحق المرأة بالتسمية بعد القضاء
بالقيمة وقوله لان حقها اي المرأة وقوله ولو كان لها اي للقيمة

وقوله لعاد حقتها اي المراهة اليها اي الي العين ولو تغير اي حقتها
 بالقضاء قوله لان الديون تقضى بامثالها وذلك لان الديون
 وصف في الذمة والعين المؤدى معاير له الا ان الشرع جعل المؤدى
 عين ذلك الوصف الواجب في الذمة حكما والعين اهم من ان يكون
 بحقيقة او باعتبار الشرع والمتنع في الدين تسليم العين بحقيقة
 وانتفاء الحاضر يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة
 وان كان مثالا للعين بحقيقة ضرورة تحقق التقاير في الواقع وما جعل
 الشارح تسليمه تسليما للدين فهو الواجب وتسلم الواجب اداء كامل فاداء
 العين عن الدين اداء كامل بخلاف القرض فان المؤدى مثالا للمد
 يجعله الشارح عين الثانية في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض
 ممكن بان يرده قبل التصرف فيه فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى
 واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المدين لما سلم المال
 الى رب الدين صار ذلك دينيا في الذمة كما كان دينيا في ذمة المدين
 فتقاضاه فضا ينظر لان قضاء الدين لا يكون تسليم عين الثابت
 وهو ظاهر ولا مثله لان المثل على هذا التقدير ما ثبت في ذمة رب
 الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المدين والمؤدى وايضا على هذا
 لا يكون فرق بين قضاء الدين والقرض وقد صرح فخر الاسلام وغيره
 بان تأدية القرض قضاء بالدين بقطع النظر عن تسليم العين والمثل
 فلا يوصف بالاداء ولا بالقضاء بل بالمقاصد قوله قلت قضاء الدين
 النظر ان لفظه قضاء رايد والله تعالى اعلم قوله ولقائل ان يقول
 كان ينبغي ان يكون قضاء القرض قضا يشبه بالاداء الى واجب
 بان حقيقة القرض وهو تسليم المالك المستقر من على ما قطع له
 من ماله استرها كما مضونا بالمثل ضمنا غير قابل للتوقيت يا أي ذلك

95 لان العارية هي تملك النافع بغير عوض تملكها لا يقتضي ضمان ما تلف
 من العين حالة الاستعمال ولا تاخي قبول التوقيت فهي منافية لها
 ولا شيء من المتنافيين مساوكة بمسلك الآخر وانما لم يجر فيه
 الرتب او هو فضل مال لا يقابله عوض ومعاوضة مال لانه
 من باب التبرعات بالمنفعة كالعارية الا ان الحق بالقرض لا يتحقق
 مع بقاء العين ولا يمكن ذلك فيه مع بقاءها فاستدعي تملك العين
 ليتحقق المنفعة منه باستهلاكها بخلاف العارية ولهذا قالوا
 ان عارية التقدين فرض فعلم بذلك ان معنى كون القرض مساوكة
 مسلك العارية انه من قبيل التبرعات بالمنفعة وان اشتمل على
 تملك العين تغليب الجوه المقصود كالعارية لانه من باب المعاوضة
 كالقرض يكون رد المثل فيه رد المثل حقيقة وحكما لما مر فواقع
 في الهداية مخالف لما في كتب الاصول من ان المؤدى في القرض مثل الحق
 لا عينه بحقيقة حتى لا يكون اداء بل قضاء فيكون قضاء محضا
 لا قضاء حقيقة واداه حكما لان قضاء تحقق بقاء العينية فيه حقيقة
 وحكما فتأمل قوله والقضاء انواع ايضا انواع القضاء سبعة
 ثلثة في حقوق الله تعالى واربعة في حقوق العباد وبيان ذلك
 ان القضاء ينقسم الى قضاء محض والى قضاء يشبه الاداء ثم المحض
 اما قضاء بمثل معقول واما بمثل غير معقول وهذه الانواع الثلثة
 كما تحققت في حقوق الله تعالى تحققت في حقوق العباد ثم القضاء بمثل معقول
 في حقوق العباد ينقسم الى كامل وقاصر فصادق الاقسام سبعة وقيل
 مثل هذا التقسيم مجري في حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الغائبة بالجماعة
 فانه كامل وبالافراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة اصل
 الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل كمال

الا ان الاول كقولهم وهو ان يعقل فيه المماثلة اي يدركها العقل مماثلته
للفائت قوله يعني لا يدركها العقل مماثلته للفائت لانه ينفيه ويحكم
اعدم مماثلته له لان العقل من حجج الشرع وانها لا تناقض اذ هو من
اخبارنا العجز والسفه تعالى الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا قوله والفدية
له اي للصوم وكما حجاج الغزالي له قوله اما صورة فقط لان الصوم مسالك
والفدية اعطاء قوله بالكف من شهوتي البطن والفرج نهارا مع النية
والفدية تنقيص المال اذ هي جزء من المال على وجه مخصوص ولا مماثلة بين
انما بالنفس وتنقيص المال قوله قال فخر الاسلام الخ هذا مختصر بالاجماع
يعني يطبقونه مختصر من قوله لا يطبقونه كقوله **لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**
اي ان لاتصلوا وفي تفسير الاجماع اقوال قيل نقلها عنه في بسوطه باجماع
التفسير وقال المنجى باجماع الفقهاء واما الفسوق فله فيهما اقاويل وقيل
بالاجماع القائلين بعدم نسخها وقيل بالاجماع اي بدلالة الاجماع فان حكم
الشيخ القائل في مجموع عليه هو مستفاد من الكتاب ولا يستفاد ببدون حرف
لا قوله وقال الامام الزاهد الخ قال الكعبني ربح نخت هذه الآية
بالتعبدها وكذا قال القسبي وكذا روي عن سلة ابن الاكوع انه قال
لما نزلت وعلى الذين يطبقونه الآية كان من اراد ان يظلم ويقضي فعل
حتى نزلت الآية التي بعدها فنسخها وروي الجماعة عن عطاء انه سمع
ابن عباس رضي يقول وعلى الذين يطبقونه فدية طعام مسكين قال ابن
عباس رضي له است منسوخة وهي للشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطعمان
ان تصوما فيطعمان مكان كل يوم مسكينا وقول ابن عباس مقدم
لانه مما لا يقول بالرأي بل عن السماع لانه مخالف لظاهر القرآن لانه مثبت
في نظركم باقعه ليجعله منقيا لا يقدم عليه الا بسماع البينة وكثيرا ما
يفهم حرف لا في اللغة العربية في التنزيل الكريم نحو قوله تفتنوا بآيات الله

96 ويبين الله لكم ان تفضلوا اي لان لاتصلوا وروايتكم ومعنى
هذا التفسير قراءة حنيفة لا يطبقونه باثبات **لا قوله** والخبر بمعنى البر
لا يعني الا خبرا ليس في الصوم الفرض وهو المنقل لان الصوم مع المسلمين
اختلف فكان خيرا **قوله** وخاف اي من ادراك الامام في تكبيرات العبد
ان يرفع الامام رأسه لو اشتغل بالتكبيرات قايما فانه يكبر الخ اما اذا
طلب على ظنه ادراكه في الركوع ان كبر قايما كبر قايما ثم ركع لان القيام
هو المحل الاصل للتكبير وخرج المسألة من هذا الباب لانه لا يكون اداء
فقط ويكبر برأي نفسه لانه مسبوق ومومنف وفيما يقضي والمذكر
الفائت يقضي قبل فراغ الامام بخلاف الفعل **قوله** فانه يكبر لا افتتاح
اولا ثم يكبر للركوع اما تكبير الافتتاح فهو فرض واما تكبير الركوع فهو
واجب كذا في التقرير فمن هذا قبل محل الخلاف ركوع الركعة الثانية
لان تكبير الركوع فيها واجب اما الاولى فلا ياتي بها جماعا وفيه نظروني
المحيط ومن فاته اول الصلوة مع الامام يكبر في الحال لانه لا يمكنه
التأخير الى اخر الصلوة لانه ليس محلا له ويكبر برأي نفسه كالتفرد
والمسبوق انما لا يشتغل بقضاء ما سبقه اولا فاما يمكنه القضاء
اخرا تحريا للوافقة مع الامام وهذا لا يمكنه القضاء اخرا لانه
كواخو يفوت التكبير اصلا فيقضي للحال وان كان يجتلي استماع القرآن
لانه لا يفوت الاستماع اصلا بل يجتلي انتهى **قوله** من غير ان يرفع يديه
لان الوضع على الركبتين في الركوع سنة في محله والرفع يكون سنة
لا في محله وان رفع الامام رأسه سقط عنه ما بقي من التكبير لانه
ان اتى به في الركوع لزم ترك المتابعة المفروضة للواجب والقومة
ليت معتبة بل شرعت للفصل حتى لم يصر مدركا بادراكها فلا يكون
محلا للتكبير اداء ولا قضاء **قوله** فلان الركوع يشبه القيام لاستواء

النصف الأسفل لأن الفارق بين القيام والقعود انتصا إلى الشق
الأسفل وذلك موجود قوله فلان مدرك الامام في الركوع مدرك
للكركعة فلما اعطى للركوع حكم القيام شرعا في حكم المسبوق حتى كان
مدركا للركعة فكان محلا للتكبير في حقه فيأتي به احتياطا شبهة الادة
ولهذا لو أدرك الامام قائما ولم يكبر حتى ركع الامام لا يكبر في الركوع
لانه ليس لهذا الركوع حكم القيام وقيل يكبر ويصح هو الاقل ولو ركع الامام
قبلا ان يكبر فانه لا يكبر في الركوع لانه ليس لركوعه حكم القيام لا يعود
إلى القيام فيكبر قائما في مظاهر الرواية لما فيه من رفض الركن للواجب
وهو الركوع لما هو واجب وفي رواية النوار يعود ويكبر وقد
انتقض ركوعه الا قول فيصيده هكذا ذكر الكرخي رح وهو قياس ما
لو تذكر في الركوع انه لم يقنت في الركوع لا يعود في نظر الروايتين
وفي الاخرى يعود قوله وقال ابو سفيان في الرواية عنه قوله يحتمل
ان يكون معلولا بالبحر الخ فلما احتفل الوجهين امرنا بالفدية احتياطا
فان كان هذا الحكم مشروعا في الصلوة فقد تادي والاول باسبه لانه
يكون براسد باصلاح لان يكون ما احتيا فليت الفدية جائزة عن الصلوة
قطعا ولذا قال محمد رح في الزيادات تجزيه ان شاء الله تعالى كما قال
في اداء الوارث الفدا عن المورث بغير افرم في الصوم ولو كان ثابتا
بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء كما في سائر الاحكام الثابتة
ولا يقال لما كانت الصلوة مثل الصوم وانهم منه يلزم ان يثبت
الحكم فيها بالدلالة وان كان غير معقول المعنى لاننا نقول لا بد في الدلالة
من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما سواء كان تأثيره في الحكم
معقولا كالابداء في النافيت وغير معقول كالجناية على الصوفي في اجاب
الكفارة ومنها غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس

97 قوله اعلم ان قوله اي قول المتن في الكشف لانه لم يذكر ذلك في المتن
وانما ذكره في الكشف وكان الاولي ان يقول ولقائل ان يقول التعليل باحتمال
العجز من شكل الخ حاصل الاشكال ان بنا الحكم على المشتق دليل على عليه
وصفه وقديني وجوب الفدية على عدم الطاعة في قوله تعا وعلى الذين
يطيقونه فدية اذا المراد لا يطيقونه وهو العجز عن الصوم فيكون متعينا
للعلة لاحتمالها والجواب ان تقدير النسخ غير متعين في الآية وان قرئ به
للقول بحري القراءة المتواترة على ظاهر ثبوتها وان ذلك كان مشروعا
ثم نسخ بقوله تعا فمن شهد منكم الشهر فليصمه وان وجوب الفدية في الآية
في الشيخ الفاني انما ثبت بالاجماع على ما مر واذا المرعيتين تقدير النسخي
لا يتعين بثبوتها واذا المرعيتين بثبوتها لا يتحقق عليه واذا المرعيتين عليه
كانت محتملة وهو المكط واذا جاء الاحتمال كان الاثبات بما ليس على العبد
اولي واحوط من ترك ما عليه قوله كالصدق بالقيمة هذا الدفع الاستبعاد
وليس يعين عليه لان الحكم في المعين عليه يجب ان يكون ثابتا بالنسخ
والصدق بالعين او بالقيمة ليس كذلك ولانه يكون قياسا على ثبوتها
وهو موجود عندنا ومعناه وجوب الفدية في الصلوة للاحتياط ببناء
على احتمال التعليل نظير الصدق في ثبوتها واجبا للاحتياط بنا على احتمال
اصالته ويجوز ان يكون جوازا شكالا نحو وهو ان يقال التقرب بارة
الدهم فبتن غير معقول المعنى فيصون بمضني يام الخ لان مثله
غير مشروع قربة للعبد في غير ذلك الوقت وقد وجبت الصدق بالقيمة
او بالعين بعد مضنها وما ذاك الاعتبار الخلف مقام الاصل بالرأي
في امر غير معقول المعنى وحاصل الجواب اننا اوجبنا الصدق باعتبار
كونه اصلا واجبا لما فوقه من العبادة لا لكونه مثلا وخلفا عنها حتى يلزم
نسخ الخلف بالرأي فيما لا يعقل قوله بنذر الفقير الخ انما قيد بالفقير

لانه ليس عليه اضيحة فاذا نذر بها وجبت وانما اشتراها بنية الاضيحة
تعينت للوجوب لانها بالشرع مع النية صادرة وكعبة كالمذود
بها اذ الشروع في السبب كالشروع في السبب بانما الغنى الذي لم يقع ولا يفتقر
شيئا يصدق بمنزلة اشتراها او لا فالأولى واجبة عليه فاذا فاتت قوتها
تصدق بالتمن انما جازاه عن العهد كما في الجملة اذا فاتت فانه يصلي الظهر
وقول الحق في المتن كالتصدق بالقيمة تحته فردان بينهما الشارح في جانب
الاستهلاله وكان ينبغي ان يقول بعد قوله كالتصدق بالقيمة والعين
كما قاله غيره وبين الشارح ان ذلك عند عدم الاستهلاله قوله
لانها عبادة مالية والشرع المعهود في ذلك التصديق بالعين وبالقيمة
كما في سائر الصدقات لان شكر كل نعمة انما يجب بحسبها كشكر سلامة الاضحية
بالخدمة وشكر نعمة اللسان باللسان وشكر المال بدفع البعوض فاحتمل
ان يكون الأصل هو التصديق بالعين الا ان الشارح نقل قوله بالتصدق
الى التضحية وهو نقصان في المالية باراقة الدم عند مجزج وباراقة
الدم وباراقة التمول عند ابي يوسف ربح حتى اذا فتح الموهوب له لا يرجع
الواهب عند ابي يوسف ربح ويرجع عند مجزج قوله من اوساخ الذنوب
والآثام لان مال التصديق يصير نجسا من اوساخ الناس لكونه آلة لسقوط
الواجب ولذا حوت الصدقة على نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وعلى من
تعلق به نسبا وهذا لان المال لما صادرة لسقوط الواجب تسري اليه
الذنوب واليه الاشارة بقوله يتخذ من اموالهم صدقة تطهرهم
فنقل الشرح القرية الى التضحية لتزول الآثام بالدماء الخمسة ليصير
اللحم طيبا طاهر اصلها الضيافة الكريمة بخلاف التصديق بالعين فان
اللحم ينجس لان القرية ح محل الأوساخ والذنوب كما لا يستعمل
فانه يصير نجسا باقامة القرية قوله ليزول ما فيها اي ما في العين

وهو الشاة مثلا قوله لكن سقوط ذلك الاحتمال وهو التصديق
بالعين لانه ثابت بالرأي فلا يعتبر في مقابلة المنصوص قوله علمنا بالاحتمال
المحتمل وهو التصديق بالعين قوله وانما ما العام القابل للمعنى
اذا جاء اياهم من العام القابل قبل ان يتصدق بشيء لم يجزه قضاء
ما فاته من الاضيحة في العام الماضي مع قدرته على المثل لكون التضحية
مشروعا حقا له فعرفنا ان ايجاب التصديق لاحتمال الاصل لا لا يطريق
المخلافه اذ لو كان بطريق الخلافه لعاد الحكم الى الأصل المنصوص
عند القدرة عليه كما اذا قدر على الصوم فانه يبطل حكم الغنية قوله
ولم يبطل بالمثل فانه لما دار بين ان يكون اصلا لا يبطل بالقدرة
على الأراقة وبين ان لا يكون اصلا فبطل بها لكونه اصلا فلا يبطل
بالمثل كما ان الأراقة في الوقت لما احتملت ان يكون اصلا وان
لا يكون لاحتمال اصالة التصديق فلا يبطل بالمثل لكونها منصوبا عليها
قوله فلا يمكن اعتبار في مقابلة المنصوص ولا بعد فواته قوله
قلت لان لزوم التشخيخ ايجابيا ايضا بان الانتقال من التصديق
الى الأراقة يعارض من الضيافة فلا يتبع بقا ما احتمل اصلها بالتصدق
قوله ولو اخرا الحق قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمة كما كانت
النسب وجه كونه النسب ان مذهب الجمهور ان المرجح الأصلي في الاعيان
المثل والقيمة ورد العين محل عنه ولهذا يقع البراءة من الضمان
والكفالة حال قيام العين مع انهما غير جارين عن العين فاذا كان
تأخير قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمة النسب ولعل المقصود اختيار
مذهب بعض المشايخ من ان المرجح الأصلي في الاعيان المضمونة
رد العين واداء المثل والقيمة مخلص فيكون النسب ذكر وهو السابق
عقب قوله بالمثل قوله بخلاف القياس المراد القياس العقلي لان

لان احكام الشرح تارة يوافقها العقل بمعنى انه يدركها وتارة
لا يوافقها بمعنى انه لا يدركها وليس المراد بالقياس الشرعي الذي هو
الحاق فرع باصل بعبارة قوله واحتمل القصاص لعدم امكان المماثلة
كقطع اللسان والذكر الا الحشفة وقلع العين بان قورت
او انحسفت لان كانت قائمة وذهب ضوءها وخلق الشعر اذ لم
ينبت وكسر العظم الا السن وبعض الشجاج كالحاشمة والمنقلة
والامة وقطع بعض الشفة يجيب الدية الا القصاص قوله لان
جهالة في الوصف وهو كونه جشيا او سودانيا او هذبا واما الجن
فلا جهالة فيه لان العبد جنس بخلاف ما لو قال على مرقوق فان
الجهالة يكون في الجنس لانه يشمل الذكر والانثى قوله كسمية ثوب
وانه يشمل للجهالة في الجنس فان الثوب يشمل القمل والحري والعطن
والجهالة في جنس الثوب اذ الثياب اجناس مختلفة وكذا الدابة يشمل
الفرس والحمار والقراب والغمل قوله فيحمل فيما يجي على المسامحة كالشجاج
دون البيع وذلك لان المهر في الشجاج مقابل ما ليس بالمال فلا يكون
عوضا من حيث المالية بل يكون صلة مبتدأة فلا يجري فيه المنازعة
عادة بل يجري فيه المسامحة والسامحة بخلاف البيع فان للمال
فيه مقصودة فانها تختلف باختلاف الوصف فجهالة توقع
في المنازعة قوله فصار تالفة القيمة اصلا من هذا الوجه من اجزاء
المسمى ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلفا عنها قوله
حتى يجبر بالرفع لان حتى هنا ابتداء للغة كقوله مرض فلان
حتى لا يرجو منه قوله وانما يجبر بالرفع الخ جواب سؤال بان يقال
ينبغي على ما ذكرتم ان يتعين القيمة ولا يجبر بالرفع بين اداء
العبد والقيمة وحاصل الجواب ان العبد معلوم الجنس وهو

99 فبالنظر الى الاصل لا يجب هو كما لو امر عبدا بعينه لان العلم ينبت
القدرة على التسليم فبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو امر عبدا غيره
لان الجهالة تنبت العجز عن التسليم فصار الواجب بالعقد احد الشيين
فيخير الزرع فنظر الى شبهه الا في القيمة فايتهما اذ يوجب المراءة
على القبول قوله لان تسليم المكي لا يعرفها اي القيمة فكانت
مبينة على تسمية شئ معلوم ابتداء اقتضاء بخلافها اذا كانت
سماة بالعقد فان شئها اذن يكون قصديا وهي مجهولة لا
باختلاف المقومين فيكون مفسدة كما لو قال على عبدا ودرهم
وكرم من شئ يفترضنا لا قصدا قوله قيدنا محل الخلاف بالقيود
الثلاثة يعنيها اذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قبله قبل ان تبرأ
يده عمدا وفيه تسامح فان القيد الثالث وهو العمد انما ذكره المعن
فكيف بضيف الشارح الى نفسه ويمكن ان يقال اضا في بطريق
التغليب والحاصل ان القتل والقتل اما ان يصدر عن شخص واحد
او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطائين او عمدتين
او يكون احدهما عمدا والاخر خطأ وعلى التقادير اما ان يكون
القتل قبل البرء او بعده قوله فهما جنايتان سواء صدر
من شخص وشخصين الخ ففي العمدتين القصاص فيهما وفي الخطائين
الدية فيها وفي المختلف الدية في الخطاء والقصاص في العمد فان كان
القتل خطأ والقتل عمدا ففي اليد نصفا لدية وفي النفس القصاص
وان كان بالعكس ففي اليد القصاص وفي النفس الدية قوله وكذا
الخ اي يكونان جنايتين اذا كان قبل البرء والقتل من شخص آخر
فانه يقتص منها وهذا محترز القيد الاول قوله او من شخص واحد
لكن احدهما خطأ والاخر عمدا ويجب في العمد القصاص وفي الخطاء

الدية كما ذكرناه وهذا محترز قيد العمد قوله واما اذا كانت
خطاين وهو ايضا محترز قيد العمد ويكفي فيها دية واحدة لا نحو
دية اليد في دية النفس والحاصل ان هنا ستة مسائل عند اتحاد
الجاني وستة عند تعدده فلا تدخل الا في الخطاين فانها يتداخل
فتجديت واحدة ان لم يتخلل برؤه وان تخلل فلا تدخل فيجدي اليد
المنقطة وفي النفس الدية الكاملة قوله لهما ان القطع الخ قطع الجاني
يد الجاني عليه انما يكون قطعاً حقيقة اذا ظهر عدم سرابته الى القتل
اما اذا سرى اليه فصار قتلاً لا قطعاً وقد حقق القتل هنا موجب
القطع وهو عدم السرابة الى القتل فدخل موجه في موجب القتل
فكان جنابة واحدة وفي عبارة الشارح حوازة والا وهو الضمير
في افضى الى القطع هذا ولا يخفى ظهور قول الامام فتأمل قوله
لان الخطاء مرفوع عننا يعني ان صورة القتل والاشتم في الخطاء مرفوع
عنا من الشارع كرمائه لان حكمه مشروع واما قولهم المراد برفع الخطاء
رفع الحكم مرادهم حكم الآخرة وهو الاثم لا حكم الدنيا واعلم ان هذه
المسئلة ليست من قبل القضاء لانه تسليم مثل الواجب بالسبب الذي
وجب به الأداء والضمآن في هذه الصورة حين ما وجب بالسبب ابتداءً
وهو ظاهر فيكون من الأداء لا القضاء وانما اوردتها استطراداً
من حيث انها دخلت تحت قوله ولا يصار الى المثل القاصر الا عند
تعذر الكامل قوله الا يوم المحضومة استثناء من قوله لا يضمن
قوله لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء بهالات
القيمة مثل قاصر والمثل القاصر لا يصير مشروعاً مع احتمال الأصل
ولا ينقطع احتمال الأصل الا بالقضاء فلا يصير المثل القاصر مشروعاً
الا بالقضاء قوله وعندنا في يوسف وج حاصله انه قاسم له

مثل على ما لا مثله وهو قياس مع الفرق كما قرر في الشرح قوله
وعند محمد ربح يوم الانقطاع لان القاصر لا يصير مشروعاً الا بالعجز
والعجز الا بالانقطاع فالقاصر لا يصير مشروعاً الا بالانقطاع قوله
قيد بالاتلاف الخ حاصله ان الخلاف في مسئلة فصب المنافع للدين
بناء على الأصل المذكور بل بناء على الاختلاف في زوائد المغضوباتها
ليست مضمونة على القاص عندنا الا بالتعدي او بالمنع بعد الطلب
لان الغصب ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطله ولا يتصور ازالة
في الزوائد مجردتها في يد القاص فكذلك المنافع اذ هي زوائد
تحدث في العين شيئاً فشيئاً وعندنا هي مضمونة لان الغصب
ليلا اثبات اليد المبطله وقد تحقق ذلك في الزوائد فكذلك المنافع
لان اليد تثبت على المنفعة كما تثبت على العين واما الخلاف في الأتلاف
فبناء على الأصل الذي سنذكره لا على اثبات اليد وازالتها ولقائل ان
لا نرا ان تقيده بالاتلاف احتراز عن غصب المنافع بل هي مندوحة فيه
لان الأتلاف اهم من ان يكون حقيقياً بالاستيفاء او حكماً بالقطيعة
ولا نرا عدم اثباتها على الأصل المرفوع عليه ذلك الذي لم يذكره
وهو ان ما لا يعقل له مثل لا يضمن الأنيص كما سنذكره قريباً فتأمل
تفهمه قوله ولا مماثلة بين العين والمنفعة لان المنفعة عرض والعين
غير باقية وغير الباقية غير محرز لان الأحرار هو العيانة والأدخار لوقت
الحاجة فيتوقف على البقاء لأعماله وغير المحرز غير متقوم بالمنفعة
ليست بمتقومة فلا يكون مثلاً للمتقوم وما لا يكون مثلاً لشيء لا يقضي
الأنيص ولا يضمن في ذلك فلا قضاء وعلى عدم بقائه الأعراس من مظاهر
لانه مبني على ان البقاء عرض ولا يجوز قيام العرض بالعرض وكل من
المعتد من ممنوع ولين سلم فانعدام الأعيان في كل ان ومشا هدة

بقاؤها يجردا مثلها مع انهم جعلوا الحكم ببقاء الأقسام ضروريا
فيكون بقاء الأقسام أيضا ضروريا اللهم الا ان تخصيص الحكم ببقاء الأقسام
المتضمنة كالمنافع وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية
والطلاق والتصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح
وتفضية الخواص لا بنفس الأموال قوله والمالية للشيء عبارة عن صيانة
الحجوب عن قوله انها أموال وخاصة انهم انما أموال لان مالية
الشيء بالتمول وهو عبارة عن الصيانة ادخاره لوقت الحاجة لان
الانتفاع بالتألفه لان مثل الأكل لا يستعمل تمولا والمنفعة عرض لا يبقى
وما لا يبقى لا يكون تمولا وما لا يكون تمولا لا يكون مضمونا واما ما ورد
عقد الأجرة عليها فباعتبار قيام أمين مقامها على ان الأجرة وردت
بالنقص على خلاف القياس ولا يصح القياس عليها واما تقومها في عقد الكفا
وغيره من العقود فباعتبار التراضي الثابت بالنقص بدليل وقوعها
في بعضها غير مقابلة بما لا يكفي الخلع والصلح عن عدم العمدة قوله قلنا
هذا احتراز ضمنى للحجوب تسليمي وكان الأولى المنع ثم التسليم
بان يقول لانها محرزة باحراز ما قامت به لان صفة الأحرار
الشيء انما تثبت بعد الوجود وقد بينا انها بعد الوجود لا يبقى قبل
الوجود لا يمكن ثبوت هذه الصفة ولئن سلمنا ان احراز محلها يكون
احرازها لكن ذلك يوجب كونها محرزة للقاصب لان العين محرزة
بجزء اللقب منه واحراز القاصب لا يوجب الضمان ولئن سلمنا
انها محرزة للقب منه لكن انما يكون مضمونا ان لو كان للاحرار الضميمة
اعتبارا في ثبات صفة التقوم وهو ممنوع فثبت ان المنافع ليست
بمال فضلا عن التقوم والعين مال متقوم وما لا يكون متقوما لا يكون
مثلا للتقوم لا يقال ان لم يكن بين العين والمنفعة مماثلة فبين

التقوم والمنفعة مماثلة فليضمن احدهما بالآخرى لانا نقول ذلك
غير جائز اجماعا فان الحجر المبنية على تقطيع واحد وتوحيب اجرة واحدة
لا تضمن منفعة احدي الحجرين بالآخرى مع وجود المماثلة بينهما
اجماعا على ان مشايخنا قالوا ان العصب والانلاق لا يتحقق في المنفعة
فان المعلوم ليس شيئا فلا يتحقق فيه فعل حتى يقال انه عصب او انلاق
واذا لم يحجب الضمان لتعذرا بما لا يشبهه كان ذلك لضرورة ثابتة حتى
وهو اننا لا نقدر على القضاء بالمثل وذلك مستقيم مع ان حق الظلم
لا يهدر بل يتأخر الى الآخرة ولو اوجبنا الزيادة على القدر المثلف
فيبطل حقه ضما املا فكان ما قلناه اعدل من هذا الوجه لا يقال
يجب ان يسقط اعتبار هذا التفاوت دفعا للظلم وزجرا للظالم
عن اتلاف اموال الناس لانا قد اوجبنا للزجر عن ذلك التعزير
والجنس وهو كاف هذا ويستثنى ارض البصية والوقف فانه
لو غصبها او سكنها يجب اجر المثل كذا في الخلاصة قوله في المتن
لا يضمن بقتل القاتل وهذا من اضافة المصدرا الى مفعوله والتقدير
لا يضمن الانسان بقتله القاتل ويجوز ان يقرأ مبنيا للمفعول
والنايب عن الفاعل ضمير القود والعوض قوله ويضمن عند الشافعي
رحمة الله اي في قول وقال في التهذيب ان القاتل لا يضمن الدية كما هو
مذهبنا قوله فلا يكون ما الا فلا يضمن هذا بالنسبة الى ولي
المقتول الاول واما ولياء القاتل الذي هو المقتول الثاني
فلهما ان يقتضوا من قاتله والذي يدل على ذلك ما قاله البرزالي
فان قتله ثم ادعى الامر وصدقه الولي لا يثبت الامر بالبينة
ويقتضون من القاتل ان لم يبرهن وكذا قال الاسيحاوي والمحاكم
الشهيد في كافيته قوله واما شرعت الدية بالنص حالة الخطاء

على خلاف القياس قبله تقدم ان المراد القياس العقلي لا الشرعي
وهكذا في كل موضع يقال فيه انه على خلاف القياس قوله حيث
لم يبين المفعول عليه وكان الأولي ان يذكر الأصل وهو ان ضمان العبد
وان يعتمدا المماثلة الكاملة والقاصرة ثم يذكر ما يتفرغ عليه
ولكن ان تقول لا ثم انه غير مفكود لان قوله ولا يضمن المثل الخ
متضمن لهذا الأصل فالعطف عليها وليقر به قوله والرائيل
عين الثابتة كالكاملين فانه مستقوم بثبوتها وهو ظاهر وزوالها
كما اذا شهد شاهدان على السيد بالعق وقضى به القضاة ثم رجعا
فانها يضمنان القيمة وكذا ملك الكناخ بل اولي لان ملك اليمين
يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف ملك الكناخ حيث لا ينفك عن البدل
قوله ولنا ان ملك الكناخ ليس بمال الخ فلا يضمن بالمال لان الضمان
مقتد بالمثل ولا مماثلة بينهما لان ملك الكناخ شرع للسكن والأزدواج
وابقاء النسل والمال خلق بدلة لا قامة المصالح فلا يتم ان قوله
وما يملك تجانا لا يتكلم فيقوم البضع صيانة من ان يملك تجانا لان له
شرفا كسرف النقوم لحصول النسل منه قوله اما عند الزوال فلا يتقوم
البضع لانه انما يقوم ضد الدخول لانه شريف فلا يشترط ملكه الأبعوض
واما الاستقاط فنفسه شرفا فيحصل بشرف البضع وهو المختص من
الملوكية فلا حاجة الى ايجاب المال اذ لم يجز لهذا الغرض وهو حاصل
هنا بدونه قوله ولهذا صح اذ الله الخ فثبت ان ملك الكناخ ليس بشيء
خطر فلا يثبت له النقوم وانما يتقوم للمملوك وهو محل ولا يلزم
من تقومه تقوم الملك قوله ويسمى بدلا للخلع بدلا مما ليعلى يعنى
فيكون تسميته بدلا مجازا قوله ولو خالغ ابنة الصغيرة على ما لها يقع
الطلاق ولا يلزم عليها المال اما عدم لزوم المال فظ لان الخلع على

مالها كالترجع به لكونه مقابلا باليسر بال ولا يتقدم وهو البضع
لانه لا قيمة له حالة الخروج والاب لا يملك التبرع بالها واما وقوع
الطلاق فهو على الصحيح لانه طلقه بقبول الاب فيكون كتعليقه بسائر
افعاله فلا يلزم من عدم وجوب المال عدم وقوع الطلاق الا يرى
ان الخلع بالخير يقع به الطلاق ولا يجب بشيء وجه غير الصحيح ان الاب
لما لم يضمن بدلا للخلع كان هذا خلعا مع النبت فيتوقف على قبولها
كالكبير اذا خالغ عنها الاجنبي قوله لان ضمانه ابتداء ومملوكه
المتقوم الخ جواب لا يقال هكذا اجاب عنه صاحب الكشف قيل
وفيه نظر لانه ان كان الضمان باعتبار الملك فالسؤال باق
وان كان باعتبار المملوك فكذلك لان فيه تسليم ان ازالة
الخطر عن الملك لا يتوقف على الشهادة فبطل دليلكم وهو ان كل ما
لا يتوقف على الشهادة لا يكون له خطر وهو الخطا انتهى وفي النظر
نظر فان الضمان باعتبار المملوك وازالة خطر الملك وقعت ضمنا
لا قصدا ولعل اصل السؤال ساقط بعد بيان عدم تقوم ملك الكناخ
لان قوله ولهذا صح ليس بمقدمة في الدليل بل توضيح لبعض الأحكام
قوله لانها لو رجعا قبل الدخول يضمنان نصف المهر اتفاقا الخ
فان قيل لو لم يكن البضع مستقوما عند الزوال لما ضمنوا الشهود
بالطلاق قبل الدخول نصف المهر بعد الرجوع واللازم منتف
والملزم مثله فالجواب ان كون وجوب نصف المهر قيمة للبضع
ممنوع لان قيمة مهر المثل او المسمى كمالا وهذا القدر يكفي جوابا
عند النقض قوله لانها الزمناه ذلك النصف الخ حاصله ان
عود المعقود عليه اليها بوقوع الرجعة قبل الدخول يسقط
جميع الصداق اذا لم يكن الفرقة مضافة الى الزوج بان اريدت

العناد بالله تعالى ومكنت ابن زوجها فمما يضافه الفرقه
الى الزوج بشهادتها على الطلاق منعا للعلّة المسقط من العمل
في النصف فكانت الزمات ذلك النصف بشهادتها وقوتها
عنه بعد فوات تسليم البضع فيكون ان بمنزلة الغاصبين له
في حقه اعترض بان الابن اذا ذكره امرأة ابيه حتى زني بها
قبل الدخول يجب على الزوج نصف المهر مع ان الابن لم يوجد منه
ما يبيّن الفرقه مضافة الى الابن يجب بان الابن باكره
اياها منع صيرورة الفرقه اليها وذلك يوجب نصف الصداق
على الابن ثم يرجع به على الابن لانه فوت يده عنه وفيه نظر
لان الذي ظهر من كلامهم ان عوالمهم وعليه اليها قبل الدخول
علّة التسقوط وانما منعها الشهود عن العمل باضافة الفرقه
اليه وهذا الجواب يقتضي تخصيص العلة وهو عندهم اجوز وسلي
توجيه الجواب في تخصيص العلة انشاء الله تعالى **قوله** فاشبهه
الغضب فكانت غضبا حقه لان الغضب زالة اليد المحقة
باثبات اليد المبطله فقد وجد اثبات يدها على ذلك النصف
وازالته يده عنه **قوله** ولا بد للمؤمر ان يبرأ من قبيل الشارع
لان الامر من قبله لا يستلزم صفة الحسن للمؤمر لجواز ان
يؤمر بما هو قبيح لان قول القائل اسرفي مثلا على سبيل الام
او صريح لغة وهو ليس بقبيح من امر به وكذا الكلام في النهي
والمنهي عنه فعلم بهذا ان حسن المؤمر لا يجرده كونه مؤمرا به
بل انما هو كونه مؤمرا به من قبل الشارع فثبوت الحسن له
من هذه الحيثية **قوله** من صفة الحسن الاضافة ببيانته
من قبل باب ساج وخاتم حديدا اي من صفة هي الحسن

103 واقام الصفة للمبالغة واللام للعهد الذهني اي الحسن اليهود
بالجلاء وهو الحسن الذي هو بمعنى كون الشيء متعلق المصحح فاجلا
والنوان اجلا لا الذي هو بمعنى كونه ملائما للطبع كالحلو ولا الذي
بمعنى كونه كما لا يعلم فانه بهذين الاضتيان بين عقلي اتفاقا
لا يقال يلزم من جنس الامور بقيام العزم بالعرض وهو ممنوع
لاننا نقول هو صفة اضافية لا المعنى القايم بالذات الموصوفه
فلا يلزم ما ذكرتم على ان الامور الشرعية بمنزلة الجواهر **قوله**
ضرورة ان الامر حكيم هو فصل من الحكمة وهي في الاصل المنع عن
وتطلق على العلم بالاشياء على ما ينبغي وعلى منعها من الخروج عما يراد
بها بحيث لا يكون لاحد الاعتراض على فاعلها وهو افعال بمعنى الفعل
اي حاكم وقاض عدل او عالم احاط علمه بكل العلومات او بمعنى
مفعل اي محكم ومتقن للامور كيلا يتطرق اليها الفساد ومعنى
الضرورة هنا الضرور وعدم الاشكال فيحمل المعنى الى لزوم الحكمة
لشارع وعدم اشكالها عنه بحال يحتمل امر به وقيح ما نهى عنه
اذ لا يليق بالحكمة الا امر بالقبح والنهي عن الجميل **قوله** اعلم ان الحسن
الذي يحرم محل النزاع كما هو الواجب في المناظره لكل من الحسن والقبح
يطلق على ثلث معان فبالمعنى الاول الحلو وحسن والمرتبح وبالثاني
العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة
ومعنى كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب والعقاب
شرعا نفس الشارع عليه وعلى دليله وهو لا ينافي جواز العقو
ولهذا قالوا متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب
عليه ومحل الخلاف هو الثالث **قوله** واما بالتفسير الثالث
فقد اختلف فيه الخ اعلم ان العلماء اختلفوا فيه اي في ان

حسن الأمور به بهذا التفسير من سوجبان الأمر بمعنى أنه ثبت
بالأمر ومن مدلولاته بمعنى أنه ثبت بالعقل والأمر دليل عليه
وسفر له وذهب جماعة من المحققين منهم فخر الإسلام وشيخ الأئمة
وأبو الحسن الأشعري وطائفة أصحاب الحديث إلى الأول وذهب
آخرون إلى الثاني منهم صاحب الميزان وجماعة من أصحابنا كثير
من المسكن والمعتزلة وهو الصحيح قال صاحب الميزان وعندنا لما
كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالآيات
والعبادات كالأمر بالعدل ومعرفة لما ثبت حسنه في العقل وموجبا
لما يعرف به قوله وعندنا المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل
في المذهب المعتزلة تفضيل كانتهم قالوا حسن الأفعال على ضربين
ضرب يبدك بالعقل وضرب لا يبدك إلا بالشرع فالضرب الأول
ينقسم إلى ما يبدك بنظر العقل كالحسن التام وقبح الصدق والضار
وإلى ما يبدك بضرورة كحسن الصدق والتام وقبح الكذب الضار
والضرب الثاني كحسن صوم يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم
من شهر شوال لأنه لا سبيل للعقل إليه **قوله** وعندنا الحاكم
بما هو الله تعالى لا يقال هذا مذهب الأشاعرة بعينه لانا نقول
الفرق أن الحسن والقبح عند الأشاعرة لا يعرفان إلا بالكاتب وبني
وعلى هذا المذهب قد يعرفها العقل خلق الله تعالى علما ضروريا
بلا كسب كصديق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقبح الكذب
الضار وأغاديا مع كسب كالحسن والقبح المستفاد من النقل
في الأدلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان إلا بالنبي صلى الله
عليه وسلم والكتاب كالكثير أحكام الشرع ومن هنا نفهم الفرة
بين مذهبنا ومذهب المعتزلة في حسن الأفعال التي تدرك بالعقل

وهو أنهم يقولون أن العقل موجب العلم بالحسن والقبح بطريق التوليد
وهو أن يولد العقل العلم بالنتيجة عقيد النظر الصحيح وعندنا صاحبنا
العلم بها إنما يحصل بخلاق الله تعالى والعقل إنما هو آلة لمعرفة حسن بعض
الأشياء وقبحها لأن كثيرا مما يحكم الله تعالى بحسنه وقبحه لم يطلع العقل
عليه قبل اطلاع الله تعالى به علينا بتبليغ رسله وإظهار وجهه وما
وقف عليه العقل بغير ذلك فإنا الله تعالى أطلعنا عليه وخلقنا
بغيره وأسطة ليكون ذلك كله من الله تعالى على ما جرت به عادته
من أن يخلق له البعض بغير كسب والبعض به إن يهديه الله تعالى إلى ترتيب
المقدمات ترتيبا صحيحا لم يخلق له العلم بذلك العلوم عقيد ذكر
الترتيب خلقا عاديا **قوله** وأمر به أي بذلك القبح المحال كقتل قصاصا
وسائر الحدود فإنها بحسب الظاهر قيمة وحسنه بحسب الشرع لما فيه العدل
فالشرع توقف العقل على حسنها بعد الأمر بها بحسب الظاهر لأنه حسن في نفسه
والمذكور في الكتاب الكلامية أنه لا قبح بالنسبة إلى الله تعالى كل أفعال
حسنة وأقعة على نهي الصواب لأنه مالك الأمور على الإطلاق **قوله**
فنقول الحسن لذاته المحال أنسب ذكر هذا التفصيل عند قولنا
وهو إنما يكون لعينه **قوله** كالآيات والصالح فانه متى يعقل العبادة
فصل فخالق هو النفس مطلوب به سبحانه تعالى يعقل حسنها سواء
ورد بها أم لا ولم يرد للزوم مشيئة الحسن لما هيئة هذا المفهوم عقلا
ولا التفات إلى المكابرة **قوله** ونوع منه المناسب أن يقول وأما
أن يكون المحال المقابلة أما السابقة وحاصل هذا أن الحسنة
نوعان نوع يكون حسنه لعينه مع قطع النظر عن كونها آياتنا
بالمأمور به كالآيات والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه آياتنا بالمأمور
كالأمر بالإيمان والصلوة والزكاة والحج والصوم بشر النوعات

وان تباينا بحسب مفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في المحصول لا و امره فيكون
بينهما عموم و خصوص من وجه مجتمعان في مادة وينفرد كل منهما عن الآخر
في اخرى فيجتمعان في مثل الايمان بان آمن بتعد ما امر به فانه حسن لذاته
يقطع النظر عن كونه اتيانا بالما موربه لانه يحتاج في تحقيق حسنه اليه حسن
لكونه اتيانا بالما موربه ويوجد الاول بدون الثاني اذ آمن من غير ان يؤمر
ويوجد الثاني بدون الاول فيما يكون ما موربه ولا يكون حسنا لعينه كما هو
النوني فانه حسن لعينه كونه اتيانا بالما موربه فان قلت كيف يقول لا يكون
حسنا لعينه مع انه في تقسيم الحسن لذاته وهل هذا الا تناقض قلت مراده انه
ليس حسنا في حد ذاته كالتقسيم الاول بل حسن لعينه كونه اتيانا بالما موربه فقط
بخلاف الامر بالايمان فانه حسن لذاته يقطع النظر عن كونه اتيانا بالما موربه
وحسن لعينه ايضا لكونه اتيانا به ففيه جثمان حسن لعينه بلا واسطة
وبرأسطة والمراد بالحسن لذاته في المقسم الحسن لعينه في حد ذاته اعم من ان يكون
حسنا لعينه بواسطة او بلا واسطة قوله وبهذا اي بسببه يشترط
في النوع الثاني ان يكون الايمان بالما موربه لاجل كونه ما موربه ببدفع الحج
قوله وعلى هذا اي كما ان النوعين من الحسن لعينه مجتمعان باعتبارين
وان كانا متغايرين بحسب المفهوم لا يمنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره كذلك
قوله كالوضوء النوني فانه حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالما موربه
ولغيره باعتبار كونه شرط للصلوة قوله والمراد بالما موربه الخوار سؤال
بان يقال الما موربه في الصلوة والزكوة وتحوهم اصل الايمان بهذه الاشياء اذ
العبد انما هو ما موربه بايقاع الفعل بل اذ انما معنى الايمان بالما موربه
والايمان هو نفس الما موربه وحاصل الجواب ان ههنا مصديا ومعني خاصلا
بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني هو الهيئة الموقعة فاراد بالما موربه
الحاصل بالمصدر اعني الحالة المحصورة وبالايمان ايقاعه واحدا فانه

قوله ويحس الحسن واليقع طويل واحسن ما يطالع عليه صدد الشريعة والبلوغ
قوله وهو اي الحسن انما ان يكون حسنا لعينه اي لعين ذاته لا لورود
الامر به وهذا مراد الشارح بسبب الراسطة وليس المراد به قطع النظر عن الشرع
اذ ليس ينشأ حسن الفعل الما موربه ذاته حتى يحكم العقل بانه حسن
والامكان حسن الغير لان ما بالذات لا يتخلف وسنوضح ذلك قوله
اما ان لا يقبل السقوط اي سقوط التكليف به قوله كذا قال بعض الشارح
المراد به منصور القاء اني شارح المعنى وقال عقيب النظر المذكور
الهم الا ان يقال انما ينقسم الحسن ثلثة اقسام بالتقسيمين اذ ما يحتمل
السقوط اما ان يكون مشابها او غير مشابه وما قاله الشارح من ان
ظاهر قوله او يكون ملحقا بعينه اي بما حسن لعينه انما الحق هذا القسم
بما حسن لعينه دون ما حسن لمعني في غير لقوة ما بالعين وتقدمه على ما
بالعين ان ارتفاع الوسائط منه صير هذا القسم محض تعبدا لله تعالى
تصيرا كان لم يكن فيه مشابهة لما حسن لغيره اصلا قوله فالقسم الثالث
درجة ثالثة بينهما فيكون قسما لما حسن لعينه ولما حسن لغيره لان حسنه
لمعني في نفسه ولمعني في غير بحيث لا يستقل العقل باذراك حسنه
بخلاف القسم الاول فان العقل يستقل باذراك حسنه خاليا عن مشابهة
ما حسن لغيره وهذا القسم الثالث كله يحتمل السقوط والحاصل من الترديد
المذكور في المتن بالحققة ثلثة اقسام وباعتبار السقوط والترديد
فيه المستفاد من المثال اربعة اقسام لانه اما ان يكون شبيها بالحسن
لمعني في غير او لا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف او لا وما يقبل
السقوط اما ان يقبله وصفا لا اصلا او يقبله اصلا ووصفا وعلم
ان الاقسام العقلية في السقوط اربعة لان الحسن لعينه اما ان لا

يحمل السقوط اصلا ووصفا ويحملها ويحمل سقوطا الوصف دون
او بالعكس فتقوله لا يقبل السقوط اعم من ان لا يقبل اصلا ووصفا او وصفا
لا اصلا وكذا قوله يقبله اعم من ان يقبل السقوط اصلا ووصفا او وصفا
فقط قوله كالتصديق والتصديق هو الادعاء والقبول لوقوع النسبة
اولا ووقوعها اي نسبة الصدق الى المنجز اختيارا حتى لو وقع في القلب
صدق المنجز ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا
لانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق الى الكلام
الاقبول حكمه والادعاء له فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفية
النفسانية دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايان قلنا
صح ذلك باعتبار ثبوت قوله على الاقرار وصدق القوة وترتيب المقدمات ورفح
الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من
الافعال الاختيارية كما صح الامر بالعلم واليقين ونحوها والادعاء بقوله
ايراد الايمان في نظائر هذا النوع بشكل لان حسن الايمان عرف بالعقل
قبل الامر حتى قلنا بوجوب الاستدلال على من لم تبلغه الدعوة وهو
في بيان الحسن الذي ثبت للمأمورين بالامر وعرف به لا بالعقل ولذا
لم يذكر القاصي الا ان يكون عنده بالسمع كما قال الاشعري لكن قوله
لا يقبل السقوط ياباه لانه ليس كل ما هو بالسمع قابلا للسقوط بل
له حكم يحتمل الوجود والعدم والايان ليس كذلك قوله لا يقبل السقوط
اصلا ووصفا والمراد بالاصل هو الاعتقاد وبالوصف هو الحسن قوله
ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا اصلا الاقرار فان اصله هو
التكليف بالتلفظ بشا قاطح حالة الاكراه حتى لو بدله بصدقه لم يكن
كفرا اذا كان مطمئن القلب بالايمان وهذا لان اللسان ليس يعدل
التصديق ولكنه دليل على التصديق وجودا وعدمه فاذا بدله

106
بغيره في وقت يتمكن من اظهار عدوك وان زال تمكنه من الاظهار
لم يعد كفرا لان قيام السيف على رأسه دليل على ان الحامل على التبديل
رفع الهلاك عن نفسه لا بتبديل الاعتقاد فاما عند المتكلم فتبديله
دليل على تبديل الاعتقاد وهذا ذهب جمهور المحققين على ان الاقرار
باللسان ليس جزء من الايمان ولا شرط له بل هو شرط لاجزائه الاحكام
حتى ان من صدق بقلبه ولم يقرب لسانه ومع تمكنه من ذلك كان
شومنا عند الله غير مؤمن في احكام الدنيا ومن اقرب لسانه ولم يصدق
بقلبه فبالعكس وذهب بعضهم الى انه جزء من الايمان تمسكا بظاهر
النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان الا ان كون الاقرار
جزء له شائبة العرضية والتبعية ففي حالة الاختيار تعتبر جهة
الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه شومنا عند الله
وفي حالة الاضطرار يعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكمها ايمان من
صدق ولم يتمكن من الاقرار قوله وبصفاته احذر ذلك عن اقرار
بوحدايته الله تعالى وانكر الصفات كالفلاسفة والمعتزلة فانه
لا يكون ايمانا معتبرا كذا قالوا وفيه شيء بالنسبة الى المعتزلة فانهم
من اصل القبلة ومن ثمة قال في شرح العقائد والجمع بين قولهم
لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القران او
استحالة الرؤية اوست الشيعيين وامثال ذلك مشكل انتهى قوله
ومباح فيه الشكل وهو انه يباين في سياق في الشرح والمتم من ان المكفر
على اجزاء كلمة الكفر يستباح له ذلك مع قيام المحرم والحرمه لا يلزم
من سقوط المواخذة بثبوت الاباحة فان الكيفية اذا عفيت
لا تغير مباحة مع عدم المواخذة عليها والمراد من الاستباحة
ان يعامل معاملة المباح في سقوط المواخذة لانه يصير مباحا قوله

ووصفه وهو الحسن غير ساقط الخ قال المصريح ومتى احتمل
الاقرار السقوط احتمل الحسن السقوط ايضا قال صاحب الكيف
وهو مشكل لان حسن الاقرار لا يسقط في حالة الاكراه الا
انه لو صبر حتى قتل كان ثبورا فكيف يكون حسنه ساقطا
في هذه الحالة وما سقط وجوبه ولا يلزم منه سقوط حسنه
لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب على ان لا
ان الوجوب ساقط بل استباح له مع قيام المحرم واجيب عنه
بانه لا يلزم من كون الصابر عليه شهيدا بقاء حسن الاقرار
وسقوط حسنه لا يلزم منه اباة ضده وهو اجراء كلمة الكفر
بل يبيح ذلك حراما كما كان الا ان الترخص ثبت رعاية لحق
نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا بقاء حرمه اجراء
كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار فلا يرد ان عدم الوجوب
ليس مستلزما لعدم الحسن الثابت في ضمنه لان انتقاء المتضمن
يوجب انتقاء المتضمن كانتقاء الوجوب فانه مستلزم انتقاء
الموان الذي في ضمنه قوله في المتن والصلوة اي في الاوقات
الكاملة قوله بدلا على تعظيم الله تعالى ولهذا قيل انها اجمع
من حصول الدين على التعظيم فكانت نظير الاقرار من جهة الحسن
لمعنى في نفسها واحتمال السقوط الا انها في الدلالة على الايمان
ديرة فان الاقرار دليل عليه وجودا وعدمه بخلاف الصلوة
فان عدمها ليس دليلا على عدمه واما وجودها فليس دليلا على
وجوده مطلقا بل مقيدا بصفة الجماعة حتى ان الكافر
لو صلى مع الجماعة حكم بايمانه لا باعتبار الصلوة وحدها
بل بانضمام هيئة الجماعة التي هي مختصة بشريعتنا حتى لو

صلى منفردا لا يحكم باسلامه لعدم اختصاصها بشريعتنا وايضا
الاقرار لا يسقط الا بعدد واحد وهو الاكراه والصلوة باعداد كثيرة
كالاهاء والجنون والحيز والنفاس والمرض المفرد قوله لكنها يقبل
السقوط الخ لا يقال القابل من شرطه ان يوجد مع المقبول
والصلوة متى سقطت لم يكن موجودة لاننا نقول هذا اذا كان
المقبول وجوديا والسقوط ليس كذلك قوله الصلوة في الاوقات
المكروهة فان صفة الحسن لان هذه الاوقات ليست بصالحة
للتعظيم واصلاها وهو التكليف با غير ساقط وانما لم يحرم القضاء
في تلك الاوقات لنقصانها وما وجب كاملا لا يتأدي ناقصا
لان القضاء اسقطه الشارع فيها عن الكلف ولذا جاز عصر يومه
بصفة النقصان لنقصان سببه ولو كانت ساقطة لما صححنا
صفحة الغائبة في الارض الغصوبة مع وجود النقصان بالاكراهة
لان اتصال الوقت بالصلوة فوق اتصال المكان بالمصلي لانه
سبب ونقصان السبب بوجود نقصان السبب والمكان ظرف ونقصان
الظرف لا يوجب نقصان المظروف على ان الوقت داخل تحت الامر
فنقصان سبب الجواز والمكان لم يدل على ان ينقص المأمور بنقصان
قوله ان النفس ليست بجانية في صفتها الخ فان قيل لما لم يكن النفس
جانية في صفتها كيف استحققة العهر فالجواب انما وجب قهرها بالجانية
هوها وشبهواتها لئلا يقع المرء في الهلاك ويفوز بالتعظيم السرمدي
قال الله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى كما ان الساعد
عن النار احتراز عن الهلاك واجب وان كانت مجبولة على الاحراق
قوله وكذا حاجة الفقير مخلوق الله تعالى قال الله تعالى وان هو اذني
واقني ايا فصر في قول قوله فالتحق هذه العبادات بالصلوة ولهذا

شرط لوجوبها اهلية كاملة من العقل والبلوغ فان ما كان عبادة
خالصة ليشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا يجلب على الصبي والمجنون
وما لم يكن عبادة خالصة لا يشترط لها ذلك كالعشر والصدقة
القطر فان قيل الصلوة حسناتها واسطة استحقات الخالق ولذا لا يحسن
لغيره فيكون حسناتها بالغير لا بالعين قلنا لم يرد العلماء بحسن الفعل
او لغير محسنه مع قطع النظر عن الاضافات فان ذلك مستعذر وانما
ارادوا ان الفعل المضاف اذا صار مأمورا به يستلزم حسنا لا محالة
فذلك يجوز ان يكون باعتبار نفس الفعل المضاف كالايان والصلوة
ويجوز ان يكون لغيره ويكون ذلك الغير هو المنظور للامر لان نفس الفعل
فالايان بالله والصلوة كل واحد منهما حسن اعني ان كل واحد
منها مطلوب للحصول لنفسه لا لغيره والصلوة والجهاد كل واحد منهما
مطلوب للحصول لنفسه لا لغيره لاداء الصلوة واعلاء الدين واذا عرف
هذا ظهر الفرق بين الصلوات والعبادات التلث فان الصلوة حسنة
لذاتها على معنى انها مطلوبة للحصول لا التلثات للامر في الطلب الى امر اخر
بخلاف الزكوة والصدقة والحج فان المطلب منها امور اخر من دفع
حاجة الفقير وقهر النفس وتعظيم الاماكن الشريفة وقد علم هذا بطلان
قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته وقال قد يختلف حسن
وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته ولا قبيحا كذلك لان
بالذات لا يختلف قوله فان قلت يجب ان حاجة الفقير وجباية النفس الحج
حاصل السؤال ان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت
وهي باختيار العبد لانفس الحاجة وشهوة النفس وشرقا لا يمكنه فما
لا دخل فيه لتعد العبد روح فيكون الصوم والزكوة والحج من الحسن
لغيره قطعاً لان هذه الوسائط ليست بخلق الله تعالى فلا يتجه صيرورتها

في حكم العدم واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس
الزكوة والصوم والحج فكيف يكون حسنها وانما الوسائط هي الحاجة
والشهوة وشرقا المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذا الوسائط
ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست
كذلك ولهذا صرح بعض المحققين بان الوسائط هي الدفع والقهر والزبان
المقصودة ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة
فخر الاسلام ان الوسائط هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرقا المكان
والمقاصد صرح بعض المحققين وح فالسؤال واراد واجيب بان الفقير
والبيت انما يستحقان الدفع والزبان من قبل الله تعالى لا من قبل العباد
والنفس وان كانت بحسب العظمة محللا للخير والشر الا انها للمعاصي
اقبل وللشهوة اميل حتى كانتا امر حسي لهما فكانت كالمجوسية
على المعاصي فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط ان اعتبار
الحاجة والزبان وقهر النفس ويصير كل من هذا الاشياء حسنا لعينه
من غير واسطة كالصلوة اما الجواب الذي ذكره الشارح فهو اغناء
في الجملة وتقدير ان الدفع والقهر اذا اجبلا مصددين للفعل المجهول
تعيين ان يكون الفاعل هو الله تعالى لانه الفاعل الحقيقي الفاعل لجميع
افعال العباد فيكونان مخلوق الله تعالى فصار كلا واسطة فيظهر وجهه
اللاحق ح اما اذا اجبلا مصددين للمعلوم فيكون الفاعل هو العبد
بحسب اللفظ قوله اي ذلك الغير اما ان لا يتأدى الى حاصله ان ذلك
الغير اما ان يكون منفصلا عن المأمور به او قائما به فان كان الاول
فلا يتأدى بنفس المأمور به بل يقتصر الى الايتان به على حدة وان كان
الثاني فيتأدى بنفس المأمور به ولا بد ان يكون ذلك الغير حسنا
لذاته قطعاً للدور والتسلسل قوله في المتن او يكون حسنا لغيره

في شرطه هذا هو النوع الثالث من الحسن المعنى في غير وهو العترة وهو
 معطوف على قوله او لغير واسم يكون حسن المأمور به لا الغير وانما
 عطفه على المقدم مع انه من جملة الأقسام لكونه عام ما ينعمل المقسم وغير
 فان قلت كيف يستقيم هذا التقسيم والعترة ليست من قسم المأمور به
 قلت هذا تقسيم حسن المأمور به بغير وجهه ان يقال ما كان حسناً
 لغيره لا يخفى اما ان يكون ذلك الغير شرطاً لوجوب المأمور به او لا والاول
 هو القسم الثالث والثاني لا يخفى اما ان يكون ذلك الغير حاصلًا بفعل
 او بفعل آخر بعد وهو القسم الاول والثاني قوله في المتن بعدما كانت
 حسناً المعنى في نفسه او بعدما كان ملحقاً بما حسن المعنى في نفسه اي كان
 حسناً المعنى في غير فيضيق الى حسن المأمور به التام على اختلافها بما
 حسن ما ثبت له بحسن شرطه فيكون فيه حسنان قوله في المتن كالنوش
 ولان تقول لان ان التطهر ليس بحسن في نفسه وان لم يكن عبادة مقصود
 فان الكلام في الحسن لا في العبادة والجواب ان الحسن انما يكون شرعاً
 ولا ان التطهر مع قطع النظر عن الصلوة ونحوها حسن شرعاً وان كان
 العقل قد يتصور فيه نوع حسن فحسنة شرعاً للصلوة وهي لا تأتي
 قوله ولو جعل الاعلاء والدفع مصدر للفعل الجهور الى الكلام في قوله
 قوله فكان الاولي ان يقول الى ظاهر عدم احتمال ان يكون اقامة
 الحدود مصدر للجهر لان اقامة الحد انما يقسمها العبد فتأمل قوله
 والعترة التي يمكن بها الى هذا النوع يستعملها الجمع بين الحسنين
 لان به يعبر الحسن المعنى في نفسه باقسامه الثلاثة والحسن المعنى في غير
 حسناً المعنى في شرطه فيكون للتصديق حسنان حسن المعنى في نفسه
 وحسن المعنى في شرطه وهو العترة وكذا الصوم والصلوة والزكوة
 والحج والنوش حسنان حسن المعنى في غير وحسن يكون المعنى في شرطه وهو

وكذا الجهاد وما شاكله قوله ولا شك في حسنه لان تكليف العاخر
 قبح انما كانت العترة حسنة لان بها ينتفي التكليف بما لا يطاق
 وهو قبح وكل ما انتفى القبح به فهو حسن فالعترة حسن واعلم ان ما لا
 يطاق اما ان يكون ممثلاً لذاته كعدم القدر وقلب الحقايق والجمع
 بين الضدين والامجاع منه على عدم وقوع التكليف وانما ان
 يكون ممثلاً لغيره بان يكون ممكناً في نفسه لكن لا يجوز وقوعه لان شفا
 شرطه ووجود ما يمنع كالحاق الجسم بالجهر وعلى ان التكليف به غير جائز
 خلافاً للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع او
 اخبر بذلك كبعض تكاليف العترة والكفار هذا ولم يثبت بصرح الاشعري
 بتكليفه ما لا يطاق بالمعنى الثاني وانما نسب اليه لاصلين احدهما انه
 لا تأثير لعترة العبد في فعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما
 ان العترة مع الفعل لا قبله على ما سيجي والتكليف قبل الفعل لا معه
 لان اسند عام الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو
 في حال التكليف غير مستطيع قوله فتخصيص المصريح هذا القسم الى
 يمكن ان يقال انما لم يذكر المصراع الحسن لغيره اعتماداً على فهم الاذكياء
 قوله وفي قوله والعترة التي يمكن دلالة الى ذلك لان هذا العترة
 هي التي شرط للتكليف ولا شك انها سابقة على الفعل لان الفعل
 يستدعي سابقتة العترة قال بعض الشراح فظهر من هذا ان العترة
 شرطاً للتكليف لا شرطاً لحسن المأمور به فالاول ان لا يجعل من القسم
 بل يذكر ابتداء على حد كما فعله الامام ابو زيد الدبوسي وغير
 قولنا علم ان العترة على نوحين الى لم يذكر الشارح النوع الثاني
 وكان تركه استغناء بما ياتي في المتن وكان المناسب ذكر هذا التحقيق
 الى عند قوله والشرط توفقه قوله فربى مع الفعل ولا يجوز ان يكون

قبله اختلفوا في ان القدرة مع الفعل وقبله والمحقق على انه ان اريد
بالقدرة القوة التي تثير شئ عند انقضاء الارادة اليها فهي توجد قبل
الفعل ومعه وبعد وان اريد القدرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع
الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج العقل اليها
ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة
اعني جملة ما يتوقف عليها فالنقد الذي لا ينافي المقارنة الزمان
كحركة الاصبع مع الحائط قوله لان الفعل بدونها يمنع اي لانه
غير مقدور عليه بدونها قوله قلت لو كان مشروطا بها لما توجب التكليف
الاحال المباشرة اي يكون القدرة المستجمعة لجميع الشرائط وجدت
فما لم يباشرها يكلف لعدم القدرة فيلزم ان لا يعصى وهو محجوب وجيب
ايضا بطريق المعارضة بان الفعل عند جميع شرائطه التامة واجب
لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن
من الترتيب قوله والتحقيق اي تحقيق كون القدرة المقارنة ليست
شرطا للتكليف للزوم المحال بل قدرة غيرها ولا يلزم ما ذكره
السيائل وما صله ان التكليف يستدعي مطلق القدرة كما ياتي
وهذا التحقيق يندفع ما يقال من ان الفعل بدون علته التامة
ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمشروط لان في الاول تكليف
بالشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليف بالحاصل
قوله مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وهذا وجوب
الاداء بخلاف نفس الوجوب فان القدرة ليست شرطا فيه
فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدو
الامر والتكليف مشروطا بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب
عن القدرة اجيب بان التكليف طلب بقاء الفعل ونفس الوجوب

لزوم وقوع الفعل ووجوب الاداء لزوم ايقاعه وقد ينفك نفس
الوجوب عن وجوب الاداء الذي هو التكليف كما في النايه فلا يكون
نفس الوجوب تكليفا ولا مستلزما له فلا يكون مشروطا بالقدرة قوله
بمعنى صحة تعلق قدرة وقصدته الى ايقاعه كالمستيقظ اذا دخل عليه
وقت الصلوة فانه اذا كان قادرا مقدورا له بمعنى انه يصح ان يتعلق
قدرته به ويفتح منه القصد الى ايقاعه قوله مما لا يصح تعلق قدرة
العبد وقصدته الى ايقاعه كالتايه قوله وهو ادنى ما يمكنه المأمور
المراد منها التمكن العقلي وان كان نادرا راحة قوله اي اداء كل ما
بالامر وهو المأمور به يشير الى المجاز في عبارة المتن حيث اطلق المصدر
على المفعول والسبب على السبب لان الامر سبب للمأمور وهذا النوع
المطلق من القدرة شرط في اداء وجوب كل ما امر به ماليا كان او بدنيا
اذ في لزوم الاداء بدون هذه القدرة خرج وهو مدفوع بالنقص
حتى اجمعوا على عدم وجوب الطهارة بالماء على من عجز عنها بنفسه او بماله
او للخل في بدنه لعدم معين او ارتفاع ثمن الماء ارتفاعا فاحشا
وكذا اداء الصلوة لا يجب بدون التمكن منه واداء الحج لا يجب بدون
الزاد والراحلة واداء الزكوة لا يجب الا بالممكنه ايضا لو هلك
النصاب قبل التمكن من الدفع سقط الواجب قوله ولقائل ان يقول
هي راجعة الى القدرة المتقدمة فيلزم انقسام الشئ الى نفسه والى
غيره الاحسن ان يقول ان الشئ واحد واليه مع غيره والمراد وجوبا
معنويا لا نحويا لان القدرة شاملة لاقسام الحسن الثلثة فيلزم
ان يكون قسم الشئ اعم من قسمه واجيب بان الضمير راجع الى القدرة
المطلقة ليكون نوعاها مطلق قدرة وقدرة كاملة لكن هذا الجواب
انما يمتشى على القول بتحقيق الفرق بين مطلق الشئ والشئ المطلق كما ذكره

في بحث مطلق الماء والماء المطلق اما على القول بعدم الفرق فلا فالاول
 ان يقال الضمير راجع الى القدرة من حيث هي لا بشرط الاطلاق
 وعدمه ليكون النوعان نوعا بشرط الاطلاق ونوعا بشرط الكمال وبه
 يخرج ما قاله الشارح لعدم خفاء الفرق بين ما كان لا بشرط الاطلاق
 وبين ما هو بشرطه وبه ظهرت اولوية ذكر لفظ مطلق مكان ممكنة
 لتحصيل هذه اللطيفة وعدم ما يوجب العدول عن موافقة اصله
 المفيد لسعة الاصطلاح قوله واوحي لانه كان ينبغي ان يقول وهي
 نوعان ممكنة وهي شرط في اداء كل ما امر ويخرج قوله وهو ادني ما يمكن به
 المأمور من اداء ما لزمه للاستغناء عنه قوله لان المطلق علة
 للاولوية قوله فانه اي مطلق القدرة قوله حتى من فات عنه صوم
 انه قد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم في النفس
 الاخير من العرقضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم
 القدرة وليس ذلك ليظهر لشرم في الحلف كما في الجزء الاخير من الوقت
 اذا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره في المواخنة
 في الآخرة كما يتيسر عليه الواجبات في حق بقاء الاثر والمواخنة
 مع ان الوقت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعا قوله هذا عند سن
 او جبال القضاء بالسبب الاول قيل فيه بحيث فانه لا يلزم من كون وجوب
 القضاء بالسبب الذي يجب بالاداء ان يكون الواجب واحدا كيف
 وان في الاداء يجب عين المأمور به وفي القضاء مثله فلا يكون وجوب
 القضاء بقاء ذلك الواجب بعينه فلم يشترط القدرة في وجوب القضاء
 لزم تكليفه ليس في الواسع قوله لان النص الجديد واجب مقتضى
 الواجب السابق اي تفريغ الذمة من الواجبات السابقة قوله فالاول
 ما قال بعض الحدائق هو الامام ركن الدين الشافعي رحمه الله قوله لان الاداء

كان مطلوباً بنفسه اي كما اذا كان الوقت موسعاً في القيمة قوله
 وان كان لغريم اي اذا تضيق الوقت قوله فكذا القضاء ان كان
 مقسوداً كالمسافر اذا فاته صيام ايام من رمضان ثم اقام بعد
 الايام التي فاته فانهما يكون القضاء مقسوداً بنفسه قوله
 ليظهر اثره في وجوب الايضاء قبل فيه نظراً لانهم يعتبرون
 توهم القدرة للحلف ولانهم ان وجوب الايضاء خلف عن القضاء
 قوله والشرط توهمه اعلم ان القدرة على نوعين قدرة بصير الفعل بها
 متحقق الوجود وهي القدرة المؤثرة المستجعة لجميع الشرائط وهي تقارن
 الفعل كما في قدرة بصير الفعل بها متوهم الوجود وهي سلامة الاعضاء
 والآلات وهي سابقة على الفعل وصحة التكليف بعد هذه القدرة
 غير ان ما به بصير الفعل متوهم الوجود على نوعين نوع بصير الفعل به
 غالب الوجود ظاهر المحقق عادة لمن ادرك سعة في الوقت مع كونه
 اهلاً لاداء الصلوة وهذا النوع من القدرة يظهر اثره في لزوم الاداء
 لعينه بمعنى انه يا ثم يترك الاداء ونوع بصير الفعل به في حين الحواز
 عقلاً وان كان يندد وقوعه عادة وهذا النوع من القدرة يظهر
 اثره في لزوم الاداء خلفه الذي هو القضاء لعينه ومثاله
 النبي اذا بلغ والكافر اذا اسلم والحائض اذا طهرت عند ضيق الوقت
 بحيث لم يسبق من الوقت الا ما يسع فيه كلمة الله عندهما وعند اي كبر
 رح الله اكبر يكون الاداء واجباً عليه خلفه لعينه حتى لا يات
 بتركه قوله لا حقيقة لانه انما يشترط حقيقة القدرة اذا كانت
 المتى هو الاداء اما اذا كان المقصود هو القضاء فلا كما في المسائل
 الآتية فان العزم انما هو الحلف فتوهم القدرة كاف لصحة التكليف
 وليس فيه تكليف الا بطلاق لان المقصود غير ما كلف به قوله

اظهرت الحائض في اخر جزء من الوقت لكن الحائض اذا كانت ايامها
دون العشرة فلا تلزمها الصلوة الا اذا ادركت جزء من الوقت
بعد مدة الاغتسال لانها من جملة حيفها لعدم اليقين بالخروج
من الحيض لاحتمال العود اما اذا كانت ايامها عشرة فتلزمها اذا
ادركت جزء من الوقت قدر ما يسع التحريم بعد الانقضاء سواء
تمكنت من الاغتسال او لا للتيقن بالخروج عن الحيض بمجرد الانقضاء
ولغايل ان يقول التحريم ليست من الصلوة بل هي شرط على التخي فكيف
يكون باذراكها اذراك جزء من الصلوة فيلزمها القضاء قوله
كما في الحلف على من السماء وهذا بخلاف بين الغوص لانه قد يمنع
اعادة الزمان كما لو لم يمس فصدق الحلو ف عليه في اذ باعادة الزمان
الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور
وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله قوله لان القوم تسيوه
والقوم تسيوه جواب سؤال مقدر بان يقال لم لا علموه بغروب الشمس
فاجاب بان القوم تسيوه لانهم كانوا باعدهم فلم يثبت لم يعلموه
بغروبها قوله ثم ينتقل الى لزوم الاداء لزوم القضاء لعجز عن الاداء
وهنا وجه اخر في وجوب الصلوة باذراك الجزء الاخير من الوقت
من غير نظر الى توهم امتداده وهو ما ذكر في الطريقة الخلاف لبعض
مشايخنا ان باذراك الجزء الاخير يلزم تمام الصلوة لان به
يمكن من اذنها بان ياتي بالتحريم في الوقت ثم يتمها بعد خروجه
فيكون ذلك اداء لا قضاء كما هو المذهب فيجب الاداء على هذا
الوجه ثم يخرج عن العهد بالقضاء اذا فوت وهذا فيما عدا العجز
ظانما في العجز فلا يجب اداؤه لعدم تصور وانما يجب قدما يتصور
وهو مجرد الشروع فيه فاذا لم يشروع فيه او شرع ثم افسده يجب عليه

112 قضاء ذلك القدر فاذا قضاه يجب عليه قضاء الباقي صيانة
لذلك القدر عن البطلان فتأمل لكن على هذا الوجه خرجت القدرة
عن ان يكون متوقفة وكانت متحققة وخرجت الفروع المذكورة
عن هذا الاصل الى اصل اخر وهو ان المؤدي بعد الوقت بتجرمة
اذت في الوقت هل هو اداء وقضاء او بعض ويحري الكلام
على اختلاف مذاهبهم في ذلك قوله وقال ذفر لا يلزمه الا ان
يدرك وقتا صالحا لا اداء لعدم الشرط الخ فان قلت توهم القدرة
لعقمة التكليف كافي بالاتفاق فكيف زفر يخالف في هذه الفروع قلت
لانه ليشترط عند توجه الخطاب ان يكون الباطن من الوقت قد ما يسع
فيه الفرض بناء على عدم انتقال السببية عنده بعد ذلك كما
قوله كما لا يلزمه الحج باجمال تلك الزاد والراحلة وحاصل ما يقول
زفر في القياس ان هذا توهم بعيد لا يصلح شرطا للتكليف لعدم
حصوله المتببه الا يري ان احتمال سفر الحج بدون الزاد والراحلة
وا احتمال القدرة على الصور الفاني واحتمال القدرة على القيام
والركوع للمرض والمزمن والمقعذ بزوال المرض والزمان واحتمال
الابصار والاعى بزوال العمى قربا الى الوجود من هذا الاحتمال رجع
ذلك لم يصلح شرطا للتكليف فهذا اولى والجواب هو الاستحسان
وجه الاستحسان ان سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد
في حق الامل فيثبت به اصل الوجوب بشرط وجوب الاداء وهو
لجوان امتداد ذلك الجزء يتوقف الثمن فيثبت بهذا القدر وجوب
الاداء ثم بالعجز الحال ينتقل الحكم الى خلقه وهو القضاء على ان
الشيخ الفاني والمقعد ومن بمعناه مكلفون بوجوب الاداء ايضا
ولهذا انتقلت الوظيفة لعجزهم الى الحلف المشروع واما فاقد الزاد

والرأفة فانما لم يتوجه اليه وجوب الاداء لغوات فائدة عند العجز
وهو الايمان بالبدل لعدم الخلف المشروع في حقه وهو القضاء وقال
بعض الافاضل والحق ان توهم القدر غير كاف لصحة التكليف ولكن العلماء
استحسنوا بالوجوب في هذه المسائل للاحتياط لان اتيان التكليف
لشيء ليس عليه اولى من ان يترك ماله ولهذا لم يأتوا فافهم قوله
وليس معناه جواب دخل متعدد حاصله ان تسميتها بصيرة على سبيل ^{الفرق}
والتقدير يعني ان ما شرطها من اداء الواجبات لو لم يشترطها لكان
واجبا بالقدر الممكنة وذلك جائز ولكن يصعب العسر على شرطها
وتوقف عليها صادرة تغيرها بواسطة اشتراطها من عسر اليه
وضارت كانهما هي المصيرة لا داية يسرا بعدما كان عسرا لولا اشتراطها
قوله دون البدنية اذ لو اشتراطها في البدنية لما صح التكليف
في الجزء الاخير ولما وجب القضاء بفوات لغوات صفة اليسر ^{المتكسر}
من الاداء واللامر باطل فالملزوم مثله فلم يشترطها الا فيما هو امر
شاق ^{محبوب} بقوله لانها شرط في معنى العلة هذا دفع لما يقال لم
يشترط دوامها لدوام الواجب دون الممكنة فقال لانها شرط في معنى العلة
مؤثرة في تغيير الواجب تقدير الا شرط محض بخلاف الممكنة قوله فان قلت
بقاء الحكم الى هذا ارد على قوله شرط في معنى العلة قوله كاستغناء الشرط
عن بقاء الشرط هذا مسلم في بعض الشروط التي هي شروط انعقاد الاداء
كالنية والوقت والحجامة في الجمعة بخلاف الطهارة وسائر القور ^{الاستغناء}
القبلة فانها شروط دوام يشترط بقاءها لبقاء الواجب قوله
قلنا نعم اذا امكن البقاء بدون العلة اما اذا لم يمكن بان يكون العلة
مخصوصة ببقاء العلة شرط لبقاء الحكم وهذا كذلك لان اليسر لا يثبت
بدونها فلماذا اشترط بقاءها دون الممكنة وان كان ظاهر النظر

يقضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ^{ويشترط}
بدون اليسر فان قلت القدر عرض وهو لا يسبق زمانين فكيف تحقق ^{اذا}
قلنا المراد بدوام القدرة تجردا مثالها لبقاء عينها ^{قوله} كالرمل
في الحج والحق ان الحكم يزول عند زوال العلة ممنوع لان الحكم ملزوم
لوجود العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محض وزوال علة الرسل
في الطوف مع بقائه ممنوع فان النبي طيب الصلوة والسلام رمل في حجة
الوداع تذكير النعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها وقد امرنا بتذكير
النعمة في مواضع من كتاب الله تعالى يجوز ان يثبت الحكم بعلة مبتدئة
فحين غلب المشركون كان علة الرسل ايام المشركين قوة المؤمنين وعند
زوال ذلك كان علة تذكير نعمة الامن كما ان علة الرزق في الاصل
استنكا في الكافر من عبادة ربه ثم صار علة حكم الشرع برقه وان
اسلم واورد بقاء الملك بعد زوال البيع والهبة وغير ذلك
واجب يمنع الزوال فانها احكام شرعية جعلت قائمة كالجواهر ^{قوله}
ولو كان دوامها شرطا لما وجب الزكوة والبا لان كمال النصاب على اللجوء
كما لا يجب الزكوة ببعض النصاب ابتداء لا يجب بعبثه بقاء واللامر
باطل لان كل جز يسبق بقسط وتحقيق الجواب بالفرق بين الابتداء
والبقاء لان اشتراط النصاب في الابتداء لم يمكن من الاغناء
لاليسر الواجب فاصل النصاب بمنزلة القدرة الممكنة في العبادة
البدنية فلم يشترط بقاءه لبقاء الواجب ^{قوله} بل شرط في الابتداء
للممكن جواب سؤال اذا كان النصاب ليس بشرط اليسر الى ^{الكل}
ينبغي ^{الاستغناء} ان لا يشترط كمال النصاب في الابتداء فاجاب بقوله انما شرط
للممكن من الاغناء الى واعترض عليه بان الاغناء الواجب تملك
ما يدفع به حاجة الفقير لا الاغناء الشرعي وذلك لا يتوقف على كمال

النصاب واجبا بان الاضناء الحسن لا يتحقق من غير الغني لان الزكوة واجب
لدفع حاجة الفقير للاجور المؤدي اي المزكي وذلك من الغني فلا اخرج
ورد بان حسن الاضناء لا يتوقف على الغني الشرعي فانه مدح اقواما
على الاشارة مع مسا من حاجتهم بقوله تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان
بهم خصاصة واجيب بان بناء الاحكام على الامور الغالبة والغالب
من حال البشر عدم الصبر على الشدة فنثبت ان الغني لا بد له وهو بكثرة
المال وليس للكثرة حد يعرف به فقده الشرع مجرد واحد وهو ملك
النصاب من غير ان يعقل معناه لان مقادير الشرع لا يدرك معناها
وذلك الحد شرط للنفس الوجوب قوله اي اغناء الفقير عن المسئلة يعني
لقوله عليه الصلوة والسلام اغنواهم عن السئلة في مثل هذا اليوم
فان قلت بهذا الحديث ورد في صدقة الفطر فما وجد الاستدلال في وجوب
الزكوة فالجواب ان الحكم ثبت في الزكوة بالدلالة فان الاضناء اذا وجب
في صدقة الفطر لدفع حاجة الفقير مع حضور صفة الغني فيها فلا يجب
في الزكوة بهذا المعنى مع كمال صفة الغني اولى وقوله في مثل هذا اليوم
متعلق بالاغناء لا بالمسئلة والمثل زايد وفايد التميم في الحكم هذا
ولا اشتراط الغني في الزكوة قلنا بطل وجوبها بالدين المعتون بوجوبها
لا بالدين الاخر بعد الوجوب فافهمه قوله فقده الشارع بملك النصاب
فكان النصاب شرطا للوجوب لا للغير بمنزلة العدة الممكنة في العبادات
البدنية فلم يشترط بقاءها لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب
عند هلاك البعض لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد فلا يشترط
بقاء شرطه وكان ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاكه وانما سقطت بقوت
النما الذي يتعلق ليسه لا لفوات النصاب فاذا هلك بعضه سقط
نقسط الباقى ببقاء النما في ذلك القدر قوله والواجب اذا وجب

114 بصفة السيرج ولما ان تقول ينتقص بهذا بالقدرة الممكنة لان الواجب
هناك تعلق بالممكنة ولم يشترط دوامها لدوام الواجب والواجب
ان الواجب متى تعلق بالممكنة وحصل الممكن من الاداء ويشترط
استدامتها ولين سلطنا فنقول لو شرط الدوام في الممكنة كما كانت
ميسرة فلم يبق فرق بينهما وهو خلاف الاجماع فلهذا الضرورة كما
ذلك الاصل فما ثبت بالضرورة لا يقدح فيما ثبت بغيرها قوله
لانه اذا استهلك المال لا يسقط الحج وهذا بخلاف الكفارة فانها
تسقط باستهلاك المال كالهلاك وان وجدت بقدره ميسرة
والفرق ان المال في الكفارة غير معين ولحم يكن الاستهلاك تعديا
على حق الغير فكان الهلاك والاستهلاك سواء بخلاف الزكوة
فان المال لما كان مستعينا كان الاستهلاك تعديا في محل مشعور
بحق الغير فوجب الغمات ولما لم يتعين المال في الكفارة لم يكن الاستهلاك
تعديا على حق الغير بوجه فبساوي الهلاك وانما قلنا ان المال
غير معين لانها وجبت في الزمة فاتي مال وجده بعد الحنث حصلت
به ولو قدر على المال بعد العجز عنه والانتقال الي الصوم نفاذ بخلاف
الزكوة فانه لو وجد المال بعد الهلاك لا يلزمه الزكوة قوله
لاذ ليس من جنس الخارج فامكن اعتبار النماء التقديري بالممكن فلا محل
تقديم عذرا في بطلان حق الغزاة هذا في الخراج الموقوف واما خراج
المقاسمة فهو كالعشر قوله بخلاف ما اذا اصطلم الذبح افة والمراد
بالافة الحر الشديد والبرد الشديد والجراد والامطار الكثيرة
المفسدة وغير ذلك من الافاق العارضة للزرع واصطلام الزرع
في الارض المستأجرة لا يسقط الاجرة قيد بالاصطلام وهي ذهاب
الكامل لانه لو ذهب بعضه قال محمد ان بقي مقدارا للخراج يجب الخراج

وان بقي اقل منه اخذ نصفه قال مشايخنا والصلوب ان ينظر اولا الى ما
انفق الرجل ثم ينظر الى الخارج فيجيب انفق اولا من الخارج فان فضل شيء
اخذ منه على ما بيناه والمراد بالافه الآفة السماوية اما غير السماوية
التي تمكن الاحتراز منه كاكل القرود والتسباع ونحوها لا يسقط الخراج قوله
على الاصح قوله حتى لو كان الاصطلام مدة تمكن استقلال الارض الى
اخرا السنة لا يسقط الخراج لانه مبني على التمكن من الزراعة وقد حصل
قوله حتى لا يسقط الخراج حتى هذه والتي قبلها وما تقدم من قوله حتى يجبر
على القول هي التي استعيرت بمعنى الفاء لانهما تفيد افادة النتيجة قوله
وفي هذا رد لمن زعم الخ ببيان الرقائما لوجبا بقدره مبسرة لسقطا
بهلاك المال واللازم بط فالملزوم مثله فعرفنا انها وجبا بقدره ممكنة
قوله فقال اي لما زعم بعضهم الخ فقال المصريح ردنا لهذا الزعم ولا يخفى
ان المصنف لم يقل هذا العبارة ولكنه ما اخذ من كلامه بالقوة باعتبار
التفريع والحاصل ان اشتراط الزاد والراحلة والنصاب لبيان اذني التمكن
لا ليسر فكانا من قبيل الممكنة دون الكيسرة قوله فان قلت هذا اي جعل
الزاد والراحلة من قبيل القدرة الممكنة بنا قصر تفسيرها بسلامه
الات والاسباب لانها ليسا منها قوله قلنا لا تناقض الخ وكأنت
اخذا الالات بالمعنى الاعراض اعم من ان يكون جوارح او غيرها قوله
وكذا التصايا الخ هذا شروع في بيان ان صدق الفطر وجبت
بقدره ممكنة لا مبسرة قوله وهل تثبت صفة الجواز الخ اصل الفعل
كما يوصف بالعمية والبطلان يوصف بالاجزاء وعدمه فيقال هذا
الفعل مجزي وغير مجزي ووجه ايراده هنا كونه في بيان حكم المأمور به
وحسنه لان الاجزاء من لوازم الحسن قوله اذا التي لان الصفة الحقيقية
انما تحقق الموصوف قوله قال بعض المتكلمين اي هو المعتزلة اعلم ان للاجزاء

تفسيرين احدهما المتكلمين وهي ان يكفي الاثبات في سقوط المتعبد به
وذلك بان يلتقي هذه الموانع ويجمع فيه الشرائط والثاني للفقهاء
انها مسقاط القضاء وامثال الامر محصل للاجزاء بالمعنى الاول
بلاخلاف والخلاف انما هو في اسقاط القضاء فقال الفقهاء الامر يدرك
على الاسقاط عند الاثبات بالمأمور به وقال ابو هاشم وعبد الجبار
وابن ابي عمير ان المعتزلة لا يدل بل يكون عدم وجوب القضاء مستفادا
من الاصل هكذا حرم بعض المحققين وهذا الخلاف يفيدان لاختلاف
في برائة الذمة عند الاثبات بالمأمور به انما الخلاف في ان البرائة
مستفادة من الامر كما هو قول الفقهاء او من الاصل كما هو قول
المعتزلة وهذا التحريم مستفاد من كلام المصنف في المتن والشرح
حيث قال عند المعتزلة لا تثبت الا بدليل زائد وراء الامر والدليل
سكوت الشارع عن القضاء فانه لما لم يوجب القضاء دل ذلك
على الجواز قوله مستدلين الخ وبان من صلى عند ضيق الوقت
ظاننا انه على طهاره كان مأمورا باداء الصلوة ولم يحرص صلوة وجب
عليه القضاء اذا ظهر ان الماء نجس فدل ان الاثبات بالمأمور به
لا يدل على الجواز ولا سقوط القضاء ولان النهي عن الفعل الشرعي
لا يدل على الفساد ولهذا الوصل في الارض المعصومة تجزئة واذا كان التجزئة
لا يدل على الفساد فالامر لا يدل على الجواز قوله وكان النزاع بينهم
لفظي الخ يعني ان الاثبات بالمأمور به يحصل للاجزاء بلاخلاف وكذا
سقوط القضاء والتحقيق ما ذكره بعض المحققين من التفسيرين
لها وما ذكره الشارح ذكره غير ايضا وما ذكره بعض المحققين
ذكره غيرنا ايضا فيمكن ان ينقل عن كل من الفريقين تفسيرات
فتأمل قوله وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول الاثبات

بالمأمور به كما وجب وسقوط القضاء مبني عليه فان أتى به
كما وجب سقط والآلا قوله فلولا ثبت الجواز عند إتيانه أي
المأمور به يلزم تكليف ما لا يطاق وهو محال ببيان الملازمة
ان التكليف متعلق بالآتيان المأمور به على وجه الصحة وليس في
وسعه الآتيان به كما وجب اعني كونه مشتملا على شرطه وركانه
فلولا يحصل الجواز يلزم تكليف ما لا يطاق قوله والجواب عن
استدلالهم حاصله ان الثابت بالامر قبل الاضداد وجوب أداء
الأفعال بصفة الصحة والثابت بعد هو وجوب التحلل عن الأحرام
بطريقه وهو إما آخر سوي الأول فلا يكون شئ مما نحن فيه ولما
وجوب القضاء على الطان فم لا من كان عنده على طهارة فصلي جاز
صلوته لما نضر عليه محمد رح في كتاب التخي حيث قال فيما اذا توفيت
بناء بجن صلوة جائزة مما لم يعلم فاذا علم اعاد والاعادة لتبطل الحال
لا يكون تكرارا لان التكليف بحسب الوسع والتهني عن الصلوة في الأرض
المقصوبة متعلق بشغل الأرض وهو ليس بصلوة ولا داخل فيها
ولا وصفها فلذا لا تعسد قوله واذا اتمه فاستأخر عن بند
الامر يعني الذي هو التحلل عن احرامه والتحلل عن احرامه ثبت
بدليل متفصل وهو امر عليه الصلوة والسلام بالمضي فيما قبل
لا بالامر الأول وكلامنا بالآتيان بالمأمور به لا بالامر الأول قوله
وبينها تناف فيه نظر لانه لا يلزم من نفي احد المتناهيين نفي
الأخر فكيف يلزم من نفي الوجوب نفي الجواز اللهم الا ان
يقال هذا دليل الزام لا تخيقي على ان نقول المنا في الوجوب
هو الجواز المطلق لا المعقد بالمنع من الترك وهو محل النزاع
وهنا غير مناف لانه جواز قاص فيعدم بانعدام قيده

لان الفضل عملة للجنس وانتفاء العلة يوجب انتفاء المعلول قوله
لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع بيان ذلك
ان النوع فيه حصة من الجنس فاذا عدم النوع ينعدم تلك الحصة
ضرورة انعدام اجزاء المركب بانعدامه كالانسان فانه نوع من
فيه حصة من الجنس وهي الحيوانية الخاصة المقيدة بالناطقة
فاذا عدم الانسان ينعدم تلك الحصة اذا عرفت ذلك فيعدم
الجواز بانعدام الوجوب لان الوجود نوع والجواز جنس فغي الوجوب
حصة خاصة من الجنس وهي جواز مقيد بعدم الترك فاذا عدم
النوع تنعدم تلك الحصة قوله واما عدم انتفاء العام بانتفاء
الخاص فمسلّم فيما وراء حصة ذلك الخاص من عامه وليس ذلك
محل النزاع واما بالنظر الى تلك الحصة فممنوع وهو محل النزاع فحيث
كان الجواز بعد انتفاء الوجوب كان حكما شرعيا ثابتا بدليل شرعي
منفصلا عن دليل الوجوب قوله وفائدة الخلاف تظهر في قوله
عليه الصلوة والسلام الحديث رواه الطبراني من حديث ام سلمة
رضي الله عنها لكن هذا الحديث لا يجنب لظهور غرض الخلاف لورود
الاحاديث الفتحا المقضية لتقدم الحث على الكفاة ايضا
كما اخرج مسلم من حديث ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم من حلف على يمين فرائي غيرها خيرا
منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وفي المتفق
عليه عن عبد الرحمن بن سمرق رضي الله عنه ولفظه فأت الذي
هو خير وكفر عن يمينك وقد اختلف الرواة في حديثي
ابي هريرة رضي الله عنه وعبد الرحمن بن سمرق رضي الله عنهم من قدم الحث
على الكفاة ومنهم من عكس رواه مسلم من وجهين

من حديث عدي بن ابي حاتم ورفعه عنه بسلم من حديث ابي
موسى وعدي بن ابي حاتم بغير ذكر الكفارة ولكن قال ابو اود
الاخاديت كلها فيها وليكفر الا ما يعا به ولان بثوت النسخ
فرع بثوت المنسوخ ولم يكن وجوب التقديم مشروفا فيما عدا الظاهر
ليكون محلا للنسخ واذافات محل النسخ بطلت دعوى الاجماع
لا يقال يدل على ان وجوب التقديم كان مشروفا ما اخرج ابن ابي
شيبه من ابن عمر وسلمان وابي الدرداء وصوانهم كانوا يكفرون
قبلا الخ لانه فعل الصيام يبرهان ان كان حجة عندنا لا يدل
على ان فعل من صلاه كان كفله ولين كان ففانية ما يثبت به
جواز الفعل لا وجوبه واما قضية الوجوب فقد رزوايد
لا يثبت الا بدليل يخصه حالا فعندنا لا يظهر ثمة الخلاف نحو
مسئلة صوم يوم عاشوراء فما نسخ وجوبه مع جواز فعله
فعنده يكون الجواز بعد الوجوب ثابتا بمقتضى الامر المنسوخ
وجوب موجه وعندها يكون ثابتا بدليل الاباحة الاصلية
ان لم يكن له دليل يخصه قوله منسوخ بالاجماع يعنى
كونه منسوخا جمع عليه لان الاجماع ناسخ له لان ذلك
لا يستقيم قوله الامر نوعان فما تقدم كان في تقسيم المأمور
باعتبار احوال قائمة بنفسه وهذا شروع في تقسيمه باعتبار
امر غير قائم له وهو الوقت فتقدير الكلام ما يثبت الامر وهو
المأمور به لان الاطلاق والتقييد وصفان للمأمور به لا للمؤد
قوله مطلق عن الوقت الخ المراد بالمطلق ما لا يتعلق بوقت محدد
تعلقا لا يكون الا تيان به في غير ذلك الوقت اذاء بل قضاء اول
يكون الا تيان به في غير ذلك الوقت مشروفا اصلا كما لصوم

في غير النهار والمطلق بخلافه وان كان واقعا في وقت بالضرورة
كما لزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضام صوم
ومفان قوله وهو على التراخي عند اكثر اصحابنا واصحاب
الشافعي والمتكلمين وبه قال ابو يوسف فيما نقله عنه ابو سهل
الزجاجي وهو رواية عن ابي حنيفة رح قبل هو الصحيح قوله خلافا
للكرخي رح وبعض اصحاب الشافعي وعامة اصحاب الحديث وبعض
المعتزلة وبه قال محمد بن الحسن والشافعي فيما ذكره ابو سهل
الزجاجي ايضا وقيل انه لا يدل على الفور ولا على التراخي وانما
يدل على القدر المشترك فلا يثبت كل منها الا بقرينة وبه قال
الفخر الرازي واختاره بعضهم وقد اتفقت كلمتهم على ان معنى
الفور هو امتثال الامر عقيب وروده بحيث يجب تعجيل الفعل
في اوقات الامكان واختلف في معنى التراخي فذهب
الجمهور الى انه الا تيان به متأخرا عن ذلك الوقت بحيث
يجوز التأخير ولا يجب وذهب صيدا الشريعة الى انه عدم
التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فيكون التراخي عنده
اعم من الفور وغير قوله ولهذا الواقي به سقط عنها الخ
لا خصوص لذلك بمذهبها الفور لانه مشترك بينه وبين
التراخي وعدمها وشرط الشيء الاختصاص قوله ان الامر
وضع لطلب الفعل باجماع اهل اللغة وخصوص الوقت خارج
عن موضوعه غير ان بثوته من ضرورات حصول الفعل فيسوي
فيه كل الازمنة ويصير كما لو قيل افعل في اي زمن ثبتت فلو
حملناه على الفور لصار مقتضاها كما لو قيل افعل الساعة ولا يخفى
ما بينها من التناقض قوله وعود المحول على الموضوع بالنقض قبل فيه

نظر اذا لم يذكر ان لو لم يكن افضل الساعة بيان تقرير وهو ممنوع
وايضاً لهم ان يقولوا انما يكون للفور اذا لم يقترن به شيء من القيود
لامطلقاً فلم يكن عند التقييد يفيد الفور حتى يلزم التساوي ويمكن
ان يقال لو كان قوله افضل الساعة بيان تقرير يلحق على اطلاقه
كما كان قبل التقييد اذ ليس بيان التقرير الا باكيد السابق
باللاحق وانعقاد الأجماع على ان افعال مطلق وافعل الساعة
مقيد بما يكذب فلا يكون تقريراً بل تغييراً **قوله** واما قوله
فتأخيره نقض لوجوبه فمحمل هو مصادرة على المطر وكذا قوله
لانه تقتضي الوجوب في اول اوقات الامكان لانه انما يلزم على
تقدير الوجوب على الفور كما لو اوجب المصنق وهو عين النزاع واما
الموسع فيجوز تأخيره وما يخرج منه من الموسع لان المكلف بالفعل
في الزمن الثاني والثالث وما بعد الى اخره يكون مؤدياً
لا قاضياً من غير اثر وصرمة وانما ياتر بالتأخير اذ امانات
من غير اتيان به بالاتفاق **قوله** ولهذا اي ولكون مجرد التأخير
لا يكون تفويتاً لوطن انه لا يعيش واخيراً ثم بالتفويت
قوله والموت فجاءة نادرجواب سؤال بان يقال ينبغي ان لا
يجوز لها التأخير لاحتمال الموت فجاءة **قوله** والفوات مضاف الى
صنع الله تعالى فيما اذا اخرج من زمان ولا يلزم صناعة الوجوب
لان اثر الواجبية بالنسبة الى فعل العبد بترك التفويت
حذا من استحقاق العقاب ولم يفوت شيئاً بل فوات
بصنع الله تعالى **قوله** ويعتد به المقيد بالوقت ثلثة انواع
لان الوقت اما موسع او مضيق او مشكوك والموسع يسمى
ظرفاً والمضيق معياراً والمشكوك مشكلاً **قوله** اذ لا يحقق الاداء

بدون الوقت هذا دليل على شرطية الوقت للاداء ولك ان تقول
كما ان الشروط لا تحقق بدون الشرط كذلك المستتب لا يحقق
بدون السبب فلا يتم هذا الاستدلال على جهة الشرطية والجواب
ان سببية الوقت للاداء منتفية لان الوقت سبب لنفس الوجوب
كما ان سبب الوجوب الخطاب وسبب الاداء مباشرة العبد الفعل
في الوقت وسبب المؤدي المؤدي والاصل فيه فوات الشروط
بفوات الشرط بخلاف السبب فانه قد يثبت باسباب متبادلة فلا
يلزم من عدم السبب عدم المستتب ويلزم من عدم الشرط عدم
الشروط وبقي شيء وهو ان الشرط يقتضي التقدم على الشروط
ولا يمكن ذلك منا ويمكن ان يجاب بان المراد بالشرط هنا ان
يجعل الواجب موصوفاً بالاداء فلا بد من مقارنته للشرط
فالظرفية لازمة للشرط هنا وبعضهم جعل الجزاء شرطاً حتى يعنى
التقدم وفيه كلام يأتي قوله ولما قيل ان يقول المحق قال بعض
مشايخنا هذا الاعتراض غير وارد بل هو خارج عن حيز الاعتدال
اذا لا يجاب شان السبب لا الشرط وليس معنى قوله لا يحقق بدون
الوقت الا عدم صحة الوجود عند عدم الوقت فيستحيل الى
ان الوقت انما كان شرطاً لصحة الاداء لتوقف صحته وجودها
عليه وهو غير داخل في مفهومها فمعنى كلامهم هو عين الاول وقول
وما ذكره الشارع من تعريف الشرط انما هو للشرط المحلى كدخول
الدار فانه يلزم من وجوده الوجود ولا يوجد العدم عند العدم
بل عدم الحكم ينسب على العدم الاصيل كما سيأتي والكلام هنا في
الشرط الشرعي وهو لا يوجب الوجود عند الوجود فكان الاولي
ان لا يذكر هذا هنا فانه غير مناسب للمقام ولكنه تبع فيه غير في هذا

المقام فظنا منه انه مناسب ووارد كما ظن ذلك الغير قوله والاول
ان يستدل الى هذا ليس جوابا عن السؤال بل جوابا عن ايراد آخر وهو
ان يقال ان الشرط يوجب الوجود عند الوجود حيث يوجد الوقت
والاداء فقال والاول الى وحاصله ان المراد من قولهم الوقت شرط
الاداء اي شرط صحة الاداء يعني اذا وجد الوقت وجدت صحة الاداء
عند وجود الاداء واما في صورت الفوات فكان ينبغي ان لا يفوت
الاداء بفوات الوقت لان انتفاء الشرط لا يستلزم انتفاء المشروط
بمع انه ليس كذلك هنا فتأمل قوله اذ اختلف باختلاف الوقت هو
صفة الاداء من الكمال والنقصان فان الوقتان كان كاملا فالاداء
كامل وان كان ناقصا فناقص وفيه نظر فان هذا انما يناسب الاستدلال
على سببية الوقت للوجوب لا على شرطية الاداء فان المؤثر في كمال
الاداء ونقصه كمال السبب ونقصه بخلاف المشروط فانه لا يختلف
باختلاف شرطه كما ان كمال الاداء ونقصه قد يتبع الظرف كما في ضوء
يوطئ الخ ويمكن ان يجاب بان عدم اختلاف المشروط باختلاف
الشرط ممنوع فان المشروط قد يتبع الشرط كالصلوة بالنسبة الى الظهارة
والامر الشديد للسوط الشديد عند شدة قتله وعدمه وسياجته
ايضاح ذلك قريبا قوله اذ الظرف محال فيه شيء لان الظرفية
تقتضي المقارنة والشرطية تقتضي التقدم فكيف يكون الظرف شرطا
ولها قلنا في وقت الصلوة لما كان الوقت ظرفا وشرطا ان الجزء
الاول شرط وجملة الوقت ظرف قوله وليس بشرط له لانه ليس يوجد
بدون هذا الظرف حاصله ان الشرطية ليست بلازمة بين الظرفية
ليكتفي بها عن غاية الامرانه قد يستفاد الشرطية من الظرفية
لكن هنا بالنسبة الى المؤثر ليس كذلك لجواز الايمان بالصلوة

في وقت آخر على ان الظرفية باعتبار المؤثر وهو الهيئة والشرطية
باعتبار الاداء فلا يلزم من كون الشيء ظرفا لشيء كونه شرطا لآخر قوله
اي لوجوب المؤثر الاولي ان يقول لنفس الوجوب لان سببية الوقت
انما هي لنفس الوجوب الذي هو شغل الذمة بالواجب اما وجوب الاداء
هو طلب تفريع الذمة بالفعل الخارجي المطابق لملك الحقيقة الذهنية
فتأيت بالخطاب عند صيق الوقت فحجمل الوقت سبب الوجوب
المؤثر غير مناسب اللهم الا ان يقال لما كان وجوب الاداء عبارة
عن طلب تفريع الذمة عن ذلك الواجب الثابت بالسبب كان الوقت
سببا للوجوب المؤثر وفيه كلام قوله بدليل ان المؤثر يفسد
قبل الوقت وهذا علامة كونه سببا اذ تجمل الشيء قبل انعقاد
سببه لا يجوز ولك ان تقول هذا الدليل لا يطابق المدعى
لان المط سببية الوقت لنفس الوجوب لا الوجوب المؤثر
فتأمل قوله المحول ليس بشرط للوجوب لان شرط الوجوب العقل
والبوغ والاسلام والحرية وملك نصيب حولي فارغ عن الدين
وحاجته الاصلية تام ولو تقيد بقوله اول الاداء لان شرط
الاداء بنية مقارنة للاداء او لغزل ما وجب او تصدق بالكل
قوله ولا يتصور تقديم اي وجوب الاداء عليه اي على المحول
لان الخطاب بالاداء انما يكون عند حوله لان المحول فلا يتصور
تقديم عليه وانما يتصور التقديم على الشرط لو كان المحول
شرطا للاداء وهو محم وانما صح تقديم الزكوة على المحول لانه
تجمل بعد وجود السبب وهو ملك التصيب وذلك جائز ولو
بخلاف وقت الصلوة المحل لما بين ان بطلان تقديم المشروط مؤثر
وان ما ذكره من تقديم الزكوة على المحول حم لانه ليس شرطا

لأداء قال وهذا بخلاف الوقت للصاوة فإنه شرط للأداء فيجوز
ان يكون بطلان التقديم باعتبار شرطية لا بسببية فلا يثبت
سببية الوقت بطلان تقديم الصاوة على الوقت لاحتمال البطلان
باعتبار الشرطية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الأدلة
ترجح جانب السببية كما لم يشرك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعنى
القرينة قوله والمحال كالترتي وهي تقوية للاشكال الواردة على الجواز
وح يبطل الجواب بالكلية قوله لجواز ان يثبت باسباب شيء يعني
بطلان التقديم لا يصلح اشارة للسببية قوله او لان الوجوب
دليل اخر على كون الوقت سببا قوله فان الوقت اذا كان كاملا
يكون نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا فناقصا كالعصر
يستأنف في وقت الاحرار والاصل في اختلاف الحكم ان يكون
باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظروف او الشرط الا
انه لا يقدر في كونه امانة للسببية فيحمل عليه ما لم يصرف عنه دليل
بشيء وهو ان هذا الدليل انما يستقيم على قول من جعل الوقت
ناقصا اما من لم يجعل كذلك فلا على ان الاختلاف هنا لا يتأني
باعتبار الظرفية لان الوقت سبب لنفس الوجوب الذي هو صفة
في الذمة مدرك بالعقل منفك عن المؤدي وهو الوجود الخارجي
المدرك بالحس المطابق لتلك الحقيقة المعقولة للغاير لها حتى
لو تبدل بالعدم لم تتبدل ذلك وهذا هو المظهر واذا لم يكن
نفس الوجوب مظهرا فظاهر ان اختلافه باختلاف الوقت لكونه
سببا له وكذا لا يتأني الاختلاف باختلاف الشرطية لان الوقت
ليس شرطاً لنفس الوجوب الذي هو المدعي بل شرط للأداء واختلاف
الأداء بناء على اختلاف وجوب الأداء المبني على اختلاف

نفس الوجوب وح لا يرد صور المخرفان الوقت ثم ظرف للصوت
ونفس الوجوب ليس منظره فالوقت حتى يكون نقصه وكما له باعتبار
نقص الظروف وكما له قوله ولقائل ان يقول المتغير هو المؤدي
او الأداء والمدعي سببية نفس الوجوب اي سببية الوقت لنفس
الوجوب فيه شيء لانه قد قال قيل هذا ان المؤدي لا يختلف اذ
المختلف باختلاف الوقت انما هو صفة الأداء فكان الاولى ان يقول
المتغير هو الأداء وسببه الاستطاعة لا الوقت والمدعي سببية
لنفس الوجوب فالدليل لا يطابق المدعي وقد يجاب بان المراد من
اختلاف الأداء اختلاف الواجب في الذمة فانه يجب كاملا وناقصا
بكمال الوقت ونقصانه والاداء ليس الا بتسليم ذلك الواجب الذي
ثبت في الذمة فيختلف ايضا باختلاف الواجب وذلك لان السببية
لا تتعين الا باتصال الأداء بجزء من الوقت كما سيأتي فاذا اتصل
الأداء بجزء ناقص كان ذلك الجزء سببا لنفس الوجوب فيشتغل
الذمة بالواجب بصفة النقصان والاداء تسليم ما في الذمة
فيختلف باختلافه قوله والاولى ان يقال ان نفس الوجوب يتجدد
بتجدد الوقت وذا يدل على السببية لان دوران الشيء مع الشيء
امارة كون المدارعة للذات وانت قد عرفت ان المدعي قد يثبت
بالدليل الثاني فلا حاجة الى هذا الا ان يقال بعض المحققين
من مشايخي وهذه الامارات وان لم تغد كل منها غير الظن بالسببية
لقيام الاحتمال فيه الا ان المجموع يفيد القطع لان الظن يتزايد
بكثره الامارات الى ان يبلغ حد القطع ولا تناقض في ذلك
بان كثرة الامارات انما تفيد القطع اذا بلغت حد التواتر
وذلك انما يكون في المحسوسات لان الوجدان قاض بان لكثرة
طرفة العين اثر في تزايدها الى حد القطع واعتبر بالمتواتر فان
مدار القطع انما هو كثرة العلامات ولا شك في كثرة العلامات
فيما نحن فيه على ان علامات كل شيء بحسبها فلا يقضي بحجب

على غيره فتأمل قوله قلت السبب في الحقيقة ترادف النعم المحض
 ان الاوقات ليست باسباب حقيقة بل السبب تتابع النعم على العباد
 فيها وذلك يصلح سببا لوجوب الشكر شرعا وعقلا لكن يراد في النعم
 لما كان في الاوقات جعلت الاوقات سببا للعبادات التي هي شكر
 النعم تيسيرا واقامت مقام النعم كذا ذكره ابو اليسر ولقائل ان يقول
 اقامة الشيء مقام غيره بطريقتين احدهما اقامة السبب الداعي
 مقام المدعو مثل السفر والنوم والثاني ان يقام الدليل مقام
 المدلول مثل الحجر عن الحجية على ما سيجي و اقامة الاوقات مقام
 النعم ليست منها والاولى ان يقال قولكم لا مناسبة بين الاوقات
 ووجوب العبادات اعرف بالبدية او بالدليل فان قيل بالبدية
 فهو مكابرة وان قيل بالدليل فابن الدليل غاية ما في الباب انكم
 لا تعقلون المناسبة بينهما وعدم عقلها لا يدل على عدمها في نفس الامر
 فان الشرح جعلها سببا قال الله تعالى **اقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِكَ التَّحِيُّنِ**
الْيَعْسَقِ اللَّيْلُ فكانت المناسبة موجودة في نفس الامر معلومة له
 تعالى غير معلومة لنا كما افاد بعض مشايخنا قوله سببه الحقيقي
 هو الايجاب القديم لله تعالى هذا في لما تقدم من ان السبب في الحقيقة
 ترادف النعم المحض وايضا اذا كان سبب نفس الوجوب هو ايجاب الله
 وايجاب طلب الاداء لان ايجابه لا يثبت في حقنا الا بالخطاب
 فثبت به وجوب الاداء وهو خلاف الفرض لان الوجوب الثابت
 في الذمة غير طلب الاداء ويمكن ان يجاب عن الاول بانه لا منافاة
 بين كون ترادف النعم سببا وايجاب الله تعالى لان ايجابه لا ينفك
 عن الوقت القاهر مقام النعم فيكون الحكم بايجابه تعالى عند الوقت
 تحييرا وعن الثاني بان المراد بالايجاب ليس هو الطلب بل شغل
 الذمة بالواجب على سبيل التحيير اصطلاحا ثم بالخطاب يثبت
 الوجوب المصنق المطابق لذلك الواجب الذي في الذمة قوله وسببه
 الظاهري هو اللفظ الدال على ذلك قد وضع بهذا الفرق ان وجوب

الاداء مترآخ الى زمان الخطاب عند ضيق الوقت ان لم يؤد قبله وان
 نفس الوجوب مضاف الى الوقت ليعيد صحة الاداء في اي جزء شاء ونجح
 به عن العهدة ولو لم يخاطب لما ثبت الفرق والمغايرة بينها اذ الواجب
 بالخطاب غيرها واجب بالسبب توقف ذلك على قيام الدليل وقد انعقد
 الاجماع على وجوب القضاء على التاخير اذا اشتبه بعد الوقت مع
 ان الخطاب ساقط عنه والقضاء يقتضى سابقية الوجوب
 فلم يكن بد من اضافة الوجوب الى امر آخر غير الخطاب وهو الوقت
 الذي جعله الشارع سببا كما دلت عليه الدلائل الشرعية
 وانما اضيف وجوب الاداء الى الخطاب لانهم اتفقوا على الامر
 بالاداء متوجه يضاف الى الاهل في الوقت فلا بد من شيء
 آخر غير نفس الوجوب يضاف الى الخطاب وهو وجوب الاداء
 ليلاخ من الفائدة قوله **وَذَهَبَ الشَّافِعِيُّ حَيْثُ اِنْه**
لا فرق بينه اي وجوب الاداء وبين نفس الوجوب وكذا
ذهب بعض الحنفية الى عدم الفرق بينهما في العبادات
البيدنية حتى ان الشيخ المدقق ابالمعين بالغ في رده
وانكاره وادعى استحالة غنية من البيان قوله
فان لزوم المال في الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه
الي من له الحق وجوب الاداء والا قول يثبت بملك النصاب
والثاني بالخطاب بعد حوالا ان الحول قوله فالواجب هو المال
فيه تسامح وكان الاولى ان يقول الواجب هو ايتام جزء
من المال النصاب الى الفقير لان هذا حقيقة الزكوة وهو
الواجب علينا بالنص وهو قوله تعالى واتوا الزكوة قوله
والاداء فعل ذلك اي التسليم الى من له الحق قوله وذهب الحنفية

احسن مشايخنا كما لفرق بينهما في الواجب البدني ايضا لانه
ان نفس الوجوب هو اشتغال ذمة المكلف بجعل او مال او غيره
الاداء لزوم تفريقها عما اشتغلت به حاصله ان الشارع اعتبر
حقيقة الصوم والصلوة موجودة في ذمة العبد ثم اوجب
عليه بعد ذلك مباشرة الفعل الخارجي المطابق لتلك الحقيقة
واذا كان مغايرها ليفرغ به ذمته منها واعتبره بالبيع الى اجل فان
التمن وجب في الذمة بالبيع وجوب الاداء ساقط الى طول الاجل
لكن لو ادى المشتري الثمن قبل حلول الاجل جاز وسقط عنه الاداء
عند حلول الاجل وبهذا التفسير يندفع ما يقال من ان وجوب الاداء
ان كان ذلك الواجب بعينه يلزم ان يكون الوقت سببا للوجوب
الاداء ايضا وهو خلاف المفروض وان كان وجوب شيء اخر في الذمة
فلا يخرج بالفعل عن العهدة وهو خلاف الاجماع وتحقيقة
ان للفعل معنى تصديرا وهو الايقاع ومعنى خاصا بالمصدر
وهو الحالة المحصورة فلزوم وقوع تلك الهيئة نفس الوجوب لزوم
ايقاعها وجوبا لاداء وهذا وجه افتراقها من حيث المعنى وانما حيث
الوجود فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان
وقوع الحالة المحصورة التي هي الصلوة والصوم لازم نظر الى وجود
واملية الحال وايقاعها غير لازم لعدم الخطاب وقيام الموانع وتحقيقة
ان وجود السبب للحل يقتضي لوقوع السبب ساكتا عن ايقاعه
اذ هو قد زائد على مقتضاه وان توقفت صحة وقوعه على
اختياري واجب الا يرى ان المريض والمسافر لو تكلفا ايقاع الواجب
بالسبب حاله المرض والسفر صح ذلك منها والايقاع لم يكن واجبا
عليها في المرض والسفر اتفاقا وكذا النائم والناسي لو كانا

مؤمن بالتحقق وحصول وقت الوقوف بعرفة من غير اختيارها او طيف بها
كذلك اجزاءها ذلك ولم يوجد غير محذور الوقوع لا يقال قد اقيم ايقاع الغير
مقام ايقاعهم لانا نقول ايقاع الغير جبري والمطلوب من ايقاعهم
الايقاع الاختياري ولا صحة لاقامة شيء من الجبري مقام اختيار
على ما لا يخفى قوله فان قلت فعلى هذا المحل هذا السؤال واراد ايضا
على قوله ان الخطاب انما يتوجه اذا بقي من الوقت قدر ما يسع الفرض
فاذا ادى الفرض قبل ذلك لا يكون الاداء للواجب لعدم توجه الخطاب
واللازم ربط وكذا المسافر فان الخطاب ساقط عنه فاذا ادى المسافر
الفرض لا يكون اتيانا بالما مور به لعدم الخطاب في حقه واللازم ربط
لكن كونه غير اداء الواجب ليس كما ينبغي لان نفس الوجوب ثابت
الا ان يراد بالوجوب وجوب الاداء ويجاب عنه بالجواب الذي ذكره
الشارح وفيه شيء لانهم اجمعوا على صحة صوم المسافر ووجوب القضاء
على النائم اذا انتبه مع سقوط عنها وذلك لان نفس الوجوب يكفي
لصحة الاداء والقضاء من غير سبق وجوب ادائه قوله وبعد الشروع
يتوجه الخطاب وهكذا قالوا في حق المصلي في اثناء الوقت قبل الخطاب
وفيه محبت فانك قد عرفت ان الخطاب انما يتوجه عند صيق
الوقت ان لم يود قبل وان نفس الوجوب معناه ان المكلف
ياتي بالواجب في اي جزء شاء قبل التصديق فلا يحتاج الى توجه
الخطاب عند الشروع قبل القبض وانما صوم المسافر فسقوط
وجوب الاداء عنه رخصة ترفية فاذا تحمل صوم المشقة
خوطب بالاداء وسقط عنه الترفية الموجب لسقوط الخطاب
قوله كافي واجب المنير كخصال كتمان اليمين وفدية الاحرام قوله
على الراي الاصح المذهب والقول الاصح من ان الواجب واحد

لا على التقيين واذا شرع في أحدهما تعين ولو لم يأت بأحد منها يعاقب
على الآديني واذا آتى بالجميع يتأبى على الأعلى قيد بالأصح لأن في المسئلة
اقوالاً اخر قال بعض المعتزلة الواجب هو الجميع ويسقط بأحد وقال
بعضهم الواجب واحد معين عند الله وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة
الى المكلف وقال بعضهم الواجب واحد معين يختلف لكنه يسقط به
وبالآخر والتشبيه انما يتأبى على القول الأصح قوله فلو قلنا ان هذا
فوق آخر من نفس الوجوب ووجوب الآداء ومعنى لزوم الأيقاع في زمان
كان الشارع قاله اذ في أي جزء شئت من الوقت الى ان يفيت الوقت
بحيث لا يسع إلا العرض فاذ على سبيل التروم بحيث لو اخرجت
عن هذا الوقت تأخر وهو معنى لزوم الأيقاع في زمان مخصوص
والمخصوص الذي هو الآداء هو الواجب الآداء قوله لم يكن بعيداً معنى
في الفرق من الوجوب ووجوب الآداء وفيه شيء لأن ما ذكر ليس فرقا
بينهما باعتبار الزمانين لأن لزوم الأيقاع هو وجوب الآداء بالفرق
فالفرق الأول اولى قوله فان الجزء الأول منه شرط للآداء فبئس
فان الأول اذا كان هو الشرط وصلى بعد فلم يوجد شرط الآداء
لغواته فان المراد بشرطية الوقت للآداء جعله المؤدي موصوفاً
بالآداء لا بشرط مقدم على الآداء لأن الأول لا يوجد بدونه
بقوة وما صله ان الشرط هنا هو طرف للآداء لا الشرط المصطلح
الذي يجب تقدمه على الشرط فالأولى ان يقال في شرطية الوقت
للآداء الشرط ما وقع فيه المؤدي من الوقت والمقارن للمؤدي
او شيء من المؤدي فتأمل قوله وكل الوقت سبب لوجوبها
ان فاق العرض فيه بحيث لا يلو كان السبب كل الوقت بعد
انقضاء لما كان الوجوب ثابتاً في الوقت على الفوت واذا لم يكن

123 ثابتاً عليه فيه لم يكن بعد أيضاً لانه لو كان فاما ان يكون بطريق
الآداء وهو باطل لانقضاء الوقت او القضاء وهو أيضاً باطل
لان القضاء عوض عما وجب اداءه في الوقت لانه يعهدا كوجوب فيه
وان لم يجب ولان الجزء الاخير متعين للسببية عندنا سواء
وجب الآداء او لا وح لا يكون كل الوقت سبباً لامتناع الحصول
وايضاً الكافر اذا سلم والصبى اذا بلغ والحائض اذا طهرت في
اخر الوقت يكون السبب في حقهم احر الوقت بالاتفاق لا كله
والأما وجب عليهم شيء فانهم لم يكونوا في كل الوقت اهلاً
ويمكن ان يجاب عنه بان الوجوب ثبت باقوال الوقت من غير انقطاع
ولكنه يضاف في كل زمن الى سبب لاقتضاء ما لا دليل ذلك فلا يلزم
من اضافة الى الكل عدمه في الوقت واما تعيين الجزء الاخير
للسببية فكان للضرورة رعاية الظرفية وقد فات واذا لم
يؤد في الوقت حتى فات سقطت الضرورة ووجب العمل بالأصل
كما يأتي وقوله الكافر اذا سلم الى احر اذا اضافة الى الكل
عند الامكان ولا امكان في حق هؤلاء قوله والا فالبعض
اذ لو كان هو الكل لزم تقدم السبب على السبب ان اذ في الوقت
او وجوب الآداء بعد وقته وكلاهما باطل لان الصلوة ان وجبت
بعدا الوقت فهو الامر الثاني وان وجبت في الوقت لزم تقدم
وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد
الا بوجود جميع اجزائه قوله ولازم الظرفية المقارنة
وبين التقدم والمقارنة منافاة فيكون بين الظرفية والسببية
منافاة لان الثاني بين اللازمين موجب للتناهي بين اللزومين
وما قاله الشارع من ان مطلق الوقت طرف وكل الوقت سبب

الى اخره يدفع التناهي لهما اتحاد الموضوع قوله بنية الشرع تحريف
من قبل الناصح وصوابه ويليه الشرع قوله وهو ان يكون الوقت
سببا للوجوب اما ان يضاف الى الجزء الاول فيكون سببا حقيقيا
لعدم ما يراه فان اتصل بالاداء بان يقع اول الشرط بعد الجزء
الذي لا يخرج من اول الوقت لا كما ظنه الفاضل السمرقندي من ان
الاداء بالاول ان يقع اول الشرع فيه تفرقت السببية النابذة
له وعند الشافعي روح الاول متعين للسببية شرعا ام لا والثمره
تظهر من خاصته بعد ما مضى من الوقت قدر ما يسع فيه الفرض
يجب عليها القضاء عنده وعندنا وهذا بناء على اصل وهو الخطاب
عنده في اول الوقت وعندنا متأخرا كما يأتي ثم لا يخفى ان عبارة المتن
تشرى بان الجزء الاول سببا متصل بالشرع اولا وليس كذلك على ما
هو ظاهر عباراتهم لكن يدفع هذا قوله او الى ما يلي ابتداء الشرع فان
التقدير ان لم يتصل الاداء بالجزء الاول يضاف السبب الى ما يلي الشرع
وسكت عن ذكر الشرع في الاصل استغناء عنه بالثاني ولو يعكس
كما ذكر من فائدة هذا الأسلوب والتحقيق ان الجزء الاول سبب
اتصل بالشرع اولا وانما انتقلت السببية لئلا يلزم ترجيح المعدم
على الموجود ان لم تضم الاجزاء المتقدمة على الاداء الى الاول
او التخطي من القليل الى الكثير بلا دليل ان ضمت كذا قالوا وفيه نظر
ولكن تقول لم لا يجبا المتلوة على الكلف باول جزء من الوقت
ان كان له اهلية او باول حدودها لكن على سبيل التخيير ويتفق
ببنيق الوقت وح لا حاجة الى القول بالانتقال والجواب انه
لا نزاع في ان الوجوب يحصل باول جزء من الوقت ولكن النزاع
في طريق ثبوته وتفرقه وسببية الوقت له وذلك بالطريق الذي

124 قلنا واثبات السببية بهذا الطريق لا ينافي حصول الوجوب في اول الوقت
قوله سبب الوجوب بالجزء الموجود قبيل الشرع لان الزمان عرضي
لكن تقول لا يحتاج هذا الى هذا التكلف لان المراد بالجزء الذي يليه
الشرع المتصل به والشرع انما يحصل بعد التكبير لان التكبير ليست
من المتلوة على الصحيح فالجزء المتصل بما بعدها هو السبب والجواب ان الاصل
الحقيقي لا يتصور لان الشرع لا يكون في الجزء الذي قبله لان الزمان
عرضي سبب وظاهر عبارة الشارح ان التكبير ركن وتام الشرع
تمامها وابتداء الشرع من الجزء والسبب هو الجزء الذي هو قبيلها متصلا
بما بعدها حكما لان الاتصال بالشرع موقوف على تمامه فتمامه قوله
والا فلا سببية حتى يتصل وايا ما كان فلا انتقال قوله وبهذا
يدفع ما قيل لو توقف السببية على الاداء الخ يشير بهذا الى ما قاله
الفاضل السمرقندي انه لو كان السبب بالجزء الذي يتصل به الاداء بما لم
يتصل به الاداء لا يكون سببا فيكون سببية الاداء مفتقرة الى الاداء
والاداء مفتقرة الى سببية فيلزم الدور ووجه اندفاعه بما قرره
الشارح من ان الجزء الاول سبب سواء اتصل به الاداء او لا لكن التقرر
انما يحصل بالاتصال ولهذا يبطل لزوم الدور اذ هو مبني على ان السببية
مفتقرة الى الاداء وهو ممنوع بل تقررها مفتقرة الى الاداء والآية
مفتقرة الى السببية وكذا يندفع بما قرره الشارح ما يقال لو توقفت
السببية على الاداء يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشع لعدم تحقق
سببه وفساده ط قوله ولقائل ان يقول الخ الجواب ان هذه امور
شرعية والامور الشرعية لها احكام الجواهر العينية حتى وصفت
باوصافها من الصحة والساد والنقص والانبهرم والانفقاد وال
نفساخ الخ غير ذلك مما هو من اوصاف الاجسام واجيب بان المراد

بانتقال السببية ان الاداء اذا اتقبل بالجزء الاول يكون هو السبب
والا فالسبب هو الثاني والثالث الخ لان السببية الموجودة في الاول
بعضها ينتقل واجاب شيخنا بان الحكم عليه بالانتقال انما هو تقرر
السببية لانفس السببية اذ هي ثابتة لكل جزء بمعنى ان السببية
اذا ثبت للجزء الاول لم يتقرر عند عدم اتصال الاداء به واختلفه
جزء آخر من الوقت شاركه في ذلك فان اتصل بشروع تقرر عند
والا فالحكم كذلك فيما بعده ثم فتم الى آخر الوقت وهو معنى جواب الشارح
ثم لا يخفى ان ما يفيد اسلوب المتن من ثبوت اصل السببية لما يتقدم
على الشروع من اجزاء الوقت وانتقال التقرر الى ما يليه عند عدم اتصاله
بالشروع لا يستفاد من قول الشارح قوله لو قال القدر ان صلي
المصلي في جزء من اجزاء الوقت الخ فان شرطية لم تقدر وثبتت
السببية بين الجزء والكل على تقدير الاداء وعدمه وانها اذا ثبتت
لاحدما سلبت عن الآخر وليس الامر كذلك بل هو ما سمعته فهو الخاذا
محل ودواء معل لا يداني حسن مساواة المتن ولا متانة تاديه الفن
قوله في المتن او الى الناقص اي او يضاف الى الناقص انما لم يقل الى الجزء
الاخير كما ذكره غيره لاعتبار الحال عنده تبينها على ان نقصان السبب
لا يؤثر في النقصان وهو لا يتناهي الجواز ومن ثمة غير عبادة فخر الام
من الفاسد الى الناقص لان الفاسد لا يضل ان يكون سببا لامر مشروع
وان كان مراد بالفاسد هو الناقص واعلم ان المراد بالجزء الناقص
الجنس الصادق على فرد من اول التغير الى آخر الوقت والشارح حمله على
الاخير كما هو ظاهر وهو غير مناسب ولا يقال الجزء الذي يلي ابتداء
الشروع يعنى عنه لثلاثون هذه النكته اللطيفة قوله فان اتصل
الاداء بالجزء الاخير تقرر السببية اعلم الله اذا ضاق الوقت بحيث

لا يسع الا فرض الوقت يطالب بالاداء اجماعا حتى لو اخر عنه يا ثم لكن
السببية لا ينتقل من ذلك الجزء عند زفرح الى ما بعده من اجزاء الوقت
وعند ما ينتقل الى آخر جزء من اجزاء الوقت لكونه صالحا للانتقال
وتعيين فيه ضرورة انه لم يسبق بعده ما يحتمل نقل السببية اليه فيعتبر
حال المكلف في الاسلام والبلوغ والعقل والمجنون والسفر والاقامة
والحيض والطمه عند ذلك الجزء حتى لو اسلم الكافر او بلغ الصبي ووافق
المجنون او طهرت الحائض عند هذا الجزء وجبت الصلوة عليه واذا
ارتد او حن او طهرت الحائض عند هذا الجزء لا يحجب عليه وكذا اذا كان
مقيما في ذلك الجزء يجب عليه صلوة الاقامة وان كان مسافرا
في ذلك الاجزاء وان سافر فيه يجب عليه صلوة السفر وان كان
مقيما في الاجزاء المتقدمة خلافا للزفر في جميع هذه المسائل فان
عنده يعتبر حاله عند الجزء الاول من الوقت المصنق ويعتبر ايضا
صفة ذلك في الصحة والفساد فان كان ذلك بالجزء صحيحا بان لم
يوصف بالكرامة والنسبة الى الشيطان كما في الفجر وجب الفرض به كما
حتى لو طلعت الشمس في اثناء صلوة الفجر بطل عندنا خلافا للشافعي
لان الجزء الذي تقرر عليه السببية وهو الجزء الذي قبل الطلوع
سبب صحيح فيثبت به الواجب كاملا في الذمة لان كمال السبب يستلزم
كمال السبب وما بعد الطلوع وقت ناقص فلا يتاذي فيه الكمال
لان ما واجب كاملا لا يتاذي ناقصا وان كان ذلك الجزء ناقصا
بان يكون مكروها كما لعصر سياتف في وقت الاحمر وجب ناقصا
لان نقصان السبب يؤثر في نقصان السبب فيتأذي بصفة النقصان
فلم يفيد العصر بفروء الشمس في خلاله لان ما بعد الفروء كامل
فيتأذي الواجب بالاداء فيه لانه اكمل مما وجب فيه فكان اول الجواز

فان قلت ما قررتوه من الفرق بين العزم والغير مردود بما اتفق عليه من حديث
ابي هريرة روى من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم **من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر** قلت قد قيل بان ذلك قد كان قبل ورود النبي في قول عقبه بن عامر بثلاثة اوقات هما ناسوا لله صلى الله تعالى عليه وسلم ان يغسل فيها وان تغرب فيها موتا ناعدا طلوع الشمس حتى ترفع وعند نزولها حتى تزول وحين تضيئ للغروب اخرجته مسلم والأربعة فيكون منسوخا به ولكنه مجرد دعوي لا محدي نفعاً من غير اثبات التاريخ والمخاتنة مما تعارض فيه المخاطرة والمسيح فقد منا المخاطرة على البيع وثبتنا الأمر في ذلك على انتقال السببية كما قررنا هذا ولما قيل ان يقول يلزم على قول علمائنا احد الأمرين اما عدم توجه الخطاب حاله تضيئ الوقت او توجهه مع انتهاء السبب لانه بعد القول بانتقال السببية الى الجزء الاخير اما ان يكون الأداء مستحقا عليه في الجزء السابق او لا فعلى الاول يلزم الثاني وعلى الثاني يلزم الاول وكلاهما محذور واجماعنا يؤذي اليه يكون كذلك ويمكن ان يجاب عنه بالنزاهة الشق الاول ولا يلزم المحذور لاستغناء البقاء عن السبب واعلم ان الشارع انما قيد تعين سببية الجزء الاخير بالشرع في الأداء مع انه متعين لها اتصال به الأداء الا لا حتى تعتبر سببته في حق الشخص عند مجاب حاله وان لم يشر فيه وذلك لانا انما شرطنا الشرع في الاجزاء المتقدمة لتعين السببية لمتنع انتقالها عما اتصل به الأداء الى الاجزاء الباقية لترجيحها عليها باتصال المقصود به فاننا نقلت السببية الى الجزء الاخير وليس بعد ما يحتمل انتقال السببية اليه لم يوجب الى اشتراط الشرع

126
لتعينه لكن لما كان الظن من حال المسلم ان لا يترك الصلوة ولا يؤخرها عن وقتها فيشرع في هذا الجزء ان لم يكن اذا ما قبل فلها قيد بالاتصال وفيه شيء يأتي قريبا قوله في المتن او الى الجملة فان قلت اذا تعين الجزء الاخير للسببية مطلقا فلا يستقيم بعد ذلك اضافة الوجوب الى كل الوقت وجب له سببا على تقدير عدم الشرع لان تعين الاخير للسببية اما بالشرع في الأداء او باختلاف حال الشخص في آخر الوقت فان لم يوجد واحد منها وسبب الوقت سقط هذا التعين لغو غير ضربه ويضاف الوجوب الى الكمال وذهب ابو اليسر الى ان الجزء الاخير متعين للسببية من غير ان يضاف الوجوب الى الكمال لكن يلزم عدم جواز القضاء للعصر الفأيت في الأوقات المكرهة اجماعا وكان ينبغي ان يجوز على قوله ويمكن ان يجاب عنه بان النقصان في الفعل لا في الوقت فكان الجزء الاخير موجبا بصفة الكمال الا انه يتأدى ناقصا في الوقت من وقت مخالفة الوقت الذي هو شرط الأداء قوله يعني كل الوقت يكون سببا للقضاء اذ في حق الأداء السبب هو الجزء الملاصق على ما ذكرنا قالوا وفيه نظر فان الكلام في سببية نفس الوجوب اذ القضاء يجب بالأمر الذي وجب به الأداء السبب عن نفس الوجوب في الوقت وليس للقضاء سبب غير سبب الأداء حتى قالوا ان مثل النائم تحقق في حقه وجوب الأداء بعد شغل الذمة كما نقلناه عن شرح البسوط لا يقال القضاء له وقت بالحديث لانا نقول ذلك في حق عدم الأثر لا في شغل الذمة على ان كل الوقت لو كان هو السبب السافل للذمة يلزم تأخير نفس الوجوب عن وجوب الأداء وهو بطر والحق ان الأصل ان يجعل كل الوقت سببا الا انه عدل عنه الى البعض للضرورة ليحقق الأداء في الوقت فكان اعتبار الجزء الاول للسببية والانتقال الى الجزء الذي بعد وتعين الاخير على تقدير وجود الأداء

في الوقت واما على تقدير عدم الأداء فكل الوقت سبب ابتداء من غير ان
يثبت انتقال وتعيين للاخير والحاصل ان الانتقال من الكل الى الجزء الاول
ثم الى ما بعد ثم تعيين الجزء الاخير في حق المؤدي في الوقت اما في حق
غير المؤدي فالكل سبب والذمة مشغولة باول جزء من الوقت بطريق
الاستناد فثبت لذلك قوله للضرورة وهي وقوع الأداء في الوقت
اذ لو كان كل الوقت سببا لزم تقدم السبب على السبب لوجوب الاداء
بعد وقته وكلاهما بطل كما مر واذا زالت تلك الضرورة بقوت الاداء
وجبا العمل بالأصل وهو جعل كل الوقت سببا لا يقال يلزم المختص
من القليل الى الكثير لانه دليل كما عرفت ولقائل ان يقول قولكم تعيين النسبة
في الجزء الاخير ويتقرر عليه مع قولكم عند الفوات ينتقل السببية
الى كل الوقت مما يتدافعان ولا انفصال عن هذا الاشكال الا بان
يؤول كلامهم بان يقال يجوز ان يكون مرادهم بذلك انه لا ينتقل السببية
عن الجزء الاخير الى الجزء الذي بعده من اجزاء الوقت لان ينتقل عنه
اصلا فان قلت في الاستيتم قولهم في تعيين التعيين والتقرر في الجزء
الاخير اذ لا يمتنع بعد ما يحتمل نقلها اليه قلت انما لا يستقيم ذلك
ان لو لم يكن معناه وما يحتمل نقلها مع رطابة الطرفية وهو مسم
فان قلت القول بالانتقال لضرورة رعاية الطرفية وقد فانت بالنسبة
الى الجزء الاخير مع انكم قلتم بالانتقال قلت مرادهم بالجزء الاخير الجزء
الذي لا يسع تعيينه الا قد تكبيرة لا الجزء الذي لا جزء بعد اصلا
قوله فوجب القضاء بصنعة الكمال فان قيل الى ايضا الوجوب
الى الكل وبعضه ناقص في العسر يكون الواجب ناقصا فيجوز قضاؤه
في الوقت الناقص اجيب بان السبب هنا كامل من وجه ناقص من وجه
فيكون الواجب كذلك فلا يتأدي ناقصا من كل وجه وفيه شيء

لان هذا يقتضي انه لو قضى العسر في اليوم الثاني فوقع بعضه في الوقت
الناقص كان جائزا وليس كذلك والحق ما قاله شمس الاية ان العسوة
ببني الوقت تصردينا في الذمة فنثبت بصنعة الكمال لان النقصان
لم يكن المعنى في الوقت لانه وقت كسائر الاوقات بل المعنى في غيره وهو
الفعل لان الصلوة فيه تشبهه عبادة الكفرة فاذا مضى من غير فعل
لم يتحقق فيه نقصان فيجب كمالا في الذمة قوله قبل الفوات كان
الجزء الاخير سببا للاداء الى هذا السؤال انما يريد على قولهم بان الجزء
متعين للسببية مطلقا واما على ما ذكره الشارح من شرط الاتصال
فلا على ان الذمة تشتغل بالجزء الا اول من الوقت في حق الاصل مستندة
الى تمام الوقت ان لم يؤخذ فلا معنى لسببية الوقت في حق القضاء كما مر
قوله معنى قولهم القضاء يجب بما يجب الاداء الى فان الوقت ليس له دخل
في سببية الاداء او القضاء بل سبب لنفيل الوجوب وعلى تقدير كون
الوقت له دخل بواسطة وجوب الاداء لكونه مفضيا اليه لا يراد السؤال
لان الوقت سبب قبل الفوات بالاستناد فلم يكن الجزء الاخير وحده
سببا فامله قوله قلنا باب النقل واسع الى الاتري انه يجوز اداء
النقل قاصدا مع القدرة على القيام وراكبا موميا مع القدرة على النزول
ولا يجوز ذلك في الواجب قوله وفيه نظرا الى الجواب ان لزومه
بعد الشروع ضرورة صون المؤدي عن البطلان كما يجي بحقيقته
فتقدر بقدر الضرورة فلا يظهر ذلك في ثبوت اللازم على سبيل
الكمال حالة الاداء وحالة القضاء لان ذلك يصير الى ما اورد الضرورة
وذلك لا يجوز ولا يرد عذر ظهور احكام النقل كيف وهو يقرب
في مجموعها وليست فتح في الشفع التيا ان كان ربا غيا واما عدم وجود
قضية قاعدا فلانها التزمه بشرطه قائما وفيه نظر لان هذا انما

تمشي على قولها لان الشروع بمنزلة التذرع عندهما ولونذرا يصلي قائما
يلزمه قائما هكذا اذا شرع قائما لا يجوز ان يتم قاعدا فيلزمه القضاء
بهذه الصفة اذا افسد لان القضاء يحكي الأداء في جميع اوصافه
اما عند ابي حنيفة ربح فينبغي ان يجوز قاعدا لان عنده اذا شرع قائما
يجوز ان يتم قاعدا لان ترك القيام لا يبطل ابتداء بقائه اولى واذا
كان القيام لا يلزم في الاداء فغى القضاء كذلك لئلا يزيد القضاء
على الأداء وهذا بخلاف التذرع فانه التزم بالقيام صريحا فلزمه كذلك
حتى لو نذر ان يصلي مطلقا لا يلزمه القيام على الصحيح لان القيام زيادة
صفة في النقل فلا يلزم الا بالشرط وان الشرع قائما ليس هذا موصفا
لذاته بل لصون المؤدي عن البطلان وهو في بقائه عبادة لا يحتاج
الي القيام ولا يقال لما افسد صار واجبا في الذمة فيجب بصفة القيام
لانا نقول وجوبها بما ثبت بالشرع فان النقل ينقلب فرضا بقوله
مع جواز ترك القيام قوله قلنا نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته الخ
حاصلها ان الفرض لما صار دينيا في الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان
الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة
الكفرة فاذا مضى خاليا عن العمل زالت محلته وبقيت سببته
فكان الوجوب ثابتا بسبب كماله كما ذكره شمس لايمه واجيب ايضا بان
الاجزاء القيمة اكثر فوجب الاداء كاملا ترجيح الاكثر الصحيح على الأقل
الفاسد وفيه تأمل قوله فان قلنا اذا سلم الكافر الخ هذا السؤال
مع جوابه مستغنى عنه بما ذكره شمس لايمه بقوله نقصان الوقت ليس
باعتبار ذاته الخ قوله قلت المراد بقولنا ما وجبنا قضاء الخ جواب
تسليمي وكان الاحسن ان يمنع تخريسه بان يقول لا نرعدم جواز
القضاء في الوقت الناقص فان جواب المسئلة غير مروي عن السلف

فيحتمل ان يكون جائزا كما اختاره البردوي سلمنا ذلك كما اختاره
شمس لايمه لكن المراد بقولنا ما وجب ناقصا يتأري ناقصا الواجب
الذي لم يصر دينيا في الذمة اما اذا صار دينيا في الذمة فلا لما بيناه
قريبا قوله ولقائل ان يقول الخ وارد على الجواب الذي قبله والمراد
بالتب وبقت الاحمر واجب بانه لا ينقص في ذات ما ثبت في الذمة
بجال واما النقص باعتبار ما جاوزه الزمان من المحذور وقد فارقه
لفوات الاداء فعاد الي الكمال وان ثبت ما اثبت بصفة الكمال وقانه
وقت القضاء فامتنع اي قاعده فيه لا امتناع اي قاع وقت الوقت
الكامل في الوقت الناقص ويجاب ايضا بما اجاب به الشارع قريبا
مزان النقصان في الوقت ليس باعتبار ذاته لانه وقت كسائر الاوقات
بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى الوقت
من غير فعل لم يحقق فيه نقصان فكان الوجوب ثابتا بسبب كمال
قوله وايضا الخ وكذا الضمير اذ بلغ والحائض اذا ظهرت الجوابان ما
اسلم فيه من اجزاء الوقت وما بعد هو كل الوقت في حقه اذ كلية
شيء بحسبه فافهم قوله ومن حكمه عقب هذا النوع من الوقت بالحكم
اربعة الاقوال الينة شرط الثاني ان تعينها كذلك الثالث ان التعيين
لا يقطع بضيوع الوقت الرابع انه لا يتعين بتعيينه نصا او قصدا
وانما يتعين ضرورة تعين الاداء كذا قاله بعض المشايخين قوله
اي تعين فرض الوقت قبل هذا هو الاصح لان فرض الظاهر قد يكون
قضاء فلا يتعين الاداء ولا يفرض الوقت وقتل ظهر اليوم هو الاصح
لانه بخبره وان خرج الوقت بخلاف فرض الوقت ولو قال اصلي الظهر
لا غير فالاصح انه تخريره كذا في الفتاوى العنابية وذلك ان تقول
لا نرعدم جواز فرض الوقت خارج الوقت لان الغائبة لها وقت

بالحديث ويجاب عنه بان المراد بالوقت هنا وقت الاداء والمراد بالوقت في الحديث
عدما الاثر لاجماعهم ان ما ياتي به المصلي بعد الوقت قضاء **قوله** واجاب بان
الحج جعل الشارح قول المصريح ولا يسقط بضيقة الوقت جوابا عن سؤال
سقدر تبعا لبعض الشارحين وفيه نظر اذ بالتضييق ان تعين الواجب
تعين رمضان فالسقوط واجبا بالضرورة كما في رمضان وان لم يتعين
تعينه فالسؤال ساقط ولو علم بان وصفا لعلوة عبادة كاصلها ^{الشرط}
له النية كالامل كان اولي كذا قيل وفيه محج لان يلزم على هذا
اشتراط تعيين النية في الصوم وليس كذلك والخاتمة حكم آخر
معلول علة اخرى ليس جوابا عن سؤال مقدر وقد عرفت في العدة
المبصرة ان الواجب متى وجب بعينه لم يتبق بدنها ومهمنا سبب التوسعة
ما شرع الاسباب التعيين فلا يستقي بدونه **قوله** لانه الحكم قد لا يزول
بزوال السبب المحي فيه نظر لما علمت ان الاصل في الحكم ان يزول بزوال
علته واورد بقاء الملك بعد البيع والهبة واجيب منع الزوال فانها
احكام شرعية جعلت كالجواهر فتبقى واورد بقاء الرمل مع عدم
السبب واجيب بان النبي صلى الله عليه وسلم فعله بعد زوال
السبب وجملة تذكير النعمة الامن بعد الخوف ليذكرها فانها
علة اخرى والحكم قد ثبت بعلة متبادلة وانتفاء شخص العلة لا يؤثر
في انتفاء نوع الحكم هنا ولين سلم بقاء الحكم هنا مع عدم العلة
فهو غير معقول لا يقاس عليه فانهمه **قوله** ويمكن ان يقال ان هذا
الجواب هو الحق في هذا المقام كما قررناه فلا يصح ان يورد بصيغة
الامكان المشعرة بالضعف ولكن نقول فرض الوقت هو الواجب
الاصلي لا خصاص الوقت به وغيره من التعداد انما هو من الحملات
والمحتاج الى التعيين انما هو المحتمل كالمجان من الحقيقة واجيب

129 بان ما ذكرناه بدل على اشتراط النية لوصف العبادة ووصف العبادة
عبادة كاصلها فيشترط لها النية كالاصل لان العبادة لا بد لها
من النية كذا قيل وفيه تأمل **قوله** وذلك باق عند الضيق ولا
اعتداد باولوية فرض الوقت بعد تقرير الحكم **قوله** اي لا يتعين
بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد لان الشارح غير العبد فيه
فلم يقبل التعيين بتعيينه لان تعيين الشرط والتبني نوع تصرف
في الشرع لانه تقييد المطلق وهو نسخ وليس للعبد ذلك ثم ان اراد
الشارح ببعض اجزاء الوقت المحي ان بعضا اخر متعين للتبني
من غير شروع يعنى به الجزء الاخير فهو بنا في ما ذكره سابقا من
اشتراط اتصال الاداء في تقرر السببية على الجزء الاخير وان
اراد البعض المطلق الذي جعل سببا من الوقت لا يتعين الا بالاداء
ولو كان جزءا اخر كما هو ظاهر عبارة المصنف في قوله ان الجزء
الاخير متعين للتبني شرعا ولم يشترط تمامه **قوله** فليد للعبد
ذلك المحاصلة ان تعيين الا سباب والشروط من وضع الشرع
وليس ذلك للعبد لان دعوى ذلك اشتراط وانما الارتفاق
بما هو حقه وهو يقع كالفعل في اي جزء شاء من اجزاء الوقت
فاذا وقع فيه تعين ذلك الجزء له حكما بفعله لا قصدا كما
في خصال الكفارة فان الواجب احدا الامور الثلاثة من الاقارب
والكسوة والاطعام لا يتعين شئ منها بتعيين المكلف قصدا
ولانصا بل يختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة
اليه كذا قيل **قوله** حتى يزداد زيادته وينقص بنقصانه
اي كما في ايام الشتاء فان الواجب ينقص بنقصان النهار
وفي ايام الصيف بالعكس وهذا علامة العيارية اذ المعيار

ما يقاس به غيره وليسوي به وهذا الوقت بهذه المثابة قوله ان الأصل
في الاضافات الى اعلم ان الأصل ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف ولما قيل
لان المضاف حادث بالمضاف اليه فاذا قيل كسب فلان علم ان فلانا
سبب للكسب وانه احدثه بفعله وانما يضاف الفعيل الى كسر حجاز
بعلاقة المجاورة لان الحكم يوجد عند كذا يوجد عند كذا كصحة الفطر
وحجتها لاسلام فان الفطر والاسلام شرطان للوجوب والسبب للفطر رأس
يؤونه ويبي عليه وفي الحج السبب هو البيت فان قلت ليس كل من كسب
والشرط والظرف اتصال بالحكم فما بالك جعلتم الاصل في الاضافة اضافة
الحكم الى السبب دونها قلت لان اتصال الحكم بالسبب اشد من اتصاله
بها لان تعلقه به تعلق بثبوت وجوده وتعلقه بها تعلق بمجاورة
وما بالوجود اولى بجعل الاضافة فيه حقيقة فما هو بالمجاورة لا يتأنا
الاضافة على الاختصاص وهو اتصال السبب اتم وما كان اتم يكون
بالحقيقة اولى والحاصل ان الاضافة انما يكون علامة السببية
اذ لم يكن غير المضاف اليه اولى بها اما اذا كان فلا كصحة الفطر
فانه عليه الصلوة والسلام قال ادوا عنتموتوا فدل على ان الرأس
هو السبب اذ المؤنة انما تجب على الرأس لاعت الوقت فعلمنا ان الرأس
هو السبب والوقت شرط وهذا يندفع ما ذهب اليه الشافعي راجح
من ان السبب هو الوقت للاضافة اليه ولو وجد التكرار فيه دون
الرأس ويندفع هذا بان الرأس وان كانت متحدة حقيقة لكن
جعلت متعددة تقدير التجدد المؤنة التي جعلت لاجلها سببا قوله
قد لا يكون سببا كما في المنذور المعين فان السبب هناك هو المنذور
كذا قيل وفيه شيء لا يقتضيه ان يكون المؤدي نفسه هو الواجب
وليس كذلك بل الواجب يتأدي في ضمن اداء احدها كذلك المنذور

ولذا قلنا لو نذر بصوم شهر بعينه كرجب فصام منه جمادى اجزاء
عن المنذور لانه تعجيل بعد وجود السبب قوله ولذا خصها
اي السبب والمعيار بالذكر ولا يلزم ذكر الشرط في النوع المتقدم
لاننا لم ندفع الوجوب في الترتيب قوله فسرناه به لئلا يرد عليه اذا
اسلم الكافي الى قول الاحاجة الى هذا التفسير لان المراد بالجزء
الجزء الاول من كل يوم كما سيأتي وح لا يرد الكافر اذا اسلم في بعض
النهار لانه لم يكن اهلا للوجوب في الجزء الاول ولا يمكن القول
هنا بانتقال السببية لئلا يلزم الغاء المعيارية على انه يلزم
على تفسير الشارح عدم صوم ذلك اليوم الاول للوجوب تقدم
السبب على السبب قوله لان ما هو مضاف اليه اي وهو الشهر
قوله والاضافة الى الجزم غير مستوع اذ لم يسمع صوم يوم رمضان
حتى يثبت السببية قوله قلت السبب الشهر كله كما اختار الشرحي
الى ذهب الجمهور الى ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان
صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طربا بالتأخر
كالصلوة في اوقاتها فتعين كل بسبب ولان الليل ينال في الصوم
فلا يصح سببا للوجوب وذهب شمس الاية السرخسي الى ان السبب
هو مطلق شهود الشهر على ما هو المطلق عن النص والاضافة فان
الشهر اسم للمجموع غير ان السببية نقلت عن المجموع الى الجزء الاول منه
رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله في الصلوة رعاية للظرفية ولئلا
يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب صومه على من كان اهلا
في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الصباح وفاق بعد منى الشهر
حتى يلزمه القضاء وكذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى
مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذني نوي قبل غروب

الشمس وسببته الليل لا تقتضي جواز الأداة فيه كمن أسلم
في آخر الوقت وكذا قوله عليه الصلوة والسلام **صُومُوا الرُّوْبَةَ**
يدل على ذلك اذ ليس المراد منه حقيقة الروبة اجامعا بل ما يثبت
بها وهو شهود الشهر ولا وجه للتعبير بالروبة عن الجزء الاول من
كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات
تفيد لمجموعها سببته شهود الشهر مطلقا هذا ولا ينبغي على مثال
ان ما ذهب اليه شمس الابرية لا يدفع السؤال الذي ذكره الشارح وكذا
ما ذهب اليه الجمهور من باب اولي فتمثل **قوله** كالمتعين في المكان الخ
وقوله كما اذا كان في الدار زيد وقلت يا انسان تعين هو لعدم
مراجعة خبر اياه فكذا هنا لما لم يشع في الوقت الصوم الفرض ونوت
مطلقا الصوم تعين هو للايجاد وطلب الحصول لعدم مراجعة خبر
اياه ولغايل ان يقول ان اراد بقوله يا انسان زيدا مثلا فهو صحيح
ولكنه ليس نظير ما نحن فيه الا ان يراد مطلق الذي هو متعلق لنية
صوم رمضان **وح** ليس هو محل النزاع لانه قصد صوم رمضان بدك
وان لم يرد به بعينه بل ان اراد فردا ينطلق عليه ذلك الاسم لم يخطئ
بخاطره سوى ذلك كما هو ارادة حقيقة المطلق مثل قول الاعرج
يارجل اخذ بيدي فليس هو ارادة ذلك التعين فانه لم يقصده
بل ما يطلق عليه الاعم سواء كان ذلك او غيره فلزم ثبوت ذلك
بعينه يكون لاعن قصد اليه اذ الفرض انه لا يقصد بعينه فيكون
ح جبر الكن لا بد في اداء الفرض من الاختيار والاختيار والاعتر
ليس اختيار الاخص بخصوصه **قوله** فيضرب بطلق الاسم لك
ان تقول عدم اشتراط نية التعيين هو معنى الاضائية بطلق
الاسم فاحدها بمعنى عن الآخر ويمكن ان يجاب بانه تصريح بما علم هو

التراما **قوله** بان نوي النقل ذمب بعض المشايخ الى ان مسئلة نية
صوم النقل في رمضان من العيم المقيم انما هو مصونة في صوم يوم الشك
بان شرع بهذه النية ثم ظهر انه من رمضان حتى يكون هذا الظن معفوفا
انما لو وجدت في غير نجش عليه الكفر بانه ظن ان الامر بالامساك
المعين وبمثل هذا الظن نجش عليه الكفر فافهمه **قوله** والوقت قابل
للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان
الاصل بل الامر بالعكس فيقتصر البطلان على الوصف ويبقى اطلاق الصوم
والاطلاق في المتعين تعين **وح** يرد في الاشكال المتقدم **ولك**
ان تقول الوصف منها لا ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف
آخرو لم يوجد منها سوى النقل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة
انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تقاير
بالمفهوم واحد بجيب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر **والجواب**
ان اللازم احدا الاوصاف لاصل التعيين فبطلان وصف معين لاوجب
انتفاء الاصل لجواز ان يوجد بوصفا آخر كالفرض هنا ثم انها اوصاف
راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء
وصف النقلية عن الصوم لا يعني انه يقتضي الشيء الذي هو نقل
ليكون ذلك نغيا للصوم وقد يجاب عن اصل استدلاله باننا لان
ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان
الفرض اسم لما الرضا الله تعالى بدليل قطعي بخلاف اصل العبادة
فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية فاذا
وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم انصافه بصفة
الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بالزام من الله تعالى فبنية النقل
او اجبا آخر لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر لا اثر
لظنه ان يكون اللازم ليس بلازم **قوله** الا في المسافر نيوي واجبا

أخر الخ قال بعض الشراح هو استثناء من قوله ومع الخطأ في الوصف
لا من قوله فيصاب بطلق الاسم على الأصح وقال بعضهم هو استثناء
من قوله فيصاب بطلق الاسم لكن لا على الأصح هو صحيح بعض الشارح
على رواية الحسن وهو أن رمضان في حق المسافر لا يصاب بطلق
الاسم والأصح أنه يصاب به كما سيأتي وفي بعض الأحوال قوله
ينوي وأجبا آخر حال من المسافر فكيف يمكن مع هذه الحالة صرف
الاستثناء إلى قوله فيصاب بطلق الاسم قوله في حق
أدائه بمنزلة شعبان وإذا كان في حق أدائه بمنزلة شعبان فيقبل
سائر أنواع العبادات فيرد النقل على رواية أبي حنيفة رضي الله
وهي الصحيحة من أنه يقع عن فرض الوقت إذا نواه وكان ينبغي أن يقع
عن النقل لأن الوقت في حقه بمنزلة شعبان فتأمل قوله فإذا نوي
تفلا أو واجبا آخر في شعبان يقع فكذا في رمضان هذا التشبيه حق
النقل على رواية الحسن وهي غير صحيحة كما سيأتي قوله وهو مختار
فخر الإسلام وشمل الأمة وتابعها المقص وفي المنتخب وهو الصحيح وفي المجمع
أنه الأصح وروى الحسن عن أبي حنيفة رضي الله عنهما أن الرضا إذا نوي النقل
أو واجبا آخر يقع مما نوي فيكون كالسافر وهو اختيار شيخ الإسلام
خواجه زاده وصاحب الهداية وقاضيان وظهير الدين الوالوي والشيخ
النجاري وأبي الفضل الكرماني وفي الأيضاح وكان بعض متأخري
يفصل بين المسافر والمريض وأنه ليس بصحيح والصحيح أنها متساويات
بل قيل أنه ظاهر الرواية وقال الشيخ عبد العزيز وكشف هذا أن الرخصة
لا تتعلق بنفس المريض بالأجماع لأنه مستوعب إلى ما يضر به الصوم
كالحميات ووجع الرأس والعين وغيرها وإلى ما لا يضر به كالأمراض
الرطوبية وفساد اللحم وغير ذلك والترخص إنما يثبت للحاجة

الجد في الشقة فتعلق في النوع الأول بخوف ازدياد المرض ولم يشترط
فيه العجز الحقيقي دفعا للرجوع وفي الثاني بحقيقته فإذا صام هذا المريض
واجبا آخر والنقل ولم يهلك ظهره لم يكن عاجزا فلم يثبت له الترخص
فيقع عن فرض الوقت فإذا صام ذلك المريض كذلك يقع مما نوي لعلقها
بغير مقدر وهو ازدياد المرض كالسافر فيستقيم جوب الفريقتين إلى
هذا الشارح شمس الأئمة حيث قال وذكر أبو الحسن الكرخي أن الجواب في
المريض والمسافر سواء على قول أبي حنيفة رح وهذا سهو وما أول
ومراده مريض يطبق الصوم ويحيا منه ازدياد المرض قوله في المتن
وفي النقل عنه روايتان إنما أخر هذا وقدم ذكر المريض وكان الأولى
إيلاءه بالسافر لأنه لو فصل ذلك لتوهم أن المريض ليس بصوم فقلنا وابتان
عن الإمام مع أن فيه روايتين قوله وروى الحسن عن أبي حنيفة رح
أنه لا يقع إلا في انقضاء مشروعية الصيامات ليس من حكم الوجوب
لأنه موجود في الواجب الموسع بل هو من حكم تعيين هذا الزمان لآداء
الفرض ولا تعين في حق المسافر لكونه مخيرا بين الآداء في الوقت
والتأخير فصار هذا الوقت في حقه بمنزلة شعبان فيصح فيه
من الصيام ما يصح فيه ومنها النقل ولعائيل أن يقول ينبغي على هذه
الرواية أن لا يجوز رمضان من المسافر إلا بنية من الليل كما قال
زفرح لعدد التعيين عليه لكن المذهب أنه لا فرق بين المسافر
والمقيم في عدم اشتراط تبينهما كما هو المقرر في الفرع قوله فالأصح
أنه يقع الخ احتراز بالاصح عما قيل أنه يقع عن الفرض على مقتضى
رواية ابن سماعه وعن النقل على مقتضى رواية الحسن لأنه لا يثبت
لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النقل انصرفا طلاق
النية منه إلى صوم الوقت إذا الوقت إنما يصير بمنزلة شعبان

علي رواية الحسن اذا تحقق الأعراس عن الغيبة وذلك بنية صريح النقل
وواجب آخر قوله كقضاء رمضان فيه نظر فانهم جعلوا قضاء رمضان
من الواجب المطلق فكيف يجعله قسماً من الواجب المقيد بالوقت فتدبر قوله
ويمكن ان يجاب ان مقتضى بالآيات مردون اللبأ صار من المقيد بخلاف
الزكاة فانها غير مقيدة بوقت من ليل او نهار فكانت مطلقة فعلي هذا
كونه موقفاً عبارة عن اختصاصه بالنهار والمقسم اعم من ذلك
وجه قول الجمهور ان تعريف المطلق وهو ما يتعلق بوقت محدودة
تعلقاً لا يكون للأيتان به في ذلك الوقت أداء بل قضاء ينطبق عليه
لان لا يفوت الا بالوقت فتنبه لذلك قوله وانما الوقت معياره
فقط اي لكونه معتاداً به اذا لا يتصور قضاء صومين في يوم واحد
قوله فلان السبب في القضاء ما عوسب في الأداء وهو شهر الشهر فيه
شي لان المراد بقولهم القضاء يجب على الآداء هو الامر الذي يتعلق به وجوب
الأداء لا سبب الوجوب قوله ويمكن ان يجاب بان وجوب الأداء ملكا
مقارنا لنفس الوجوب في الصوم وبنيتها الشيء واحد احدى عبارته
والآخر باشارته كما بيناه صح ان يقال بل القضاء شهراً وان كان هو
سبب الوجوب لان سبب وجوب الأداء انما هو الامر بقوله فلينبه
فتنبه لذلك قوله قلنا النذر المعين من القسم الثالث حاصله ان
جعل من القسم الثاني انساباً وجهين كونه معياراً او شرطاً بخلاف القسم الثالث
فانه مشابه له بوجه واحد وهو كونه معياراً والمحاقة بما ناسب وجهين
اولي مما ناسبه بوجه ومن ثمة ذكره اهل الأصول في القسم الثاني اقتصر
في امثلة الثالث على ما لا يكون له شبهة بالقسم الثاني هذا ولا يخفى ان
الشارح لا يحسم مادة السؤال بخلاف ما ذكرناه قوله بنية واجبة
كالكفارة والقضاء فاذا اذى الناذر وهو الوقت عن قضاء

133
او كفارة وقع مما نوي اذ انواه من الليل لان القضاء والكفارة من
محمولات الوقت فيشترط لهما النية من الليل اما اذا نوي من النهار
فانه يقع عن صوم الوقت وهو المنذور لان النية من النهار في حق
القضاء والكفارة لغو قوله لان تعيين وقت المنذور حصل بتعيين
الناذر الخ او رد عليه ان التعيين باذن الشارع حيث جعله ولا
ية الا لزام فينبغي ان يتعدى الي حقه واجيب بانه اذن مقتصر
على ان ينصرف في حق نفسه اعني العبد واورد لما لم يتعد الى حق صاحب
صاحب الشرع بقي الوقت محتملاً لصوم القضاء والكفارة فينبغي ان
ليشترط التعيين ولا يتأدي بطلاق النية كالظهور عند ضيق الوقت
واجب ان يصوم القضاء والكفارة وان كان من محمولات الوقت لكن
اصل المشروع فيه النقل الذي صار واجباً بالنذر وهو واحد
مطلق النية اليه وكذا بنية النقل بخلاف الظاهر المصنوع فان تعيين
الوقت يعارض التقصير بتأخير الأداء الى زمان التضييق فلا يتعين
الوقت له بعد ما كان غير متعين له لان ما بالاصل لا يزول بالعارض
قوله ولا يحتمل الفوات اي لا يفوت هذا النوع مادام من عليه حياً
لان موقت بالعمى ولا يتعين عليه اذاؤه الا في اخرج جزء من حيوته
فاذا مات ولم يؤد انتقل ذلك الى الكفارة كما في الشيخ القائل قوله
في المتن يشبه المعيار والظرف لا يخفى ان في كل من الشهرين تسامحا
لان المعيار شرط ان يستغرق ان كان المؤدي جميع الوقت كالصوم
والحج ليس كذلك وحقبة الظرف ان يسع الوقت الواجب وغيره
من جنسه ووقت الحج لا يسع الا الواجب ولا حجرة يكون اركانها
يقبل عنها الوقت وله في المتن كالحج اطلاق الاشكال على الحج مجاز
اذا الاشكال في وقته لا في نفسه فيكون من اطلاق الحلال واراؤه

المحل ثم ان الاصوليين ذكروا الاشكاله وجهين كما بينها القارح وذكر
 فخر الاسلام وجهما اخرجت قال في شرح التقويم وقت الحج وقت عين جعل
 طرفا لاداء الحج ومعنى اشكاله انه اذا اخرج عن هذا الوقت المعلوم له طرفا
 في هذه السنة وقع الشك في ادايته فانه ان عاش ادي وان مات تحقق
 الفوت فسميها مشكلا وهذا هو الصحيح انتهى وظاهر هذا انه مخالف للجمهور
 المذكورين لان الوجه الاول بالنسبة الى المعيارية والنظر فيه والوجه
 الثاني بالنسبة الى الوقت وهذا النسبة الى الاداء لكن في المعنى يرجع الى الثاني
 لان الاداء لا ينقل من الوقت لكن النظر فيه المحضة فيه شئ كما لا يخفى قوله
 ويتعين شهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد رحمه الله ولا
 يشك ذلك بتاخير النبي م الحج الى سنة عشر من الهجرة وقد فرض في سنة
 منها لان اشتغاله بالجهاد وباللغة تعالى اعلم به سوغ له ذلك لان مدار
 الدليل وهو الشك في الجوة الى قابل بقود في حقه م لانه كان متيقنا
 بجيوته ان بين الناس امور الحج وعن بي حيفة رح روايتان اصحهما القول
 ابي يوسف رح وقال الكرخي وجماعة من مشايخنا هذا الخلاف بناء على
 ان الامر المطلق لا يوجب الاداء على الفور عند ابي يوسف رح وعند محمد
 على التراخي والذي عليه جمهور مشايخنا ان الامر المطلق لا يوجب الفور
 بلا خلاف ومسئلة الحج مبتداه قوله قلنا الحاصل ان ابا يوسف
 حكم بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولذا جاز ادائه
 في العام الثاني بالاتفاق وحكم محمد رح بالتوسع لظاهر الحال لانقطاع التضييق
 بالكلية ولذا ياتر بالتأخير لومات في العام الثاني بالاتفاق كما قالوا
 فثبت ان اشكاله لو يزل بما قالاه لان وقته يشبه بكذا من الطرفين
 والمعار عندهما الا ان الاظهر التراجع في الاعتبار هو المعيارية
 عند ابي يوسف والظرفية عند محمد رح قوله واثر الخلاف يظهر

134
 في الاثر فعند ابي يوسف رح تأثر بالتأخير عن اول سني الامكان
 ولو حج بعد ارتفع الاثر ووقع اداءه كذا في المحيط قال صدق الشريعة
 في شرح الوقاية حيث قال ثمره الخلاف انه اذا ادى الحج بعد العام
 الاول ياتر بالتأخير عند ابي يوسف خلافا لمحمد رح وذكر
 ايضا انه لم يؤد في العام الاول وفات يكون انما اتفقا فان
 ادي بعد ذلك يرتفع الاثر عند محمد رحمه الله وعند ابي يوسف
 رحمه الله لا يرتفع اثر التأخير انتهى وفيه نظرا لانه مخالف لما ذكره
 في شرح المعنى للشيخ الهندي وغيره من انه انما ياتر اذا ادى الحج حتى مات
 اما اذا حج قبل ان يموت فلا اثر عليه فان قلت ففي هذا الاثر
 ثمره الخلاف لانه ان لم يؤد فيكون انما اجما وان ادي لا يكون
 انما اجما قلت اذا ادى عن العام الاول بلا عذر وتسقط عدالته
 عند ابي يوسف رح حتى يترتب عليه احكام الفساق من رد الشهادة
 وغيره وعند محمد رح لا ياتر الا اذا قلب على ظنه الفوات بالتأخير
 لظهور علامات تقصيره فانه يحصر مضيقا عنده ويتعين له
 اشهر الحج من ذلك العام لان العمل بالدليل القلبي واجب عند
 عدو غير مجتهد ما لومات فحجاءه بعد التمكن حيث لا يلحقه
 اثر عنده لعند اعتباره الاستصحاب هذا اذا ادى الحج بعد التمكن
 حتى مات اما لو حج قبل ان يموت اتفقا قوله ولقائل ان يقول
 الحج الجواب بالفرق بين وقت الصلوة ووقت الحج ان وقت
 الصلوة طرف موسع محض والتوسعة افادت شرطا زائدا وهو التعيين
 فلا يسقط بعارض التقصير بتأخير الاداء الى زمان التضييق
 بخلاف وقت الحج فانه لم يخصص وقت الصلوة بله شبه بالموسع
 وشبهه بالتضييق كما عرفت فظن به بالتضييق جارح عن الفرض

بالأطلاق ولشبهته بالموضق الموسع لم يخرج من الغرض بتعيين نية
 النقل لأن ماله شبهه بأصليين يوفر عليه خصلتها مع امكان
 التدارك في مسألة ضيق الوقت في وقت لا يتوهم معه
 في الغالب طرق الموت المفوت لمكنة الخلو من عهد الواجب وعدم
 امكانه فيه في سئلنا هذه **قوله** بخلاف الحج فانه قابل للنقل
 لا يخفى ان هذا اثباتي لا الزايعي فان الخصم يمنع ذلك **قوله**
 والكفار مخاطبون هذه المسئلة المذكورة في احوال فخر
 الاسلام وغيره في بيان الاهلية وما ذكره المص رحمه الله له
 مناسبة في الجملة حيث ختم مسائل الامر بمسئلة الكفار لانها متعلقة
قوله لانه صلى الله تعالى عليه وسلم بعث الى الناس كافة
 وبفهم منه خروج بعثته الى الجن والملائكة لان مفهومه دراية
 الكتب حجة وليس كذلك لان بعثته صلى الله تعالى عليه وسلم
 عامة **قوله** في حكم المواخذة في الآخرة متعلق بالشرائع خاصة
وقوله بلا خلاف متعلق بالكل **قوله** فيعاقبون على ترك
 اعتقاد وجوب العبادات لان موجبا الامر للزوم والآداء
 وهم انكروا الزوم والآداء وذلك كفر عنهم لان
 بنزلة انكار التوحيد ولنا قال محمد في السير الكبير من انكر
 شيئا من الشرائع فقد ابطال كلمة لا اله الا الله ولك
 ان تقول ترك الاعتقاد كفر لان الايمان هو تصديق الرسول
 صلى الله تعالى عليه وسلم فيما جاء به والكفر عدم ذلك
 لانهم اذا لم يصدقوه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يعقدوا
 ما جاء به والجواب انه لا يمنع ان

135
 ان يخاطب الشارح الكافر المتمكن من فهم الخطاب بوجوب
 العبادات المشروطة بصحتها بالايان فيقول اوجب عليك العبادات
 واوجب عليك تقديم الايمان عليها وقد وقع شرعا وهو قوله
 تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الى
 قوله تعالى ويؤتوا الزكوة والضمير عايد الى المذكورين
 اولا وهو صريح في الباب وهو انهم مواخذون في الآخرة
 حتى يعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات في الدنيا
 ايضا بقرينة وهو انهم قالوا ان الكفار لا تنابى لاتب
 عذابه فما فائدة قولهم يعاقبون زيادة على عقوبة
 الكافرين الاعتقاد فتأمل **قوله** ما سلككم في
 سقر او ردا الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات
 في حق المواخذة على ما هو المتفق عليه ظاهرا والتحقيق ان
 محل الوفاق انما هو المواخذة في الآخرة على ترك اعتقاد
 الوجوب ومحل الخلاف المواخذة على ترك العمل وكلام
 الماتن رحمه الله يشتملها والآية تصلح تمسكا للوفاق
 والخلاف **قوله** يعنى من المسلمين المعتقدين فرضية
 الضلوة ردبانه مجاز فلا يثبت الا بدليل وظاهر الآية
 دليل للقائلين بانهم مخاطبون ايضا بالشرائع في
 حق وجوب الآداء في احكام الدنيا لانهم اجروا بانهم
 استحقوا النار بترك الضلوة واجب بان اهل الكتاب
 كانوا يصلون في الدنيا فتعين المجاز **قوله** لم يريدوا

ان اداءها كان واجبا عليهم في حال الكفر الى اخره •
 يعني لفقد الشرط وهو الاسلام ونوقض بان التكليف •
 بالفعل حال عدم شرطه الشرعي غير متمنع والاشاعرة
 الصلوة حال الحدوث واجيب بتمكن الحدث من الاداء
 بعد دفع الحدث دون الكافر في حال الكفر ولهذا
 لا يجب القضاء عليه بالاجماع وبان الطهارة تابعة
 لوجوب شروطها والايان يجب قبل الفروع قوله
 والاقضاءها واجب عليهم بعد الاسلام لانه يجب
 باصله وفيه شيء فان الكافر اذا اجب ثم استلم •
 بركضه الغسل على الصحيح فلم يجب ما قبله واجيب بان الاجابة
 صفة ممتدة بالنسبة الى المخاطب لان الآية السابقة
 تصلح دليلا لها بطريقة الحقيقة كما تصلح دليلا لمحل الوفاق
 بطريق المجاز قوله بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات
 بشرط تقديم الايمان وزيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك
 الاعتقاد وكان حق العباد ان يقال بل ارادوا انهم يعاقبون
 باداء العبادات بشرط تقديم الايمان اذ محل الخلاف انما
 هو وجوب الاداء في احكام الدنيا لا العقوبة في الآخرة
 فان ذلك ليس محل الخلاف بل هو متفق عليه فتأمل قوله
 فان قلت الخ هذا السؤال نشأ من قوله بشرط تقديم الايمان وخاصة
 الايمان اصل العبادات ورأس الطاعات فكيف يجعل شرطا وتبعاً
 لوجوب الفروع اذ فيه قلب الموضوع قوله قلنا الخ واجيب بان كون
 الايمان أصلاً في نفسه لا ينافي شرطا في غيره كالصوم في الايمان في غير شئ فان

قيا من مع الفارق لان الايمان اصل من كل وجه والصوم في الايمان
 شرط غير محض لكونه عبادة مستقلة بخلاف الوضوء فانه شرط محض واما
 ما ذكره الشارح من الجواب بان وجوبه ثابت بالدلائل المستقلة به
 فشيء اخر لان كون الايمان ما موراً به بدليل مستقل ليس كالمنازعة وانما
 الكلام في ثبوت ضمنا وتبعاً للأمر بالعبادات وهو لا يجوز لما عرفت
 وانما تمثله بمسئلة السيد فقير صحيح فانه لا يدل على ثبوت الجزئية اقضاً
 وانما ثبت بقوله انت حزوج لم يسبق عليه حكم لعدم ولايته وهذا يدل
 على بطلان الأمر بالترجيح اربعاً الا على صحته فلا يكون مشالاً لما عرفت
 قوله والفتوح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل التسقط من العبادات
 وهو قول علماء ماوراء النهر من مشايخنا واليه ذهب القاضي ابو زيد
 وشمس الأبية وفخر الإسلام وهو المختار عند المتأخرين وجواب عن المسئلة
 وان لم ينقل نصاً عن ائمتنا الا ان ما ذكره محدث في البسوط من ان
 من نذر ان يصوم شهر اثم سلم لا يجب عليه ذلك الصوم المنذور
 بتمتة النفس بل هو صحيح فيه لان منافاة الكفر الاصيل لوجوب اداء
 العبادات فوق منافاة الردة قوله لقوله عليه الصلوة والسلام
 لمعاذ رضى متفق عليه وجه الاستدلال به ان ما ذكره عليه الصلوة
 والسلام من الشرايع بعد الايمان مترتب على الاجابة الى الايمان
 اما عند الغائبين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم
 الشرط فقط واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية على ما ياتى في
 انشاء التسبب في بحث مفهوم المخالفة كذا قاله بعض الشرايع المحققين
 وأعتز من بان قوله اما عندنا فلعدم الدليل ممنوع فان العمومات
 الواردة في فرضية الصلوة دليل عليها مع ان المعاق بالشرط
 هو الأمر بالأعلام لانفس الفرضية قوله قيد بما يحتمل الخ لا حاجة

الي بيان هذا القيد لانه تقدم اول المسئلة قوله محل الخلاف الخ
 ولو قيل مبنى الخلاف على كون الشرع داخلة في مفهوم الايمان وغير داخلة
 لكان له وجه والله تعالى اعلم قوله قدم الامر لانه طلب الوجود والنهي لطلب
 العدم والعدم وان كان سابقا على كل ممكن الا انه لاحق له ايضا مع
 كون الوجود اشرف وقيل لان النهي مركب والامر مفرد غالباً والمفرد مقدم
 طبعا فقدم وضعاً وقيل لان بيان موجب النهي يتوقف على بيان موجب
 الامر والموقوف عليه يجب تقديمه على الموقوف قوله وهو قول القائل لغريم
 على سبيل الاستعلاء لا تفعل وليس المراد من لا تفعل خصوص هذه الصيغة
 بل اعلم ان يكون مرجحة او مؤلة ليدخل وزر والبيع فانه بمعنى لا يتابعوا
 واعلم ان ذكر الاستعلاء ليس نظام لان المعرف هو النهي الذي يجامته
 من الشرايع بقربية قوله ضرورة حكمة الناهي ولا يجزئ لك الا اذا كان
 الناهي اعلى مرتبة في نفس الامر وقيل هو طلب ترك الفعل وقيل هو طلب
 كنف عن فعل استعلاء سد لولا عليه بغير كنف وقيل هو استدعاء ترك الفعل
 بالقول ممن هو دونه وهذه العبارات بعضها قريب من بعض والخلاف
 في انه حقيقة في الحرمة او الكراهة وفيها اشتراكاً لفظياً او معنوياً
 كما سبق في بحث الامر من المزيف والمختار هذا وقد ذهب جماعة
 من المتكلمين الى ان المطب بالنهي ليس عدم الفعل لان عدمه مستمر من
 الازل فلا يكون مقدوراً للعبد ولا حاصلًا بجصيله بل الطية
 كنف النفس عن الفعل فيكون مفهومه وجودياً فيشارك الامر في المط
 بها هو الفصل الا ان المط بالنهي فعل مخصوص هو الكنف عن فعل آخر
 وذهب جماعة اخرى الى ان المطية عدم الفعل وهو مقدور للعبد
 باعتبار استمراره اذ له ان يفعل الفعل فيزول استمراره قوله وانته
 يقتضي صفة القيد للنهي عنه يعني اقتضي حرمة او كراهة اشار بلفظ ^{تتبعاً}

الى صفة القيد لازمة للنهي عنه متقدمة على وروده شرعاً
 بمعنى انه كان تجافهني الله تعالى لانه النهي يوجب حقه كما هو
 رأي الاشعري على ما مر في الامر ولقائل ان يقول هذا انما يتأني
 فيما قبح لعينه وهو الافعال الحسنة دون الشرعية لان قبحها
 انما عرف بالشرع اذ هي في نفسها حسنة قوله ضرورة حكمة الناهي
 الخ فان الحكيم لا ينهي عن فعل الا ليجبه كما مر انه لا يامر بالاحسنة
 لقوله **تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان الخ** وفيه نظر
 يجوز تحرير ما لا مفسدة فيه عقوة لمخالفة وحرماناً او تعديداً
 انما التحريم للحرمان فكما حرم على اليهود كل ذي ظفر وكما حرم عليهم النجوم
 من البقر والغنم عقوبة لهم للمفسدة فيه لما احل لنا ذلك مع اننا
 اكرم عليهم سنهم ونص على ذلك بقوله **تعالى ان الله يامر بالاحسان الخ**
 الخ واما تحريم التعبد كما في تحريم العبد حالة الاضرام واجيب باننا لا ندعي
 ان في كل منهي عنه مفسدة بل نقول ان الحكيم لا ينهي الا عن القبح غاية
 ما في الباب انما لا ندعي قبح بعض في البعض وذلك لا يوجب العدم في نفسه
 قوله وبيان الاختلافات في الحسن الخ لان من قال ان الامر بوجوب التكرار
 لا يتأني له ان يقول ان النهي يوجب التكرار قوله انما ان يكون قبيحاً
 لعينه عرف بما لا يكون مشروعاً باصله ووصفه وحكمه حرمة المباشرة
 وعدم افادة الملك قوله او لغريم وعرف بما لا يكون مشروعاً باصله
 دون وصفه وحكمه كراهة المباشرة وافادة الملك بالعقب قوله
 والحلل الورد الخ بيان كون القبح باعتبار وصفه توضيحاً ان المعنى
 الموجب للقبح غير الصوم لكنه اتصل به وصرفاً فان الصوم هو الامسك
 عن المفطرات الثلث نهاراً مع النية وهو في نفسه حسن لكنه قبيح
 لمعنى انه يوم عيد وضيافة وذا صفة للوقت الذي هو داخل في تعريفه

الاضطرار الحسنة
 سائر شرعاً وعقلاً انتهى بها ان ناهي القبح من كونه مقابلاً لغيره

الصوم فكان الحلال الوارد في الصوم من قبل العبد والوقت بمنزلة الوصف
لعدم تصور انفكالك الوهت عنه لكونه جزء منه ووصف الجزم ووصف الكل
قوله كما اذا باع حالة السعي في الطريق الى هكذا قالوا قال في شرح الكنز وهذا
مشكل فان الله تعالى نهاي عن البيع مطلقا فمن قيده ببعض الوجوه يكون
مخصيضا وهو نسخ فلا يجوز بالرأي انتهى ويمكن الجواب عنه بان النهي
المطلق بمعنى في غيره والنهي اذا كان للمعنى في غيره لا يوجب الفساد ولكن يعكس
على هذا قولهم العبرة بين النسخ لا بعناه على ان الكلام ليس في الفساد بل
في الكراهة من انه يكره البيع حالة السعي ام لا قوله لانم زوال الاذي
حال عن الحيض الى هذا الاعتراض او زده فاضل التمهيد حيث قال فيه
نجت اذا لم انفكالك ترك السعي عن البيع وقت النداء حالة الترتك
اذ الكلام في مثل هذا البيع لا في البيع مطلقا ولا في انفكالك الشغل عن
في الارض المغسوة اذ الكلام في الصلوة المقيدة بكونها في الارض المغسوة
لا في الصلوة مطلقا وكذا الكلام في انفكالك الاذي عن الوطئ حاله الحيض
واجب بان هذا انما يلزم ان لو لم يكن مرادهم بذلك جواز الانفكالك
في الجملة وهو موم واما قلنا ذلك لان غرضهم بيان الفرق بينه وبين
القسم الذي قبله اذ الانفكالك لا يتصور فيه اصلا بخلاف هذا القسم
فان ذلك ينفك في الجملة وكيف لم يريدوا ذلك وكل ما قل يعلم ان ترك
السعي لا ينفك عن السعي الذي ترك به السعي وان الشغل لا ينفك عن الصلوة
في الارض المغسوة حالة الغضب قوله فاجب فساد المشروع المراد
بالفساد الجواز مع كراهة التحريم كما قالوا وفيه نظر فانه يشكك ببعض
افراد القسم الثاني كالصلوة في الارض المغسوة فانها جائزة مع كراهة
التحريم مع ان المعنى المقضي للتعليق ليس وصفا لانما وجاب بالفرق بان
في الارض المغسوة يلزم بالشرع حتى لو افسدها بخلاف صوم يومه

حيث لم يلزمه الاتمام ولو افسده بعد الشروع لم يجب عليه القضاء في
ظاهر الرواية والحاصل ان الكراهة في القسم الاول اشد من الثاني وقد
مر الجواب عن الاشكال في كون الصلوة في الارض المغسوة مشروعة
باصليها ووصفها من غير فساد ولا نقصان مع كراهة التحريم فلا تقبله
قوله لانه بنفس الشرع صار واجبا حتى ينجت في يمينه وفيه شيء
لان كلامنا في الصوم الشرعي وهو من الغزالي الغروب دون التغير
ولذا آتينا على امسك بعض اليوم ويمكن ان يقال بان الصوم مما لا يجزي
ومن ثمة كان وجود المنافي في بعضه كوجوده في كراهة اعتبار اجلاء الصلوة
فانها لا تطلق على ما دون الركعة قوله واجب عند البعض يعني من الخفية
وهو ابو يوسف رح واما في ظاهر الرواية لم يلزم بالشرع ولا يجب
اتمامه اذ لا يجب النهي عنه بل وجب قطعه اجابة لحق الشارع ولا
يجب عليه القضاء لاذن صاحب الشرع في قطعه كمن امر غيره بالذلاف
ماله فانغنه لا يجب عليه شيء وحاصل ما ذكر في الشرع ان وجوب تقرير
ما انعقد مجتهد فيه بخلاف وجوب ترك المعصية فانه فترجح جانب
الترك وفيه شيء لانا لا نخرجنا الترتك على الفعل مثل اللادزم التمسك
اذ بالنظر الى انعقاد الشرع من حيث هو المعنى واجب وبالنظر الى تقرير
المعصية حرام وايضا لم يلزم القضاء نظرنا الى انعقاد الشرع لزوال
العارض اذ المنع من المعنى انما كان للعارض فترجح جانب الترتك
تقدما للخطر على الاباحة قوله فترجح جانب الترتك تقدما للخطر على الاباحة
وفيه شيء لان العبادات محتاط فيها لكان ينبغي ترجيح جانب الفعالي
قوله فلم يلزم القضاء اذا افسده هذا ظاهر الرواية وعن ابى يونس
ومحمد رح يجب القضاء مقياسا على الصلوة في الاوقات المكروهة قوله
وانما صح نذره المعنى انما صح النذر بالصوم في الايام الكهنية في الظن

لان الصوم لنفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله
تعا وهو في فعل الصوم لا في ذكر اسمه واجبا به على نفسه والحاصل ان
وجه طاعة وجهه معصية ووجه انقضاء ذلك من جهة كونه طاعة
وعدم لزوم قضاء نغله بالافساد من جهة كونه معصية قوله اي
نذر الخ هذا رواية الحسن عن ابي حنيفة قدح وظاهر الرواية عنه انه
يقع ويحقق رواية الحسن ان النذر ايجاب بالقول وفي القول يمكن التمييز
بين المشروع والمنهي عنه والشرع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز
بين الجهتين وجه ظاهر الرواية ما ذكرناه من ان وصف المعصية مقول
بالفعل لا بذكر الاسم وذكر الاسم يصدق بقوله لله على ان الصوم يوم
الغدا واصوم غدا او غد يوم الغد قوله بخلاف الصلوة الخ يشير الى
الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية
حيث تازم بالشرع دون الصوم ومحصله ان الوقت للصوم من قبيل
الوصف اللازم لكونه معيارا وجزءا من مفهومه والصلوة من قبيل
المجاور لكونه ظاهرا فالما فيكون كل جزء منه منهي عنه لكونه صوما
بخلاف الصلوة فان افعالها لا يطبق عليها الاسماء التي هي المنهي عنه
هو الصلوة فما انقضاء ذلك كان عبارة محضه يجب ضيافته والمضي
عليها والمضي في حق ما مضى امتناع عن ابطال العمل وهو واجب في
حق ما يستقبل تحصيل للطاعة وتحصيل للمعصية لكونه تركيا للمنهى
وهو الصلوة في هذا الوقت فيكون المضي طاعة ومعصية وامتناعا
عن المعصية وهو ابطال العمل وترك المضي امتناع عن معصية وطاعة
وارتكابا للمعصية وهو ابطال العبادة لا يقال ترك المضي لا يكون
ابطالا لان الابطال فيما مضى لا نه عرض لانا نقول الاجزاء
المتقدمة اعطي لها حكم الجواهر والاثبات بالباقي بقاء المتقدمة

139 عبادة فنرجت جهة المضي لان فيه جهة طاعة وجهة معصية
وجهة الترك فيه جهة طاعة وجهة معصية فاذا افسد فقد
افسد عبادة وجهه عليه المضي فيها فيلزم القضاء بخلاف الزجر
وجب القطع والقضاء في وقت غير مكروه في ظاهر الرواية ولو ائمه
خرج عن عهدته ما لزمه بذلك الشرع ولذا ان يقول كون ما انفق
لم يستم صلوة يقتضي عدم القضاء اذا افسد مقتضى لزوم
القضاء انه يسمى صلوة فتأمل به وايضا الصلوة الشرعية ركعتان
بدليل لو حلف لا يصلي صلوة لا يحث الا بركتين بخلاف ما اذا حلف
لا يصلي فانه يحث بركة هكذا فرق بعضهم وبعضهم لم يفرق
والشارح مشي على ذلك لانه قال اولاً بالتكبير وثانياً بالتعريف
فتبينه قوله حتى افا والمالك بلا قبض مع كراهة التنزيه هذا
هو المراد بالبيع الصحيح بخلاف الفاسد فانه يتوقف الملك فيه
على القبض وفي كون هذا البيع مكروها كراهة تنزيه هو المعروف
وفي شرح الهداية فسر الكراهة بعدم الحل حيث قال ليكره اياي الحل
فيكون كراهة تحريم وبينها تناقض قوله ان ارادوا بالكراهة كراهة
التحريم وعوان يستحق فاعله محدد دون العقوبة الخ هذا كما
لما قاله ابن الهمام وصاحب التحقيق من ان فاعل المكروه كراهة
تحريم يستحق عقابا اخف من عقاب فاعل الحرام وهو كالواجب
بالنسبة الى الفرض والشارح تبع في ذلك سعد الدين التفتازاني
في التلويح قوله قلنا اختارنا كراهة تنزيه حاصله انه اختار
الشق الثاني وان الكراهة في القسم الثاني تنزيهية وهو انما
يستقيم بالنسبة الى البيع وقت النداء دون الصلوة في الاثر
المعضوية ووطي الحائض كما ذكره ولو اختار الشق الاول

لورد البيع وقت النداء على قول فكان اختيار شق الأول
اولي وقول السائل لم يبق فرق بين القسمين قلت ملتر من
هذا الوجه والا فالمنحى لا يجب في صوم يوم الضحى والاقضاء
بخلاف الصلوة في الارض المعصومة والوقت المذكور قوله وفيه
تأمل لان وطى الحائض اذا كان مكرها وكيف ثبت حرمة
لان كراهة التنزيه بمنزلة المباح والحرام بمنزلة الفرض
وبينها تناف واقول تحصل جواب اكمل والكا في ان الكراهة في القسم
الثاني كراهة تنزيه لكن وطى الحائض ثبت حرمة بالاجماع
وان كان من ان زاد هذا القسم ولا بعد في اختلاف اوصاف جز
ايات نوع واحد مجب مقتضيات الامه لة والشاح غلق ان كراهة
التنزيه جارية في جميع جزايات النوع الثاني كما لو كان من قوله اختار
انها كراهة تنزيه فاشكل عليه وطى الحائض بما ذكره الخ لانه
من الجزايات وليس الامر كما ظن فتأمل قوله وهو القبح لعينه وهذا
لان الاصل ان يثبت القبح باقتضاء النهي في النهي عنه لا في غير ولا
ضرورة منها يقتضي ترك هذا الاصل لان هذه الافعال توجه حنا
فلا يقع وجودا بسبب القبح ولقائل ان يقول ان اردت تفوقكم قبح لعينه
ان القبح بالنظر الى ذاته لا الى امر خارج كما يدل عليه ظاهر العبارة فلا
ان قبح شرب الخمر والزنا والقتل كذلك فان قبح شرب الخمر باعتبار صيا
عقله ودينه وكذا لو اكره على الشرب لاجل له الامتناع ولو كان القبح
لذاته لجل له الامتناع لان ما بالذات لا يزول بالغير وقبح العقل باعتبار
الفساد في الارض وقبح الزنا باعتبار اشتباه الكذب وكل ذلك خارج
عن حقايقها وان ارادوا غير ذلك مع انه خلافا لظنهم بين واجب
بانه ليس المراد بقوله قبح لعينه ان ذلك الفعل قبح من حيث الذات

140 بل المراد ان بين الفعل الذي اضيف اليه النهي قبح وان كان ذلك المعنى زايد
على ذاته فتأمل قوله الا اذا قام الدليل على خلافه اي خلاف هذا الاصل
بان دل على ان هذا الفعل المحبب انما يقتضي القبح لغرض لا لعينه
وحكم النهي فيما قبح لعينه بيان ان النهي عنه ليس شرعا اصلا
قوله كالنهي عن الوطى حال الحيض فيه نظر فان القبح لغرض حكم
المشروعية خصوصا اذا كان الغير مجاورا فانه لم يؤثر في ازالة
المشروعية لا اصلا ولا وصفا مع ان وطى الحائض حرام بالاجماع
كما مر فكان كصوم يوم النحر قوله وهي التي يتوقف معرفتها على الشرع
كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان لها باعتبار ما اثبتته
الشاح لها من الشرائط والاركان الحقيقية والتقديرية
وجودا غير وجودها الحقيقي حتى حكم ببقاء الصوم بعد وجود المنان
حالة النسيان وبسبب الصلوة مع فوات بعض الاركان والشروط
حالة الضرورة وبسبب فسخ البيع والاجارة عند وجود المقتضى
مع عرضية اركانها والعرض لا بقاء له وتباخير حكم البيع عنه
وهو الحكم عند خيار الشرط الى غير ذلك مما يثبت على الوجود الشرعي
دون الحقيقي قوله ولقائل ان يقول ما عدد تعدد من الحيات الى
مذا البحث او رده بعض الشراح على الجواب الذي ذكره الشاح قبله
وهو واردة لا محالة قوله فلا فرق بين القسمين فان اصلهما
من حيث كونها افعالا تعرف بالحقن قبل الشرع واما من حيث كونها
على هيئات مخصوصة وكيفيات معلومة موجبة لاحكام مخصوصة
فلا تعرف قبل الشرع فالفرق على الوجه الذي ذكره ولا يتم فتر
بعض الشراح الفعل الشرعي بما يكون له مع تحققه الحقيقي تحقق شرعي
شروطا وركان مخصوصة اعتبرها الشاح بحيث لو انتفى

بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولا يحكم بتحقيقه كالصلوة بلا طهارة
والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل المحقق من المحرك بالثبوت
والإيجاب والقبول قوله والضوابط ان تفسير الأفعال الحسية الى
كلام حسن قوله في المتن على الذي اتصل به وصفا لوقال على الذي
يقع لغيره لكان أولى لان العلم التام وهو ما يقع لعينها ويصير خارجا
عن القاعدة مع ان الكلام في النهي عن الأفعال الشرعية مطلقا
ولانه في مقابلة ما يقع لعينه فلا يكون هذا القسم فيما يقع لغيره فالقول
ان لا يذكر وصفا لكن بشكل قول الشارع بعد مشروعا باصله دون
وصفه وكذا المنع في التفرغ حيث خصها بما اتصل به وصفا اذ الصلوة
في الارض المفضوية ونحو مشروعة باصلها ووصفها فكل من يخص
والتعيم لا يناسب بل الأولى التفصيل بان يقال بعد قوله على الذي يقع لغيره
فان كان ذلك الغير وصفا مستقلا يكون مشروعا باصله دون وصفه
وان كان مجاورا يكون مشروعا باصله ووصفه وانما اثر في الكرامة
دون الفساد كما قال غير والمحصل ان الفعل الشرعي النهي عنه ان دل
دليل على ان قيمه لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير
ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عندنا وبطل
عند الشافعي رح وان لم يدل الدليل على انه يقع لعينه او لغيره فباطل
عند الشافعي رح حتى لا يترتب عليه الأحكام وعندنا يصح باصله
ولا يفسد بوصفه لعدم الدليل على كون البيع اوصفه قوله بما لم
ينصرف فيه الشرع تجوز الى معنى اذا عرضت هذه الأفعال الحسية
انما الشارع لها احكاما من غير ان ياذن في فعلها بخلاف الشرعية
فانها اذا عرضت يثبت لها الاحكام مع تجوزها اياها في غير هذا المحل
كالبيع كان يقول بيوعا حيث شئتم ولا يقول انوا ولا اشربوا

المر قوله الا اذا دل الدليل الى حاصله انه قد قام الدليل على بطلان
هذه البيوع لعدم تصور انعقادها من الأصل لاضافتها الى غير المحل
فان الضامين والملاقح معدومة ولا بد لان عقاد البيع من محل كذا
صلوة المحدث معدومة شرها وفيه شيء فان الكلام في النهي وقد قالوا
في النهي عن بيع هذه الأشياء انه مجاز عن النهي كما يأتي بالاستثناء
ح يكون منقطعا فتنبه له قوله ومما ذكرنا يعني من قوله والنهي المطلق
من الأفعال الحسية يقع على القسم الأول الا اذا قام الدليل بخلافه
ومن الأمور الشرعية على الذي اتصل به وصفا الا اذا دل الدليل على كونه
قيما لعينه يعرف ان اطلاق المنع عن قيد المطلق وعن الاستثناءين
اجازة لمحل يمكن ان يقال الكلام في النهي المطلق المجرى عن القرآين الآلة
على قبح النهي عنه لعينه او لغيره واما المقيد بها فمدلوله بحسبها من جهة
او كراهة وكلام فيه فليتامل قوله فان قلت النهي عن الصلوة في الارض
المفضوية الى وكذا الصلوة في الأوقات المكروهة والبيع وقت النداء
والسؤال واردة قوله قلنا المراد به اي بقوله على الذي اتصل به وصفا ويكون
المقيد ومن الأمور الشرعية يقع على قبح لغيره فيه تأمل لان كلامه
مشعر بان الحكم المجاور حكم بما اتصل به وصفا وليس كذلك والافكان
فكان ينبغي ان يتعرض للحكمه لا يقال مراد الشارع انه تركه وحكمه رأسا
وذكر الاشهر لا انه حال حكمه على هذا الوصف لانا نقول بعد التسليم
كلامه متناقض لانه في الجواب والتنظير افهم من المجاور ومثله وكذا قوله
خص ما اتصل به وصفا الى والحاصل ان الشارع اعتد عن المنع
في تعميمه للمورد الشرعية بما اتصل به وصفا باعتبار العجز لغيره من طابع النظر
من خصوص الجهة وفيه ما علمت من التسوية المبرومة من كلام الشارع
قوله خص ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر وقد يقال

دعوى الكثرة والشهرة ممنوعة فلا بد من بيان نكتة التخصيص وكان الأولى
 ان يقول وصفا او مجاورا **قوله** ولو كان قبعا لعينه باطلا لا ارتفاع
 الشرعية اذ لا يسبق المنهى عنه مشروع بعد النهي لان ادوية
 درجات المشروع ان يكون مباحا والبيع لعينه حرام فلا يكون مشروعا
 اصلا فيكون البيع تابعا على وجه يبطل المقتضى وهو النهي لان النهي
 لا يسبق نهيا بل يكون نسخا وهو بطلان النهي عن الافعال الحسية
 فان البيع في عينها لا يورثي الى ابطال النهي لان النهي منها نسخ لها
 لتحقيقها قبل ورود الشرع والحاصل ان البيع المعنى في الافعال الحسية
 لا يبطل النهي لتحقيقها قبله فلا يتقدم بصفة البيع بخلاف الافعال
 الشرعية فانها لم يعمل الا من جهة الشرع فيكون البيع لعينه سبطلا
 للنهي فالجرح بين العمل بحقيقة النهي وحقيقة البيع في الافعال الحسية
 صحيح لانها لا تتقدم بصفة البيع فاما الجمع بينهما في الافعال الشرعية
 فيمكن لانها تتقدم مع البيع الحقيقي لما علمت من ان بين المشروعية
 والبيع تضادا لكن لما كان في الواقع ان الفعل الشرعي يتصف بالفساد
 دل على صحة ما قلنا من جعل البيع في الوصف دون الاصل فانا قد وجدنا
 ان الاحرام يتصف بالفساد مع بقا مشروعيته وذلك لان المحرم
 لو جامع قبل الوقوف بعرفة لفسد احرامه ويجب عليه المضي شرعا
 وهذا دليل على الفساد **قوله** وتحقيقه الخ لم يتقدم ذكر النسخ حتى
 تحقق الفرق بينه وبين النهي ولو قال ولانه لو لم يكن متصورا لكان
 الامتناع فيه لعدم النهي عنه لا الامتناع اختيارا وخ لم يسبق النهي
 نهيا بل يصير فسحا مع ان المتغاير منها ثابت حقيقة الخ لكانت
 انبى كاضله بعض الشراح **قوله** ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي
 اعترض عليه بان ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه وما في المستقبل

لم يثبت فكيف يبطل وايا ما كان فلا رفع وايضا الحكم وتعلقه على
 قد يمان لا يقبلان الرفع واجب بانه لليل لراد بالرفع البطلان
 بل زوالها يظن من التعلق في المستقبل يعني لولا النسخ لكان
 في حقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالنسخ زال ذلك التعلق
 المظنون وقيل الاوانه بيان انتهاء مدة الحكم بانتهاء مدته
 والمراد من الحكم المحكوم لان الحكم صفة قائمة بذات الله تعالى يجوز
 انتهاؤه وقيل المراد بالحكم المتعلق بالمكلف تعلق التحيز واجب
 ايضا بانه الفسخ له جهتان جهة بيان وجهة رفع فالاول بالنسبة
 الى الله تعالى والثانية بالنسبة الى العبد فيجوز اعتبار كل جهة في تعريفه
قوله ولقائل ان يقول انه بعد كونه مصادرة على المطل توجيه المصادرة
 ان المدعي هو ان النهي يقتضي تصور المنهى عنه وقد جعله جزء من
 الدليل حيث قال والنهي تصرف في الخاطب بالمنع الخ **قوله** ان النهي
 قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية كالنهي عن قتل الكلاب
 والنهي عن كساح المتعة فانه نسخ ما كان قبله من الجواز فلا يكون النهي
 منافيا للنسخ وقولهم الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك
 الشيء فلا يناسب عليه ممنوع فان شرب الخمر منسوخ وكذا كساح المتعة
 مع انه يثاب بالانسان بالامتناع عن شرب الخمر وكساح المتعة
 على ان عدم شرب الخمر وكساح المتعة بامتناع العبد باختياره لا
 في نفسه **قوله** فان تم هذا الدليل وهو قوله بتحقيقه الخ فانه
 به المغايرة بين النسخ والنهي قوله تبطل تلك القاعدة وهي ان النهي
 قد يكون طريقا للنسخ الخ وجاب بان كون النهي طريقا للنسخ مجاز
 والكلام في حقيقة النهي وح يتم الدليل ولا تبطل القاعدة
 قوله وينع قولهم والا يكون مستحسنا يعني لا نخر ان النهي يقتضي

تصور النهي عنه بكونه شرعنا قولهم لو لم يكن مشروعاً باصلاً فكان
مستحيلاً قلنا لا نراستحالة عقدنا والتكلفنا نراستحالة الامكان
من حيث الذات والامتناع بالغير وهو عدم المشروعية لاني
الامكان الذاتي ومبنى التكليف ليس الاعلى الامكان الذاتي
من صحة التكليف بما علم الله تعالى انتفاء وقوعه مع كونه ممكناً كما
ابى جهل ومن مات على كفر قوله والاقرب ان يقال الشيء اذا كان
مشروعاً ثم نهى عنه دل على ان عينه ليس يقبح اذ لو كان يقبح لعينه
لما صار مشروعاً في الجملة اذ القبح الذاتي لا يجتمع مع المشروعية والذات
لا يزول فعلم ان النهي عن المشروع ليس يقبح في ذاته ضعفين ان يكون في
ارجا وراله وبهذا الطريق يندفع جميع ما ورد لا بالطريق الذي
ذكرنا ولا قوله اي وكون النهي في كلام لان المفعول عليه عام
لصدقه على الوصف والمجاور والفروع المذكورة انما تناسب القبح
الوصفي دون المجاور وشرط التفرغ اختصاص حكم المفعول عليه بالفروع
كلها وحكم المفعول هنا لا يمتنع لان ما قيل المعنى مجاور مشروع باصلاً
ووصفه مع انه مما قيل لغيره فظاهر كلام الشارح ان حكم ما قيل لغيره
عدم المشروعية بالوصف دون الاصل وليس كذلك على انه يلزم
منه ان يكون العلة اعم من المعلول لانه اذا قيل لم كانت هذه
الافعال مشروعة باصلها دون وصفها فيقال لان قبحها بالغير فيقال
القبح بالغير لا يصلح ان يكون علة لذلك لختلف هذا الحكم عنها في
المشروعية بالاصل والوصف مع ان شرط العلة الاطراد فافهمه
ولو قال ان يكون النهي عن الامور المشروعية يقتضى بقا المشروعية
لكان اولي قوله كالربوا وهو عقد معاوضة مال بمال وفي احد
الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة وهذا التغير

انما يتاخر اذا قدرت مضافاً في عبارة المعايير مع الربوا
فان لم تقدر فالربوا افضل مال مشروط في العقد لم يقابل بعوض
لكن هذا التعريف غير منعكس فان بيع الدرهم بالدرهم نسبيته
ربوا وليس فيه فضل مال لا يقابله عوض والتعريف الشامل مقدر
فاسد وان لم يكن فيه زيادة اللهم الا ان يقال المراد بالفضل
اعم من الحقيقي والتقديرى لكنه مجاز قوله كالبيع بشرط فاسد
الحى ذكر في المنتقى انما يفسد البيع بالشرط الفاسد اذ ذكره بكلمة
على اما اذ ذكره بكلمة الشرط كما اذا قال بعيتك هذا ان كنت تعلمني
كذا فالبيع بطا نهى بالتوجيه انما على الامور وان للتردد فيكون
كتعليق البيع بامر متروك فيه والتعليق ينافى الحق من المعقود
عليه التلازمات فلا يجوز فلذا كان باطلا وذلك لان التعليق
انما يقع في الاستعانة كالطلاق والعناق بخلاف الاثبات
كالبيع والاجارات والكناح قوله وهو شرط لا يقتضيه العقد
الحى اعتبره عما يقتضيه كشرط الملك للمشتري في البيع وشرط حبس
المبيع لاستيفاء الثمن وشرط انتفاع المشتري بالمبيع لان هذا
كله ثبت بطلاق العقد فلا يزيد الشرط الا تأكيد قوله وفيه
نفع لاحدهما اما البايع فكما لو باع شيئاً بشرط ان يقرضه المشتري
درهما او يهدي له هدية او باع داراً على ان يسكنها شهرين او ما
المشتري فكما لو اشترى ثوباً على ان يقطع البايع ونجسها
او قبلاً وكذا المنفعة اذا كانت اجنبية يجوز ان يقرض فلا ناكذا
فالتمتع باحدهما بناء على الغالب قوله او للمعقود عليه وهو
من اهل الاستحقاق اي بان يكون المعقود عليه من اهل الاستحقاق
على غير بان يكون ادمياً عاقلاً كبيع عبد بشرط ان لا يبيعه المشتري

اولا يهيه او يعتقه او يدبره ولا بد من تقييد المنفعة بعدم ورد
الشرع بها يخرج شرط الخيار والاجل فان البيع جائز فيها مع وجود شرط
فيه نفع لاحد المتعاقدين لان الشرع ورد به واحترز بهما عما لو
ذابة او ثوبا بشرط ان لا يبيعه او لا يهيه فان الشرط بطا والبيع صحيح
في ظاهر الكذب وعن ابي يوسف رح ان البيع فاسد قوله والحرمه
لان في ملك العين هذا جواب سوال تقديره كيف يعيد البيع الفاسد
الملك مع انه حرام لان النهي يقتضي التحريم واجاب بان الحرمه لا تنافي
ملك العين وذلك لان البيع شرط للملك العين والتحريم لا يبيده لان
التحريم يبيد الحل دون الملك فامكن للجمع بينهما فالحل تابع لامتنع
لازم فقد توجب وقبله لا توجد ولهذا شرع البيع في موضع الاجل مباشرة
كالأخت رضاعا والامة الجوسية والعبيد والبهايم وهذا بخلاف الكناح
حيث لا ينفك عن الحل ولهذا لم يشرع في موضع الاجل كالأمه والبنت
فالكناح ينتفي بانتفاء الحل لان الحل لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء
اللزوم بخلاف الحل في البيع فانه غير لازم قوله لجلد الميتة فيه تأمل لان
جلد الميتة لا تملك بالبيع لانه ليس بمال وانما يملك بارتا وصبه وكذلك
والخنزير عليهما المسلم بالارث ويؤكل من بينهما وجعل صاحب المحيط
جلد الميتة كالخمر لانه مرغوب فيه وجعله صاحب البيروني كالميتة
لانه جزؤها وهذا كله قبل الدماغ اما بعد الدماغ فيباع وينفع
به لظهارته فان قلت نجاسة الجلد لما انفصله من الرطوبات النجسة
فكان ينبغي ان يجوز بيعه كالثوب الجساجيب بان الرطوبات النجسة
في الجلد باعتبار اصل الحلقة فيمنع وجودها فيه جواز بيعه ونجاسته
في الثوب لنت كذلك فلا يمنع وجودها فيه جواز بيعه قوله واما
في يوم يوم الخمر واما يوم الخمر واما يوم التشرية فان الصوم مشروع باصله

لكونه امساك الله تعالى على قصدا القرية والنهي انما يتعلق بوصفه 144
وهو كونه مستلزما للأعراس عن الضيافة الموضوعه بل القرابين
في هذا الوقت وهذا الأعراس وصف لازم للصوم لانفسه لتصوره
بدونه في الجملة وهذا آية الغايرة لكنه لا ينفك في هذه الأيام فيكون
وصفا متصلا فصار مشروعا باصله وغير مشروع بوصفه فيحكم
بفساده فان قلت لو كان النهي للأعراس كان ينبغي ان يات من لم
ياكل بدون النية قلت من لم يأكل بدون النية لعدم الطعام أو
للحمة او لعدم اشتهايه لا يات من تركه عن عمد اما من لم يأكل
مع القدرة على الطعام وعدم العذر فلا تارة لا يات من قال
الشرقيته وفيه عجب لان الامساك انما يكون لله تعالى ولو كان
بأذنه ونهار الضيافة اخرجها صاحب الشرع عن كونه وقتا للصوم
كالليل واجب باننا سلمنا ان الامساك انما يكون لله تعالى بذلك
العقد لكن لا تارة النهي ورد عن الصوم بعينه حتى ينقطع الاذن
بل ورد عن الأعراس عن الضيافة في المعنى الا ان الأعراس لما كان
لازما للصوم اضيف النهي اليه فصار الصوم منها غير لاذية فيقي
الصوم ما ذونا فيه بالنظر الى اصله وقوله ونهار الضيافة اخرجها
صاحب الشرع مما لان النهي الوارد بقوله لا تصوموا في هذه الأيام
لا يقتضي خروجا عن الوقتية بل يقتضي بقاها محلا لها لما بيناه
من اقتضاء النهي التصور وفي الطريقة المعينة والتحقيق ان الصوم
هذه الأيام يشمل على تركين ترك المفطرات الثلث وترك اجابة
الدعوة فبالنظر الى الأول يكون عبادة وبالنظر الى الثاني يكون
منها عنه لما فيه من ترك الواجب والنفذ الاصل للصوم هو الأول
دون الثاني لاختصاص الثاني بهذه الأيام فصار الترك الأول

بمنزلة الأصل والثاني بمنزلة الوصف فسقط الصوم في هذه الأيام
مشروعا باصلا دون وصفه فكان فاسدا **قوله** اذا اتصل القبض
لا بد ان يقول باذن المالك لان القبض لو لم يكن باذنه لا يفيد الملك
ويكتفي بالأذن دلالة بان يقبضه المشتري بحضرة البائع ولا يمنع
واما بعد الافتراق لا بد من اذن مبيع اذا لم ينعقد الثمن او كان الثمن
خمر واما الخلية فليست قبض على الصحيح كذا في المجتبى وفي الخلاصة
الخلية قبض في البيع الفاسد قوله ولما لو نذر ان يصوم يوم يخرج
مذا طاهر الرواية وروي ابن المبارك عن ابي حنيفة رح انه لا يبيع وهو قول
زفر والشافعي رح ان الصوم غير مشروع عندهم قوله ولكن يفطر بقبضه
لانه لا ينفك عن الوقوع في العصية قوله لكون سببه فاسدا اعتبر ابن المأمون
بالضعف وجناصه انه سبب في مخطور وما هو سبب في مخطور بل بالشرع
دفعه بالقدرة الممكن وان رتب حكمه وحيث امرنا باعدامه بعد فعله
صار ضعيفا وراينا حكم السبب تاخر عنه في الشرع بسبب من الاسباب
فاخرناه الى القبض تاكيدا العقوبة فيوجب حكمه كالمسألة لما ضعف السبب
لم يثبت الحكم فيها الا بالقبض انتهى وبيان ضعف السبب في الهبة
لانها مال ليس بمقابلة مال والأصل ان مال الانسان لا يخرج عن ملكه
الا في مقابلة مال وقوله حكم السبب قد يتاخر عنه كما في البيع بشرط الخيار
والبيع الموقوف قوله وفي الهداية وهكذا في شروح الجامع الصغير وغيرها
قال بعض الشارحين فمن هذا عرفت ان الحائض غلط المذهب حيث
قال فكان نتيجة التدرج في وجوب القضاء لافي الآداء انتهى واقول ان اراد
الحائض ان يقول لافي الآداء اي لافي وجوب الآداء فقد صاب وكبر
يغلط هو الظاهر وان اراد لافي جواز الآداء فقد سهي قوله وهو الدرهم
الزائد في الربوا الحاصل ان بيع الربوا مشروع باصلا لوجود ركنه

واهمه في المحل وغير مشروع بوصفه وهو الفضل الحالى عن العوض الذي
به تقوت المساواة التي هي شرط لجواز العقد في الروبات وشرط
الشيء تايمه فيكون وصفا اذا المراد بالوصف ما لا يكون قوام العقد
به وهذا كذلك فان قلت المشروط بدون الشرط باطل كما قبلوه
بدون الطهارة قلت هذا انما يتوجه ان لو كانت المساواة
شرطا متوجعا لان عقد البيع ووجوده شرعا وهو ممنوع بل بشرط
لحقته فتبطل الفسخ وبطلان الفسخ لا يستلزم بطلان اصل
البيع الجواز ان يكون فاسدا بخلاف الطهارة فانها شرط لوجوب
الصلوة فتعدم عند عدمها ولو سلم انها شرط لصحتها لكان
الصلوة لا توجد مع الفساد بخلاف البيع **قوله** والشرط الفاسد
في البيوع الفاسدة الحاصل ان الشرط الفاسد في معنى اللدغم
الزائد من حيث انه فضل حال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة
فيكون في معنى الربوا وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع
وشرط وانتهى راجع للشرط فيقضي اصل العقد صحيحا سفيدا للملك
لكن بصفة الفساد والحرمه والشرط امر زائد على البيع لازمه
لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام **قوله**
والخمر مال غير متقوم الحاصل ان البيع بالخمر ان يجعل الخمر
مثلا لا مبيعا مشروع باصلا لوجود ركنه من المتبايعين وهو
جرتما بيعت واشترت في محله وهو المال المتقوم غير مشروع
بوصفه وهو الثمن لان الثمن يتبع في البيع فتسا به الوصف
من هذا الوجه لان المتق في البيع هو المبيع ولهذا يستلزم وجوده
ويؤثر هلاكه وانما لو كان الخمر ما لا غير متقوم لان المتقوم
ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيته وهي ليست كذلك

ولهذا لا يجزئ الثمنان بانها لو اذ كانت لسلم فصلت ثمانين من وجهه
 فلا يتبع اصل الانقضاء فصارت مشروفاً بآصله دون وصفه فقلنا
 بالفساد لا بالطلاق لكون الثمن غير مقصود لانه وسيلة الى الاعيان
 واوردان الثمن ركن البيع اذ البيع كما لا يخفى بدون البيع لا يتحقق
 بدون الثمن فبطلانه لكونه غير متقوم بوجوب بطلان البيع ولا يتم
 ان ما ليس بمتقوم يكون ما لا واجب بان ذكره ركن لا وجوده
 والكلام فيه لان عقاد الأجماع على ان من اشترى شيئاً بثمن وليس في
 ملكه شيء يجوز ولا يلزم من عدم التقوم بطلان المالكية لانها معينان
 منفكان لما قرره هذا بخلاف بيع الجزاء بالدرهم حيث لا يتعدلات
 الدرهم تعينت للثمنية فنقيت الجزاء بسبعة وهي لا تصل لذلك لعدم
 تقومها فلا يتعد البيع لا بتمام الكمية بخلاف بيع الجزاء بالبيد فانه فاسد
 كبيع العرين بالجزء لان هذا بيع مقابضة وكل واحد يصلح ثمناً وثماناً بخلاف
 بيعها بالدرهم لانها تعينت فيه بسبعة بخلاف البيع بالمائة حيث
 لا يتعد سواء كانت ثماناً او ثماناً لانعدام المالكية حالاً او مالاً وانما
 تحددت المالكية في الجلد بصفة الدباغة فلا يكون ما لا قبلها فانعدم البيع
 فيه حتى لو قضى فاقض بجوانه لا ينفذ كذا ذكره السرخسي ويشكل على كون
 جلد الميتة ليس بالمشقة ذكرها قاصحان في فتاواه وغيره وهي جلد
 له غم للتحارة لتساوي نصابها فمات قبل التحول فسلمها وبيع جلد ما
 قبيل قيمة جلد ما نصاباً فتم عليه التحول كان ملكه الزكوة فلو لم يكن
 للجلد قيمة قبل الدباغ لكان بمنزلة عمدة النصاب في اثناء التحول
 ثم وجد في آخره وفي الكسف المراد بالميتة التي ماتت تحت انفها
 اما التي ماتت بالحنق او بالمرح في غير محل البيع فالبيع فيها فاسد
 هذا ولعبر من الشارح لبيان كون صور يوم الحز مشروفاً بآصله

146
 وكان ينبغي له ان يبينه كما بين حرم ونحن قد بيناه قوله جمع مضمون
 من ضمن الشيء يعنه يقال ضمن كتابة كذا وكان مضمون كتابة كذا قوله
 والملايح جمع مملوحة وهي ما يبلون الامهات كذا في الصحاح وفي الفايق
 جمع مملووح يقال لغت الناقة اي ولدت وولدها مملووح به
 الا انهم استعملوه مجازاً لاجراء انتهى وحاصله ان لغت فعل لازم
 فلا يجي الاسم المفعول منه الا موصوفاً بجزء الا انهم استعملوه
 مجازاً لاجراء قوله فكان النهي من هذه التصرفات نسخاً وابطالاً لشرعيتها
 على سبيل المجاز لعدم محله القابل للحقيقة وهو ما يتصور وجوده
 شرعاً فيعدم به العتمة والشرعية كما ينعدم ان بحقيقة النسخ بجامع
 ان الحرمة تثبت بكل منهما وان كانت الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل
 والحرمة بالنهي لا بعدد على ان هذه الامور لا ترد نقصان لان النهي
 انما يثبت الشرعية اذ امكن اثبات موجه وهو الحرمة مع الشرعية
 لا مطلقاً وهذا لا يمكن فانهم قوله لان رفع الاباحة الاسلامية
 يكون نسخاً هذا مسلم على قول من يقول ان الاباحة ليست حكماً شرعياً
 اما على قول من يقول بانها حكم شرعي فلا يرد عدم النسخ قوله قلت
 انما يتم لو ثبت علمه صلى الله تعالى عليه وسلم بوقوعه في اول زمان
 يفوت ويمكن ان يقال قد ثبت علمه عليه السلام بوقوعها
 لان العلماء صرحوا بنسخ هذه الامتياز ولو لم يطلعوا على مشروعيتها
 قبل لما حكموا بذلك لانهم انما يريدون النسخ الشرعي لا اللغوي
 على ان بيع المحركان مشروعاً في شريعة يعقوب عليه السلام كما في قصة
 يوسف عليه السلام ونكاح المحارم كان في شريعة آدم عليه السلام
 ويكفي في اطلاق النسخ كون النسخ مشروعاً في شرع مما يشترط
 مشروعيتها في شريعتنا ولين سلمنا فيكون مجازاً كما قدمناه

قوله او مفعول مطلق اي قال ذلك قولاً ويجوز ان يكون مفعولاً لاجله
اي قال ذلك لاجل القول بكمال القبح قوله وهي اي عدم صحة النسخ اية
كون القبح حقيقة فينت بطلقة القبح الكامل اذا ناقص موجود
من وجه دون وجهه والكامل في صفة القبح ان يكون في عين المنهي
عنه لا في غيره والجواب ان الاعم ان الكمال في كون المنهي عنه قبيحاً
لعينه بل ذلك مسلم في الحيات اما في الشريات فالكامل فيها
ان يكون القبح لغير ابقاء للمنهى على حقيقة كما تقدم قوله
لما بينهما من التضاد ان المشروعية يقتضي الحل والمعصية تقتضي
الحرمة قوله ولهذا الخ فظاهره على ما ذهب اليه الشافعي ربح
من ان النهي عن الامور الشرعية يقتضي ان يكون المنهي عنه
قبيحاً لعينه قبل هذا التفرغ على ذلك مشكل لان الزنا
والغضب وسفر العصية والاستيلاء على مال المسلم على ما لم
من الافعال الحسية والنهي عنها يوجب القبح لذاتها بالاتفاق ولهذا
لم يقل احد بمشروعيتها للغضب والزنا اللهم الا ان يقال
نحن لم نجعلها سبباً للحرمة والملكت لشروعيتها بل لما ذكره
قريباً فيكون التفرغ على كون النهي مقتضياً للقبح وعدم المشروعية
مطلقاً من غير تقييد بالمنهي عن الافعال الشرعية واكثر اهل الاثر
جعلوا ايراد هذه الفروع المذكورة نقضاً على القاعدة وهي ان
النهي عن الافعال الحسية يقتضي القبح لعينها وهو لا يفيد حكماً شرعياً
فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدةً للاحكام المنفية مع
اثبتناها لكن لا بخصوص الافعال المذكورة لما استعرفه قوله
لا يثبت حرمة المضاهرة بالزنا اعلم ان حرمة المضاهرة عبارة
عن ثبوت حرمان اربع حرمة الموطوءة على اباء الوالدين وان علوا

وحرمتها على ابنائيه وان سفلوا وحرمة امهاتها على الوالدين وان
علون وحرمة بناتها وان سفلن على الوالدين قوله والزنا حرام
محض الخ احترز بالمحصر عن الوالدين بشبهة كالرطب ما استباح الفاسد
ورطب الحمارية المشتركة فان الحرمة المذكورة تثبت فيهما بالاتفاق
قوله لانها نعمة احترز بالثمة عن وجوب الاغتسال وفساد الصوم
والاحرام والاعتكاف لانها وان كانت احكاماً شرعية لكنها ليست
بنعمة فيجوز اثباتها بالزنا قوله بل يوجبها الولد لانه يكامله ايضا
الى كل منها ثم اقيم الرطب ورد واحيد مقام الولد لتعذر الوقوف
على حقيقة العلوق فجعل الولد كالحاصل تقديراً واعتباراً للاحتياط
وما قام مقام غيره يعتبر في عمله صفة اصله لا صفة نفسه
كالتراب لما اقيم مقام الماء في فائدة التطهير اعتبرت فيه صفات
الماء من الطهورية لا صفات نفسه من التلوين والتغير فكذلك
هنا لما اقيم الزنا مقام الولد لا تعتبر صفة الوالدين وهي الحرمة
بل صفة الولد وهو عين لا يوصف بالحل ولا بالحرمة وما روي انه
عليه الصلوة والسلام قال ولد الزنا شر الثلاث فذلك
في مولود خاص لا تاقدش اهد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة
وامر الدنيا والدين فيكون دليلاً على ان الحديث ليس على عمومته
ولهذا يستحق جميع الكرامات من قبول شهادته وعبادته وصحة
قضاياه وامامته وغيرها لك فيستحق هذه الكرامة ايضا كولد
الرشدة فان قيل ما ذكرتموه امر ثابت بالرأي فلا يعارض
ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن عائشة ام المؤمنين
هل تحرم عليه امرأته فقال لا الحرام لا يحرم الحلال وهكذا
روي عن عائشة رضي الله عنها فالجواب ان ذلك موقوف

فيحتمل ان يكون مذهبا لهما ولا يثبت كان مرفوعا فانا لم نجد الحرام
محزما للحلال وانما يثبت الحرمة باعتبار ما لا يوصف بالحرمة كما مر
على انه غير مجري على ظاهره فان كثيرا من الحرام يحرم للحلال كوقوع
فطرة خمر او دبر في ماء قليل وكول على الاب جارية ابنة ومذهبا
في هذه المسئلة مروى عن عمر وعلي وابن عباس وابن مسعود
وابي هريرة بن بن الحسين وسروق وذكر في الاسرار في الطريقة
المرغوبة ان في المسئلة اجماع الصحابة رضي الله عنهم قال عليه الصلوة
والسلام نالح اليد ملعون لم اجده في كتب الحديث وانما ذكره الشيخ
في كتاب الفقه **قوله** ثم يتعدى الحرمة منه الى الفروع الى هذا الكلام
انما يدل على تحريم اصول الولد على فروعها فقط وليس فيه ان اصول كل منها
وفروعها تحريم على اصول الآخر وفروعها ويمكن ان يقال فروعها يتدخج
في حرمتها لانه انما حرمت الاصل حرمة الفروع ولان قوله يتعدى الى اصول
معناه ان اصل كل منها وفروعها يحرم على اصل الآخر وفروعها **قوله** وقد
يوجد ولدا الزنا اصل هذا جواب سؤال بان يقال قد روي انه عليه الصلوة
والسلام قال ولدا الزنا ناسر الثلاثة فكيف يثبت به النعمة التي هي حرمة
المصاهرة واجاب بقوله وقد يوجد الى قوله قلت سقطت حرمتها
لضرورة النسل كما سقطت حقيقة البعوضة في حق ادم عليه الصلوة
والسلام لذلك حتى حلت له حوي رز و ذلك ان تقول هذه الفروع
معدومة في المرتبة فينبغي ان يحرم على الزاني والجواب اننا قلنا
بحرمتها عليه لا ياتي في فتح باب الزنا ببقاء الميل والمحبة بينهما و
طريق الحل بينهما وقتور رغبات غير لها الشهرتها بالفاحشية والى
ان يزيد الحكم في الفروع وهو الوطى الحرام على الاصل وهو الوطى الحلال
قوله وملك او غيبه وقضى بالضم ان او تراضيا يملكه الغاصب

عندنا مستندا الى وقت الغصب **قوله** ثمرة الخلاف تظهر في تلك
الاكتساب ووجوب الكفن ونفاذ البيع فعندنا الكسب للغاصب
والكفن عليه والبيع صحيح وعنده الكسب والكفن على المقتضى منه
والبيع باطل حتى ان المشتري بعد هلاكه في يد ان يطالب الغاصب
بالثمن ولا يلزمه شيء بالهلاك **قوله** بل يثبت شرطا للحكم شرعي وهو
الضمان للحق فان قيل لو كان بثوت الملك في المقتضى بناء على ضرورة
الضمان ملكا للمقتضى منه لما ثبت الملك قبله فلم يتعدى بيع الغاصب
ولم يمس الكسب قلنا ليس المراد بسبب الملك هو ملك الضمان او تقبض
الضمان بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب
بل من حيث كونه شرطا للحكم شرعي وهو وجوب الضمان المتوقف
على خروج المقتضى من ملك المالك ليكون القضاء بالقيمة جبراً
لما قامت اذ لا جبر بدون الضوات ولما كان زواله ضرورياً
لم يتحقق في الزوايد المنفصلة التي لا يتعبد لها كالكول بخلاف
المقتضى والكسب فانها تتبع محض تثبت بثوت الاصل ضرورة
لانسانية في الاسلام ترد البيع بشرط الخيار للمشتري على قول ابي حنيفة
رح فانه خرج من ملك المالك ولم يدخل في ملك المشتري وكذا في
الوقف على قولها قبل الحكم وبعد على قولهم وعبد الكعبة ويمكن
ان يجاب بان هذا خلاف الاصل في الاموال المملوكة والوقف
باق على ملك الواقف ولذا يرجع الثواب اليه ولا حاجة الى زوال
ملك العين المعيني اذ كان الضمان في مقابلة زوال اليد عنده فلا
يحتاج الى ذلك بل ملك العين المعين له لئلا يلزم اجتماع البدين
وانما يحتاج الى ذلك لو كان الضمان بمقابلة العين كما هو عندنا وقول
في نكته المونة وتخرج المسئلة عن ان يكون من هذا الباب فلا يكون وارداً

على أصلنا لتكليفنا إلى تعليقنا بما قلناه ولا يفتح إيرادها مفرقة على الله
وأعلم أن دليلنا في هذه المسئلة قوله عليه الصلاة والسلام في النساء المعضية
المسئلة اطعموها الأسارى منهم بالتصدق والتصدق بملك الغير إذا
كان مالكه معلوما لا يجوز بل يحفظ عليه مملكته فان تعذر يحفظ عليه
ثمنه فعلنا ان الغاصب يملك المعضية بهذا الدليل بل ما قلناه أولى
فما قاله المحقق من جهة العقل ايضا لانه بدل عما هو مستقوم عند الكافر
والحضم جعله بدلا فما ليس مستقوم مع اسكان جعله بدلا عن التقويم
ولانظير لم في الشرع وهي قطر الصلوة لا وجه لخص الرخصة في ذلك
بل وكذا اباحة الفطر ومقوطة الجمعة والأضحية ونحوها في حق من طلبه
وذلك مجاور له الاشارة راجعة الى قطع الطريق ولا خصوص
له بقطع الطريق وكذا التمر والعبد الأبق على مولاه وسفر قصد المعصية
للزاني وشارب الخمر ومخالفة النهي في سفر الكراهة بغير محرمة والمعتدة
وانما كانت هذه الامور من قبيل المجاور لا مكان لانفكاك في الجملة
اذ القطع والتمر مثلا يوجد بعد السفر والسفر يوجد بدونهما
لانه لو قصد ذلك المكان لم يبر مسافرا وفي الحقائق محل الخلاف
في انشاء السفر على المعصية اذ لو انشاء سفر امباحا ثم غير القصد
الى المعصية فانه يثبت الرخصة اتفاقا وكذا الخلاف فيما اذا يكن
للسافر قصد صحيح كطواف الصوفية لرؤية البلاد في المنزلة
يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء واعلم ان الكفار اذا غلبوا المسلمين
واحرزوا الاموال لم يدارهم ملكوها عندنا خلافا للشافعي ثم عندنا
لا يخلوا اما ان يسلموا او يغلبوا المسلمون فان اسلموا فلا سبيل الا
مخاها عليها لقوله عليه الصلاة والسلام من اسلم على مال فهو له
وان غلبهم المسلمون واستنفذوها من ايديهم فان جاء اربابها

فوجدوها قبل القسمة فهي لهم بغير شيء وان وجدوها قبل القسمة
اخذوها بالقيمة ان اجروا واما المثلي فلا يأخذوه لعدم القابضة
لانهم اذا اخذوه وردوا مثله للعالم وعند الشافعي ربحيا خذوه
بغير شيء لان الكفار لم يملكوها وكذا ثمره الخلاق نظر فيما كواخرج
رجل تاجر من دار الحرب شيئا من ذلك بشرا او صبية ياخذ ما ملكه
بغير شيء عنده وعندنا بثمنه او قيمته قوله بالاحواز الى قيده لانهم
قبل الاحراز لا يملكونها وان قسموها كذا في الربيعي وان دخل المسلم دار
الحرب وعليه المشركون ملكوا اسواقهم حتى الوضع لغون العصمة
بتباين الدارين قوله فيملكونه قيل يلزم على هذا استيلاء وهم على
رقابتها فانهم يعتقدون اباحة ذلك لكون الخطا معذوما في حقهم
لانقطاع ولا يتنازعهم اجيب بان مدار المسئلة ليس باعتقادهم اباحة
بل هو العصمة والعصمة في الرقاب متاكدة بالحرية المتاكدة بالاسلام
فلا يحتمل التسقوط قوله فان قلت هذه السائل لا تصلح الى حاصله
ان السائل يقول تفرغ هذه السائل على الاصل المختلف فيه وهو
حكم النهي عن الافعال الشرعية في اقتضائها القبح غير مطابق للمفرغ
عليه لان الزنا والعصب وسفر المعصية والاستيلاء افعال
حسية والنهي عنها يوجب القبح لذاتها اتفاقا وحاصل الجواب ان التفرغ
على كون النهي يقتضي القبح وعدم الشرعية مطلقا عند من خير يقيد
بالنهي عن الافعال الشرعية كما ظنه بعض الشارحين الاولي يقال
ان هذه الفروع وارادة على اصله نقض على قاعدة ان النهي عن
الافعال الحسية يقع على ما قبله لانه لانها امور حسية مع انها
مفيدة لاحكام شرعية فيكون ناقضة لما اصلناه وقد مر
جواب كل نقض ودليل كل فرع قوله كمن اخذ صيد الحرم واخرجه

لا يملكه فيه نظر لان هذا يناقض قوله في الجواب عن هذا السؤال
وكذا الصيغ مع الأخراج يملكه حتى يجوز بيعه والجواب ان في المسئلة ريتين
احدهما ما ذكره ولا صرح بذلك في شرح الهداية والثاني ما ذكره ثانيان
عليه في الجامع الصغير وهذا هو المذهب وذكر في المحيط ولو اخرج الصيد
الى المحل قباعه او ذبحه واكله جاز البيوع ويكره لانه مال حملوا لانه
قيام يد عليه في المحل يفيد الملك فيه كما لو ائتمت اليد ابتداء انتهى قوله
قلنا الفعل المتدله حكم الأبتداء فان قيل لما كان الأبتداء والبقاء
سواء في الأبتداء كان الاستيلاء على محل معصوم فكذلك في الأنتهاء
واجب بان ذلك غير مسموع عند عامة الأصوليين لكونه اضعف وجوبه
كما سذكره ان شاء الله تعالى واعلم ان المتن لم يذكر الجواب عن هذه الفروع
التي ذكرها اختصارا واعتمادا على انه اذا ثبت القاعدة المذكورة سهل
دفع امثال ذلك على من له طبع سليم والشارح تبرع بذكر الاجوية كما
تري ايضا حاشا واعانة للبدي قوله حتى يجوز بيعه في شرح الهداية وفيه
ان باعه رد المبيع ان كان قائما ووجبت القيمة ان كان هالكا سواء كان
كان باعه في الحرم او بعد اخراجه الى المحل لانه من صيد الحرم ولا يحل الخواجه
قوله لكن يجب عليه اخراجه يعني الى بيته والى صديقه او يبيعه في يد
رجل ودبعة ليحفظه له الى ان يحل من احرامه اذ بذلك يحصل عدم
التعرض لان يطير ويبيعه ولم يزل منه ملكه بالارسال حتى له
ان يسترد بعد الاحلال كما ذكره الترمذي وفي شرح الهداية لوصفا
في الاحرام ثم ارسله ثم حل فوجد في يد رجل فليس له ان ياخذ منه
لانه ما ملكه الاخذ في الاحرام انتهى ولو ذبحه يجب الجزاء لتركه الواجب
وهو الارسال ولو مات في يد من يجب الجزاء ايضا للجمانية على الاحرام هذا
وفي المحيط لو اخرج صيد الحرم الى المحل برد الى ما منه فان ارسله

في المحل ضمن لانه ازال آمنه بالأخراج فما لم يعد الى ما منه بارساله
في الحرم لا يبرأ عن ضمانه انتهى وينبغي ان يكون هذا هو المعتمد واعلم
ان المتن لم يذكر الجواب عن هذه الفروع التي ذكرها اختصارا واعتمادا
على انه اذا ثبت القاعدة المذكورة يسهل دفع امثال ذلك على من
له طبع سليم والشارح تبرع بذكر الاجوية كما تري ايضا حاشا واعانة
للبدي قوله لانه كما في الجمال ما كان اذ هو ليس بجزء حقيقة لان الجزء
في المركب ويلزم من زواله زوال المركب وليس الخاص بالنسبة الى العا
كذلك قوله خرج به خاص العين المحل فان قلت بقي خاص الجنس داخل
لصدقا لخصه قلت تناوله الا فراد ليس بطريق الوضوح لان اللفظ
المعرض لمعنى واحد تحت افراد ان قطع النظر عنها حالة الوضع فهو
الخاص وان التفت اليها فهو العام فيكون الخاص اذا فراد لا يتضح في
الخصوية لكونها غير ملحوظة للواضع وخرج الخاص اقسامه بقوله
ما تناول افرادا قوله لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد
منها المحاصل الفرق بين الافراد والجزاء ان الشيء اذا كان له
اجزاء لا يصدق الا على مجموع تلك الاجزاء التي تتركب منها حتى لو
زيد عليها ونقص منها تبدل الاسم وانما اذا كان له افراد فانه لا يجب
صدقه على مجموعها بل يصدق على المجموع وعلى كل فرد منها مثلا العشرة
اذا نقص منها واحد وزيد عليها تبدل الاسم وتغير المسمى بخلاف
لفظ الرجال مثلا فانه يتناول الثلاثة والاربعة والعشرة والمائة
والالف وغيرها ولا يتبدل الاسم اذا نقص من الالف والمائة او العشرة
شيء بل يصح ان يقال رجال الثمانية والتسعة وخمسة عشر وثلثين
وكل ما زاد على الاثنين لان اقل افراده ثلاثة اذا فراد كل شيء يجب
قوله واحترز به عن النكرة في سياق التثنية هذا اذا اريد من النكرة

نوع العموم في المفرد لا يتأخر وان كانت تتناول فردا متفقا للحدوث
فتناولها لها انما هو على سبيل البدل لا الشمول فلا يطلق عليها
لفظ العام الا مجازا وان اريد منها عموم في عن الاحاد في المفرد
وعن الجمع في الجمع فهي داخله في التعريف ويطلق عليها لفظ العام
حقيقة لا مجازا كما صرح المحققون من شرح اصول ابن الحاجب
وانما الحاجب بهذا القيد الجمع المنكر وحده حمل للشمول على
الاستغراق يعني ان يكون متناولا لجميع ما يصلح له متناولا لا بالدلالة
وفاقا للمحققين في القول بان الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص
لا في الفخر الاسلام ومن وافقه على جعل الجمع المنكر داخل في العام
حيث كان المعبر في العام عندهم هو انتظام جمع من المسميات باعتبار
امر مشترك فيه سواء وجبا لاستغراقه ولا فقد ظهر بهذا فائدة
هذا القيد على كل حال فان قلت كيف استقام جعل النكرة المنفية
عن قبيل العام ولم يكن موضوعة لافراد وانما وضعت لفرق بينهم
والافراد فيها من المحتملات لا من المتناولات ولم يستقم جعل جمع
المنكر منه وقد وضع لافراد لافراد منهم وما ذاك الا قلب الموضع
قلنا اما الاول فقد استقام باعتبار الوضع النوعي اذ قد ثبت
من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي من الافراد بالاستغراق
اللفظ لكل فرد منها في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد والجمع
في المفرد والجمع لا يعني نوع العموم الذي هو المتناول على سبيل البدل
وهذا هو معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا
يعني ان انتفاء فرد منهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي
ذلك واما الثاني فلانه لم يستقم لعدم دلالة على الشمول
المستغرق لما وضع له فانه لا يتبادر الى الفهم من مثل رجال قوم

سوي سطلق الجمعية وهو اية عدد الشمول الوضعي وما سلب عنه الشمول
الوضعي فليس بها امر فان قلت هذا واضح في الجمع المنكر اذ كان جمع فلاة
كثلاثة فانه ليس بها امر اتفاقا لانه للعشرة وما دونها فلا يتم اما اذا
كان جمع كثرة كرجال ولم يكن مضافا كعبيدي ورجالي فلا لقوة
دليل عمومه وعلو شأن الذاهبين اليه اما قوة دليله فلانه
يقع اطلاقه على كل جمع حقيقة فاذا حمل على الاستغراق كان جملا
على جميع حقايقه ولانه لو لم يكن للعموم مكان مختصا بالبعص وليس
باتفاق وقياسه بالنكرة قاسم لتختصا طلاقة على الجمع المستغرق
حقيقة لكونه بعضا لاجوع بخلاف النكرة فانها لا تطلق على الافراد
الا على سبيل البدل واما علو شأن الذاهبين اليه فناهيك من
قال به كالاسماء الدتومي وشمس الائمة وقر الاسلام وغيرهم من ائمة
هذا القرن والظن حال المختص غير مخالفة صاحب امه اذ ليس في
كلامه ما ينافيه قلت بما وضع لك قد ظهرت فائدة الاحتراز بهذا
الفصل عنه واما ما لم يتفخ عندك فقد ذهب اليه جمهور الشافعية
وبعض العراقيين من اصحابنا ولا يخفى علو شأنهم ايضا وامكان بقوة
ادلتهم بما هو ناضر لها وهادرا لما ينافي فيها مما يوردي كتابته اليه
التطويل الممل واما كلام المختص فقابل للمذهبين بما سمعته من التقرير
هذا ورد على هذا التعريف بان العام لو تناول افرادا كزيدون
مشاهدا وكل فرد خاص لزم تناول الشيء ضده وهو مح واجب بان
زيدا اذا توهم فيها الاشتراك انتفي الخصوصية وح فلا يلزم تناول
الشيء ضده لا يقال هذا الايضها لانه على ذلك التقدير يتبع النوع
لانه اذا تحول عن الشخص بتوهم فيكون خصوصان نوعيا او جنسيا
وعاد المحذور لانا نقول المخصوص النوعي اذا اعتبر فيه التوحيد

يكون خاصاً ويجوز اعتبار الكثرة فيه أيضاً ومنه الوجه لا ينافي
العموم قوله وأنه أي العام قبل الخصوص إلى علم أن أهل الأصوات اختلفوا
في العام قبل الخصوص ذهب عامة المرجية والأشاعر إلى أنه يوجب التوقف
حتى يقوم دليل عمومه أو خصوصه وذهب الكلبي والجبائي إلى أنه
يوجب الجوز بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتفوق
فيما فوق ذلك وذهب جميع العلماء إلى أنه يوجب الحكم في جميع ما
يتناول من الأفراد ولكن اختلفوا فذهب الجمهور من أصحابنا
من أهل العراق كابن الحسن الكرخي وأبو بكر الرازي وغيرهما ومن وراء
النهر كالقاسمي زيد وشمل الآفة وغير الإسلام وعامة المتأخرين
والمعتزلة إلى أنه يوجب الحكم في جميع ما شمله قطعاً وبقينا إلا في عام
لا يمكن جواؤه على عمومه لعدم قبول محل لذلك كقوله تعالى
لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة فإن موجهه وهي نفى المساواة
من جميع الوجوه غير ممكن لحصول المساواة في بعض الوجوه كالحديث
والإنسانية والجسمية والذكورة والأوثة فيكون إذ ذاك
كالجمل فيجب التوقف فيه إلى أن يظهر المراد منه وذهب جمهور الفقهاء
والتكلميين إلى أنه يوجب وهو مذهب الشافعي ومال إليه طائفة
من مشايخنا كابن مضر والكاربدي واختاره مشايخ سمرقند
حتى قالوا إن خبر الواحد والقياس يصلح مخصصاً له ابتداءً وادلة
كل من هذه الذاهم المذكورة في الطولات فلا نطيل بذكرها قوله
أي بحيث يقطع الشبهة عندنا بمعنى أنه لا يحتمل التخصيص احتمالاً ناشياً
عن دليل قوله لأنه يحتمل أن يخص إذا ما من عام الأويطرة احتمال
التخصيص إلا ما استثنى لوجود القرينة المانعة كقوله تعالى
إن الله بكل شيء عليم وما من حقيقة الأويطرة احتمال الجواز

قوله ولنا إن اللفظ إذا وضع لعني المعنى والعموم إذا وضع
له اللفظ فكان لازماً قطعاً حتى يقوم دليل الجواز وفيه شيء
لأن العموم لو ينقل نصاً عن الواضع بلا ختم من تتبع موارد الاستعمال
وحاصله أن وضع اللفظ للمعاني علم بالأسبقية وفهم المعنى
من اللفظ بدون القرينة علامة الوضع فتدبر قوله ولو جاز أراد
البيعض إلى علم أن الشارح استدلى على أن موجب العام قطعي أولاً
وعلى بطلان مذهب المخالف ثانياً وأجاب عن متمسكه ثالثاً بالتضمن أما
الأول فقوله إن اللفظ إذا وضع إلى فتقريبه لو جاز أراد بغير
مستيات العام عن غير قرينة لا ارتفاع الأمان من اللغة وكذا عن الشرع
أما عن اللغة فإنه يصير كل ما وقع من كلام العرب من الألفاظ العامة
محتملاً للخصوص فلا يستقيم ما يفهمه السامع من العموم وأما عن الشرع
فلا تخطأيات الشرع عامة في الأقطاب ولو جاز أراد بغير من
غير قرينة لما استقام فهد الأحكام بصيغة العموم لاحتمال التخصيص
ولا بصيغة الخصوص لعدم قرينة وذلك يؤدي إلى التلبس على السامع
وتكليفه بما لا يطاق وأما الثالث فعند ذكره بطريق المهور من جواب
السؤال الأخير وتقريره أنه إن أراد احتمال العام التخصيص مطلقاً الاحتمال
فهو لا ينافي القطعي بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ من الدليل
فيجوز أن يكون قطعياً مع احتمال الخصوص الناشئ عن خبر الدليل وإن أراد
يحتمل التخصيص احتمالاً ناشياً عن دليل فمنوع ولا ينافي احتمال التخصيص
الذي يورد الشبهة شايع بل في غاية القلة لأنه إنما يكون بكلام يستقل
سغاراً للعام وفيه نظر لأن مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض الأ
فأرد مطلقاً ولا شك في شيوعه وكثرته والحاصل أن جنس التخصيص
شايع لكن النوع الذي يمكن أن يحمل عليه صورة النزاع قليل قوله

ولقائل ان يقول الخ حاصله ان اعتبار ارادة الخصوص باطل ولما لم
يكلفنا الله تعالى بما ليس في الوضع سقط اعتبارها في حق العمل فلزمنا
العمل بالعموم لفظ لكنه بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي
ومع القول بوجوب العمل بالعموم لفظ لا يرتفع الايمان واجيب ان التكليف
لما كان مجابا للوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم يعتبر الارادة
الباطنة في حقنا لاعلماء واعمالا واقيم السبب لفظ مقام الباطن بتبديرا
فيبقى ما يفهم من العموم لفظ قطعيا وفيه شيء اذ عدم اعتبار
الارادة الباطنة في حق الشئ للاحتياط وذلك في حق العمل دون العلم
قوله ويمكن ان يجاب الخ ولما كان تقول لا يلزم من نفي الاحتمال في الشئ
نفيه في الاصل لان الاقوي لا يلزم ان يستتبع الادنى فضلا فالعكس
ويمكن الجواب ان الحكم البسيط اذا تعلق بشيئين كان كالشرك فاذا
نفي من احدهما يلزم نفيه من الآخر **قوله** فان قلت خبر الواحد محتمل
اعلم ان المراد بخبر الواحد الجنس الشامل لما ثبت به الواجب والسنة
والمستحب الذي مفهومه قطعي كما تقوم بل هذا الحكم ثابت بطلاق الا
خاد والمراد بالاحتمال في العلم بتجوز كذب الرواة لعدم التواتر
وبالاحتمال في العمل كونه خاصا عاما مشتركا ما ولا الى غير ذلك
فاسقطنا هذا الاحتمال في حق العمل لانا لو لم نسقطه لما علمنا به لان
الشئ اذا احتمل امرين سقط العمل به واما في حق العلم فالاحتمال باقاي
لكونه حديث الرسول حتى لا يكفر باحد اذ لو لم يكن الاحتمال باقيا في حكم
العلم الكفر باحد وثبت بالفرضية كالتواتر وهو مساق للتردد فيما
يفيد مفهومه من الوجوب تارة ومن المستحب والسنة اخري فقد
قلتم بسقوط الاحتمال في الفرع وهو العمل دون الاصل وهو العلم فلم يتم
ما ذكرتم من الجواب **قوله** قلنا ذلك الاحتمال ناشئ عن دليل بعين الاحتمال

الذي في خبر الواحد والمراد بالدليل كونه غير متواتر لان المتواتر
امر قطعي بالاتفاق وغير ظني بخلاف العام فان الاحتمال فيه ناشئ
عن غير دليل كونه تجوزا عقليا ولا يلزم من عدم سقوط احتمال
ناشئ من دليل عدم سقوط غير ناشئ عنه قوله **عندنا يجب** ولا يجوز
تخصيصه وعندنا لا يجب ويجوز تخصيصه وذلك لانه لما كان ظنيا
عنده فيجوز تخصيصه بالظني ابتداء وعندنا لما كان قطعيا لا يجوز
تخصيصه بظني الا بعد تخصيصه بقطعي مثله لان التخصيص بطريق العامة
لما سياتي والظني لا يعارض القطعي واما ما جاز تخصيصه بظني بعد تخصيصه
بقطعي لانه صار ظنيا **قوله** وسقطت اياه التصغير عند النسبة كما يقال
في حنيفة حنفي اذا نسب اليه فعله بضم الفاء وفحما ويحذف تاء التانيث
والياء الا ما استثنى فتقول في جهنية ومزنية وقرظية وحنيفة
وصحيفة ومدينة جهني وقرظي ومزني وحنفي وصحفي ومدني واذا
نسب اليه فعل يقال فعلي من غير حذف فعلي هذا قيل الدين حنفي والمذهب
حنفي وابو حنيفة حنفي في حنفي ومتبع ابي حنيفة حنفي وحنفي الشافعي
ومتبعه حنفي غير حنفي **قوله** وما روي النضر بن مالك عن الحديث مشفق
عليه قوله نسخ بقوله عليه الصلوة والسلام استنزهوا من البول
فان عامة عذاب القبر منه اخرجته الطبراني من حديث انس رضي
وقال المحفوظ انه مرسل وعن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه مثله اخرجته
الدارقطني والحاكم وعن ابن عباس رضي بلفظ ان عامة عذاب القبر من
البول فتسنزهوا منه اخرجته الطبراني والدارقطني قوله ولو لم يكن العام
مثل الخاص لما صح نسخ الاول اعلى الحديث الاول بالحديث الثاني لان شرط
النسخ المماثلة **قوله** وحديث العربيين الخ جواب سؤال تقديره انما ثبت
النسخ ان لو ثبت التأخر ولم يثبت فاجابه بان حديث العربيين متقدم

لان المثلثة التي تضمنها مسبوحة بالاتفاق لانها كانت بشروعة في ابتداء
الاسلام فذلا نتساختها على تقدمه لا يقال انما يدل دليل الانتساخت على مطلق
تقدم الحديث الاول وهو لا يستلزم تقدمه على خصوص هذا الحديث
لانا نقول اذا ثبت تقدمه بالدليل تقدمه مطلقا على ما لم يتم على تقدمه
دليل لثبوت مجرد وفهم لم ينشأ من دليل وهو غير معتبر على ما مر فلا يعارض
ما ثبت بالدليل ولقائل ان يقول سلمنا تقدمه لكن لان الحديث الثاني
عام كما سياتي قوله لان الام فيه للجنس قلنا لم لا يجوز ان يكون للحقيقة او
للعهد ويكون المراد ببول ما لا يوكل له عملا بالدليلين ويمكن ان يجاب
عن الاول بان الجنس انما يوجد في الخارج في ضمن الشخصيات فاما ان يكون
جميع افرادها او بعضها اذ لا واسطة بينهما فاذا انتفت البعوضة لعدم
دليلها تعين الجمع وهو المطور عن التابان سبب ورود الحديث ما روي
ان سعد بن معاذ رضي الله تعالى عنها لما ماتت وشيعت الناس جنازته
نزكت الملائكة للصلاة عليها حتى كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
يمشي على رؤس اصابعه سرازير حامهم فلما وضعوا في القبر ضغطت
الارض ضغطة اختلفت اضلاعه فقال النبي عليه الصلاة والسلام
استزفوا من البول فان الحديث فانه كان رجلا كثيرا ابل ولم يتوق
عنا بوالها فهذا دليل على ان المراد من البول ليس ببول ما لا يوكل له
مكذوقا بل لان تقول قد وجد دليل البعوضة فلا يكون الجمع اذ
فلا يثبت المطبل يكون كل من الحديثين خاصا لا يقال العبارة للفظ
لالتب لانا نقول الاعتبار للفظ اذا لم يتدل قرينة على خلافه
والسبب يصلح ان يكون قرينة على المراد لكن قد يقال يجوز ان يكون عاما
باعتبار دلالة لانه اذا نهي عن بوال الماكولة فمن باب او يثبت
النهي عن غير الماكول فيصلي ناسخا باعتبار الدلالة دون العبارة

154 لاجل العموم والافبا اعتبار العبارة فهو خاص فانهم قوله فينتج ان
يرجح الخاص يعني فلا ينسخ بالعام لعدم المماثلة بينهما اذ الخاص في قطعته
انوي من قطعته العام قوله قلنا الاحتمال الغير الناشئ عن دليل
الخاص بل ان العام اذا كان موضوعا لكل كان ارادة البعض منه
فجازا وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها بلا قرينة فاحتمال
المجاز الواحد بلا قرينة مساويا لاحتمالات مجازات كثيرة بلا قرينة
واما تأكيد العام بكل واجمع فلا ينافي في قطعته بمعنى نفي الاحتمال
الغير الناشئ عن دليل لان التأكيد لرفع الاحتمال اصلا نشاء عن دليل
ام لم ينشأ كما ان تأكيد الخاص في جاء في زيد نفسه ما وعينه
لرفع احتمالات ارادة المجاز فلا ينافي في قطعته فان قلت لان ان احتمالا
ارادة التخصيص في العام لم ينشأ عن دليل بل نشأ عن دليل لقول ابن عباس رضي
ما من عام الا وقد خص منه البعض قلت ما نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى
لم يثبت فيه لان الاي التي لم يخبرها منها شي كثيرة في القران مثل قوله تعالى
انا لله بكل شي عليم والله ما في السموات وما في الارض وخلق الله السموات والارض
في ستة ايام وما من دابة في الارض الا على الله رزقها قوله وفما اذا اوصي الخ
هنا معطوف على قوله انه يجوز يعني حتى انما اذا اوصي الخ والمقان هذا
الرفع مما يدل على ان العام مثل الخاص بلا رجحان عليه عندنا وهو مثال
وايضاح لتساويهما في الجملة والا فالخاص ليس بعام حقيقة كما سنذكره
قوله فتثبت المساواة بينهما في الوصية بالفقر فيه شي فان هذا ينافي
ما ذكر في التلويح وضمير من ان الخاص اذا كان متراجعا عن العام يكون
ناسخا له في قدر ما يتناو له كما تقدم روح ينبغي ان يبطل الوصية
في الفصل الاول ويكون للتساوي ان يجاب بان الخاصة ليس عام حقيقة
بل هو خاص والخاص وان كان ناسخا للكن هنا لا يمكن ذلك لان النسخ

اعلام الحكم المنسوخ بالكلمة وهذا لا يمكن ذلك لا يجاب الفرض الثاني
فلا يكون من باب التسخير بل يكون من باب التعارض لان اسم الخاص شامل
للفرض وقد جعله الوصي الثاني من غير وجوع فاجتمع فيه وصيتان
فثبت كان فيه لعدم ترجيح احدهما على الآخر **قوله** هكذا ذكره شمس
الائمة في زيادته ونحو الاسلام البرد وفي المسئلة من غير ذكر
خلاف وهذا فيما اذا كانت الوصيتان بكلام مفصول كما هو مسئلة لكن
اما اذا اوصي بالخاصة الانسان ويفضه لآخر في كلام واحد موصول
بعضه ببعض فان حلقه الخاص يكون للأول وفضه يكون للثاني اتفاقا
لان الاول كالعام لتساوله والحلقة والفرض والتاخر متصل به فكأن
مختصا له فظهر ان المراد ان يكون الحلقة للأول والفرض للثاني **قوله**
وهو ان الفرض الثاني عند ابي يوسف في بيان الخلاف المذكور
في هذه الكتب والخلاف فيما اذا كانت الوصيتان بكلام مفصول اما
اذا كانتا لكلام واحد موصول فالفرض للثاني اجماعا كما في
المصنف وعلى ما في هذه الكتب انما يكون هذه المسئلة على قول محمد
فقط لانه لم يرجح الخاص على العام بعد التعارض لتساويهما في قوة
الدلالة لكن فيه شيء فاننا لا نزال تساويهما فان التعرض
يدخل في الوصية الاولى دلالة وقد جعله للثاني نفا والدلالة لا
تقاوم الفرض **قوله** فاذا كان مفصولا يكون مغايرضا لا تخصيصا فبقي
الاجاب الاول **قوله** على عمومته ويصير الاجاب الثاني مغايرضا في
الفرض مع تساوي العام والخاص في الحكم فثبت المساواة بين الوصي كما
في استحقاق الفرض في شرط بينهما وليست الوصية الثانية رجوعا
عن الاول كما لو اوصي بمجموع الخاص للثاني لبقاء الوصية الاولى والحلقة
على حالها بلا مغايرض لان الوصية بالفرض ليست وصية بمجموع الخاص

قوله ولذا صح استثناء الفرض عن الخاص لان الاستثناء دليل العموم
وفيه شيء اذ ليس هذا اصلا كلياً لان تقاضيه باسماء الأعداد
في حوله على عشرة الأثنية مع انها ليست عامة اتفاقية فثبت
لذلك **قوله** بل الفرض جزؤه فيه شيء لان الجزء اذا انعدم
ينعدم اسم الكل كالواحد بالنسبة الى العشرة واذا زال الفرض
مع بقاء الحلقة فلا يزول اسم الخاص بالكلمة بل يسمي خاصا بلا
تمامه **قوله** هنا يفرع اخر الى انما خص هذا بذكر التفريع دون
ما قبله من مسئلة الوصية لان المقصود بالنتيجة من قوله انما هو
ليبان ثمة كون العام يوجب الحكم قطعاً فلهذا جاز نسخ الخاص به ولا
يجوز تخصيص الآية المذكورة بخبر الواحد لانه ظني والعام قطعي
وهو قوله مما لم يذكر واما مثال الوصية فليس تفرعاً على كونه قطعياً بل مثال
المساواة العام للخاص في اجاب الحكم عند التعارض على ان الخاص ليس بعام
حقيقة فلا يكون مما يخون فيه وان كان المثال لا يلزم مطابقتها للواقع
فهذا هو النكتة في تخصيص هذا الفرع بذكر التفريع دون ما قبله وان كان
يمكن ان يطلق على الاول تفرعاً ايضا في الجملة **قوله** وهو ما روي انه
عليه الصلوة والسلام قال المسلم ينبغي على اسطره تعالى سمي اوله ربي
رواه بعضهم عن البراء بن عازب رضي الله عنه كذلك وصحة الغزالي
في الاحياء وعليه عهده ولكن روي ابو داود في المرسل من جهة
ثور بن زيد عن الصلت رفته ذبحة المسلم خلال ذكر الله تعالى
اوله يذكر لانه ان ذكر لم يذكر الا اسطره تعالى ورواه البيهقي من
حديث ابن عباس رضي موصولا وفي سنده ضعف قال البيهقي
والاصح وقعه على ابن عباس رضي وقد صححه ابن السكيت وقال دوي
عن ابي هريرة رضي وهو منكر اخرجه الدارقطني وفيه مروان بن

سالم وهو ضعيف قوله فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس الطبيعيين
ولئن سلم ان الحديث مشهور فهو محمول على حالة النسيان بدليل انه ذكر
في بعض الطرق والروايات وان تعد لم تحل ذكره في المبسوط
واعترض بان الآية تقتضي حرمة كل ما لم يذكر اسم الله عليه وقد خص منه
بعض ذلك كاكل طعام لم يذكر اسم الله عليه بالاجماع فيجوز تخصيص
بخبر الواحد والقياس واجبت بان الاجماع لا يصح تخصيصا كما سيأتي
فعل ان عمله باعتبار عدم دخوله في النص بل السلف اجمعوا على ان المراد
الذكر حالة الذبح لا غير قوله فان قلت بالتخصيص لهذا سؤال مع جواب
الي قوله وهو ترك الذكر ينبغي ان يذكر في دليل الشافعي رح لاني دللنا
فانا لا يجوز التخصيص قوله قلت حاصله ان الآية بعمومها تناولت
متروكة التسمية عمدا وغير مما ذبح باسم الصنم والموقودة والمتروية
والنظيمة والمنخفة والميتة فلا يلزم تعطيل النص من تخصيص العمدة
لبقاء غير تحته قوله وهو ترك الذكر الي هنا اخروا يجب تقديمه
ويذكر في دليل الشافعي رح قوله مع ان الحاق العامد بالناسي الي هذا
راجع الي دللنا وهو رد على الشافعي رح من الحاق العامد بالناسي
وحاصله ان الحاق العامد بالناسي غير مستقيم لانه ليس بتارك
لذكر بل هو ذكرا شرعا لان الشرح اقام الملة مقام الذكر في هذه
الحالة للرجوع عنه تخفيفا عليه كما اقام الاكل ناسيا مقام الاسنك
في الصوم والعامد ليس في معناه اذ هو مقتصر فلا يستحق التخفيف
هذا على مجازة ما في الكتاب ولقائل ان يقول جعل الناسي ذكرا
فما يستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز والافضل عنه
مشكل اللهم الا ان يلتزم الجمع بينهما في مقام النفي كما جاز الجمع بين
المشترك فيه قوله او زنا اي زنا موجب لباحة الدم وهو زنا

المخص قوله فلما لم يبطل دون الحقين فاعلاهما اوكي فيه نظرا اذ لا يلزم
من عدم البطلان في الاواني عدمه في الاصل اذ الاصل لا يستتبع الاواني
والجواب ان الحرم اذ الرثومن في الجناية اليسيرة فعده امنه لكثيرها
اولي لانك اذا شاحجت في القليل ففي الكثير اولى وما ذكره من
القاعدة فسلم في غير هذا المقام لان المراد هنا الجناية المبينة على
المشاحجة وكل مقام مقال قوله ولئن سلم انه مشهور فمعناه لا يسقط
العقوبة في الآخرة قال بعض الشراح الصحيح من الحديث لا يعيد عاصيا
واما قوله ولا فار ايدم فلم يثبت ولئن ثبت فحمل على انه لا يسقط
العقوبة قوله والآية تناول لا تقسح دون الطرف فيه نظر على انه
لوسلم هذا الاستدلال للزمر ان لا يقتل الكافر بعد الخروج من الحرم
ايضا لانه ثبت له الامان بالدخول فان قلت معناه صار امانا
دام فيه قلت هذا يقتضيه بلا دليل قوله ولقائل ان يقول الخ يمكن
ان يجازيه بان عموم الامان ثابت اذا امان بتارك التعرض له
وهذا حاصل اذ صدر الاطعام والاستقاء ليس يعرض له قوله
راجع الي البيت لانه هو المذكور لا الحرم يعني والنزاع انما هو في داخل
الحرم قوله الا اذا وقع النزاع الي معنى لكن انا قام النزاع في الجاني
اذا دخل البيت فانه يقع التمسك بالآية على الشافعي في عدم امانه
اذا دخله عنده ووجه الطهارة انها نص في المقصود لان الضمير للبيت
وانت الحكم في البيت ثبت بالحرم بطريق اللزوم لعدم الفرق بين البيت
والحرم اذ البيت من الحرم قوله كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي في ذلك
فقال بعضهم لا يصير امانا بالدخول البيت دون الحرم ولكنه لا يقتل فيه كباي يورد
الي تلويثه بل يخرج منه ويقتل وقال بعضهم يصير امانا بالدخول فيه دون
الحرم قوله فاللزوم بالآية متعذر لاختلاف محل النزاع لان الخصم

يقول دخوله آتيت مولعند للأمان دون الحرم ونحن نقول دخول الحرم
هو المفيد له أيضا والشرط اتحاد المحل مع اختلاف الحكم **قوله** بل في ظهور
قدميه في الضمومة وضومتهما فيها إلى الكعبين وبقائه ذلك إلى الآن دون
سائر آيات الانبياء عليهم الصلوة والسلام ولهذا قيل فيه آيات بينات
بالجمع ولو كان المراد ما قيل من كون البيت متعبدا لم يقبل فيه آية
بينة بالأفراد فتنبه لذلك **قوله** فان لحقه خصوص الخ اختلاف
اهل الأصول في العام المخصوص هل هو حقيقة ام حجة ام لا وعرض
موضع الخلاف ان التخصيص بذلك غير مستقل وبديل عقلي لا يؤثر
في تغيير العام عما كان بالاتفاق لعدم مورد الشبهة وموضع الخلاف
العام المخصوص بكلام مستقل واختلفوا ايضا هل هو حقيقة في اللفظ
او مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت المختالفة حقيقة وقال ابو بكر
الترمذي انه حقيقة ان كان اللفظ غير محرم والافجاز وقيل غير ذلك
قوله احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية
فانها وان لحقت العام لا يسمي محصيا اذ عمل التخصيص عندنا على سبيل المعاصرة
من حيث الصيغة وان كان على سبيل البيان من حيث الحكم وليس عمل
هذه الاشياء كذلك لكون كل منها غير مستقل اذ مفهوم الصفة
يحتاج إلى الموضوع وكذا الشرط إلى المشروط والمستثنى إلى المستثنى منه
والغاية إلى المعنى فالصفة توجب القصر على ما يوجد فيه نحو في الأبل
السائمة زكوة والاستثناء يوجب قصر العام على بعض الأفراد والشرط
يوجب قصر هذا الكلام على بعض التقادير نحو ان دخلت الدار
والغاية توجب قصر المعنى على البعض الذي جعلت الغاية حداله نحو
اتوا الصيام إلى الليل **قوله** ولما قيل ان يقول الخ الجواب ان قرينة
الإضافة هو دليل العقل على التخصيص لانها مانعة منه **قوله** وتخصيص

157
الشيء والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل أي من قبيل التخصيص
بالعقل فان العقل يحكم بالضرورة انها مخصوصان من خطابات الشرع لعدم
التكليف في حقها وخطابات الشرع انما هي للكلفين لا يقال في لم يتنا
ولهما التخصيص لعدم التكليف لانا نقول التناول يقطع النظر عن
العقل والعقل يخصها بالخراج لانها لا يفهما من مضمون الخطاب
وخطابها لا يفهمه قبح لانه يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق وهو م
قوله وعن الحنفي نحو ما وبيت من كل شيء فانه لم يشاهد لها كل شيء
ما يتنا اذ لم توثق السموات والأرض وعن الجن والانس ونحوها مع شمول
الشيء لذلك وفي جعل هذا من قبيل التخصيص الجسي تسامح فان الكثرة
بالحسن هو ان لها كذا وكذا واما انه ليس لها غير ذلك فانما هو العقل
لا غير **قوله** ويقوله مقارن عن الناس فانه وان كان مستقلا لكن
ليس مختصا لكونه متراخيا قال بعض المحققين القول بان التخصيص
لا يطلق الا على غير التراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع
مثل تخصيص كتاب السنة والأجرام وتخصيص بعض الآيات ببعض
مع التراخي انتهى ويمكن ان يقال اصطلاح الأصوليين على اشتراط
المقارنة في التخصيص والامشاحة في الاصطلاح وما ورد من التخصيص
بتأخر لم يحملوه على التخصيص المصطلح وانما حكموه على النسخ ولهذا قال بعض
الشراح المخصص اذا تراخي يكون ناسخا **قوله** لا دخلا في ما هيته بان
يكون جزء منه بحيث لا يوجد تخصيص الأعم المقارنة وح يجوز التخصيص
في المرة الثانية ما لتأخر عن خبر الواحد والقياس كما مر به بعض
المحققين من الشراح فان قلت اذا جوزتم التخصيص بدليل متأخر في المرة
الثانية فلا فرق بينه وبين التخصيص فيكون كل منهما يكون بدليل متأخر
قلت ان النسخ رفع الحكم عن الكل والتخصيص عن البعض فان قلت قد

التسخير رفعاً عن البعض قلت رفع الحكم في التسخير ثبت مقتصر عند وجود
التاسخ في الزمن التام بخلاف التخصيص فإنه لبيان أن الحكم مسلوب
من البعض المخصوص من أول الأمر قبل التخصيص فإنه لبيان أن المخصوص
لم يدخل تحت الحكم العام ابتداءً **قوله** ويمكن أن يجازيه بأن المراد
بالمقارنة أن لا يعرف تأخر دليل مخصوص إلا أن يصدر أمعاً من التسخير
صلى الله تعالى عليه وسلم يؤيد ما قاله بعض المحققين أن العام الخاص
إن دل أحدهما على ثبوت حكم والأخر على نفيه فإما أن يعلم تأخر أحدهما
عن الآخر أولاً فإن لم يعلم حمل على المقارنة وإن جاز أن يكون أحدهما
في الواقع ناسخاً للآخر والأخر منسوخاً للمقدمة **قوله** مخ يمكن أن لا
تأخر دليل الخ ظاهر كلام الشارح أنه يحصل المقارنة داخله في ما
هيته التخصيص هذا يقتضى أنه إذا علم تأخر الدليل التام لا يكون مختصاً
بل ناسخاً وفيه نظر وجهه أن العام إذا خسر أولاً بدليل مقارن ثم خسر
ثانياً بتأخر خبر الواحد أو القياس فإنه يسمى مخصوصاً عند أهل الأصول
فالأولى جعلها شرطاً له أو لمرة كما قاله بعض الشراح لا يقال التخصيص
معهود واحد فلا يجوز أن يكون بعض أفراد شرطه بشئ دون الآخر
لأننا نقول ذلك شرط عمل التخصيص فإنه عمله باعتبار المخصوص منه فيجوز
أن يكون الأفراد مختلفة الشروط باعتبار العمل لا لذاتها **قوله** والعام
إذا قصر على بعض أفراد غير مستقل يكون حجة بلا شبهة كما كان قبل
التخصيص لأن الظن إنما يحصل باعتبار التعليل وهذه الأشياء لا تقبل
التعليل **قوله** إذا كان المخرج معلوماً قيداً لأنه إن كان مجهولاً يورث
جماله في الباقي فلم يصح حجة إلا أن يبين المراد **قوله** وإن قصر على مستقل
يعني غير العقل والحسن فإن التخصيص إنما لا ينافي القطعية وإطلاق التخصيص
عليها مجاز على هذا الاصطلاح فتبين بهذا أن مراد الشارح التخصيص

بالكلام المستقل وإن اطلق ذلك **قوله** فقبل ورود البيان يكون نظيراً
للمخصوص المجهول الخ حاصله أنه يعجز أن يمثل بأية الربوا اللغزيبين
بالاعتبارين ومثل أيضاً المخصوص المعلوم بالمستأنس فإنه خسر من قوله
فأقولوا المشركين بقوله تعالى وإن أحد من المشركين استجار لك فآجره
قوله حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد يعني لما لم يسبق العام بعد التخصيص
قطعياً جاز أن يخص بخبر الواحد والقياس إجماعاً ويعلم من جواز
تخصيصه بالقياس أنه دون خبر الواحد في الدرجة لأن القياس
لا يصلح أن يكون معارضاً لخبر الواحد ويصلح معارضاً للخبر الأشد
للعام المخصوص حتى رجحوا خبر الفقهية على القياس وكذا خبر الأكل ناسخاً
في الصوم وذلك لأن ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص إنما هو مع شك
في أصله واحتمال فيجوز أن يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فإنه
لا شك في أصله وإنما الاحتمال في طريقه وذلك باعتبار توهم غلط
الروايات وميله عن الصدق إلى الكذب فلا يصلح القياس معارضاً له
وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على أن المخصص لا يجب
أن يكون معارضاً للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس كذلك لأن
القياس منظره لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص مثبت للحكم في
الأصل وهو لا يعلم تراخيه بطريق القطع **قوله** كما خص الشيوخ والعمائر
الخ وكما في نص الربوا لما لحقه البيان في الأشياء الستة الحق بها
غيرها بعملة الكيل والجنس والطعم والوزن والجنس بالقياس وكما في
أهل الذمة لما خصوا من عموم نص القتال الحق بهم السنون والقبان
والعميان والمقعدون والزمني بعملة أن كفرهم غير مفض إلى الحرب ككفر
أهل الذمة فخصوا من النص بالقياس **قوله** مع أن الكافر والقاتل
خصاً منه لكأن تقول إنما خصاً منه بقوله عليه الصلوة والسلام

لا يربط الكافر المسلم ولا المسلم الكافر وراه السنة من حديثا سامة
 وهو بقوله عليه الصلوة والسلام ليس للقبائل من الكفرات شي رواه عبد
 البر وصححه وكل منها خبر واحد فكيف يخص به العام والاهم الا ان يدعي
 الشهرة فيها مع المقارنة والجواب ان حرمان الكافر الميراث حتى بقوله تعالى
 ولكن يجعل الله لكافرين على المؤمنين سبيلا على انه يمكن ان النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم خصا بية الميراث وقت النزول باذن من ربه لا براه
 قوله عن معاشر الانبياء لا نورت الحديث رواه الخلفاء الاربعة
 وابن عوف وابن ابي وقاص والذبير والعباس والازواج الطاهرات
 التسع رضوان الله تعالى عليهم اجمعين قوله مع ان سرقة ما دون
 النصاب والسرقه من غير حرز مخصوص بالاجماع فيه نظر فان الاجماع لا
 مخصوصا لاشراط المقارنة والاجماع ليس يقارن للنص ضرورة واجيب
 بان المخصص في الحقيقة سندا لاجماع وقد يكون سندا مقارنا في نفس الامر
 ولكان نقول سندا لاجماع قد يكون ظاهريا كخبر الواحد والقياس فكيف
 يصلح مخصصا قوله يعني ان دليل المخصص الى خاصه ان دليل المخصص
 من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بها ويوتى
 خلا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية دفعا للترجح من غير مرجح
 فيعتبر دليل المخصص في العلوم بالاستثناء والتاسخ المعلومين وفي
 الجهول بالتاسخ والاستثناء الجهولين وفي كل من الاعتبارين شك في سقوط
 حجية العام فلا يبطل حجية الثابتة بيقين بل يمكن فيه شبهة فيوجب
 العمل الا العلم لكونه ثابتا من وجه دون وجه قوله لان كلا منهما
 اي المخصص والمستثنى لم يدخل تحت الحكم يعني ان المخصص لم يدخل
 تحت العام ولهذا لا يكون دليل المخصص المقارنا لان التخصيص
 بطريق رفع الحكم عن المخصص بعد ان كان ثابتا والاستثناء تكلم

بالباقي بعد الاداة لان المستثنى دخل في الصدر ثم خرج بل كانه لم يتكلم به
 قوله كالمستثنى المجهول فان جماله توجب جماله المستثنى منه وذلك
 يوجب سقوط العمل بالمستثنى منه الى ظهور البيان فكذا المخصص المجهول
 يوجب سقوط العمل بالعام وحجته لامتناع اثبات الحكم بالمجهول قوله
 يبقى اي العام كما كان قطعيا قبل التخصيص لان التاسخ اذا كان مجهولا
 يسقط بنفسه ولا يؤثر في الحكم السابق لان المجهول لا يصلح معارضا
 للمعلوم فكذا المخصص المجهول يسقط كانه لم يرد ولا يؤثر في العام
 قوله وقلنا يبقى حجة يعني عملا لسببه التاسخ ولا يكون قطعيا
 لسببه الاستثناء قوله يحتمل التعليل لانه نفس مستقل
 هنا باعتبار شبه التاسخ فان قلت التاسخ من حيث هو لا يحتمل التعليل
 فكيف تثبت المشابهة بهذا الاعتبار قلت المشابهة من حيث الضيغة
 فقط والتاسخ من حيث الضيغة يقبل التعليل وان كان لا يقبله
 من حيث الحكم هذا قوله وذلك القدر مجهول الى اذ لا يعلم القدر
 الذي يصير مخصوصا من الباطن لجهالة ما دخل تحت العلة لان اي فرد
 يفرض من العام يحتمل ان يكون داخل تحت العلة المستنبطة
 من الدليل المخصص وخارجا من العام بالقياس على المخرج فيصير الباطن
 تحت العام مجهولا لا ليكون مجهولا فيتوقف على البيان كذا قالوا
 قوله اذ به يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم القدر لانه
 بمنزلة وصف قائم بعيد الكلام قال على عدم دخول المستثنى
 في المستثنى منه فكان المستثنى لم يتكلم به فيكون عدما والعدو
 لا يقبل التعدية فيكون ما وراء المخصص معلوما فيجب ان يبقى
 العام على حاله فوق الشك في عدم الحجية والحاصل ان المخصص
 المجهول باعتبار الضيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله

والعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين
وانما يرفع وصفه فيكون ثابت الحجية غير قطعيته كالآية
الماولة وخبر الواحد **قوله** فان قيل ينبغي الى هذا السؤال اجابة
اليه لقدم مانعي عنه **قوله** لان موجب العقل لا يختلف لان العقل لا يتكلم
وانما يوقعه في الخطاء الوهم **قوله** لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي
جعلناه علة فان ذلك يختلف باعتبار المجتهدين **قوله** فان قلت دليل
المخصوص لما شابه الناسخ والاستثناء الى هذا سؤال قوتي ظاهر الورود
اورده كثير من الشارح واجاب عنه بعضهم بانه انما امتنع التعليل فيها
لان الاستثناء غير مستقل والناسخ وانما مستقل لكن التعليل فيه يقتضي
الى معارضة النص وهذا قد تقدم في دليل المخصوص انما انه مستقل
فظا واما ان التعليل فيه لا يفتى الى المعارضة فلانه لبيان انه لم يدخل
تحت الجملة لانه لا يخرج بعد الاذخار والمعارضة انما يلزم على هذا التفسير
فلا يلزم من عدم تعليل كل منها عدم تعليل المخصص اذ للفتى موجود والمانع
مرفوع واما الجواب الذي ذكره الشارح ففيه قلاقة من جهة التركيب
والفهم وكان يكفي في الجواب ان يقول قلنا المانع من التعليل في
الاستثناء عدم استقلاله وفي الناسخ عدم خلوصه من معنى المعارضة
اذ لو عطل لصار القياس معارضا للنص ومبطلا له وفي دليل المخصص
لم يوجد شيء من ذلك فاحتمل التعليل واما قوله اي صار دليل ^{النص}
الى قوله نظير هذه المسئلة مستدرك غير محتاج اليه بل ليس له معنى
الا بتكلف زايد **قوله** اذ لو عطل اي الناسخ لصار القياس معارضا
للنص وذلك لان عمل القياس يستنبط من الناسخ على وفق عمل
الناسخ بطريق المعارضة فكذلك عمل القياس يستنبط منه على سبيل
المعارضة للنص العام فيكون تعليل الناسخ باطلا والمخصص

160 مبين ان القدر المخصوص لم يتناول العام ولم ير منه معارض
للنص واذا كان كذلك فاحتمل التعليل بخلاف تعليله لعدم لزوم ^{الكفاية}
لان لم يلزم منه معارضة القياس للنص لانه اذا كان عمله بطريق
البيان كان عمل القياس كذلك اذ عمل الفرع يكون على وفق عمل الاصل
قوله لانه جعل قبول الام الى وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد
شروط في قبول العقد في كل منها قبوله في الاخر حتى لا يملك المشتري
قبول احدهما دون الاخر وهذا شرط مفسد وتقرير الجواب ان
هذا قياس مع الفارق لان كون محل الخيار غير مبيع انما هو
باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم انما باعتبار شبه
النسخ فهو مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في
الحكم انما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب لان
الشرط من انه يؤثر في منع السبب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف
العقد مع الحر فانه ليس مبيع اصلا **قوله** فان قلت لم يجعل ابو حنيفة
مع هذا السؤال واراد على المشبه في السؤال الاول لاعلى مسئلة
الكتاب والجواب عند قول المصنف ان المبيع المضاف الى حر وعبد
يشتمل على فانه باطل الى كما لا يخفى **قوله** لان العوض في البيع ينقسم
الى حاصله الفرق بين البيع والنكاح فان العوض في البيع والعوض
متقابلا حتى ان كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذلك
فلا يخلو شيء مما جعل مبيعا عن ان يكون مقابلا بشئ من الثمن
ومستحقا به فلو قلنا بوجوب كل الثمن بمقابلة الثمن لما كان
العوض منقسم على العوض بخلاف النكاح فانه لا يوزع فيه
لعدم قبول تجزئة المحل وانما يقابل المهر بالبرأتين مثلا باعتبار
المزاحمة فاذا لم يصح نكاح احدهما لم يوجد المزاحمة فلم ينقسم

فصار كما اذا اوصي لزيد وعمر وثلث ماله فاذا عمر وميت يكون
الثالث كله لزيد هكذا قالوا وفيه شيء فان هذا سلم عند اتحاد
المحل اما عند تعدد المحل القابل فلا شك في قبول الانقسام كما
في تعدد البيع بعد تمام الصفقة بالقبض اما قبل تمام الصفقة بالقبض
فلا يجوز الانقسام حتى لو اشترى عبدان باللف ولم يقبضها الا يجوز
ان يرد احدهما ويقبل الآخر لعدم تمام الصفقة فنقولهم العوض
ينقسم على اجزاء العوض انما هو عند تمام الصفقة او بعد تمامها
ثم التنظير بالاجبية ومن لا يفرق كما خالفها ليس بحيد اذ ليس فيه تعدد
العقد معني حتى يكون نظير ابل عقد واحد اللهم الا ان يقال
هذا تنظير لاصل المسئلة وهو ضم ما ليس بمحل الي ما محل قوله وجه
كون المسئلة نظير دليل الخصوص الى ايضاح المقام ان الفرد المخصوص
داخل في العام صيغة لاحكام وكذا العبد ابي فيه الخيار داخل
في الايجاب لا الحكم فنسبة الخيار من البيع كنسبة دليل المخصوص
من العام ونسبة محل الخيار من البيع كنسبة الفرد المخصوص من العام
قوله فمن حيث انه داخل الى اعلم ان شرط الخيار يدخل على الحكم دون
على خلاف الاصل لان البيع لا يحتمل التعليق والتعلق لانه يفتي الى التفرار
في الاثبات والخيار يثبت بخلاف القيد فلو دخل على التبعي تعلق حكمه
ايضا ضرورة واذا دخل على الحكم ترك سببه على حاله فقلنا باء في الخيار
اعمالا للقضية الكلية بقدر الامكان وهي ان الاثبات لا يحتمل التعلق
بخلاف الاستفاضة حتى لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار انحلت ولو حلفت
لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحث هذا فاعلم ان المسئلة المذكورة
في المتن على اربع صور الا ان يكون محل الخيار وضمنه معلومين مثل
ان يبيع سالما وغلنا بالعين كل منهما بالصفقة واحدة على ان الباع

والشترى بالخيار وفي سالم ثلثة ايام الثانية ان يكون محل الخيار معلوما
والثمن مجهولا كما اذا باعها بالعين على انه بالخيار في سالم الثالثة عكس هذا
وهي ما لو باعها بالعين كل واحد منهما باللف على انه بالخيار في احدهما الرابعة
ان يكون كل منهما مجهولا كما لو باعها بالعين على انه بالخيار في احدهما
فلرعاية شبه الناسخ من البيع في الاول ولرعاية شبه الاستثناء
لم يمتنع في البواقي ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والتمن
او كليهما يرجع جانب الفساد فيلا يبر شبه الاستثناء وقد يقال ان في
كل من الصور عملا بالشهين اما في الاول فلان شبه الاستثناء يوجب
ايضا تحتمل الكونه استثناء معلوم واما في الثانية فلان شبه النسخ
يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارئة وشبه
الاستثناء يوجب بقاءه فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخيرين
فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه الفسخ يوجب
انعقاده في العبدان فلا ينعقد بالشك وقد يجاب بان معنى
شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا
اعتبار غير مبيع فيكون قوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية
الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة
التمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم قوله فلا يكون بيعا بالخصه
ابتداء بل بقاء مثال البيع بالخصه ابتداء مما اذا قال بعث منك هذا
العبد بخصه من الالف الموزع على قيمة وقيمة ذلك العبد الاخر وهو
باطل لجهالة الثمن وقت البيع ومثال العبد بالخصه بقاء ما اذا باع
عبدان باللف فاما احدهما قبل التسليم فانه يبيع العقدي في الباقي منها
بخصه وينسخ في الميت وهو غير مفسد لان الجهالة الطارئة غير مفسدة
للعقد قوله لانه ان انعقد القيدان يعني معلومية محل الخيار

وتمنه قوله والناصح المجهول يسقط قبضه لعله قضية اذ لا معنى لقبض
قوله فان قلت جهالة الثمن طارئة الى هذا السؤال واراد علي ما اذا
عين محل الخيار ولم يفصل الثمن وهي الصورة الثالثة وذكر القاضى
في هذه الصورة انه يصح العقد في الذي لا خيار فيه حتى لو فتح العقد
في الذي فيه الخيار يقع في الاخر على العتقة لان العقد منعقد فيهما
لانها محالان فيها للبيع والتمية صحت جملة الا ان الخيار عارض
دخل في الحكم فنع بثبوت الحكم في احدهما فصح الايجاب في الآخر وجبت
خصه من الثمن واجيب بان حكم العقد لما انعدم في الخيار ينص قائم
من كل وجه وهو الخيار لزما بعد امه من كل وجه لان العقد لا
ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة
العدم كما في بيع الحر فيجب الايجاب في الاخر بخصه من الثمن ابتداء وذا
لا يجوز قوله وان كان معلوما يكون معاولا الاستقلاله فان قلت
الاستثناء غير مستقل فكيف وذلك مانع من التعليل لانه عدمه كما
فكيف يثبت في دليل الخصوص العلوم شبه الاستثناء بطريق التعليل
قلت هو باعتبار استقلاله يحتمل التعليل لكن شبهه بالاستثناء المجهول
باعتبار مال التعليل فيرجع اليه بالنسبة الى الحكم لانه اذا كان مجهولا
يسقط صدر الكلام وكذا العام يسقط بالجهالة التاشية من التعليل
ولكل وجهه قوله كالبيع المضاق الى خرو عبء وكذا الى خي وميت
او خلو خمر او ميتة وزكوة فان قلت هذه المسئلة لا استثناء فيها
مع انه اوردها نظيرا شبه الاستثناء قلت لكمها تناسبا بالاستثناء
من حيث ان الحر لا يدخل تحت الحكم مع ان صدر الكلام تناوله
فصار كانه مستثنى كما اذا باع عبدين الا هذا بخصه من الثمن
فانه يبطل البيع فكذا هذا قوله فانه باطل فيه تجوز فان البيع باطل

162 في الحر فاسد في القن حتى ان الملك يثبت فيها بالقبض قوله لان الحر
لم يدخل تحت الايجاب الى علل الفساد في العبد واخوانه بوجهين احدهما
ان البيع فيه قد يكون بيعا بالخصه ابتداء وذلك لا يجوز وثانيهما
ان ما ليس ببيع بغير شرط القبول المبيع فيفسد البيع بالشرط الفاسد
المحال فيقتضى العقد واورد ان قبول العقد فيما لا يصح شرط ليس فيه
منفعة فلا يكون منفسدا واجيب بمنع اشتراط النفع في فساد الشرط
وليس بشي ثم لو سلم ففيه نفع لان قبوله قبول بدله وهو مال
مستقر والحر ليس بمال فيكون خاليا عن العوض فيكون دبا واورد
ايضا ان جعل قبول العقد في كل من الشئيين شرطا لقبوله في الآخر
انما هو اذا صح الايجاب فيهما اما اذا لم يصح فيهما او في احدهما فلا يشترط
وفي صورة الجمع بين الحر والعبد لم يصح الايجاب في الحر واجيب بان
كون الجمع بين الشئيين في الايجاب يقتضى جعل قبول العبد في كل منهما
شرطا لقبوله في الاخر مما لا ينبغي ان يثبت فيه الا انه قد يكون فاسدا
وهو ما اذا لم يصح الايجاب فيهما وقد يكون صحيحا وهو ما اذا صح الايجاب
فيهما كما في شراء العتق او المكاتب او المديرا وام الولد فان هؤلاء قد
دخلوا تحت العقد لقيام المالمية وكذا ينفذ مع المكاتب برضا
في الامتج والمدير بقضاء العا وام الولد عند ابي حنيفة وابي يوسف
الا انهم باستحقاقهم انفسهم العتق في المال رد البيع فيهم قوله
قيد بقوله بمن واحد الى انما قيد بوحدة الثمن ليكون التنظير متفقا
عليه اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بمائة ليجز
بيع العبد عندهما باسمي بقابلة خلافا لابي حنيفة وحها يقولان
ان الصفقة متعددة بتفصيل الثمن فلا يسري الفساد من احدهما
الى الآخر ويقول الصفقة واحدة فيها لان تعددها بتكرار

لفظ البيع مع تفصيل الثمن فاذا فسد العقد في البعض فسد في الباقي
بالضرورة **قوله** على اختلاف المذهبين يعني مذهبا ومذهب الثاني
فمن كان يقول ان موجبه كان القطع بقوله بعد التخصيص كما هو
ومن يقول ان موجبه كان الظن بقوله بعد كما هو مذهب الثاني
قوله في المتن مجازا الاستثناء الى قول الشارح للتعليل يشير
بذلك على ان الرد على اعتبار الكرخي شبه الاستثناء في دليل
المخصوص دون شبه الناسخ وحاصله ان يقول ان شبه النسخ
اولي بالاعتبار من شبه الاستثناء لان كلام الناسخ ودليل
المخصوص مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل فان
الاستثناء مع المستثنى منه كلام واحد فكان بمنزلة وصف غير قابل
للتعليل فجهالة توجب جهالة المستثنى منه فلا يجزئ العمل الا بعد
مخلاف الناسخ فان جهالته لا يضر الكلام المتقدم لانه يسقط بنفسه
فكذلك دليل المخصوص يسقط اذا كان مجهولا ويبقى العام على ما كان عليه
تكانت هذه الشبهة اولى من مشابهة الاستثناء **قوله** لان الجهول
لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم فيسقط حتى كأنه لم يرد كالناسخ
اذا كان مجهولا فانه يسقط بنفسه ولا يؤثر في الحكم السابق **قوله**
وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل فيبقى العام فيما ورأه موجبا
قطعا **قوله** كما ان الناسخ ليس محتملا لهذا بخلاف ما مر في مراعاة شبه
الناسخ فيما اذا كان معلوما على القول الاول المحتار من انه بالنظر الى
الصفة اعني شبه الناسخ يحتمل التعليل لانه نفس مستقل ويمكن ان
يقال المشابهة ثم من حيث الصفة فقط وهو من هذه الهيئة
يقبل التعليل وانما لم يقبله باعتبار حكمه وهو المراد منها وكل ما
ما يناسبه **قوله** في المتن فصار كما اذا باع عبدين وهلك احدهما

قبل التسليم الى المشتري واستحق احدهما او ظهر انه مكاتب ومدبر
فانه يفتح البيع في الباقي للدخول في العقد ثم الخروج اما الدخول
فباختيار الرق والتقوم اما في العبدين اذا مات احدهما واستحق
قطر واما في المدبر والمكاتب فلان كل واحد منهما محل للبيع لقيام
المالية لجواز بيع المكاتب من غير رضاه في الاصح وبديل نفاذ
القضاء ببيع المدبر كما مر واما خروجه بعد تناول الايجاب
اياهم فلضرورة تغذر التسليم في الميت واعيانة حق المستحق في الاستحقاق
واعيانة حق العتق في المكاتب والمدبر وهذا الخروج لا يفسد البيع
لان الجهالة عارضة في الانتهاء ومثلها غير مفسد فكان بيعا في
الحصة بقاء لا ابتداء **قوله** وهو مذهب طائفة الاصوليين تقدم ان
القول الاول هو المختار عندنا **قوله** وعن الرابع الى هذا جواب عن الشق
الثاني من القول الرابع اما الشق الاول فقد علم الجواب عنه من الجواب
عما قاله الكرخي من انه لا يخرج جهالة الباقي مطلقا فانه محقق المجهول وان
اوجب جهالة الباقي بشبه الاستثناء لا يوجبها بشبه الناسخ بل يسقط
عنه بنفسه ويبقى العام على ما كان عليه والمحقق المعلوم وان جاز
لاستقلاله لكن التعليل يوزن في العام شبهة يزيل عنه القطع دون
صحة الاحتجاج به لما علم من الاجماع على صحة الاحتجاج بالعام المخصوص
فالرد على قول الكرخي رذ على الشق الاول من القول الرابع **قوله** وان
كان معلوما فكما لاستثناء الى هذا بخلاف ما تقدم في تعليل الكرخي
من انه اذا كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله مع ان الاستثناء
لا يقبل التعليل فلم يراع شبهة الاستثناء بالكلية بل من حيث الجهالة
بالمال والجهالة انما يكون مقبول التعليل وهذا المراد من مشابهة
الاستثناء المجهول فكما قال الكرخي فمهما شربها ان فلا بد من مراعاتها

وفي قول الكرخي رح شبه وأحد وكل مقام ما يناسبه **قوله** والعموم
أما ان يكون اختلف الأصوليون في الألفاظ العموم فقال الجمهور
هي حقيقة منه والمشهور انها خمسة أنواع الاقلا أسماء الشرط
والاستفهام والموصولات والجمع المنكر والمعرف والمضاق والثالث
المجنس المعروف المفرد كالسارق والسافر والرابع المنكرة في سياق النفي
والخامس الالفاظ التأكيد مثل واخواته وقال ارباب الخصوم هي
حقيقة في الخصوص مجاز في غيرهم وقال الأشعري وهي مشترك بين
العموم والخصوم وقال آخرون بالوقف وعدم الحكم عليها بحقيقة
والعجز واختلفوا في تفسير الوقف وقيل معناه لا ندي أي موقوف
للخصوم والعموم او مشترك بينهما وقيل معناه ما ناعلم انه العموم
ولكن لا نعلم أيهما حقيقة فيه او مجاز فالجهل في تعيين احدهما لا في
وجوده **قوله** او بمعنى لا غير بان يكون اللفظ مفردا مستويا لكل ما
يتناول ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من
تعدد المعنى **قوله** كرجال الخ العام صيغة ومعنى اما ان يكون له مفرد
من لفظه كالرجال او لا كالنساء واختلفوا في الجمع المنكر كرجال ونساء
فذهب القاضي ابو زيد وشمس لا ية وخر الإسلام وبعض العراقيين من اصحابنا
واخرون الى انها عام يحمل على جميع الأفراد عند عدم المانع وعلى الثلثة
عند وجوده وهو مذهب الجبائي واختاره المص وهو المختار ورد
جمهور الشافعية وبعض اصحابنا من العراقيين الى انه ليس بعام وقيل
لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من السميات وانما الخلاف
في العموم بوصف الاستفراق واختلفوا ايضا في جمع القلة وهو ما
يتناول العشرة فما دونها الى الثلثة والعامه على انه ليس بعام
اذا كان منكر الكونه ظاهرا في العشرة ومختار فخر الإسلام العموم

164 مطلقا **قوله** سواء كان جمع قلة او زان جمع قلة اضل وافعال
وافعله وفعلة وجمعا الصحيح المذكر والمؤنث كذا ذكره ابن الخا
قوله وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء والجمع المنكر لا يحتمل
ذلك لانه ليس شاملا للجمع قطعا حتى يخرج منه بعضه بالتخصيص والاستثناء
وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم **قوله** بل هو محمول على الجمع
عند عدم المانع بحقيقة المعنى العموم وعلى الثلثة عند وجوده للتشيق
قوله سلمنا ذلك الخ ان قلت هذا الجواب الثاني وهو التسليم انما
نفي القطعية والشامل ادعي انه لا يفيد الظن فضلا عن القطعية
فكان التعرض له في هذا التسليم ويمكن ان يقال هو في الثلثة
قطعي وفيما عداه ظني فلا يرد عدم احتمال الظن ولما نفي القطعية
استلزم احتمال الظن فتأمل **قوله** بل كوجوب العام الثابت بطريق
الإحاد هذا تشبيه للنفي لا المنفي **قوله** وقد صرح فخر الإسلام هذا جواب
عن الاعتراض الثاني وهو قوله وايضا الخ وحاصل الجواب ان الاحتمال
التخصيص على مذهب القائلين بعمومه **قوله** وكذا قال الزمخشري في مجتبى
الابيعي الصفة انه يجوز الاستثناء في الجمع المنكر الأولي ان يقول
من الجمع المنكر وحاصله انا استدللنا على كونه عاما بجواز الاستثناء
منه لان الاستثناء معيار العموم وذلك ان تقول جواز الاستثناء
متوقف على العموم فانثبت العموم بدور والجواب ان عموم الجمع المنكر انما
يثبت بالدليل وهو انه لو لم يكن للعموم مكان مختصا بالبعض ولا قائل به
فان قلت قوله الاستثناء معيار للعموم مشكل لانا لم نقل بان
المنفي دخل في المنفي منه فخرج لا يقوله المخالف بل هو منع
من الدخول في الحكم فكيف يفيد وايضا ينتقض بالبعدد كالعشرة وغيرها
لجواز الاستثناء منها مع انها ليست عامة لان اجزاءها محصورة

قلت معناه ان اللفظ شامل للمستثنى منه والمستثنى بمعنى انه صالح لهما
ان لو نكت وهذا آية العموم فاذا تكلم بالآداة علم ان المستثنى لم يدخل
في الحكم اذ اللفظ صالح لا دخاله لصدقه عليه ولذا قيل الاصل في
الاستثناء لا تقبال ومرادهم بعبارة العلوم جزاء استثناء بعض
افراد يصلحها اللفظ والمستثنى من العدد ليس بعض افراده بل بعض
اجزائه لان العدد مركب من اجزاء لا من افراد كما تقدم **قوله**
وقوم مثال للعام بمعنى المحي قوم اسم لجماعة الرجال خاصة بطريق الغلبة
اذ هو في الاصل مصدر قام وصف به الرجال خاصة لقيامهم بالنيابة
كذا في الفائق وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قائم
كقوم جمع ضاير والافعل ليس من ابنية الجمع فاللفظ مفرد
بدليل انه يثنى ويجمع ويوجد الضمير العائد اليه نحو رهطين وآر هيط
وقومين وقوام والقوم دخل والرهط خرج الا انه متناول للجميع
احاده لا لكل واحد من حيث انه واحد فلو قال القوم الذي يدخل
هذا الحصن فله من النقل كذا فدخله جماعة كان النقل مجموعهم
ولو دخله واحد لم يستحق **قوله** فكل من زاره يستحق العطاء فلو زاره واحد
استحق الدرهم ولو زاره جماعة استحق كل واحد منهم الدرهم مجتمعين
كانوا حالة المحي او متفرقين **قوله** والمخصوص في بعض مواضع الخبر
حاصله ان من وما يستعملان في الشرط والاستفهام والخبر وهما
عامتان في الاولين لا عمالة واما في الخبر فقد يكونان عامين وقد
يكونان خاصين وهذا معني قولنا المصنح لانه العموم والمخصوص
والاصل فيهما العموم فان المخصوص لما كان في بعض مواضع الخبر
والعموم في الاستفهام والشرط جعل العموم اصلا لكنها في الاخيرين
يعان عموم الانفراد وفي الخبر عموم الاشتمال حتى لو قال من ياتي

فله درهم يستحق كل واحد يا تبه الدرهم ولو قال اعطني من
في الدار درهم يستحق جميع من فيها درهم الاكل واحد هكذا
بعض الشارحين وهو مخالف لما قاله الشارح من قوله واذا قلت
في الخبر اعطني من زارني درهم يستحق كل من زار العظيمة وظهر
انه عموم الانفراد لا الاشتمال **قوله** ولقائل ان يقول المحي الخبر
ان ذلك انما هو التقييد باولا الكلام عند الاطلاق على ان
اللفظ اذا سقط عمومته في بعض المواضع لقربية توجيهه لا يصير
محمل العموم في نفسه بل هو على ما كان عليه من الخصوصية ولذا
سقط عمومته لكذا فان السقوط يستدعي الوجود ولا اعتبار
بالسقوط كما لا اعتبار باحتمال المخصوص **قوله** من دخل هذا الحصن
او لاقه من النقل كذا فلو دخله عشرة سعا يبطل النقل لمخصوص من
فيه بالفرق السابق دون الجماعة **قوله** فالاولي ان يقال احتمال
العموم والمخصوص ثابت في الجميع يعني في الخبر والشرط والاستفهام
وقد علمتانه لا حاجة الى ذكر الا ولما ذكرنا **قوله** اما في الخبر فظ
ايمان احتمال المخصوص في الخبر فمثاله ظاهر كذا ذكره بعض الشراح
اي بقوله زدت من اكرميني وزيد واحد فان الخبر اذا قصد باخبا
شيئا بعينه كان خاصا ولم يقصد به شيئا لا بعينه كان عاما
فال تخصيص والتقييم بحسب ارادة المتكلم **قوله** واما في الشرط فلما نقلنا
من المسئلة في احتمال المخصوص وانت قد عرفت ان المخصوص في
المستفيد انما استفيد من قيد الاولية لا من لفظ من الشرطية
فانها عند الاطلاق كما ذكرنا **قوله** يعني الكثير الشايع المحي
الاصلي يطلق ويراد به القاعدة الكلية والضابطة ويطلق
ويراد به الراعي والسابق في الاعتبار كما يقال الاصلي في الكلام

الحقيقة ويطلق ويراد الكثير الشائع وهذا هو المراد منها لانه
لو كان المراد بالاصل بطريق الوضع انها وضعا للعموم حقيقة ^{التشابه} الحاصل
بينه وبين قوله يحتملان العموم لان احتمال اللفظ للمعنى ليس بطريق ^{الوضع}
والحقيقة وقد يكون الشيء اكثر وجودا مع انه احد محتمله **قوله** لقوله
عليه الصلوة والسلام من قتل قتلا فله سلبه رواه احمد والنجاشي
رسلي **قوله** كما وضع ما لان يستعمل في زوات ما لا يعقل هذا عند
بعض ائمة اللغة وقال بعضهم انها لما لا يعقل ولصفات من يعقل لقوله
تعالى لله ما في السموات وما في الارض والاكثر وانها تعم العقلاء وغيرهم
وقد يستعمل كل منها مكان الاخر مجازا وح فقول الشارح ولا يصح
ان يقال رجل او امرأة فيه شيء اذ يصح على قول الاكثر حقيقة
وصلى قول الكل مجازا كما لا يخفى **قوله** وضعتا مبهمة الى المتبادر منه
ان العموم فيهما ليس بطريق الوضع وهو مخالف لما ذكره بعض الشارح
من ان موضوعة للعموم وانه حقيقة فيه هذا موافق لما يفهم من كلام
الشارح فيما تقدم من قوله انه ضرب من الاجتهاد الى فان ظاهرا ان عموم
من وضع لا اجتهادي لانهما متقابلان فاذا استغنى احداهما ثبت
الاخر بالضرورة فتأمل **قوله** كما يعلى بها ابو حنيفة رح في قوله أي في
قول القائل من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فانه لا يكون له
ان يعتق الكل بل يعتقهم الا واحدا عملا بالعموم والتبعيض المتيقن به
وعندنا انه ان يعتقهم اجمعين عملا بالعموم والبيان فان قلت أي
واحد لا يعتق على قول ابو حنيفة رح قلت الا حير فيما اذا اعتقهم
على التعاقب والا فواحد منهم ويكون البيان فيه للمولى **قوله** بآفة
المشبهة الى العام وهو الضمير في شاء العايد الى من العامة فانقطع
التبعيض وجعلت من البيان بقرينة الصفة العامة فان الداخل

166 تحت الشرح نكرة فانه لا يعلم من هو وقد وصف من بصفة عامة
وهي المشبهة فان في الصفة معنى الصفة لان الصفة مع الموصول في
حكم الصفة مع الموصوف والامناقة بين كون من موصولة وبين
كونها للشرط لانها موصولة وقعت مبتدأ مع كونها موصولة حقيقة
قوله لان المشبهة اضيف الى خاص وهو ضمير المخاطب **قوله** فوجب
العمل بها اي بكلمة من ومن يعنى بعموم من وخص من لا يبطل معنى المخصوص
مطلقا بالكلية لو اعتق الكل **قوله** كذا قاله الشارح يعني في وجه
الفرق بين هذين الفرعين والمراد بعضهم وهو سراج الدين
الهندى شارح المعنى **قوله** لكنه ليس بصحيح لانه في شيء لان كلامنا
فيما اذا كان في الكلام ما يحتمل المخصوص من فتيقن بالضرورة
المشبهة الى خاص اما اذا لم يكن ثم شيء محتمله فليس كلامنا
فيه ولو اضيفت المشبهة الى خاص فتأمل **قوله** فالتبعض
متيقن على التقديرين لانه ثابت على تقدير البيان وعدمه
ضرورة وجود البعض في ضمن الكل واردة الكل محتملة فحمل
من على التبعض اخذ بالمتيقن المقطوع به وترك الحمل الشكوك
قوله والظاهر انه تعلق المشبهة بالكل فلا بد من اخراج البعض ليحقق
التبعض كذا قاله بعض المحققين وفيه شيء اذ الكلام فيما اذا
اعتقهم على الترتيب باثشاءات متعددة لا باثشاء واحدة
حتى يكون تعلق الاثشاءات لكل فردا باطنيا وانما يتم ذلك
لو اعتق الكل باثشاء واحدة **قوله** ولقائل ان يقول الى
او رد هذا الاشكال بمضو المحققين ولم يحج عنه والجواب انه
كونا فتبعضية من مطلق البعضية لما صدق الكل على الجزئ
والواقع خلافه بالضرورة واذا انتفت المناقاة كان معنى

الكل محصلا بالجزئي مطلقا ومعنى الجزئي محصلا بالكل من وجه
فبعضية من محصلة بدون البيان من كل وجه ومع البيان
من وجه دون وجه فمطلق المحصول مستيقن **قوله** لان الشرط ان يكون
جميع ما في نبطها غلاما ولم يوجد فان قلت لو ولدت غلامين
لا يفتق ايضا لعدم الشرط فلا فائدة ذكر الجارية مع الغلام قلت
التخصيص عليها اقتداء بكلام السلف في اصل وضع المسئلة والتبرك
بهم **قوله** والسماء وما بناها الخ قال بعض المفسرين او شرت كلمة ما
على من لا رادة معنى الوصفية فكانه قيل والقادر العظيم الذي
بناها **قوله** وكذا من يحج بمعني ما الخ فالمرح اقصر على الاول
اختصارا واعتمادا على الفهم الجيد **قوله** وتدخل ما في صفات
من يعقل قال بعض الشراح يعني على سبيل المجاز ومعني ايضا اي
كوقوعها موقع من عند من اخذ من عند من عم انتهى وظاهر
عبارة الشرح انها حقيقة في هذا الاستعمال وهو انما يتم عند
عمم فيها كما قدمناه فتنبه لذلك **قوله** تقول ما زيد فيقال
في جواب الكريمة والفاضل او غيرهما من الصفات وقيل في السؤل
عن الجنس والوصف ولهذا وقع بين فرعون للعين وبين موسى
عليه الصلوة والسلام ما وقع فان فرعون لجهله بالله تعالى
واعتقاده ان لا موجود مستقلا بنفسه الا اجناس الاجسام
لما سمع موسى يقول ان رسول رب العالمين سألته بما عن الجنس
فقال وما رب العالمين كانه قال اي اجناس الاجسام هو موسى
لما كان عالما بالله تعالى اجاب عن الوصف بتبينها على النظر المؤدي
الى العمى بحقيقة التمايزة عن حقايق الممكنات فلما لم يطابق الجواب
السؤال على ذهنه وان كان في غاية الصحة عجب من حوله من الجهلة فقال

لهذا الاستمعون ثم استهزأه ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون
ولما راعهم موسى عليه الصلوة والسلام لا يفتنون لما بنه في المرتين
قال ربنا المشرق والمغرب وما بينهما ان كنته تعقلون **قوله** كلمة كل
عامة بمعناها الخ كلمة كل محكمة في عموم ما دخلت عليه بمعنى انها
لا تقع عليه خاصة فلا يقال كل رجل ويراد به واحد بعينه لا يعني
انه لا يقبل التخصيص صلا لان قوله تعالى خالق كل شيء واودت
من كل شيء مخصوص على ما مر وقال فخر الاسلام ان كلمة كل تحمل الخصوص
مجازا مثل من فعند تطلق على الواحد ايضا بخلاف ساير دوات
العموم وانما اخبرت من من وما لان عمومها شمولي وعموم من وما
بدي والبدلي مقدر على الشمولي لتنزله منزلة البسيط من المركب
قوله حتى لا يقع الطلاق في المرة الثانية على امرأة واحدة يعني
لو تزوج امرأة فحنت فيها بمرءة العقد فعد عليها ثانيا لا يقع
الطلاق لا لخلال اليقين في حقها بالمرة الاولى **قوله** اوجبت عموم
الافراد اي بان يراد كل واحد من افراد ما اضيف اليه من التكرار
مع قطع النظر عن غير وهذا معنى الكل الافراد حتى لو قال الرجلين
لكل واحد منكما على الف لزمه الف لكل منهما لزوما لا يشاركه
صاحبه فيه بخلاف ما لو قال لهما او لكما على الف حيث يجب
عليه الف واحدة يكون لكل منهما شرطها **قوله** وان دخلت
على المعرف اوجبت عمومها اجزائه نحو اشتريت كل العبد
وهذا معنى الكل الجموعي والاول معنى الكل الافراد **قوله**
اي يكذب التا لان قسمه من اجزائه وهو غير ما كقول **قوله** فمعني
قولنا كلما تزوجت امرأة فهي طالق اي كل وقت يقع مني
تزوج على امرأة فهي طالق فيه فتطلق كل من عقد عليها ولو كرر

العقد عليها الى انقضاء الثلث ثم عقد عليها بعد زوج اخر لان
 اليمين باعتبار ما سيحدث من الملك وهو غير متناه وفي رواية
 المستفي عن ابي يوسف رح هذا اذا كانت المرأة متعينة فلو ابهم
 وقال كلما تزوجت امرأة فهي طالق فتزوج امرأة طالقت فان تزوجها
 ثانيا لم تطلق وهذا اذا دخلت كلاً على نفس التزوج كما مثل به الشارح
 اما اذا لم يدخل عليه كقوله كلما دخلت الدار فانت طالق فالتكرار
 ينتهي بانتهاء الثلث حتى اذا تزوجت بعد الثلث بزواج اخر وعادت
 اليه فوجد الشرط في الملك انما لم تطلق عندنا خلافا للزوج **قوله**
 ويثبت عموم الاسماء فيه اي في عموم الافعال جنما كما يثبت عموم
 الافعال في ضمن عموم الاسماء المستفاد من كل المجردة عن اضافتها
 اليها ضرورة افتقار الافعال الى الاسماء وعدم حلق الاسماء
 عن الافعال والحاصل ان عموم الافعال في كلما قصدي وعموم
 الاسماء ضمنى وفي كل بالعكس **قوله** اي توجب احاطة الافراد
 على سبيل الاجتماع وهذه بخلاف كلمة كل فانها توجب الاحاطة
 على سبيل الافراد كما بينا وكلمة من توجب العموم مطلقا من غير
 تعرض للاحاطة والاجتماع والافراد **قوله** اي يكونون مشتركين
 فيه ويطلقون واحدا لاول جماعة تدخل لان كلمة الجميع توجب العموم
 بصفتها الاجتماع فصار مجموع السابقين بالدخول على غيرهم كمن
 واحد في انهم اول فكان لهم نقل واحد بينهم جميعا **قوله** لان
 كلمة الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل الى الملك ان تقول عموم الكل
 على سبيل الافراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع ولا مشاركة
 بصفة الاستعارة **قوله** فيعمل بمعنى الكل عند تعذر العمل بحقيقته
 اي حقيقة الجميع لانها حقيقة في الاجتماع والقره السابق ليس فيه

صفة الاجتماع واذا تعذر العمل بالحقيقة حمل على كل صوتا للفظ
 عن الاهداء فيما قصده التفتيل لاجله وهو الجلادة وحمله للفظ
 على اعم المجازين للمحوظين من كل وهو استحقاق الاول للنقل واحد
 كان او جمعا على ان الجماعة اذا استحققت النقل بالدخول او لانا لو احد
 اولى لان الجلادة فيه اجلي **قوله** واجيب عن حاصل الجواب بالجمع
 بينهما انما يلزم ان لو تصور اجتماعها بان دخل جماعة او لا
 واستحقوا النقل ودخل واحد ايضا واستحق النقل وذلك غير ممكن
 لان الشرط وهو الدخول او لا لا يوجد الا في واحد واكثر على الافراد
 دون الاجتماع فلا يكون فيه جمع بينهما **قوله** ولقائل ان يقول المحي
 مناقشة في الجواب وهو ظاهر وحاصلها انه في حالة التكلم
 لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة كل منهما معينا ينافي ارادة
 الاخر وعدم جواز الجمع بينهما في الوقوع وفي الارادة الجمع متصور
 بل متحقق فالجواب لا يطابق السؤال لان السؤال ورد على الجمع
 في الارادة والمجيب اجاب بعدم الجمع في الوقوع **قوله** ليصح الحمل
 تارة على حقيقة الجمع الى هذا اعم للوقوع المنق **قوله** ولا معنى للجمع
 دفع الابهام ان يقال ليس ثم جمع في الارادة ايها لان ارادة احد
 حالة التكلم تنافي ارادة الاخره فقال لا معنى للجمع في الارادة الا
 ان يثبت الحكم على تقدير ارادة وقوع كل واحد وههنا كذلك
 واجاب بعض الشراح بان ارادتهما وان كان متحققا لكن في حالتين
 مختلفتين وانما يستحيل ان لو اريدا معاني في حالة واحدة واجاب
 بعض الاشياح بانة حالة التكلم وان لم يخلو عن ارادة احدهما
 ولكن قد اتى اعتبارا فترانها بتلك الارادة لقوة اعتبار
 قرينة المجاز وهو ارادة التشبيح وقطع النظر عن ذلك الارادة

وميرور بها كان لم يكن **قوله** فالأولي الخ ذكر ذلك بعض المحققين لانه
من عند الشارح وخاصله ان هذا الكلام صار مجازاً عن قوله •
ان السابق يستحق النقل منفرداً كان او مجتمعاً فيستحق الاستحقاق على
تقدير الانفراد والاجتماع بعموم المجاز وهو ضرورة المعنى الحقيقي وهو
الاستحقاق مجتمعاً فرداً من أفراد المجاز وسنداً جازماً تحت عمومته لكن
قد عرفت انه لا يحتاج الى ذلك الاولي لان الجواب الذي اجاب به
بعض الشارح يكفي في سقوط الاعتراض على كلام القوم وهذا ولو حمل الكلام
على حقيقته وجعل استحقاق المنفرد كمال النقل ثابتاً بدلالة النص
لم يبعد **قوله** وهو اول من تخلف فان قلت هذا ظاهر فيما اذا
تخلف البعض اما اذا لم يخلف احد بل دخل الكل فما الحكم قلت
لا يستحقون شيئاً لانعدام اولية تحقيقاً او تقديرًا فان قلت
فلو تخلف الامام ينبغي ان يعطوا الصدق والتخلف بالنسبة اليه قلت
لان الامام لم يدخل في عموم قوله والتخلف انما يصدق على من
دخل في عموم قوله **قوله** فسقطت من كلمة كل الاطالة اي
بقربية او لا ولو لم يقيد باولا فكل من دخل يستحقه منفرداً
او مجتمعاً عملاً بالحقيقة وعدم قرينة المجاز **قوله** فلما فرق بين سقط
عموم من فيه وضيع المظهر موضع المضم وهو لا يكون الا لتكنية كما عرف
في محله والا ولي سقط عمومها **قوله** حمل المحتمل وهو من عليه اي
على الحكم وهو اول فلا يجبا الا لفرد سابق ولم يوجد فلوان العشرة
دخلت المحسن قرادي كان النقل الاول منهم خاصة لانها اول
من كل وجه فتوفرت فيه معنى من والا واما الاول فهو محكم فيه
واما من فيحمل المخصوص وينصرف اليه بالقرينة وقد وجدت
وهو ارادة التشبيح على ما مر فان قلت هذا استعمال من استعمال

كل او جميع بطريق الاستعانة فيما اذا دخلت المحسن جماعة معاً
حتى يكون لكل واحد منهم نقل كامل كما في كل اذا حملت عليها او يكون
لكل نقل واحد يشتركون فيه كما في جميع اذا حملت عليها فالجواب
ان الاستعمال بطريق الاستعانة يستدعي استلزام حقيقة المستعان
للعنى الذي يكون مبني الاستعانة عليه في الاستعانة وهو من ليس
تحتسبى وانما ثبت لها ضرورة ابهامها كالنكرة في سياق النفي وما ثبت
بطريق الضرورة لا يكون صحيحاً للاستعانة لانقضاء شرطها وهو
كون الوصف الجامع من لوازم حقيقة المستعان فان الثابت بالضرورة
ليس بحقيقة لما ثبت له بخلاف العكس ولو كان العموم حقيقياً لها
لكان اعم من عمومها والغام لا يستلزم الخاص بخلاف العكس فتعني فيها
الاستعانة لعدم اللزوم المصطلح **قوله** والنكرة في موضع النفي بعين
من الغام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي ينسحب عليها
حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد بهمه لا يكون الا
بانقضاء جميع الافراد الا ان ذلك قد يكون نفيًا بان يكون النكرة
مع من ظاهرة او مقيدة كما في ما من رجل ولا رجل في الدار وقد لا يكون
بان يحتمل نفي الجنس ونفي الوحدة نحو لا رجل قائماً فانها يحتمل نفي الجنس
ونفي الوحدة وعلى هذا ينبغي ان يقيد كلامهم بكون النفي للجنس **قوله**
لقوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة فمن قراء بالرفع وهو نافع وابن عامر
وعاصم وحمزة والكسائي اما من قراء بالنصب وهو ابن كثير وابوعمر
فان العموم يكون على سبيل الوجوب ولهذا قال صاحب الكشاف
ان قوله تعالى لا ريب فيه بالفتح والفتحة هي القراءة المشهورة بوجوب الاستغراق
وبالرفع وهي قراءة ابي الشعثان يجوز ذكر الامام الرازي في تفسيره
ان القراءة المشهورة بوجوب ارتفاع الريب بالكلية لانه نفي لماهية

الرب ونفي الماهية يقتضي كل فرد من أفرادها لانه لو ثبت فرد
من افراد الماهية لثبت الماهية وذلك يناقض نفي الماهية واما
قولنا لا ريبه بالرفع فهو نقيض قولنا ريبه وهذا ينفذ ثبوت
فرد واحد **قوله** والدليل عليها الاجماع الى اعجاب الدليل على عموم النكرة
المنفية الضم والاجماع اما الضم فقوله تعالى قل من انزل الكتاب
الذي جاء به موسى نور افاته استفهام تقدير وتبكيته يعني انزل
تعالى التوراة على موسى وانتم تعرفون بذلك فهو اجاب الجزئي
باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة
وقد قصد الزام اليهود ورد قوله ما انزل الله على بشر من شيء
يجب ان يكون المعنى ما انزل الله تعالى واحدا من البشر شيئا من الكتب
على انه سلب كلي يستقيم رده بالاجاب الجزئي لان الاجاب الجزئي
لا يناقض السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل
بعضها على بعضهم واما الاجماع فلان قولنا لا اله الا الله كلمة التوحيد
اجماعا ولا يستقيم ذلك ما لم يكن صدد الكلام نفي الكل معبود بحق
ليكون اثبات الواحد الحق تعالى توحيدا فان قلت كيف يمكن جعل صدد
الكلام نفي كل معبود بحق والله اسم للعبود بالحق ومثله يكون
تناقضا في القول وهو محقق في كلمة التوحيد للجمع على صحتها قلت المنفي
بصدد الكلام مفهوم كلي كالاله والماخوذ في مداول الجلالة فرد
خاص من مفهومات الاله بمعنى ان لفظة الله علم للعبود بالحق الموجود
الحالق للعالم لا اله اسم لذلك المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى ان
المستثنى منها بدل من اسم الاعلى المحل والخبير مخدوقاي لا اله
موجود الا لله فان قلت هلا قدرت نفي الامكان ونفي الامكان
يستلزم نفي الوجود من غير عكس فيكون ابلغ في الرد فالجواب ان هذا

رد الخطاء المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان القرينة
وهي نفي الجنس تمايلا على الوجود دون الامكان ولان التوحيد
هو اثبات وجوده ونفي الاله لبيان امكانه وعدم امكانه ولا يجوز
ان يكون الاستثناء مفرقا من موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود
عن الهة سويها الله تعالى لا على نفي مغايرة الله تعالى لكل اله **قوله** ووقع
بالرفع معطوف على الاجماع ولو قدم الاستدلال بالآية على الاجماع كان
النسب **قوله** لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي لثبوت قولنا بعض
الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس انسان واما يناقض السلب الجزئي
الايجاب الكلي لقولنا بعض الانسان ليس بحيوان وكل انسان حيوان
قوله وفي الاثبات تخفى لا يخفى ان النكرة المستفردة باقتضالا المقام
كقوله تعالى علمت نفس رقبته عليه الصلوة والسلام ثمرة خير من جرادة
في موضع الاثبات مع انها تعم **قوله** قيل المطلق هو ما دل على الماهية
من غير دلالة على الوحدة الى لقائل ان يقول لا نعلم تعريف المطلق
لعتد الوحدة للقطع بان معنى ان يذبحوا بقرة بقرة واحدة ومعنى
فحير رقبته اعتاق رقبته واحدة فان قلت لو تعارض المطلق لعتد
الوحدة او الكثرة لكان متعرضا للصفات وقد قالوا بان المطلق
متعرض للذات دون الصفات قلت المراد ان ذلك ليس بلازم
بل هو امر لا يذبحون ان يراد به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت
هي عليه واحدا كان او كثيرا ولهذا فسر المحققون بالشايخ في جنبه
بمعناها الحصة محتملة لخصه كثيرة مما يندرج تحت امر كلي
مشترك من غير تعيين فالصواب ان التام للمبالغة كما في علامة
للاوصفية والثابت او الوحدة وان الحق عدم الفرق بين
المطلق والنكرة **قوله** ولقائل ان يقول نقل عن الشافعي رح

الحق قلت النقلان صحيحان عنه ويمكن التوفيق بان قوله هنا
قول جوابي في الحكم وهناك قول استدلال على الحكم فيكون قوله
صاحبا لتحقيقيا وهناك الزاميا والالزامي لا يلزم ان يكون مدبا
للعقل بل يكفي فيما يكون مذهب السائل وان كان منافيا للمذهب
المعتاد ولو جعل من باب اختلاف الرواية لم سعد ومثله لا يعدنا
والحق ان النزاع لفظي فاذا القابلين بالعموم لا يريدون شمول
الحكم لكل فرد حتى لا يجيب في مثل اعطى الذم الى كل فقير وفي مثل
ان تدعوا بقر ذبح كل بقر وفي مثل تحرير رقبة تحرك كل رقبة
بل المراد الصفة الى فقير اي فقير كان وذبح بقره اي بقره كانت
وتحرير رقبة اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعام والآ
فلا على انهم جعلوا من دخل هذا الحزن او لافله كذا عاما مع انه
من هذا القبيل فان جعل مستغرا فكل نكرة كذلك والافلاجه
لعموم ويمكن ان يقال انه ليس فيه امر زائد وهو مستغني
وبه يقضى بعموم النكرة كغيره من مقتضيات العموم بخلاف
المجردة عما يقتضيه والكلام فيه **قوله** وما قاله بعض الشارحين
سمي الشافعي راجع المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين فظن علماءنا
انه اراد به اصطلاح اصوليين وشنعوا عليه فلا يخفى ضعفه
وجه الضعف ان الشافعي راجع ليس من شأنه ان يخلط اصطلاحا
باصطلاح وعلم المنطق كان في زمنه ولم يتداوله الناس وليس
عند المناطق ما يسمى عامما ويطلقون لفظ العام عليه بل انما
عندهم الكلي والجزئي والجنس **قوله** بل باعتبار ان الرقبة اسم للبيبة
كما خلقها الله تعالى كذا في الصحاح ولم يتناول الرقبة لان المراد
من قول الصحاح كما خلقها الله تعالى كمال الحلقة والخلو عما يسلب

وهنا من اوصاف كمالها وباعتبار الكمال المراد في الملك امتنع جواز
المنزلة **قوله** ويمكن ان يجاب عنه عبارة بعض الشارح هنا والجواب
عن الاول ان النزاع ليس في جواز اطلاق الرقبة على المعيبة والسليمة
لغة لكنها عند الاطلاق ينصرف الى الكامل لما عرفت ان المطلق ينصرف
الى الكمال وليس مرادهم الى الا ان يتناوله الكامل يقتصر عليه من قبل
شبه المجاز من استعمال اللفظ في بعض ما وضع له لانه مجاز بل حقيقة
قاصرة وسيجيء تمام تحقيقه في باب ما يترك به الحقيقة انشاء الله
قوله وعن السائى الاعراض النيا وهو قولهم وبانهم جازوا
مقطع اليد الخ وكان المناسب ان يقولوا ولا ويمكن ان يجاب عن الاول
قوله ان فاتت الحزن الخ قد يقال انتم قلتم ان الرقبة حقيقة
في السليمة والمعيبة ومقتضى ذلك الاجزاء بكل واحدة منهما
فاخرجكم المعيبة بما ذكرتم من التقليل بنا في ذلك لانه تقييد النص
بالمعنى وهو لا يجوز **قوله** حتى لو قطعنا لا يجوز لفوات جنس البشر
بالكلية **قوله** فلا يندرج تحت المطلق والحاصل ان المطلق ينصرف
الى الكامل حقيقة وان بقى شئ من جنس المنفعة معتبرا بكمالها
فثبت بما ذكرنا انا فاطعون بالخلاص عن الشبهة فضلا عن الرجاء
وان علماءنا الخ اعلى كعبان يلحق بذيلهم عبارة عن مثال هذه الشهادات
قوله والنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الى اخره هذا
جواب اخر ذكره بعض الشارحين لانه من تامة الاقوال بل الكلام
الاول جواب على حدة ذكره بعضهم ايضا فالشارح جمع بين الجوابين
وجعلها جوابا واحدا زيادة ايضاح لكن قد ورد على الجواب الثاني
انهم قد صرحوا بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعماما من
حيثيتين ويجاب بان المراد بالخاص هنا الخاص الحقيقي اعني

ما وضع لكثير محصورا ولو اُحد بل الاضنا في اي ما يكون متناولا
لبعض ما تناوله لفظا اخر لا مجموعا فيكون اقل تناولا بالاضنا
اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين
يتوفون منكم واولادهم الاطفال ان كلا منهما بالنسبة الى اخر خاص
من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على بعض
مسميات وان لم يكن خاصا كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد
مسمياته وان لم يكن عاما **قوله** وفيه نظرا لان عموم البديل للنكرة
حاصل قبل الاتصاف بالاجاب انا لان ان النكرة قبل الوصف
عامه بل هي خاصة لانها موضوعة لفرد من افراد الجنس وعموما
بالدليل الموجب لذلك واختلفوا في عمومها اذا انقلبت بها دليل العموم
فقبل شمولي وقيل بدلي فلا يطلق عليها لفظا عاما الا مجازا
على انه ذكر قريبا انها خاصة وعموم الصفة متحة اتصاف كل فرد
من افراد الموصوف بها فيعم الموصوف ضرورة عموم الصفة **قوله**
فان له ان يتكلم جميع رجال الكوفة ولا يثبت وان كان ذكره
في الاثبات باعتبار ان الاستثناء من النفي اثبات لكنهما عمت
لعموم وصفها **قوله** لم جعل الموصوف علما بعموم الصفة الى فان رجلا
خاص لانه ذكر من بني ادمها وزهد البلوغ والعام مفهومه
ذات يثبتها العلم فيشمل الانس والجن والملائكة فهي عامة بالنسبة
الى الموصوف وهو خاص بالنسبة اليها فلم لا يختص الصفة بالموصوف
ويعمر العلم على البشر ونقول الصفة خاصة بمجسول الموصوف **قوله**
لان المستثنى يوم وقع فيه القران فيمكنه القران في كل يوم من غير
شيء يلزمه فلا يحقق معنى الابلاء فلا يصدق عليه اسم الكولي
لان الكولي هو الذي لا يمكنه القران الا بشي يلزمه وهو يشق

172 **عليه قوله** اعلم ان هذا الاصل وهو ان النكرة في موضع الاثبات
يخضع واذا وصفت بصفة عامة تعم اكثر في الوقوع الى وللهذا قال بعض
المحققين الحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام
الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام انتهى وقيل القاعدة
مطردة وتختلف في السكتين للمانع وهو انه ليس في وسعه تزويج جميع
نساء الكوفة وروية جميع الرجال العلماء وقيد عدم المانع في الاحكام
الكلمية غير مشروطة على ان قولها النكرة اذا وصفت بصفة عامة تهبط
في قوة الجزئية والاستثناء التام غير ملزم في مثال ما نحن فيه لاسيما
اذا تحقق المانع في بعض الافراد **قوله** هذا الحكم وهو عموم النكرة بعموم
الصفة يخضع بالاستثناء من النفي وبكلمة اي وذلك لان الاستثناء
من النفي وان كان في موضع اثبات لكن المستثنى لما كان داخل في الصفة
ومخرجا بالاستثناء منه تقديرا والاستثناء ليس يستعمل في وحيدهم
من الصدد وهو موضع نفي عمم ما دخل تحته من النكرات ضرورة وقول
في موضع النفي هكذا قيل ولا يخفى ان هذا البيان جاز بعينه في مثل
لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الامة حيث قال
ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص لفظ
فتناول واحدا فاذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع
فتخص ذلك النوع بصيرورة مستثنى **قوله** المراد من النكرة هنا
ما فيه اهم الى هذا دفع لما يقال كيف يكون اي نكرة وقد اضيفت
الى المعرفة ويحاجب بانها مثل شبه وغير في التوغل في الابهام فلا
يتعرف بالامانة واما من قال انها تعرف بالاضافة الى المعرفة
فانما اراد بذلك في اللفظ دون المعنى لان معناها الواحد
المبهم القاطع لكل واحد من الاحاد على سبيل البديل فهي عند

ايضا نكرة في المعنى معرفة في اللفظ والمراد بالوصف الوصف اللغوي
 لا المخوي لان الجملة بعدها قد يكون خبرا او صلة او شرطاً وقد
 صرحوا في قوله تعالى ليلوكم اتيكم احسن عملاً انها نكرة وصفت بحسن العمل
 وهو عام فعمت بذلك مع انها مبتدأ مخبر عنه باحسن قوله الأبري
 ان يوماً فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوماً اقربكما فيه عام بعموم اللفظ
 وهو القربان وان كان مفعولاً فيه فعرف ان كونه مفعولاً لا ينافي العموم
 بعد وجود الموجب **قوله** اجاب عنه صاحب الكشاف الخ قال بعض الشراح
 في هذا الجواب بحث فان القربان في الحقيقة في لفظ الواطى ومتصل به
 كالضارب وكما ان المفعول به فضلة فكذا المفعول فيه وكما ان الفعل
 يتعلق بالزمان فكذلك لا بد له من محل يقع عليه فلم تلتزم بعموم الضرب
 دون عموم صفة المضروبة على ان الضرب نسبة بين الضارب والمضروب
 لا يتصور بدونها فله تعلق بها فيصور كونه وصفاً لهما لكن جهة التعلق
 مختلفة فلا يلزم قيام صفة بموصوفين ولهذا يقال مال مملوك ورجل
 مضروب كما يقال رجل ضارب انتهى وبهذا البحث يتضح بحسب الشارح **قوله**
 والمتعدي اي والفعل المتعدي يحتاج الى مفعول به في التعقل والوجود
 والى المفعول فيه في الوجود وذلك لان الفعل لا بد له في وجوده من الزمان
 فالمفعول فيه متقدم من حيث الوجود دون التعقل لان تعقل الفعل
 ليس بعد تعقله بل الامر بالعكس لان الفعل يدل على الزمان
 والمكان بالالتزام ولقائل ان يقول لان دلالة الفعل على الزمان
 بالالتزام لان الفعل يبيته يدل على الزمان فيتوقف تعقل الفعل
 على تعقل الزمان ويمكن ان يجاب عنهما ان المراد بالفعل في قولنا
 يتوقف تعقل الفعل هو المصدر ولا شك ان المصدر لا يدل على الزمان
 الا بالالتزام **قوله** الفاعل ايضا ضروري الخ رد لقول المجيب

والمفعول به ثبت ضرورة الخ قد يقال فرق بين ضرورة الفاعل وضرورة
 المفعول اذا لا اقول اقول من الثانية لان الفعل يحتاج الى الفاعل لازماً
 كان او متعدياً **قوله** ويمكن ان يقال في الفرق هذا فرق في الجملة وليس
 بالقوي على ما لا يخفى ولكن هنا فرق آخر تفرد به بعض الشراح وحاصله
 ان اياً لو اُحد منكر في الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم مطلاً
 الكلام بالكلية فتعين متق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان
 عتق كل معلق بغيره مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار
 واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية ستعين الواحد باختيار
 المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية وثبت الواحد من غير عموم
 وطاهر لا معنى لتخيير الفاعل في الاول لانه انما تعقل في متعدد
 ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولاً فلا ت
 الصورة الثانية قد يكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثلاً اي
 عبيدي وطشته ه ابتك او غصه كلك فهو حر واما ثانياً
 فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب
 الجمع معاً وعلى الترتيب في ينبغي ان لا يعتق واحداً منهم لعدم
 وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحداً ذكر في الصورة
 الاولى بعينه الجواز ان يعتبر كل منفرد بالمضروبة كما في الضاربية
 واما ثالثاً فلا تفرق في الصورة الاولى لعدم اولوية البعض مطلقاً بل اذا ضرب
 معاً على هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد
 الجواز ان يعتق واحداً منهم ويكون الخيار للمخاطب كما في الصورة الثانية
قوله وهو مختار صاحب التقويم وفرق الاسلام وتبعضها المص **قوله** لو
 الحقيقة فيها فيكون حكمه عند حكم الشريك لا ينصرف الى احد احتماليه
 الا بدليل وهذا لانه لما ساوى الفرد لكل في الدخول تحت اللفظ

بطريق الحقيقة ترجح الفرض للتيقن وانصرف المطلق اليه واحتمل الكل
وهذا ليس يقوي لان العام عند عدم المناعي يتناول الكل ويجعل عليه
على اخص المخصوص فان كان ما دخل عليه الالام مما ينبغي ان يكون
كذلك والالام لا يقع عند الالام من دليل العموم كما قرره الشارح
ولو قيل بالقرضا الى الكل عند الاطلاق وان كان ادني متيقنا به
لمعلومية وجهالة الادني يوافق قول الجمهور في الحكم وان اختلف
الطريق **قوله** فاذا حلف لا يتزوج النساء حث بتزويج امرأته واحدة
وكذا لو حلف لا يشتري العبيد ولا يكلم الناس بحث بالواحد
لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلثة في الجمع حتى انه لو لم يكن
من جنس الرجال غير آدم عليه الصلوة والسلام كانت حقيقة الجنس
متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن به فيعمل به عند
الاطلاق الا ان ينوي العموم في لا يحث قط ويصدق ديانته وقضاء
لانه نوي حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان عدم تزويج جميع النساء
متصور وعند بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوي حقيقة لا تثبت
الابالنية فصار كانه نوي المجاز **قوله** يلزم ان لا يقع الاستثناء
من الرجال والالام مستفاجما لصحة الاستثناء فاللزوم مثله
بيان الملازمة ان الاستثناء لا يكون الا من متعدد واذا صرف
المحل عند الاطلاق الى الواحد لا يمكن الاستثناء لعدم التعدد
ويمكن ان يجاب عنه بان القائل يصرف المحل عند الاطلاق الى الواحد
يقول بعد صحة الاستثناء فدعوى الاجماع ممنوعة ولئن
سلمنا ذلك لكن يكفي لصحة الاستثناء احتمال التعدد بل الاستثناء
يكون دليلا على ان المراد الكل **قوله** يلزم ان يكون بيان تفسير
لاحد المحتملين وهو احتمال الكل وقد اجتمعت الاثمة على انه تأكيد

174 يمكن ان يقال بان احتمال الكل يثبت هنا بدليل غير كلهم وهو
الاستثناء لانه معيار العلوم وكذا قرينة المقام تدل على
ان المراد الكل فيكون كلهم تأكيدا **قوله** وبان المعرف بالالام
الحق ويمكن ان يجاب عنه بانه لما احتمل الاقل والكل كان له
اعتباران فبالاعتبار الثاني يكون من العمومات لا محالة
وان لم يكن بالاعتبار الاقل كذلك فلهذا عدت منها **قوله**
قال الشيخ عبد العزيز هو الامام العالم العلامة علماء الدين
عبد العزيز بن احمد البخاري صدر الوقت وناصرة الرومان
صاحب المصنفات المفيدة كالكشف والتحقيق شرح الاحكام
وحاشية المسماة بالتحريم وحاشية على اسئلة المجدي
وحاشية الهداية وفوائد على اصول شمس الائمة السرخسي وضع
شرحها على الهداية بسؤال العلامة قوام الدين السكاكي عند
اجتماعه به بترمد وصل فيه الى السكاك فاخترته المينة
قال العقول بان الجمع المعرف بالالف واللام يقع على الادني ولا
ينصرف الى الاعلى الا بدليل مخالف للاجماع لان اهل السنة
اجمعوا على ان الالف واللام في الحمد لله للاستغراق ثم قال
وبالجملة لم يتفخ لي كلام فخر الاسلام فلذلك اخترت قول
للجمهور انتهى ما قاله وفيه بحث لان دعواه ما ذكره
فخر الاسلام مخالف للاجماع ممنوع وكيف يقع دعوى الاجماع
مع مخالفة بعض العلماء من اهل الاصول واللغة وفخر الاسلام
لا ينكر الاستغراق عند قيام الدليل فلا يرده عليه ما ذكره
لان الدليل قد قام على ارادة الاستغراق فيما ذكره ولا يلزم
منه ارادة الاستغراق في جميع المواضع ففخر الاسلام انما

يعرفه الى الجنس الذي لم يكن هناك دليل العهد والاستغراق فلا
فاة ما ذكره الجمهور وبين ما اختار فخر الإسلام **قوله** اولى
من حمله على تعريف الجنس وهو تعريف الحقيقة والماهية الذي
كان اللفظ اذ اعلية قبل دخول اللام **قوله** فتعريف العهد اولى
من الاستغراق الى اعلم ان الاصل هو العهد الخارجي لانه حقيقة
التيين وكما التمييز في الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة
بدون اعتبار الأفراده قبل الاستعمال هذا والعهد الذهني
سوقف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو العهور
من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج هذا ما عليه المحققون
وفيما ذكره الشارح نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما
على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان
الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر
الأحكام وهو الايجاب والتدب والكراهة والتحريم وان كانت
البعض احوط في الاباحة ولا تفران التعريف بلام الحقيقة لا
يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيد الاسم بدون اللام بل
يفيد الاشارة الى الحقيقة المعلومة المتقررة في الاذهان قال
صاحب الكشاف اللام في المهر لله لتعريف الجنس ومعناه الاشارة الى ما
يعرفه كل احد ان الحمد ما هو من بين اجناس افعال **قوله** كما في
قوله لا تزوج النساء لان الحال يدل على ان تزوج النساء العالم
غير ممكن فصرفا الى الاقل المتيقن ورد بان ذلك لو كان باعتبار
تعذر صرفها الى الكل لما وقع واحدة فيمن قال لامرأة ته انت الطلاق
لا مكان صرفه الى الكل فاللام اطل والملزوم مثله واجيب
بان جميع جنس الطلاق لا يدخل في ملك شخص واحد فلا يمكن

175
ايقاعه فصرفا الى البعض وذلك البعض مجهول القدر والواحد
متيقن فصرفا اليه فرة باننا لا نفران ذلك مجهول فان الثلاث
في ملكه وهو معلوم فكان جائزا صرفا اليه **قوله** نكرة في المعنى
واذا كان كذلك كان كليا ذا افراد خارجا او ذهنا محتمل التعريف
مع ملاحظة الحقيقة في الجملة وان لم تكن معقودة لان الجنس انما
يقصد بالقرحة حقيقة مع احتمال الكل وانما يصرفا اليه بالدليل **قوله**
فكان اعتبار الجنس اذكي لان فيه جمعا بين العنيين وهما معني اللان
ومعني الجمع في الجملة وان سقط اعتبار فان قيل الغاء معني الاول لان
على هذا لان الجنس كان معرفا بالاسم فلا يفيد اللام شيئا اذ
فالجواب باننا لا نفر ذلك بل اللام تفيد الاشارة الى تلك الحقيقة المعلومة
المتقررة في الاذهان كما مر **قوله** واذا اعيدة النكرة معرفة الى المحل
ان المذكور اولا امانا نكرة واما معرفة وصلى التقديرين اما ان تقاد
نكرة او معرفة فتصير اربعة اقسام وحكمها ان تنظر الى الثاني
فان كان نكرة فهو مغاير للاول سواء كان الاول معرفا او منكرا
والا لكان المناسب هو لتعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر
وان كان معرفة فهو الاول جملا له على المعهود الذي هو الاصل
في الكلام **قوله** كالعشرين فيه اي في قوله تعالى ان مع العسر يسرا
ان مع العسر يسرا اولى هذا المعنى قال ابن عباس وابن مسعود
رضي في هذه الآية لن يغلب عسر يسرين وقيل يرفعه وهذا سبني
على ان لا يكون الجملة الثانية تأكيدا للاولي وح يكون التنكير في يسرا
للتخفيف وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي انتصركه او للجنس الذي
يعرفه كل احد فيكون اليك في مغاير الاول بخلاف العسر اما اذا كان
تاكيدا لها لتقريرها في النفس وهو الاصح فلا تدل الاعادة على تعدد

اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا باعلى ان
ان معه كتابين لانه اذا كانت تائيدا يجبان يكون معنى
الثانية عين معنى الاولى **قوله** ما ينتهي اليه المخصوص الى
اختلفوا في منتهى التخصيص فقبل يجوز التخصيص الى ان يبقى من هو
العام حتى يقرب من مدلوله وقيل يجوز الى الثلاثة وقيل يجوز
الى اثنين وقيل يجوز الى الواحد والمختار التخصيص عند المقنن
وهو ان العام ان كان جمعا صيغة ومعنى مثل رجال ونساء
او معنى فقط كرمط وقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة لانها اول الجمع
فالخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نحو ان كان
مفردا كالرجل او ما في معناه كالنساء والرجال وغيرهما من الجمع المصوب
عنها معنى الجمعية بدخول الحكم الجنس عليها كما تقدم تقريره بجوز تخصيصه
الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصله
المفرد **قوله** وكل واحد منها صيغة على حدة بل لكل واحد صيغة مختلفة
في غير ضمير السكامة مثل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلا
فلا يجوز جعل شئ منها لغيره واستعمالها فيه على وجه الحقيقة
قوله وقال بعض اصحابنا في رجل ومالك رجل اقل الجمع اثنان قال
ابن الحاجب موضع الخلاف مثل رجال ومسلمين وضمائر الغيبة والخطاب
لا في لفظ جماعة ولا في عن ولا في صفت قلوب كما فانه محل وفاق
قوله محمول على الموازين لانواع في ان اقل الجمع فيه اثنان لكن
لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار
انه ثبت بدليل ان للاثنين فيها حكم الجماعة **قوله** ولما كان للاثنين
الثلاثان جواب سؤال بان يقال اذا ثبت ان للاختين حكم الجماعة
ولها ان الثلاثان فمن اين يثبت ان للبنات الثلاثين فاجاب بان

176
يثبت لهما ذلك بطريق الدلالة وهي ما كان بثبوت الحكم في السكون
بالطريق الاولى **قوله** وعلى سنة تقدم الامام يعني محمول على ان حكم
سنة تقدم الامام على الاثنين لحكم سنة تقدمه على الجماعة في
احراز الفضيلة او محمول على اجتماع الرفقة في السفر بعد قوة الاسلام
لنهيته عليه الصلوة والسلام في ابتداء الاسلام عن سفر الواحد
والاثنين الامع الجماعة خشية عليهم من غلبة المشركين
بقوله عليه الصلوة والسلام الواحد شيطان والاثنان
شيطانان والثلاثة ركب ثم رخص في ذلك بعد ظهور الاسلام
وغلبة اهله **قوله** وانما حمل على ذلك جواب سؤال بان يقال
لم حملت الحديث على ما ذكرتم ولم تحمله على ان الجمع اثنان لانه
اجاب بانه انما جئت لبيان الاحكام لا لبيان اوضاع اللغة
وان كان يفيد ما ثبت ان اطلاق الجمع على اثنين مجاز لانه
لو كان حقيقة فهما كما هو حقيقة في الثلاثة لزم الاشتراك
فوجب ان يكون مجازا الرجحانه على الاشتراك ولقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون مشتركا معنويا بين الثلاث والاثنين
فصاعدا فلا مجاز ولا اشتراك لفظا **قوله** والتقدم سنة
كون المصلين جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة مراد بالجماعة
الثلاثة فلو كان التقدم سنة كون المقتدين جماعة لما سن تقدم
الامام الاعلى الثلاث وليس كذلك بل سن تقدمه على اثنين
فعلمنا ان التقدم سنة كون المصلين جماعة والامام مع الاثنين
مصلون جماعة **قوله** مجاز في الجملة الى يريد الفرق بين الجمعية
وبين ساير الصلوة حيث كان الاثنان جماعة في ساير الصلوة
حتى قلتم بسنية التقدم مطلقا دون الجمعية حتى لم يصحها

بالاثني عشر ان الحديث وردا انها جماعة وحاصل الفرق اننا سطرنا الجملة
للمعة ثلثة سوي الامام لئلا يلزم صرفا وارجع من قوله تعالى فاسعوا
عن حقيقتهما مجبرا الواحد وهو غير جائز عندنا قوله اراد منها فردين فصاعدا
اي اراد من الافراد فردين فصاعدا لانه لا يشترط للاشتراك ثلثة افراد
كما يوهى ظاهر لفظ الجمع واحترز بقيد الافراد عن الخاص ولم يتعذر له
الشراح كما تعرض لمقيدة التثنية ولا بد من ذكر قيد آخر وهو بالوضع الاول
عقب قول المصنف فماتنا اول لئلا يدخل في التعريف جميع الالفاظ المنقولة
والالفاظ الموضوعه لمعان مختلفة باصطلاحات مختلفة فانها ليست
بمشتركة على ما صرح به البعض لان المراد بالوضع الاول ان لا يكون وضعه
لمعناه بلا حظة ووضعه لعينه اذ قبله والالفاظ المنقولة دائرة
على النقل وهو يستدعي لفظ المنقول عنه فيكون وضعها للمنقول اليه
مستوقا بوضعها للمنقول عنه قوله مختلفة الحدود واي اختلافاً
لا يمكن معه اجتماعها او غير متباينة يجوز اجتماع بعضها مع بعض
بان يكون جزء له او لازما وسند ذكر الامثلة قوله على سبيل البدل
اي بان يكون موضوعا لهذامرة ولذا ذكرنا اخرى وبمعنى انه اذا نظر
اليه بالنسبة الى معنى اخر من معانيه كان هذا المعنى تمام مدلوله
فكانه ليس له معنى اخر ثم اذا نظر الى معنى اخر من معانيه كان
هذا المعنى بدلا عن ذلك المعنى وقائما مقامه في وقوعه تمام مدلوله
كانه ليس له معنى سواه وهو جرحا قوله وله اي للشيء قوله فبان
الاعتبار الاول مشترك معنوي الاشتراك المعنوي ان يكون
اللفظ موضوعا لعدد مشترك بين الافراد كالانسان فانه
موضوع للعدد المشترك بين افراده وهو الحيوان الناطق وكذا
الحيوان موضوع للعدد مشترك بين افراده وهو الجسم النامي الخناس

177
والشترك اللفظي ان يكون اللفظ موضوعا لمعانيه باوضاع متعددة
على الصحيح كالعين فانها موضوعه للذهب والنيبوع والركبة وخيار الشئ
باوضاع متعددة على سبيل البدل فالشئ منحون يتأتى فيه الامران
باعبارين فانه موضوع للحقائيق المختلفة باعتبار قدر مشترك بينها
وبين الوجودية في الخارج فان نظرنا الى ان موضوع للعدد المشترك
بين افراده فيكون مشتركاً معنويًا لا اشتراك الوجود بين سائر
الموجودات فيكون افراده متفقة الحدود بهذا الاعتبار وان
نظرنا الى ان افراده مختلفة الحدود في الواقع فيكون كالمشترك اللفظي
من هذه الخشية لانه مشترك لفظي لعدم انطباق حده عليه ولذا
قال بعض الشراح الشئ عام معنوي على اختيار فخر الاسلام وعاد اللفظي
على اختيار قاضي ابي زيد لا مشترك لفظي فخر الشراح رحمه الله
الاشترك اللفظي الي صاحب التفسير فيه نظر قوله فعلى هذا وهو
اذا كان للشيء منحون اعتباران يلزم الجمع ومقصوده ان يدبج هذه
الاشياء في تعريف العام بكل من الاعتبارين قوله اما ان يتناول اللفظ
افراداً باعتبار معنى وهو الحد المشترك الجامع بينهما وهو الاسلام الحيوان
الناطق والافراد متفقة للحقائيق او يتناول افراداً باعتبار معنى
وتلك الافراد مختلفة للحقائيق كالجوان واللونية والشئ فان كلامها
يتناول افراداً باعتبار معنى وهو الجسم النامي الخناس واللونية
والوجودية وتلك الافراد مختلفة للحقائيق وحاصلها ان العام اما
ان يعتبر افراده متفقة للحقائيق او مختلفة فان نظرت الى
العدد المشترك بين الافراد كالجسمية والوجودية والاسلام
فمتفقة للحقائيق وان نظرت الى اختلاف الافراد في الواقع
ولو بالتحقق فهي مختلفة للحقائيق فان قلت كيف يراد بمتفقة

الحدود مختلفة الحقائق واخذها الحقيقة قلنا الحد يطلق على الحقيقة
وعلى الحد الجامع بين الافراد وفي بهذا الاعتبار تسمى متفقة الحد
سواء كان ذلك الحد تام الحقيقة او بعضها فلا ينافي ان يكون مختلفا
الحقائق فيجوز ان يراد بمتفقة الحد في تعريف العام الحدين
ويندرج الشيء ونحوه في العام على كل منهما لان افراده متفقة الحد
باعتبار الحد الجامع وان كانت مختلفة الماهية او الهوية اما
الاندياج في الامر الاقل على اعتبار فخر الاسلام فظاهر لان افراده
متفقة باعتبار الحد المشترك وهذا القدر كاف في الاندياج
وان اختلفت واما على قول صاحب التقيود فيه نظرا لان افراده
مختلفة فكيف يندرج في متفقة الافراد اللهم الا ان يراد بمتفقتها
الاتفاق باعتبار القدر المشترك فلا ينافي الاختلاف واما الاندياج
في الامر الثاني فظ بكل من الاعتبارين ولا يخفى عليك ما في عبارة روح
من الحزان **قوله** من غير اعتقاد حكم معلوم لكن يجب اعتقاد حقيقة
المراد وانما قلنا ذلك لان التوقف في الضموم من غير قبول اعتقاد
كفر **قوله** حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما اي من مفهوماته اذا ثبت به
واحد منها غير عاين عند السامع من غير حجان **قوله** بشرط التأمل يعني
في صيغته وفي غيرها من الأدلة والامارات الدالة على تعيين المراد
قوله كما تأمل علما وانا في لفظ القروم الخ قال بعض الشارحين تأملا
في القروم فوجدنا وجود اشتقاقه دالة على الجمع لغة والانتقال
فقلنا ما على الحيض لا على الطهر لان الاجتماع انما يكون في الاول لا في
الثاني لكون الاول عينا والثاني عرضا وكذا الانتقال لا يتصور
في الطهر لان الانتقال صفة فيحتاج الى موضوع متقوم هي وهو الجوهر
لا العرض على ما عرف في الكلام وبهذا يمكن دفع الاشكال فتدبر

178 **قوله** ليس يحد رأي الاقراء المرأة اذا حاضت وظهرت بل هو اسم
لنفس الدر او لتعيين الماهية الحاصلة عند الانقطاع **قوله** والاول
ان يستدل على كون القروم للحيض بقوله تعالى الخ وبقوله عليه الصلوة والسلام
دعي الصلوة ايام قرأتك رواه ابن ماجه واحمد عن عائشة رضي
وقوله طيبها الصلوة والسلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيفتان
رواه ابوداود وابن ماجه والترمذي والمدار قطني من حديث
عائشة رضي الله تعالى عنها ولقائل ان يقول لا يلزم من قوله تعالى
واللائي يئسن الايمان ان يكون الا شهر مقار للحيض اذ يجوز ان يكون
نظام الاطهار لان الطهر المختل بين الدمين لا يتصور بدو الحيض
قوله لاستعمل المشترك في اكثر من معنى واحده الخ يخرج محل النزاع
انتم هل يصح ان يراد بالمشارك في استعمال واحد جميع معانيه
بان يتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالجمع بان يقال رايت العين
ويراد به الباصرة والجارية والذهب وغيرهما من معانيها ورايت
الحوذ ويراد به الابيض والاسود واقرأت هندا ويراد به حاضت
وطهرت فقبل يجوز وبه قال الشافعي رح وجماعة وقيل لا يجوز
وبه قلنا وقيل يجوز في النقي دون الاثبات واليه مال صا
الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن
الجمع كما ذكرنا من الامثلة اما اذا لم يمكن كما في صيغة افعل على
فقد الامر والتهديدا والوجوب والاباحة على القول باشتراكها
فلاعموما اتفاقا ثم اختلف القايلون بالجواز فقبل حقيقة
وبه قال الشافعي رح وبتبعه الباقلاني وجماعة من المعتزلة
قوله والعام عنده قسمان متفق الحقيقة وقسم مختلف
الحقيقة لك ان تقول قد ذكر الشارح عند تعريف المشترك

ان العام عندنا قسمان ايضا قسم متحقق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة
فان تمحما ذكره فلا وجه لتخصيص ذلك الشافعي رح والجواب ان هذا خاص
بالشافعي كما ذكره غير الشارح واما ما ذكره الشارح في تعريف المشترك
ففيه نظر ولم اجدا حدا من الشارح فترض له **قوله** متمسكا بقوله تعالى
ان الله وملائكته يصلون على النبي فان لفظ الصلوة لفظ مشترك
بين الرحمة والاستغفار وقد استعمل فيها دفعة لاستناده الي
ضمير الجلالة والملائكة فلا يخفى اما ان لا يراد واحد منها وهو بيط
او يراد احدهما دون الاخر وهو بيط ايضا ولا يلزم اسناد الاستغفار
الى الله تعالى واسناد الرحمة الى الملائكة وهما باطلاق فقين ان يكون
المراد كليهما فيلزم استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه للتحققين
واجاب بعض المحققين عن الاستدلال بالآية باننا لانرا الصلوة
من محل النزاع لجواز ان يراد بها في الجميع معناها الحقيقية او معناها
المجازية فان اريد الأول كان المراد والله تعالى اعلم ان الله تعالى
يدعو بعبادة تعالى وتقدس بايصال الخبر الى النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم ومن لازمه الرحمة وعلى هذا المعنى يحمل قول من قال
بان الصلوة من الله تعالى الرحمة لانه ان الصلوة وضعت حقيقة
للرحمة وان اريد الثاني حمل على ما يليق بالمقام كإرادة الخبر ونحوها
ولا بأس باختلاف ذلك المعنى لاختلاف الموضوع ولا يكون من باب
الاشتراك بحسب الوضع **قوله** وهذا اي تعميم المشترك وهو المثل انما
يلزم محذو ج لان المعنى يراد فيما لا مثل له صورة بالاتفاق
فلو اريد الصورة فيما له مثل صورة لزم القول بالتعميم كما قاله محمد
وهو لا يقول **قوله** اطلاقا للملزم على الارزوم الظان انه اراد
بالملزم الدعاء وبالذم معناه لكن قوله اذا استغفار

179 والرحمة الى المشعر بانها الملزوم وهو مناف لما ذكره ويمكن ان يقال
المراد بالدعاء هنا الرحمة والاستغفار لانها فردان له والاعتبار
لازما لهما **قوله** وما قاله قوام الدين الاتقاني في شرح المنار صوابه
قوام الدين الشكاكي لان الاتقاني لم يشرح المنار **قوله** بان تقدير
الآية الاسنان يقول من ان تقدير الآية ان الله يصلي وملائكته
يصلون فلا يلزم استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه دفعة
بل المراد بالخبر المحذوف الرحمة وبالمذكور الاستغفار **قوله** لانه
حذف بلا دليل ممنوع بل بدليل وهو يصلون لانه علم منه ان
الخبر المحذوف من لفظ الصلوة وكان تقدير مفرد اليوق
المخبر عنه كما ان يصلون ذكر بلفظ الجمع لذلك فالجمع والتشبه
من العوارض والدال في الحقيقة انما هو نفس المادة ولا يشترط
ان يكون معنى المحذوف معنى المذكور مطلقا الصحة الدلالة بل ذلك
ان لم يكن قرينة تدل على معنى المحذوف اما اذا كان فلا ومنها
وجدت قرينة تدل على ان معنى الخبر المحذوف الرحمة وهي قرينة
المقام لانه المناسب للباري تعالى بخلاف زيد ومرو يضرب
على معنى زيد يضرب وعمر واذا كان المراد من احدهما الضرب
في الارض اي السفر ومن الاخر استعمال آله الضرب فانه لا يفتح
لعدم القرينة **قوله** قلت الوضوح عبارة عن تخصيص اللفظ بالمعنى
حيث يقتصر على ذلك المعنى ولا يراد به غير عند الاستعمال
فدائما لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضوح
ينافي اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب
ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الاخر يوجب
ارادة خاصة فلو اعتبر الوضوحان في اطلاق واحد لزم في كل

واحد من المعنيين صفة الأنفرد عن الآخر والاجتماع معه ..
الاوادة بل يلزم ان يكون كل منهما مراد أو غير مراد في حالة واحدة وهذا
بعد بالضرورة فباستعماله في المعنيين على ان يكون كل منهما مراد باللفظ
كما هو محل النزاع لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة ومراد
احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه مناسب الموضوع له وهذا
جمع بين الحقيقة والمجاز فان قلت لم لا يجوز ان يراد كل منهما على انه
مناسب الموضوع له قلت ذلك اما ان يكون استعمال اللفظ في معنى
مجازي يتناولهما لكونهما من افراده وهذا ليس محل النزاع واما استعمال
في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال واستعمال اللفظ في معنيين
مجازيين بطبالاتفاق **قوله** ولعايل ان يقول الخ هذا كلام وآرظام
حسن اخذ من الشرح **قوله** ولعايل ان يقول المراد من المشترك
الاصطلاح حتى الخ الجواب ان الاصل المذكور غير مطرد لما مر ولأنه
ان لا يكون دلالة الماويل من غير المشترك دلالة باللفظ غاية ما فيه
ان يكون والابعد التاويل على ما يجعل عليه بطريق المجاز وذا لا يخرج
عن الدلالة باللفظ الى الدلالة من غير اللفظ لان دلالة المجاز
لفظية بملاخلاف والدلالة اللفظية دلالة بالصيغة والتأثر
مظهر للعلاقة الثابتة بالدليل الصارف للفظ الى معناه المجازي
لامتثبات فلا فرق بين انواع الماويل من هذه الحيثية فلا بد
من تعريف تعيها ولهذا عرفه بعضهم بانه ما ترجح احد محتملاته
بدليل ظني ليشمل الماويل من المشترك والخفي والشكل ويشمل
التراجح بالقياس والراجح بخبر الواحد وحققتين ان يكون المراد
من المشترك المذكور في التعريف اللغوي لكن يفسر بما فيه
احتمال لا بما فيه خفاء ليلا يرد الظ والنقض فانها محتملان

التاويل وليس فيها خفاء فيدخل في الحد جميع اقسام الماويل
قوله فان قوله عليه الصلوة والسلام المستحاضة تتوضأ
لكل صلوة رواه ابن ماجه من حديث عدي بن ثابت عن ابيه
عن جده ولفظ المستحاضة تتبع الصلوة ايام قراءتها ثم تغتسل
وتتوضأ لكل صلوة وروي بالفاظ اخر من طرق **قوله**
وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأي لان اضافة
الحكم الى الدليل الاقوي ولي قالوا وهذا كالمجمل اذ الحقه البيان
بخبر الواحد فيكون الحكم ثابتا قطعيا وان كان خبر الواحد لا يوجب
الحكم قطعيا لان بعد البيان يضاف الى المضمر لكونه اقوي لا الى
لا الى خبر الواحد الا ترى الى قوله عليه الصلوة والسلام اذ آ
قلت منا او فعلت هذا فقد تمت صلواتك لما الحق بياننا بقوله
اقيموا الصلوة ثبت فرضية القعدة الاخيرة لما ذكرنا وفيه نظر
لما ذكر في الميزان ان المجمل اذ الحقه البيان بخبر الواحد فهو ماويل
ولان الكشف التام لا يحصل بالبيان الظني فلا يثبت بالفرضية
لانها لا تثبت الا بما هو قطعي الدلالة الثبوت فلا يثبت الفرضية
بخبر الواحد وان كان قطعي الدلالة في نفسه ولا بالعام المنصوص
منه وان كان قطعي الثبوت في نفسه واما استدلالهم
بالقعدة الاخيرة ففاسد لانها ليست بفرضية قطعية بل
هي واجبة ولكن الواجب نوعان واجب في قوة الفرض في العمل
كالوتر عند ابي حنيفة رح حتى سع تذكره صحة الفرض ذكر العشاء
واجب دون الفرض في العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة
حتى وجب سجود السهو بتركها ولكن لا يفسد الصلوة والقعدة
من القسم الاقل فلذلك سميها فرضيا فاما ان يجب اعتقاد

فرضتها بحيث يكفر باحدها فلا الاتري ان ابا بكر الاصم وما لكا
لم يكفر ابا بكر ففرضتها ولم يكفر ابن عباس من بان كان ربوا
التقدين مع حقوق البيان باية الربوا في الاستثناء الستة ولم يكفر
من انكر فرضية مسح ربيع الرأس مع حقوق خبر المغيرة رضي بيانا
لمجل الكتاب وهو قوله تعالى فاسحوا برؤسكم وكيف يثبت الحكم
قطعا مثل هذا البيان وفي ثبوت بيانا شبهة **قوله** فلذا خاير
الاقسام الاخيرة قلنا ممنوع بل نماخايرها باعتبار ان فيه
ترجيح بعض وجوه المشترك والمجل كذا قيل واجاب بعض المحققين
عن السؤال بان هذا انما يكون ان لو كانت اللام في الماويل للماويل
المعهود في التقسيم وليس كذلك بل هو الحقيقة من حيث هي والمعهود
لا باعتبار كونه من المشترك ولا من اقسام القسم الا قول لئلا يكفر
اما فساد التقسيم وفساد التعريف ولا محدود في اخذه في التقسيم
باعتبار كونه من المشترك وهو نوع منه وفي التعريف باعتبار ماهية
وحقيقة الكلية فان ذلك عمل بمقتضيات الاحوال واعطاء
لكل مقام ما يستحقه **قوله** لان التأويل ان يثبت بالرأي فلا حظ
له في اصابة الحق اي حقيقته اذ المجتهد يخطئ ويصيب عند
اهل السنة خلافا للمعتزلة **قوله** لكنه متعلق بالمركبات اصلم
ان الاقسام التي تتعلق بالنظم منها ما يتعلق بالمفردات كالتى
تقدمت من الاقسام الاربعة ومنها ما يتعلق بالمركبات كالتى نحن
فيها فلها قال قاسم الكلام اذ الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد
قوله اراد بالظهور اي في قوله ظهر المراد به اللغوي واراد من
الظهور في قوله واما اللفظ المصطلح فيكون تعريف الاصطلاح
باللغوي فلا دور **قوله** على ان الظاهر علم فلا يكون المعنى نكفتا

اليه فلا يلزم الدور اذ الدور انما يلزم اذا كان معنى الظاهر ملتفتا اليه
ولما صار علما على ذلك المسمى لم يلتفت الى معناه الغير العلى لان اللفظ
اذا كان له معنى ثم جعل علما لم يلتفت الى معناه قيل العلية بل يقطع
النظر عنه كما في عبادة الله علما وح لا يلزم الدور **قوله** للتسامع اعترض
بان ظهور المراد لا يختص بظهور للتسامع فانه كما يظهر له يظهر
للتناظر في المكتوب واجيب بان الشارح لم يدع انه اختص بالتسا
م بل بين متعلقا بظهور المراد اذ لا بد له من احد يظهر في حقه فبين
ان الظهور للتسامع وسكت عن الناظر لانه بمنزلة السامع من الكتاب
فان الكتاب كالمكتمل والناظر فيه كالتسامع ولهذا كان الكتاب
كالخطاب في الشرح حتى كان التبليغ من رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم بالكتاب كالتبليغ منه بالخطاب والاحكام يثبت
بالكتاب مثل الطلاق والنكاح والعقاق والبيع والشهادة والقضاء
والرواية ونحوها كما يثبت بالخطاب من غير فرق ولما كان السامع من
المكتمل هو الاصل والنظر في الكتاب خلفا عنه في الكلام على ما هو
الاصل دون ما خلف عنه ولهذا لم يتعرض احد من الأصوليين
للتناظر في الكتاب في تفسير الظاهر بل الكل تعرضوا للتسامع لا غيره
قوله اذا كان من اهل اللسان اعترض بان كلام المص لا يحتاج
الى هذا القيد لان ظهور المراد للناظر والتسامع لا يكون الا بعد
كونه من اهل اللسان واجيب بان هذا القيد لبيان شرط الظهور
فانه لما لم يحصل الا بهذا القيد كان ذلك شرطه لا محالة ولما
شمل لفظ السامع من هو من اهل اللسان ومن لم يكن منه لعموم
لاستغراق المجلس بدخول اللام فيه كان تقرير الكلام الظاهر ما
ظهر المراد منه لكل سامع او ما ظهر منه المراد للتسامع محين

اجمع وهو غير مستقيم لاستلزامه ان يكون ظهور المراد لعنبر اهل اللسان
وهو فاسد فوجبا ان يجعل على السامع الذي هو من اهل اللسان فتبين
الشارح هذا الجمل بتقييده كما بينه عليه صاحب الميزان فكان هذا من
الشارح بقصر الجمل لا يفهم بالضرورة وبما في الجمل الكلام كما هو مقتضى الشرح
قوله قلت حاصل الجواب انه لم يذكر اعتماده على ما ذكره في المعنى والمحكم
قال بعض الشراح الصواب ان يقال ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة
ويكون محتملا للتأويل والتخصيص حتى يخرج المحكم فيكون مانعا انتهى وهذا
هو الأنسب لان التعريف للايضاح والكشف والاحالة على الغير محل
لهذا التعرض خصوصا اذا كانت الاحالة على ما سياتي **قوله** وحكم
وجوب العمل بالذي ظهر منه الى اخلاف العلماء في حكم الظاهر فذهب
الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ ما وراء النهر وعامة اليمن
الى ان وجوب العمل بما ظهر منه على سبيل الظن لاحتماله المجاز لان كل حقيقة
يحتمل المجاز وذهب العراقيون والقاضي ابو زيد ومن تابعه الى وجوب
العمل بقطع عدم اعتبار ما لا ينشأ عن دليل من الاحتمال **قوله**
واما النص الى لقائل ان يقول هذا التعريف غير مانع لصدقه على المفسر
والمحكم فالاولى ان يقيد بقوله مع احتمال التأويل ويمكن ان يجاب
بانه ترك هذا القيد اعتماده على فهمه الذي من تعريف المفسر
لا يقال بل ذكر التأويل في المحكم لانا نقول هل هو جزء من التعريف
لان المحكم فيلزم الدقة لان الحكم فرع التصور اعلم ان احتمال النص
التأويل والتخصيص على سبيل منع الخلو دون منع الجمع فان
الاحتمالين ربما يجتمعان في العام وانما اعتبرنا احدهما لانها
لو اعتبرنا معا في النص لا يكون شئ من الخاص نصبا لانه لا يحتمل
التخصيص فتأمل **قوله** مثاله قوله تعالى فانكوا ما طاب لكم من النساء

182
مثنى وثلاث ورباع هذا مثال بكون الظاهر باعتبار لفظ والنص
باعتبار لفظ آخر فان لفظ فانكوا ظاهر في حمل النكاح لان كل احد
من اهل اللسان يفهم من هذه الآية بمجرد سماع صيغتها جواز النكاح
بدون تأمل فيها اذا دني درجات الامر ان تثبت الاباحة الا
انه مسوق لبيان العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى
وثلاث ورباع فان قلت لم لا يجوز ان يكون سوقا لكلام لاجلها
فيكون نصا فيها فالجواب انه لا يجوز اذا الاباحة عرفت قبل
بصحة خبر قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فيكون جملة
على ذلك جملة للكلام على الامادة لا الافادة والحمل على الفاية
الحديثة اولى ولقائل ان يقول هذا انما يتاتي ان لو كان هذا
النص لاحقا وما هو المبيح سابقا **قوله** ولقائل ان يقول قوله
بمعنى من التكلم الى الجواب عن الاقل ان صاحب الكشف مثل القرينة
المنطقية بيان العدد في الآية المذكورة اعني قوله تعالى مثنى
وثلاث ورباع واستدل على ذلك بكلام شمس الاية راجح اما النص
فما ازاد بياننا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم واعترض
عليه بعض المحشين بان هذا الاستدلال غير مستقيم لانه
ليس في كلام شمس الاية ما يدل على ان القرينة المقترنة باللفظ
كما يكون نطقية يكون حالية واجاب عنه صاحب الكشف بان
لا شئ هنا يعني في الآية المذكورة يراد به البيان الا القرينة
المنطقية على ان القرينة المقترنة باللفظ لا يكون الا نطقية
لان القرينة الحالية مقترنة بالتكلم والمحلية مقترنة
بالحمل انتهى وهذا يشير الى ان القرينة المنطقية خاصة
بالآية المذكورة لان القرينة منحصر في النطقية وح لا محالة

ومن الثاني ان ازدياد الوضوح اذا حصل بقربنية نطقته
لا يلزم فرغ الاحتمال لان كل حقيقة محتمل الجاز لا محالة ^{الثالث}
بانه كيف يجوز لمثل هؤلاء الاية العظام في مقام التعريف والتعيين
ان يتركوا قيدا محتاجا اليه في التعريف ولا يطير التعريف بما عا اليه
ولا يفهم المراد بدونه وبعد ما انقضى التعريف وابتدأ تعريف آخر
واتوا قيوده وشرحوها في بيان مثال التعريف الثاني اشاروا اليه
ذلك القيد بطريق المفهوم وليس هذا الا الغار وتسمية على ان الامر
ان هذا يقتضي ان يكون عدم السوق شرط في النطق **قوله** والامام
تعليلها به يعني وان لم يكن عدم السوق شرط في النطق لما صح تعليل
صاحب المنتخب وفخر الاسلام به في النص لانه يكون تعليلا **قوله**
بمشارك بين الظ والنص والتعليل بالمشارك غير مفيد قلنا لان
انه تعليل لمجرد السوق بل بتعليل بالسوق لاجل العادة الذي زاد
به الظ وضوحا ومثله هذا السوق ليس يتحقق في الظ اذا الظهور
في الظ ليس يضاف الى السوق بل يضاف الى سماع الصيغة لا غير فوجود ^{السوق}
وعدمه غير ملتفتا اليه في تحقق الظهور فلا يكون التعليل بالسوق
في النص بامر مشترك يوضحها ان السوق في النص لاجل معنى يزاد به
النص وضوحا يمدلول الصيغة مثل التفرقة بين البيع والرتبوا
في آية الرتبوا والعدد في آية التكاح والسوق الذي يوجد في الظاهر
لاجل مدلول الصيغة فقط فهذا امر آخر لا تعلق له لسوق النص
فلا يكون هذا تعليلا بامر مشترك فالسوق في النص لاجل القرينية
المفيدة لزيادة الوضوح دون مجرد السوق الذي لا يثبت معنى
زائدا في مدلول الصيغة ولا اثر لهذا النوع من السوق في زيادة
الوضوح فلهاذا يوجد في الظ ولا يتوقف فهم المراد عليه بوجه

بل المراد يفهم بالصيغة لا غير والحاصل ان السوق منظور اليه
في الضرور والظ وعند تجريد النظر عن السوق لا يكون معدوما
فعدمه ليس شرطا في الظ على انه يجوز ان يكون اختيارا فخر الاسلام
وصاحب المنتخب غير اختيارا شمل الاية وغيره **قوله** وغيره اي كالتقبيد
قوله والى ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا ان احتمال
الحقيقة الجاز لا يخرجها عن كونها قطعية لانه لا عبرة لاحتمال
لم ينشأ عن دليل **قوله** على وجه لا يمتنع معه احتمال التأويل اي
ان كان خاصا ولا التخصيص ان كان عاما كما ذكره شمس الاية وفخر
الاسلام وتبعها صاحب الوافي وعامة الشارحين وهذا يومه
ان التأويل يختص بالخاص كالتخصيص بالعام وليس كذلك فان قوله تعالى
فسيجد الملايكة كما يحتمل التخصيص كحتمل التأويل وقوله لكنه يحتمل التخصيص
كما في قوله تعالى واذ قاله الملايكة يا مريم ذكر الجمع واراد به جبريل ام
قوله سواء كان ذلك شي ازدياد الوضوح **قوله** كقوله تعالى فسيجد الملايكة
آية شيئا في التمثيل بهذه الآية للمفسر في كلام المصريح فيكون هذا التكرار
بالنسبة الى ما ياتي ولو اخر المعنى كل مثال عقيب تعريفه لكان اولي **قوله**
قلنا الاستثناء انما يفيد التخصيص لو كان متصلا واستثناء ابليس
منقطع لانه حجة ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعدمه
ابليس من الملايكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا
تناوله الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملايكة اسجدوا لادم بل الجواب ان
الاستثناء ليس بتخصيص عندنا كما مر فلا يرد نقضا **قوله** ولكنه محتمل
التأويل هذا راجع الى قوله فنقله كلهم انقطع ذلك الاحتمال وصار
نصا ولكنه اي هذا النص يحتمل التأويل **قوله** فنقله اجمعون انقطع
ذلك الاحتمال وصار مفسرا واعتراض بانه لا دالة لاجمعون على دفع

احتمال التفرق فان قولهم كلهم اجمعون بمنزلة جنس بسن كثير بشير
ولاه لآلة لهذه التوابع الا ما يدل عليه المستوع واجب باننا لانتم
ذلك فقد قال الزجاج والمبرد في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
ان كلهم اجمعون على الاحاطة وجمعوا على ان السجود منهم في حالة واحدة
جملا على الافادة دون الاعادة ومثله منقول عن الفراء ولكن هذا
لا يستقيم على قول جمهور النحاة فان الصحيح عندهم ان كلمة اجمعين لا يفيد
اتحاد الوقت بل هي مثل كلمة كل في افادة العموم مطلقا بدليل قوله تعالى
لا غوية بينهم اجمعين قال ابن مالك في شرح الكتبهيل مذهب البصريين
التسوية بين كلهم وجمعين في افادة العموم وزعم الفراء ان اجمعين
يفيدانهم كانوا مجتمعين في وقت الفعل والصحيح ان ذلك ممكن
وليس بواجب بدليل لا غوية بينهم اجمعين لان اغواءهم لا يكون في
وقت واحد ولكن هذا لا يرد على اصحابنا لان مجتمهم فيما اذا اجتمع
كل وجمعون فان الحمل على الافادة والتأسيس اولي من الحمل على
التاكيد وفي هذه الآية لم يجتمع بينهما فلا يقتضي اتحاد الوقت
بل يقتضي العموم المطلق ولا يلزم من عدم اقتضاء الاتحاد في هذه
القبورة عدم اقتضاء له عندا لاجتماع قوله ولقائل ان يقول
سوق الكلام لبيان سجودهم فصار نقضا في ذلك لا ظاهرا جوازه
ان النقص يستأثر الظاهر لانه هو مع زيادة ارادة للتكلم وهذا
ضروري قوله كذا قيل وفيه نظر وجهه ان هذه الآية لا يصح منها
للمفسر لانها خبر واخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لانه يؤدى الى اللبس
والغلط وذلك يستحيل على الله تعالى تعالىه عن ذلك اذ لا
الحيشية انما يعتبر في الامور التي تختلف باختلاف الاعتبار
فلا يمكن ان يقال ان هذه الآية يحتمل النسخ من حيث كونها

184 مفسرة لما يلزم من المحذور ولهذا اورده بعضهم في نظيره قوله تعالى
فاقتلوا المشركين كافة فان قوله كافة سد باب التحضيص لكنه يحتمل
النسخ لكونه حكما شرعيا فان قيل هذه الآية لا يحتمل النسخ ايضا
لانقطاع الوحي بموت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فلا يكون مفسرا
فالجواب ان المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعده فلا شئ من القرآن
يحتمل النسخ على ان ذكر المثال انما هو اوضح ولا يشترط فيه المطابقة
للاصل بخلاف الدليل قوله ضمن احكم معني امتنع فاستعمل بعين
يقال احكمت فلانا عن كذا اي منعتة فالحكم ما امتنع المراد به عن النسخ
والتبديل ويجوز ان ضمن احكم معني امن يقال بناء الحكم اي ثامون
عن الانتقاص فيكون التقدير ما امن المراد به عن التبديل وقيل
امتنع وامن لزمان واحكم متعدي وانها معلومان واحكم محمول
فلا تناسب بينهما واجيب بان كونها لازمين واحكم متعديا منح
بل احكم لازم وقوله هما معلومان واحكم محمول قلنا لا يشترط في التقنين
الاستواء في المعلوماتية والمجهولية اذ المضمن هو المعنى دون اللفظ
قوله وقد يكون لانقطاع الوحي بموت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
الح وذلك لانه لا نسخ الا بالوحي ولا وحي بعد فعن هذا عرفت
ان التقسيم بحسب زمن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لان النصوص
كلها بعد فاته صارت محكمة لغيرها قوله فسجد الملائكة كلهم
اجمعون مثال للمفسر ان الله بكل شئ عليم مثال الحكم في التمثيل
بهما نظر لانه ان اشترط في الحكم ان يكون عدم احتمال النسخ
باعتبار لفظ دال على الدوام والتأبيد كما في قوله عليه الصلوة
والسلام ثم الجهاد ما مضى الى يوم القيمة فليس في قوله تعالى
ان الله بكل شئ عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط

ان يكون ذلك مجب على الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل
التبديل ولم يشترط شي من الامر من على التعيين بل اريد عدم احتمال
النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى
فسيجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل
النسخ لاستلزامه الكذب والغلط تعالى الله تعالى عن ذلك علوا
كبيراً وقد يجب بان المفسر هو قوله تعالى الملائكة اجمعون من غير نظير
الي قوله فسيجد قيل في جبل هذه الآية من قبل المفسر نظراً من جهة
اخرى وهو ان السجود يستعمل بمعنى الخضوع ايضا قال الله تعالى
المرتان الله يسجد من في السموات الآية فلاج اما ان يكون
بالاشترك اللفظي كما اختاره بعض العلماء او بالمعنوي كما اختاره
العضد وبطريق المجاز وعلى التقادير يكون الاحتمال باقياً فكيف
يكون مفسراً ويمكن ان يجاب عنه بان المفسر هو اسناد السجود
الى الملائكة هذا على ان المناقشة ليست من ادب المحصلتين
وغير من النص ليس الا مجرد التمثيل قيل هذه الآية تقبل ان يكون
للاقسام الاربعة اعني الظاهر واخوانه فان الملائكة جمع ظاهر
في العموم وبقره كلهم اذاد وضوحاً فصار نصاً وبقره
اجمعوا انقطع احتمال التخصيص فصار مفسراً وقوله فسيجد اخبار
لا يحتمل النسخ فيكون محكما **قوله** ليعلم الظاهر متروكاً عند معارضة
النص لان النص لما كان او تخرج من الظاهر والمفسر قوي من النص
والمحكم اعلى من المفسر كان العمل بالراجح واجبا ولان فيه جمعا بين الدليلين
لان حمل الظاهر على معنى يوافق النص من غير عكس ولانا انما لم نعتبر
الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل يعضده فلما تأيد ذلك الاحتمال
بمعارضة النص وجب جملة عليه وكذا في النص مع المفرد المفسر

مع المحكم **قوله** قلت التعارض الموجب للتساقط يكون كذلك
حاصلها ان المراد بالتعارض هنا صورة من حيث النسخ والاشياء
لا حقيقة الموجبة لا لغا حجية الدليلين اذ هي عبارة عن
تقابل الحجتين على التسوية ولا مساواة فيما نحن فيه للتفاوت الذي
ذكرنا بين هذه الاربعة **قوله** قلت الخطاب للجمع المناسب ان يقول
قلت الجواب عن الاول ليقابل قوله والجواب عن الثاني والمراد بالاشياء
هو قوله ولم يذكر بالواو ولم يذكر بالواو **قوله** طيبه الصلوة
والسلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة تقدم تحريجه واما قوله
عليه الصلوة والسلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فذكر بسط
ابن جوزي ان الامام ابا حنيفة رح رواه انتهى وفي شرح مختصر
الطحاوي روي ابو حنيفة رح عن مشاهير بن عمرو عن ابيه عن
رضان النبي عليه الصلوة والسلام قال الغاطمة بنت جبرئيل رضي الله
توضأ لوقت كل صلوة ذكره محمد في الاصل مفسداً وقال ابن
في المعنى وروي في بعض الفاظ حديث فاطمة بنت ابي جبرئيل
لوقت كل صلوة **قوله** هذا مثال لتعارضها اي النص والمفسر هكذا
في غالب الشروح لكن قال الامام فخر الاسلام الامثلة من قبل تعارض
النص مع المحكم ويمكن التوفيق بانه ليس مراده من المحكم ما هو قسم المفسر
بل ما لا يحتمل الاوجه واحداً وهو بهذا المعنى يراد في المفسر فتنه على
ذلك باطلاً على المفسر **قوله** فخرج المفسر ومحل النص عليه فيفسد
هذا التكاح وقال في شرح بيع التكاح ويبطل الشرط اذا التوقيت
شرط فاسد والتكاح لا يفسد بالشرط الفاسد قلنا التكاح
الموقت تكاح مشقة معنى والعبارة للمعنى والفرق بين تكاح المتعة
والموقت ان الموقت يذكر بلفظ التكاح والترجيح وفي المتعة

بلفظ التمتع كما تمتع واستمتع كما ذكر شيخ الإسلام وقال بعض المحققين
والذي يظهر مع ذلك عدم اشتراط الشهود في المتعة وتعيين المدة
وفي الوقت والشهود وتعيينها **قوله** ولعلنا ان يقول الخ يمكن ان يقال
هو في قوة كلامين تقدير اعمى ان المراد بالتعارض هو مرة من حيث
النسب والاشبات كما في **قوله** قال بعض الشراح مثال التعارض بين المفسر
والمحكّم ما وجد في النصوص قلت قد مثل له بعضهم مثالا بقوله تعالى
واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً
فان الاولي مفسر في قبول شهادة العدل لان الاشهاد انما يكون
للقبول عند الاداء ولا يجمل معنى آخر والتام الحكم لا يتحقق التام بسببه
فالاول بعمومه يقتضي شهادة المحدود في القذف ذاتا بالانبياء
عليه انه عدل بعد التوبة والثاني يقتضي الرد وان تاب فخرج الثاني
على الاول ولعلنا ان يقول الاثران الاول مفسر لان الضرر ما لا يجمل
شيء سوى مدلوله الا النسخ وقوله تعالى اشهدوا الآية تجمل الآية
والندب ويتناول باطلاقها لاعمى والعبيد وليس بمرادين بالاجماع
كيفية يستحق مفسر مع الاحتمال مع انه لا يلزم من صحة الاشهاد القبول
فان شهادة العيمان واجبي العاقدين والمحدودين في القذف صحيحة
حتى انعقد النكاح بشهادتهم وان لم تقبل شهادتهم ويجازي ان ينظر
على المثال ليس بقوي واعلم ان ايراد المثال ليس من اللوازم لان
يتمهد بالدليل لا بالمثال وايراد المثال للتوضيح والتقريب **قوله** يمكن
ان يمثل لذلك بقوله تعالى اقيموا الصلوة الخ فيه شيء لانا لان
ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا يقتضي التكرار اذ غاية
ما يفهم منه ان الصلوة فرض في وقت اما انها تفترض في اوقات
فلا دلالة لانية على ذلك وكان هذا هو الموجب لذكر الشارح

هذا المثال بصيغة الامكان والافضل الشارحين لم يذكرها
فتمامه **قوله** بالجر لا يصلح ان يكون صفة الي قوله بل هو بدل
المناسب ان يقول بالجر على البدلية من قوله بعارض اي بسبب غير
الصفة ولا يصلح ان يكون صفة الخ لانه لا يفسد على الجرح
على الوصية لانا ان اعرنا به بدلا فيجمل المعنى الا ان خفاءه يغير
الصفة فيخرج منطوقه المشكل والمجمل والمتشابه لان خفاء
ها نفس الصيغة وان اعرنا به صفة يخرج هذه المذكورات
بمفهومه وفهمه مع ذلك ان الصيغة عارضة للمعنى كبقية
العوارض وهو كذلك في الواقع فلا فساد ولكن خروجها منطوق
او كذا وهذا انما يتاتي على تقدير الجرح بالبدلية **قوله** وعبارة
شمس الاثمة وهو ما خرج مراده بعارض في غير الصيغة الخ قال بعض
الشارح لامساقاة بين كلامه من قرأ السلام حيث قال وما خرج مراده
بعارض في غير الصيغة وكلام شمس الاثمة حيث قال بعارض في غير نفس
الصفة لان كلاهما مقتضاه واحد وهو ان خفاء الخفي بعارض
لا في نفس الصيغة الا ان شمس الاثمة جعل غير الصيغة طرفا لذلك
العارض والطرف بغير المنطوق وجعل قرأ السلام غير الصيغة
صفة للعارض فصرح بالمغايرة فيها متوافقان في الحقيقة
فان قيل لو لا يجعل خفاء الخفي بنفس اللفظ كما ان ظهور الظاهر
بنفس اللفظ عملا بحقيقة التقابل فالجواب ان الخفاء بنفس
اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان خفاء الخفي بنفس اللفظ
لم يكن في اول مراتب الخفاء فلا يكون مقابلا للظاهر الواقع في
اول مراتب الظهور **قوله** ليس هذا من نعمة احد لان الاعتراض
عن المشكل والمجمل والمتشابه حصل بقوله بعارض غير الصيغة

وكرجل من تمة الحد لا يضرب لأن القيود لا يلزم أن يكون للأختراز
 بل الأصل فيها أن يكون لبيان الواقع على أنه تعريف لغوي ولا يحتاج
 في مثله عن زيادة بعض اللفاظ مبالغة في زيادة الكشف والبيان
قوله قيل الظاهر والحقي وجوديان متعاقبان إلى التقابل أربعة
 أنواع تقابل الضدين وتقابل المتضايقين وتقابل العدم والملكية
 وتقابل السلب والإيجاب هذا على اصطلاح أهل العقول وقد يطلق
 على كل واحد من هذه المتقابلات اسم لضد في اصطلاح الأصوليين
 فانهم أرادوا بالضد ما يقابل الشيء ولا يجتمع معه في محل واحد في
 زمان واحد بجهة واحدة **قوله** وفيه نظر لأن اجتماع الضدين
 إلى الجواب لا يفران اجتماع الضدين على موضوع واحد مطلقا بل إذا
 كان بجهة واحدة أما إذا كان باعتبارين فلا وهذا كذلك
 سلمنا ذلك ولكن هذا سلم على اصطلاح أهل المنزلة أما الفقهاء
 فهم يطلقون التضاد في جميع أقسام التقابل ولا يعتبرون ذلك
 الاصطلاح كما ذكرنا **قوله** وقيل بينها تضائفا إلى قبل فيه نظر لأن
 تقابل التضاييق من قبيل التضاد أيضا عند المتكلمين حيث حصر
 التقابل في التضاد والتناقض ويحجب بما مر **قوله** وهذا يعني
 اختصاص كل منها باسم آخر يعرف به دون مطلق السرقة يقتض
 أن يكون فعل النيش والطر غير فعل السرقة لأن الأصل في اختلاف
 الاسم أن يدل على اختلاف المعنى فاحتج بحكم السرقة في حقها بذلك
 الاختصاص واستبته الأمر فيه بل هو لنقصان في فعل السرقة أو
 لزيادة فيه فتأملنا في السرقة فوجدناها في الشرع عبارة عن
 اخذ مال الغير على وجه الخفية من حوز لا شبهة فيه وهذا
 المعنى موجود في الطر مع زيادة لأن السارق يسارق من

قصد الحفظ عند انقطاع حفظه بعارض نومه أو غيبته والطرار
 يسارق مع الحضور والانتباه بعارض من غفلة وكان فعل الطرار
 أتم سرقة وأكمل حيلة فعلمنا أن اختلاف الاسم فيه لزيادة
 في فعله فاشتبهاه القطع في حقه بالطريق الأولى كنبوت حومة
 الضرب بجرمة التافيف في النيش مع نقصان لأن النباش
 يسارق عين من ليس بقاصد من المادة لئلا يطلعوا على جانيته
 وهو فعل في غاية الحقايق والهوان فإن نيش التراب وسلب
 الكفن من الأموات من أزدال الأفعال والحصال بشهادة التعريف
 فعلمنا أن اختلاف الاسم في حقه لنقصان في فعله فلا يمكن
 يمكن إطلاقه بالسارق لأن تعدية الحكم بالبعني الذي هو في
 الفرع دونه في الأصل باطلة لاسيما في الحدود فانها تندرج
 بالشبهات هذا إذا كان القبر في الصحراء أما لو كان في بيت
 مغلق كان فيه اختلاف المشايخ الأصح أنه لا يقطع أيضا
 ولو اخذ مالا آخر غير الكفن لاحتلال الحيز لوجود القبر
 فيه واعلم أن الطرار إنما يقطع إذا كانت السرقة داخل الكرم
 أما إذا كانت خارج الكرم فلا يقطع كما ذكره بعض المشايخ
قوله اعلم أن النباش يقطع عند أبي يوسف وح والشافعي
 أي في الجديد وبمالك وإسحاق وأبي ثور والحسن والشافعي
 والنخعي وقتادة وخماد وعمر بن عبد العزيز رحمهم الله تع
 ولا يقطع عند أبي حنيفة ومحمد والشافعي في القديم وابن
 عباس والثوري والأوزاعي ومكحول والزهري **قوله**
 لقوله عليه الصلوة والسلام من نيش قطعناه ورواه
 البيهقي في المعرفة من طريق عمر بن يزيد بن البراء بن عازب

عن أبيه عن جده وروى أيضا عن عائشة رضي الله تعالى عنها
انها قالت سارقا متواترا كسارقا حيا ثوبا وقد قطع ابن الزبير
نباشا اخرجه البخاري في تاريخه **قوله** ولنا ما روي انه عليه
الصلوة والسلام قال لا قطع على المختص وهو البناء هذا الحديث
في كتب السنة انما روي ابن ابي شيبة عن ابن عباس رضي الله عنهما
على البناء قطع وروى عن الزهري انه قال اني مررت بقرية
القبور ففرض بهم ونقلهم والصحابة رضي الله عنهم وروى ايضا عن
الزهري قال اخذ نباش في ذم من معاويه رضي الله عنه وكان على المدينة
فشا ورمى من حجرته من الصحابة والفقهاء رضي الله عنهم على ان يفرج
ويطاف به **قوله** وما رواه حماد بن عمار عن عاصم بن عمار بن قيس
الجل والبرج ما هو بعد المعاول والتأوي والموقوف لا يساوي
الرفوع فكيف يرجع الموقوف عليه اللهم الا ان يقال هذا
فيما لا يندعي اليه الرأي فيجوز على السماع فيكون حكمه حكم الرفوع
فما لم **قوله** حذف المصطلح هنا الى يعني لم يقل ما المشكل هو
الكلام الداخل الى وكذا لم يقل ما الخفق فهو الكلام الذي خفي المراد منه
الى وكذا في ساير الاقسام كما قال في الظاهر انها مع كمال ظهور المراد
الى الغصا للدلالة القرينة عليه **قوله** هذا التصريح يقتضي ان يكون
الكلام محتملا لثلاثة معان يعني قوله في اشكاله بصيغة الجمع
يقتضي ان يكون الكلام المشكل لا بد ان يكون محتملا لثلاثة معان لانها
اقل الجمع وهذا ليس بشرط بل يكون محتملا للاثنين **قوله** وفيها ما
في هذا التعريف يعني قوله هو الداخل في اشكاله اشارة الى سبب
الخفاء والى ازيد اذ خفاية على الاول لان الداخل في الاشكال
اكثر خفاء مما لا يدخل الى ما اخذنا الاشتقاق يقال اشكل الرجل

اذ ادخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرما اذ ادخل في الحرم واشتري
اذ ادخل في الشتاء **قوله** ولقائل ان يقول ان له مفهوما واحدا الى
الجواب ان الامر ان له مفهوما واحدا بل هو دال على مفهوميين احدهما
ان يكون خير من الف شهر متوالية والثاني ان يكون خير من الف
شهر غير متوالية لكن احدهما ظاهري مبتدري الى الفهم وهو وجود
الاشهر بطريق التوالي والاخر غير ظاهري لا يحصل الا بعد التأمل
وهو عدم التوالي **قوله** وهذا المعنى يقتضي ان يجعل دبر الزوجة
لان مقتضى العموم في الحال **قوله** وهذا المعنى لا يقتضيه لان
كيف سؤال عن الحال فكيف يكون معناه على اي حال شيئا سواء
كانت قاعدا او مضطجعة او مستديرة او على الجنب بعد ان
يكون الماي واحدا وهو لقبل **قوله** ولقائل ان يقول على هذا
اي وهو كون اني بمعنى كيف واين فيكون اني من قبيل المشترك
الى والجواب اننا سلمنا انها مشتركة من حيث انها هي بمعنى كيف
واين لكن لا بد ان كونها مشتركة ينافي كونها مشكلة وهذا
لان الاشتراك نشأ من كلمة اني والاشكال وقع في حق الأيتان
في دبر النسوان هو مثل دبر الذكر ان ام مثل قبل النسوان والجهتا
متغايرتان والاية الواحدة يجوز ان تسمى باسمين متضادين
من جهتين مختلفتين كما في آية السرقه فانها ظاهرة في بيان
القطع خفية في حق الطرار والنباش مجملة في حق مقدار النصاب
فيكون قسيما باعتبار على ان الشارح قد قال اولاه واهن
بتقسيمات لا قسيمات اذ يجوز ان يكون النظم الواحد خاصا
وحقيقة ونصا **قوله** وقد يكون الاشكال الاستعارة بدعية
كقوله تعاواكواب كانت قوارير قوارير من فضة اي كونت

من فضة فاستعار للكواكب القوارير ولما بينهما من المشابهة في الصفا
والبياض استعارة الأسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع أن
القارورة لا يكون الأمن الزجاج مبالغة فجاءت الاستعارة
في غاية الحسن والغرابة **قوله** ونظير المشكل غير أن جملتها من الناس الخ
ينبغي أن يقول في بلدة معروفة واللام يسبق فارق بينهما وبين الجمل
ولا صدق فيه بعد فهم المعنى لأنه تعريف لفظي والتعاريف اللفظية
لا يتحاشى في مثلها عن زيادة بعض الألفاظ مبالغة في زيادة الكشف
والبيان ولا عن التجوزات اللفظية لما عرفت من أن الأقدمين
من الفقهاء وغيرهم لا يلتفتون إلى اصطلاحات أهل الميزان وإنما
يقصدون إعطاء المعنى بالطريق كيف ما كان **قوله** وبعد الأذراك
والتأمل فيه والوقوف على المعنى صار مأولاً المراد بالمعنى العلة التي
أدركها المجتهد بالتأمل وهي عند الخفي القدر مع الجنس وعند الشافعي
الطعم والشمينة وعند مالك القوة والأدخار **قوله** ولقائل يقول
كله المقص لا يخرج عن اشتباه الجواب أن البيان الملقى للجمل لا يخفى أن يكون
قاطعاً أو لافان كان الأول يكون الجمل مفسراً كبيان الصلوة والزكوة
وإن كان التأمل يكون الجمل بمشكلاً فيحتاج بعد الاستفسار إلى الطلب
والتأمل وذلك كبيان الربوا بالحديث في الأشياء السنة فقوله المقص
إلى الاستفسار إشارة إلى التقسيم الأول وقوله ثم الطلب ثم التأمل
إشارة إلى القسم الثاني ثم اختلف في معنى هذا الطلب فيتميل هو طلب المعنى
المؤثر والتأمل هو التأمل في صلاحية التقدمة لا يخص للجمل بال
يكون في النص والمفسر انتهى روح الاستنباط في كلام المقص روح الاستنباط
ثم الطلب ثم التأمل فما لم يكتف فيه بالاستفسار **قوله** ونظير الجمل
أي من الحسيات الغريب الواقع في جملة من الناس الخ ينبغي أن يتراد

189
على ذلك ويقال ولا يعرف له موضع واللام يسبق فارق بينهما وبين
المشكل **قوله** ولقائل أن يقول يعرف الجمل ليس بما تع لصدقته على
المشابه الجواب أنه كيف يصدق على المشابه وانقطاع الرجاء
موجود في تعريف المشابه دون تعريفه كما ستره غير بعيد **قوله**
وقد بينها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله ها تواربع عشر
أمواكم رواته أبو داود والدارقطني **قوله** ولو ذكر المص في التمثيل
الربوا مقدماً على الصلوة والزكوة لكان أولى وجهان الأجمال
فأية الربوا أشد من الصلوة والزكوة لأنه بعد بيان الصلوة
والسلام بقيت مشكلة فيحتاج إلى الطلب والتأمل من المجتهد
ولأنها أوفق في اللفظ بعبارة المتن من أن الجمل ما ظهر المراد به بيان
من الجمل ثم الطلب والتأمل **قوله** لأن المشابه انزل للابتداء
ولا ابتداء في الآخرة وذلك لأن الله تعالى خلق الدنيا والعقبى
الأولى للابتداء والثانية للحز آمقال الله تعالى خلق الموت
والحياة ليلوكم أتيكم أحسن عملاً وقال الله تعالى اليوم نحرق كل
نفس بما كسبت والمراد يوم القيمة وهذا الابتلاء هو أن يسلم
ذلك إلى الله تعالى ويلقى نفسه في درجة العز ويتلاشى عليه
في علم الله تعالى ولا يسبق له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا انتهى
أقدام الطالبين **قوله** اعلم أن انقطاع درجاتنا إلى ذهب
عامة السلف من الصحابة والتابعين والمتقدمين من أصحابنا
وأصحاب الشافعي روح إلى أنه لا حظ لأحد في ذلك المشابهة من
الراشخين والوقف على الآله وأجب والراشخون مبتدأ
ويقولون خبره واختار المقص وذهب أكثر المتأخرين
وعامة المعتزلة وأئمة التفسير إلى أن الراشخ يعلم تأويل المشابه

وان الوقف على قوله والراسخون في العلم لا على ما قبله الا انه ان كان
محملاً لتأويل واحد فقط او جوا القول به قطعاً وان كان محتملاً
لوجوه من التأويل الصحيح لم يقطعوا بواحد منها انه المراد بل يذكرون
المجموع ويعتقدون ان المراد واحد منها على الإيهام الي غير ذلك
من الاداة للفريقين وكل من الفريقين اجوبة ونقوضه ورو
تطلب مما هو اوسع مجالاً من هذا الكتاب والحاصل ان المذهب
الاول عبودية وهو الرضى بما يفعل الرب جل وعلى والثاني
عبادة وهو العمل بما يرضيه الرب فالاول اسلم والثاني
احكم والقول بالاسلم اسلم ويمكن ان يكون مراد الاولين بالتوقف
انما هو التوقف عن طلب العلم اليقيني لا العلم الظاهري وان يكون
مراد الآخرين بمعلومية التأويل العلم الظاهري لا اليقيني
والائمة انما يكلموا في تأويله ظاهراً لا حقيقة فيكون
التزاع لفظياً والحق ان هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القران
من هذا القبيل لانه لا ينقص عجايبه ولا ينهي خرايبه
فان البشر الغوص على آليه والاحاطة بكنهه ما فيه هذا
ولقائل ان يقول لا تمسك في الآية على تأويل المتشابه لغير الله
اصلاً لان فيها اسناد العلم الى الله تعالى والعلم المسند اليه
لا يكون الا جازماً مطابقتاً لوعطف عليه الكلام لئلا يلزم
قطعية الثابت بالتأويل وهو بطل كذا قيل والجواب ان علم
الله تعالى ليس باعتقاد ولما عرف في قول التبصرة **قوله** لانه
اي الله مجرور لفظاً ومحملاً بمعنى وقراءة ابن مسعود رضي الله
انما قال لفظاً ومحملاً لقطع احتمال ان يقال انه مرفوع محملاً
ويمكن الجواب بان قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه لا يدل

190
على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراضين من قبيل
الميل مع المعنى على ان قراءة الاحاد لا تعارض الدلائل القطعية
ولو سلم ذلك لكن معناه انه لا يعلمه احد سوي الله تعالى بنفسه
لانه لا يعلمه احداً صلاً لجواز ان يعلمه بالهام الحق على ان الوقف
لا ينافي العطف اذ القراءة جوزوا الوقف بين التابع والتبوع
قوله وبان الله تعالى ذكر من اتبع المتشابه الى الجواب انه تع
انما ذكر من اتبعه تبعاً تالياً وبالفساد الذي يستلزمه هو
ويميل اليه طبعه لاكل ما اول ثم قال وما يعلم تأويله الا الله
والراسخون في الفهم الذي دل عليه العقل ووافقه النقل
من المحكمات **قوله** وهذا كالمقطعات في اواخر السور التي
التي في اواخر السور يجب ان يقطع كل حرف منها عن الاخر في الكلام
بان توالي باسم كل منها على هيئته كما لم يفيض الرص وسميت
حرفاً وان كانت اسما حقيقة محازا باعتبار مدلولاتها
لان مدلولاتها حروف **قوله** كقوله تعالى ق ن فيه تحت فان
ق ن ليس بحروف يقطع بعضها عن بعض لان حرف واحد
بخلاف الف لام ميم كهيئته تأمل **قوله** وقد يكون تشابه
في الوصف كروية الله تعالى في الآخرة وكالآيات الدالة
على الصفات التي لا يمكن اجراؤها على ظاهرها كاليد العين
والوجه والانيان والحج والاسواء على امرش ووضع القدم
والسمع والبصر وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى
مع القطع بامتناع معانيها الموافقة لما في الشاهد على
الله تعالى لتنزهه تعالى عن الجهة والمكان فان قيل الرؤية
لا يحتاج الي الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون

من المتشابه فالجواب ان الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة
في علم الكلام **قوله** اما الحقيقة فاسم لكل لفظ تقدر ان ذكر كل كل
مستكر في التعريف وتقدم الاعتذار **قوله** فان كان التعيين من
واضع اللغة فوضع لغوي كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق
وان كان من الشارع فوضع شرعي كاصلى المستعملة في العبادة
المخصوصة وان كان من قوم مخصوصين فوضع عرفي خاص كالكل
طائفة من الاصطلاحات التي ينضمون كالنقض والقلب والجمع والفرق
للفقهاء والجواهر والعرض والكون للمتكلمين والرفع والنصب والجر للخواص
والا فوضع عرفي عام كالذات لذات الاربع **قوله** فقبل الارادة بعد
الوضع لا يستحق حقيقة ولا مجازا وذلك لان الحقيقة ترجع الى
اثبات الكلمة في موضعها للافادة والمجاز يرجع الى اخرجها من
موضعها للافادة وهذا المعنى غير موجود في ابتداء الوضع قبل
الاستعمال الا ان هذا الكلام باق على اطلاقه في الحقيقة اللغوية
ومجازها فان اللفظ حال وضعه اللغوي لا يكون حقيقة ولا
مجازا مطلقا اذ ليس قبل الوضع اللغوي وضع آخر حتى يكون حقيقة
فيه بخلاف غيرها فان هذا الكلام خيرا على اطلاقه ويحتاج الى
تيد كما يقال لا يكون اللفظ حال وضعه الشرعي حقيقة شرعية
ولا مجازا ولا حال وضعه العرفي حقيقة عرفية ولا مجازا
الله الا اذا اخترع الشارع او اصل العرف لفظا لم يكن من
اوضاع اهل اللغة ووضع به باذامعنى فان هذا حال وضعه
لا يكون حقيقة ولا مجازا مطلقا وكذا العاطف والكناية فليس فيه
حقيقة ولا مجازا فالواحدة ثابتة كما **قوله** ولما لان يقول الى
هذا السؤال غير وارد ولا يتوهم وروده لان ارادة المتكلم لا يكون

الاحالة الاستعمال على ان الشارع قد ذكر اول ان في قوله
اريد به ما وضع له اشارة الى ان الحقيقة والمجاز يتعلقان
بارادة التكلم فقبل الارادة بعد الوضع لا يستحق حقيقة ولا
مجازا **قوله** فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة
او النقصان عنه اذ ليس فيه ما يدخلها نحو ليس كمثلها وانما
القرية وغير ما منع لدخول الكناية فيه اذ ليس فيها ما يمنع
من ارادة الموضوع والمجاز انه لا نقض على طرده بالكناية
عند اهل الاصول فانها ان استعملت في الموضوع له فهي عند
حقيقة ولا مجاز ولا عند البيانين ايضا فانها عند هم
مستعملة في المعنى للموضوع له لالذاتة ولكن ليستقل الذهن
منها الى ملزومه والاستعمال في غير الموضوع له لا ينافي ارادة
الموضوع لالذاتة ولا على عكسه بما ذكر من المجازين لانه وان
عم لفظ المجاز بواحدة الاشتراك او المتشابهة فليس هو
من افراد المعرف حتى يراد داخله في التعريف اذ المراد بالتعريف
انما هو المجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى
لما ذكر من المجاز بالزيادة والنقصان فانه صفة الاطرب
او اللفظ باعتبار تغير حكمه الاحراني فان قيل الزائد انما
وضع في اصله لمعنى فاذا استعمل للمعنى كان مستعملا في
غير ما وضع له فيكون مجازا فيجوز ادخاله قلنا بل هو غير
مستعمل لمعنى على ان الاستعمال للمعنى لا يستلزم الاستعمال
في معنى غير الموضوع له بل ينافيه **قوله** لمناسبة بينهما اي
علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لو وضعه
له او لما هو ملائم له بنوع علاقة وهي اتصال ما بين المعنى

المستعمل فيه وبين المعنى الموضوع له كالمشكلة في الشكل كما في
الاطلاق لانتان على النقوش او في الصفة الظاهرة كما في
اطلاق الاسد على الرجل الشجاع وما كان كما في اطلاق العبد
على العتيق وما يكون كما في اطلاق الخمر على العصير والمجاورة كما في
اطلاق الجبان على النهر على ما سياتي من ضبطها باعتبار الارادة
يرتقى اقسام الجاز الى ما ارتقتا اليه اقسام الحقيقة ايضا فان
الارادة ان كانت ارادة واضع اللغة فالجبان لغوي والافان
كانت ارادة الشارع فالجاز شرعي والافان كانت ارادة قوم
مخصوصين كالعلماء وارباب الحرف فلجاز عرفي خاص ويسمى اصطلاحا
والافان عر في عمارة **قوله** امتاز به عما لا مناسبة بينهما كما استعمل
الارض في السماء وكالغلط فانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له
للمناسبة فلا يكون مجازا **قوله** فان الارض ثقيل والسماء لا
ثقل الا حسن ان يقال فان الارض في غاية الانحطاط والسماء
في غاية الارتفاع **قوله** لان ذلك غير مشهور لان التقابل المصطلح
المشهور عند اهل الميزان انما هو بين الاعراض كالسود والابيض
لا بين الاجسام كما تقر في محله والسماء والارض من قبيل الام
دون الاعراض فليس بينهما تقابل على المشهور وانما بينهما شبه تضاد
باعتبار انما وجوديان احدهما في غاية الانحطاط والاخر في غاية
الارتفاع فان قلت لم جعل الاسود والابيض من قبيل التضاد
باعتبار اشتغالها على الوصفين المتضادين ولم يجعل الارض
والسماء من هذا القبيل بهذا الاعتبار وما الفرق قلت الفرق
ان الوصفين المتضادين في الاسود والابيض جزء من غيرها
بخلاف السماء والارض فانها لازمان لهما خارجان على ان

حمل احد المعنيين على الاخر غير جائز عند الفقهاء لان شرط
المجاز الاتصال بئنه وبين ما جعل مجازا عنه وليس بين
المتضادين اتصال **قوله** وما قيل في بعض الشرح الى قبيل المشترك
ان يراد بالشيء غير ما وضع له من غير علاقة فلا يكون حقيقة ولا
مجازا وقيل هو لفظ لا يراد به معناه الحقيقي ولا المجازي وقيل
ما لا يراد به معنى مقصود ولا ينسج انه بالتعريف الاول والا
خير يقع الاحتراز عنه لدخوله في تعريف المجاز واما ما قاله
بعض الشراح من انه اي هذا التعيد ليس باحتراز عن الهزل
لعدم دخوله في التعريف فهو بناء على احد التعاريف وهو انه
ما لا يراد به معنى اصلا اذ لا يخفى عدم تناول المجاز له على
هذا التعريف **قوله** اعلم ان الحقيقة والمجاز مجازان في معناهما
الحقيقية واللغة فصيلة وهي اما فعيل بمعنى فاعل من جق
الشيء اذا ثبت ومنه ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين
او من فعيل بمعنى مفعول من حقت الشيء اذا اثبتته ومنه
التظيئة واللفظ المستعمل فيما وضع له ثابت في موضعه
ومثبت فيه ففي التسمية مناسبة بين المعنيين فاذا ثبت
غيرية الاستعمال مع المناسبة ثبت المجاز في الدرجة الاولى
لانما في اللغة اما بمعنى الثابتة او المشبهة كما مر فنقلت الى
الاعتقاد المطابق للواقع لكونه ثابتا او مثبتا فيه ثم منه
الى القول المطابق لكونه مدلوله ثابتا او مثبتا ثم منه الى
المعنى المصطلح فهو مجاز لغوي وحقيقة عرفية ورد بان
المناسبة متحققة بين معناها اللغوي والاصطلاح كما
فيجوز النقل اليه ابتداء بدون واسطة فضلا عن استلزام

فانباتها بلا حاجة عبثا وهي موضوعة للقدر المشترك بين
الجميع وهو الثبوت مع ان المشهور في كل من الاعتقاد والقول
المطابقين استعمال اللفظ الحق دون الحقيقة فقال اعتقاد
حق وقول حق لا حقيقة وح فلا يجاز على جميع هذه التقادير
نظرا الى تحقق القدر المشترك الا ان يقال به من حيث الاقتصار
بها على اثبات اللفظ او ثبوت لعنا اصطلاحا فيتحقق اذن
لا مطلقا وتاؤها للتأنيث ويجوز ان يكون للنقل من الوصف
الى الاسم **قوله** وهو حقيقة في الاجسام بالانتقال من مكان
الى مكان اخر فاعتبارها في اللفظ انما يكون بطريق المشابهة
فيكون اطلاقه على المعنى المصطلح مجازا لغويا في المرتبة الثانية
وحقيقة عرفية **قوله** نسبة الى الشافعي بح الى امر يشير
الى اعتراض ذكره بعض المحققين وتقرير هذا الاعتراض
ان المصنفا للقول بعدم عموم المجاز الى الشافعي وح ولم يرد
في كتب الشافعية ولا يتصور من احد النزاع في صحة قولنا
جاء في الاسود الرماة الا زيدا وخصيصة الصاع بالمطعم
مبني على ما ثبت عندهم من غلبة الطعم في باب الربوا الا على
عدم عموم المجاز في التعليل بكونه ضروريا من جهة التكلم
على ما هو مستطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد
التكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز
كما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخارجي فكذا لاجل
المعنى العام وانما يلازمه بعض الملازمة الضرورية من جانب
السامع لتصبح الكلام على ما مر في تنظيمه بالمقتضى والجواب ان عدم
وجدانه في كتبهم لا يدل على عدم قولهم به في مبدأ تقريرهم

مندهم لجواز ان يكونوا قد قالوا به في مبدأ الامر وبنوا عليه الطعم
ثم لما ائجه عليهم بطلانه بالدليل طرحوه واشتواها بما ائجه لهم اثباتها
به في غالب نظرهم فبقى البحث معهم في ذلك مسطورا في كتب الخالف بقية
بعينه يدعيه بعد ذلك وان رجوعا عنه ونحو من كتبهم ولا يلزم
من عدم التعقل بعد التامل والاستدلال عدم القول به في بابي
الرأي على ان ذلك انما هو منسوب الي بعضهم ولعل ذلك البعض
اراد ان يتذكر شيئا فلم يستقم له فطرجه ولم يطرجه عنه
قوله والاما وجدت حقيقة والا وان يكون عامة الوأ في مثل هذا
الكلام زائدة لفصاحة الكلام والمحقق انها للعطف على مقدر
بحسب مقتضى الكلام فتقديره هنا الا ان يكون عامة وان يكون عامة
قوله بل للدلالة زائدة على ذلك اي ذلك الكون يعني ان عموم الحقيقة
لم يكن لكونه حقيقة والحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له
اصطلاح به التماثل العام هو اللفظ المستعمل فيما وضع له والخاص
مستعمل فيما وضع له ولا يلزم انتفاء الخاص ولما بطلان اللازم فقط
وكان هذا الاستدلال مغايرة تقريرها ما ذكرتم وان دل على
ثبوت مطلوبكم ولكن عندنا ما يتقيه وهو ان العموم ليس لكونه
حقيقة الخ وقوله بل للدلالة زائدة اضرب عن قوله لم يكن لكونها
حقيقة ومعناه بل بدليل زائد يقارن الحقيقة **قوله** واذا وجد ذلك
في الحقيقة وجب القبول به في المجاز اذا وجد فيه تلك الاسباب
لوجود المقتضى وانتفاء المانع ورد لجواز ان يكون المؤثر
هو جميع الحقيقة وذلك الامر الزائد ولا يلزم من عدم تأثر
الحقيقة وجدها ان لا يكون لها دخل في التأثير ولئن سلم
جواز ان يكون القائل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز ما

والاشارة الى ان العموم لكونه حقيقة

ما نفاً ويمكن ان يجاب بان عدم صيغ العموم من غير تفرقة
بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية او المجازية وغير مستعملة
دليل واضح على انه لا دخل لطبيعة الحقيقة والمجاز في افادة العموم
او سعة اذ لو كان لها دخل كما افعلوه **قوله** وكيف يقال انه
ضروري وقد كثرت ذلك في كتاب الله تعالى مع مقدمة دليل الخصم
تقرين لانفراته ضرورياً اذ لو كان ضرورياً لما يقع في كلام من
علا عن العجز والضرورة وقد وقع كقوله تعالى خذوا زينتكم
عند كل مسجد حين يخرج احدكم من بيوتهم ليقضوا حاجتهم او مثلها او مثل
القرية ليس كمثله شيء واحضن لها جناح الذئب واشتعل الرأس
شيباً الخ اشهر الله نور السموات كلاً او قدوات الحرب اطفاء
ها الله ومكروا ومكلا الله سيئة سيئة مثلها الله يستهزي
بهم **قوله** كان الاولي تقدمه على المعارضة فان قيل يريد الفرقة
من جهة الكلام والسامع لا المتكلم بمعنى انه لا تعذر العمل بالحقيقة
وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام قلنا الضرورة
بهذا المعنى لا ينفي في العموم لانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم
فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجبان يحمل
على ما قصد المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرائن اى عما قام
وان خاصاً فخاص **قوله** واما المقضي فغير مكفوت لا بحقيقة ولا بآية
بل هو لازم عقلي فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من اتيان
العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة ولا يقال فليكن عموم
مضوتاً لان التكليف بغيره واقع **قوله** والمجاز موضوع بالتع
اعلم انه لا يشترط النقل عند العرب في كل جزء من جزائيات المجاز
على الصحيح لان ائمة العرب كانوا يتوقفون في الاطلاق المجازي

194
على ان ينقل من العرب نوع العلاقة ولم ينو قضا على ان يسمى
الحادها وجزئياتها مثلاً يجب ان يثبت ان العرب يطلقون التسم
على المتب والمحل على الحال والمجرى على الكل والكل على الجزء ولا يجب ان يسمع
اطلاق الغيث على النبات ولا الملاق الغائط على الخارج ومن السيلين
ولا الملاق العين على الركبة ولا الملاق الاصبع على الأنامل وهذا
معنى قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعي لا بالوضع الشخصي اعني
ان الواضع وضع انواع العلاقة على وجه كلي ليقاس عليها **قوله** الحقيقة
لا تسقط عن السمي اى مادام السمي باقياً ومعناه استحقاق السمي
اطلاق اللفظ عليه وبيانه ان الأسد لله يكل المفترس حقيقة
وللرجل الشجاع مجازاً فمن نفي الأسد عن الهيكل المفترس يكون تخليطاً
لانه ابطال اللفظ واما اذا نفاه عن الرجل الشجاع بان قال
ليس بأسد لا يكون تخليطاً لانه مستعان فان قلت صحة النفي
وعدها يتوقفان على معرفة الحقيقة من المجاز فلو توقفت معرفتها
عليها لزم الدقة لانهما حكمان لهما لا معرفتان قلت لانه ان معرفة
صحة النفي متوقفة على معرفة كونه مجازاً لانه ان يكون معرفة
صحة النفي بالعقل والنقل من ائمة اللغة ويمكن اطلاق قوله
على صحة النفي وعلى امتناع سلبه بقرائن تدل عليه او بالنظر في مؤثر
الاستعمال فان قلت ومع هذا يشكل تعريف المجاز لصحة النفي
لامكان وجودها حيث لا يوجد المجاز كما في اللفظ بعد الوضع وقيل
الاستعمال حيث يقع نفي الحقيقة عنه وليس مجازاً قلت المعتد في صحة
النفي وعدمها تعدية الاستعمال اذ معنى قولنا الثلثة ليس مجاز
حقيقة ان لفظ المجاز المستعمل فيه ليس حقيقة عينه فلا يكون وجودها
بدونه اذ ليس المراد بصحة النفي صحة في الجملة فهي مساوية له

لا اعم منه قوله ومتى امكن العمل بالحقيقة سقط المجاز يعني اذا استعمل
لفظ ولم يكن معه قرينة تصرفه عن الحقيقة ودار اللفظ بين ان يكون
حقيقة او مجازا واما امكن العمل بالحقيقة فعينت للكل كقولك رايت اليوم
خمارا او استقبلني اسد في الطريق فان اللفظ للبهيمة والسبع والكل
على البليد والشجاع ومن الناس من زعم انه اذا استعمل فيها وامكن
ان يراد بالمجاز كما امكن ارادة الحقيقة يكون مجازا ولو لم يكن جملة على
احدهما اولى من جملة على الاخر لتساويهما في الاستعمال ولا مزيد
للحقيقة في هذا الوضع فصار بمنزلة الاسد المشترك والفتح ما
ذهبه العامة **قوله** لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة بخلاف ما
ذهب اليه الشافعي ربح فانه بعيد بدرجتين والكل على المجاز الاقرب اولى
من الابدع والمصرح مثل مبتالين تنبها على ان الحقيقة وما يقربها
اولى **قوله** وهذا اي الربط انما يوجد فيما يتصور فيه البر لان البر
السبب الذي لا انفكاك بمنزلة العلة الغائية له متقدمة ذهنا
ومتأخرة خارجا وما يتصور فيه البر يتصور فيه الخنت المتأخر
للخنان وفي العموس لا يتصور ذلك لدخولها تحت الغوف فلا تجب الكفارة
قوله كما ذهب اليه الشافعي ربح يعني حمل التكاح المذكور في الآية على العقد
قياسا على التكاح في قوله **قوله** فاما فانكوا ما طاب لكم من النساء فانه اراد
العقد اجماعا مجازا لكونه سببا للضم والاجتماع قلنا العمل بالحقيقة
اولى من العمل بالمجاز لما مر واما جملة على العقد فيما اتوا به فلما اختلف
من القرأتين الصارفة اليه من الساق والسياق والاقتران بالعقد
والانزعاق فيه واما النزاع عند عدم القرأتين كما تكوناه **قوله** قوله
كما قال عليه الصلوة والسلام ناكح اليد ملكون تقدم ان هذا
لم يوجد في كتب الحديث وانما رويته الفقهاء **قوله** على ان التكاح

المذكور في الآية وهي قوله تعالى ولا تنكوا ما نكح آباؤكم
من النساء وحاصله مناقشة مع المصريح وتقريرها ان المص
رحمها الله اراد بالتكاح في المتن هو المذكور في هذه الآية لانها
محل النزاع اتماما عداها من الآيات الاخر فالمراد بالتكاح فيها
العقد لاجتماع لكن ما ذكره المصريح بعض مختار المفسرين
وعاستهم على ان المراد به العقد ايضا ومن ثمة قال بعض المفسرين
لم يذكر في القران الوطى بلفظ يدل على حقيقته قال في شرح
النقاية التكاح في الشرح حقيقة في العقد الموضوع لملك
المتعقة ولذا عرفه صاحب الكتر بانه عقد يرد على ملك المتعقة
قصدا **قوله** بمعنى صلاحية لان يستعمل في كل منهما لان اللفظ
اذا اخرج عن القرينة يحتمل الحقيقة والمجاز الا ان العمل على الحقيقة
اولى لانها الاصل عند الاطلاق والمجاز انما يتعين بارادة القرينة
وانما فسر الاحتمال بالصلاحية لان الحقيقة لا يقال انها من جملة
اللفظ لان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي ومحمل اللفظ لموضوع
له **قوله** او عن اجتماعها يعني واحترز به عن اجتماعها بحيث
تناول اللفظ اياها ظاهرا من غير ارادة كما سيأتي في مسألة
الاستيمان على الابناء والمواكي فان ذلك ليس بمنوع ايضا
والفرق بين احتمال اللفظ اياها وبين تناوله لهما ان التناول
احص من الاول فكما حصل التناول الظاهري حصل الاحتمال
مرددة كما في المسئلة المذكورة ولا عكس كما في سائر الالفاظ
ولك ان تقول التمثل للتناول لهذه المسئلة ليس بظاهر
فان الحقيقة مرادة من اللفظ والتناول الظاهري بالنسبة
الى المجاز فان لفظ الابناء يتناول الفروع مجازا من غير ارادة

وح لا يستقيم قوله تبعاً من غير ان يراد اذ التبعية وعدم الارادة
مخصوصان بالمجاز اذ لا يقال اللفظ يتناول الحقيقة بطريق
التبع فالأنسب عدم ذكر تبعاً **قوله** فان قلت اللفظ للمعنى منزلة
اللباس للشخص اي اللفظ للمعاني بمنزلة الكسوة للاشخاص والمجاز
من الحقيقة بمنزلة العارية من المالك فكما استحالة اجتماع صفة
الملك والعارية في ثوب واحد في استعمال واحد استحالة اجتماع
الحقيقة والمجاز بلفظ في استعمال واحد واعلم ان هذا الانافي
قوله ان اللفظ قال المعنى لان معناه ان المعنى منطوق واللفظ
طرف له فيكون كالبائس **قوله** فان قلت المفهوم من المتن يعنى التشبيه
المذكور وانما حظر المفهوم من التشبيه في ذلك لانه لا يخرج اما ان يراد
باستحالة اجتماع الملك والعارية بالنسبة الى شخصين او بالنسبة
الى شخص واحد اما الاول فهم لان التوب في حال استعمال المستعير
ملك وعارية بنسبة المالك والمستعير واما الثاني فمسلم لكن لا يطابق
محل النزاع لان المذكور في الكتاب ان اللفظ الواحد لا يجوز ان
يستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي دفعة واحدة لانه لا يجوز ان
يستعمل في معني واحد على طريقة الحقيقة والمجاز حتى يستقيم التشبيه
بالنسبة الى شخص واحد وقد يقال يحتمل ان يراد به الاستحالة بالنسبة
الى شخصين بان يكون ملكاً للابن وعارية للغير ولا شك في استحالة
فليستقيم ادن التشبيه ويطابق المتنازع فيه كذا افاده بعض
الاساتذة وان كان المتبادر الى الفهم ما ذكره الشارح قال
بعض المحققين والاحسن ان يقال كما استحالة اكتساب شخصين ثوباً
واحد في آن واحد بحيث يلبسه كل منهما بكامله على انه ملك لامل
وعارية للاخر قلت مسلم الا ان ما اختاره المتن من التشبيه

اظهر في الاستحالة فتفطن بذلك قوله بلفظ واحد لكن
المذكور في الكتاب يعنى به قوله وليستحيل اجتماعها مرادين
قوله المراد التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعنى بقطع النظر
عن التشبيه الى شخص وشخصين لان كفا التشبيه يقتضى عموم
ومه التشبيه على ان المناقشة في المثال ليست من اذ المحصلين
قوله بل بطريق الملك الثابت له والدليل عليه انه لو هلك في يد
هلك غير معتمون بناء عليه ولم يسقط عن الدين شيء واطلاق
الاعارة عليه مجاز كما اطلق في الفروع كذلك لانه تملك المنافع
من لا يملكها حقيقة لا يتصور الا لانه لما كان المرهون ان يسترد
لبقاء عند المرهون تصور بصورة الاعارة فلذلك تسمى اعارة
وذكر في بعض الشروح انه مشتق به بطريق العارية دون الملك بيد
شوق ولاية الاسترداد المرهون اليه وكونه احق بالمرهون من
سائر الغرماء فلا يكون فيه جمعاً بينهما والاول هو القواب لان
ولاية الاسترداد وكونه احق بالمرهون لا يلزم منه تملك المرهون
منافع المرهون حتى يقال ان المرهون مستفيع به بطريق العارية دون
الملك بل ذلك لشدة تعلقه بالمرهون **قوله** وحتى المرهون كان مانعاً
الح دفع لما يقال لو كان يلبسه بطريق الملك لم يحجج الى اذن المرهون
وتقرر الدفع ان تعلق حق المرهون كان مانعاً اياه من الانتفاع
فما اذن له بالاعارة زال المانع لكن لم يريد بهذا انفساخ عقد
الرهن فلذا كان المرهون حتى الاسترداد **قوله** اعلم انه لا نزاع
في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من
افراد ه وهذا المسمى بعموم المجاز عندنا وهذا اصل كبير يدفع
كل ما يتوهم من الجمع بين الحقيقة والمجاز كما يدفع بدعوى الشبهة

ما يترآي من الزيادة على النص بخبر الواحد **قوله** ولقائل ان يقول ان
اراد المقول هذا الايراد واراد على كل ما تمسك به المصنف اورد
بعض المحققين على الاستدلال بهذه الطريقة وهو اورد لا محالة
ويمكن ان يقال الدليل هو الاستحالة المشار اليها في قوله ويستحيل
اجتماعها والتشبيه للتوضيح وليس قياسا في اللغة لان القياس
في اللغة تعدية اللفظ من محل الى محل بمعنى جامع بينهما من غير سماع
مثل تعدية اسم المجرى من موضوعه الى ساير المسكرات باعتبار مجازة
العقل وما نحن بصدده ليس من هذا الباب فتأمل قال بعض الشارحين
ويمكن ان يستدل على الامتناع بان اللفظ اذا تجرد عن القرينة
فالما يحيل على حقيقته او مجازة او عليها او على واحد منها فان الثلاثة
الاحيرة باطلة فتعين الاول وانما قلنا انه لا يجوز جملة على مجاز
لان من شرط الحمل على المجاز حصول القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة
واما انه لا يجوز جملة عليهما قلنا لان الجمع من حيث هو ليس حقيقة له
اذ المقدر خلافه فيكون معناه مجازا وقد فات شرط اللزوم عليه واما
عدم جواز جملة على واحد منها فلانه على هذا التقدير يكون مجازا وذا
خلاف في الاجماع ويمكن الجواز عن تخصيصه كدعي انتهى ولا يخفى انه لا يحتاج
الى هذا الجواب لان الكناية ليست من هذا القبيل لما عرفت لان مناط
الحكم هو المعنى اليقيني وقال بعض المحققين والذي نسخ لي ان يقال ان وجوب
قرينة المجاز منها فهي صارفة عن ارادة الحقيقة وان لم توجد فلا
ارادة لتوقفه على القرينة فلا يتحقق الجمع بينهما وقال بعضهم الحق ان امتناع
استعمال اللفظ في المعنى المجازي والحقيقي انما هو من جهة اللغة اذ لم
يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجود كليهما
ضعيفة انتهى للمواضع التي تروى فيها انما اريد ما فليس

بطريق الحقيقة والمجاز معا بل اريد احدى ما باللفظ والاخر اما بالدلالة
او بعموم المجاز او بطريق التبعية او بطريق حذف الغلط واما قوله
اصطلحوا فهو من باب التغليب كالابوين والعيرين وهو مجاز بالانقاة
والانزع فيه **قوله** والتحقيق فيه ان الجمع بينهما لا فان قيل المعنى الحقيقي
جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار
اطلاق اسم البعض على الكل كما ذهب اليه ابن الحاجب فالجواب ان الكل
الذي يجوز اطلاق الجزء عليه مشروط بان يكون الكل موجودا متحققا
لانما الجزء ليستقل الذم من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها
والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض
قوله هذا احدي المسائل الاربع المتفرعة على ان الجمع بين الحقيقة
والمجاز لا يجوز او ركن من فروع هذا الاصل اربع مسائل اثنت
لتحقق ارادة الحقيقة وامتناع ارادة المجاز وواحد لتحقق ارادة
المجاز وامتناع ارادة الحقيقة لان الحقيقة اما ان يحق ارادتها
فيمتنع المجاز او بالعكس فيمتنع الحقيقة والاولا ما في الفرد او في النسبة
والاصافة غير انه اورد لهذا الغرض مثالاين فتنبه لذلك **قوله**
لان المستثنى حكم الجمع في الرضية اعتبارا للرؤية في الميراث لانها
اخته فيسحق الواحد عند انفراده بنصف الثلث والنصف الباقي
منه يرث الى وورثة الموحى دون مولى المولى لان مولى زيد مثلا
حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق يفيد اختصاصا معناه بالمضا
اليه باعتبار مفهومه مجاز في معتق معتقه لوجود الملايسة وتكون
زيد سببا لعتقهم في الجملة لان الانسان لما يعتق العبد يبيح له
لاعتاق غيره لولايته على التملك اذ لو لا اعتاقه لمامكن منه الاتاق
فيصير هو باعتاقه سببا لامكان الاعتاق من عبده فاذا يقع

اطلاق المقبول عليه مجازا واللفظ عند الاطلاق ينصرف الى الحقيقة
 اذا امكن العمل بها لكونها الاصل وقد امكن العمل بها منها فبطل المجاز
 لتعدد الجمع بينهما فان قيل سلمنا ان المولى حقيقة لمن باشرها منهم
 لكن اذا كان له معتق واحد يكون ذكر الجمع وارادة المفرد وذلك مجاز
 قلنا فرق بين المعنى الحقيقي ووجوده في الخارج ولا يلزم من انتفاء الثاني
 انتفاء الاول ولعلنا انما اراد معنا الحقيقي لان بعض اقاربه موجود
 وتبقيها منتظر الوجود اذا الاتفاق مندوب اليه وفي الوقت سعة هذا
 ولا يخفى ما في محل الشارح من الخرازة **قوله** ولو لم يكن له معتق واحد
 لاحاطة الى قوله واحده بل يتباينهم خلافا للمراد اذا المقارنة لو لم يكن له معتق
 اصلا ولا اولاد معتق لان اسم المولى يطلق على اولاد المقبول حقيقة
 ايضا لانهم فروغ من اعتقهم حتى لو كان له اولاد معتق يصرف
 الثلث اليهم دون سوا المولى فلذا شرط ان لا يكون هناك اولاد
 من اعتقته حتى يجوز صرفها الى المولى مولى طاعتين المجاز مراد
 احتراز عن الالغاء **قوله** تبطل الوصية لان اسم المولى مشترك
 بين الاعلى والاسفل والعموم للمشارك فكان الموصي له احدهما وذلك
 مجتهد فلا يصح اذا مات من غير بيان اذا التملك من المجهول
 غير صحيح وعن ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وهو قول زفر
 والشافعي رحمهما الله ان الوصية بينهما جميعا وعن محمد
 يتوقف الوصية حتى يصالحوا على احد الفريقين لان الجهالة تزول
 بالصالح كسئلة الاقرار لاحد هذين بخلاف ما لو حلف لا يكلم مولى
 فلان حيث يتناول الاعلى والاسفل ويحتمل بكلامهما وجد
 لانه نكرة في موضع التوقف وهذا انما يستقيم على قول من يقول
 بان المشترك يعنى في النسخ والمية مال صاحب الكسوط ويتبعه صاحب

الهداية ولكن على قول الجمهور لا يعنى وان وقع في النسخ فليس يقيم المشترك
 منها عندهم لوقوعه في النسخ بل لان المعنى الذي دعاها الى اليمين وهو
 غير مختلف فيهما فيصير ذلك المعنى كالشيء فانه يتناول الوجودات المختلفة
 باعتبار معنى واحد كما ذكره في اصول شمس الائمة ويرد على هذا بانها لا يقع
 مشتركا بل يصير فاما اذا الشيء عام وليس مشترك فقد قال جمهور المشركين
 في النسخ او قال بانه ليس مشترك فالأولى ان يقال اليمين تناولت
 احدهما فيحتمل بكلام انهما وجد كالوطف لا يكلم احدهما بخلاف
 الوصية فانها باطلة لان التملك من المجهول غير صحيح **قوله** والصرف
 الى الاعلى واجب وهو مروى عن ابي يوسف **قوله** هذه هي المسئلة
 الثانية وهي تحقق الحقيقة في المفرد واستناع المجاز فيه **قوله** واطلاقه
 على غيره من الاشارة المسكرة مجاز بعلاقة المشابهة في مجاز العقل **قوله**
 واذا ثبت الحقيقة مرادة بالنص وهو قوله عليه السلام من شرب
 الخمر فاجلدوا فيما اخرجته الا بقعة الا الترمذي واخرجه ابن حبان
 والحاكم من حديث ابي هريرة رضي الله عنه وقال الشافعي يحجب
 بشرب القليل من سائر الاشارة المسكرة كما في الخمر واستدل بقوله
 عليه الصلوة والسلام من شرب الخمر فاجلد وسائر الاشارة خمر
 لخمر العقل فتدخل تحت عموم النص وقد التحقت بها سائر الاشارة
 في اجاب الحد عند السكر فكذا القليل والحجاب باقر من استناع الجمع بينهما
 فكل مر على اصلا ووجوب الحد في الكثير ثبت بالاجماع ويقوله عليه الصلوة
 والسلام والمستكر من كل شراب لا يطريق الا الحاق **قوله** ولو سلم ان المراد
 بالخمر ما يحامر العقل وينتج اجاب الحد في الجمع بعموم المجاز فهو خارج
 عن البحث لان البحث في الجمع بين الحقيقة والمجاز لا في عموم المجاز **قوله**
 ولا بد بنونية بالوصية لابتداء هذا مثال ايضا تحقق الحقيقة

في النسبة والإضافة وامتناع المجاز وهو ما إذا اوصي لأبناء زيد بثلاث
ماله ولزيد أبناءه وأبناء ابنه يوصف بالبنية دون أبناءه بانية عنده
رح يستوي فيه الاثنان ضاعداً وإذا انفرد واحد كان له السدس
علم بالحقيقة لأن اسم الابن حقيقة فيمن يولد له منه بلا واسطة
وقد اريد اتفاقاً فلا يجوز المجاز وهو بنو بنه لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز وعندنا يوصف الوصية لأبناءه وأبناء ابنايه بالتسوية بينهم
علم بهوم المجاز حيث يطلق الأبناء عرفاً على الفريقين جميعاً ولو كان
لزيد زكورا واناث يوصف الثلث إلى الزكور دون الاناث لأن الحقيقة
وهي الزكور محققة مرادة بالاجماع فلا يجوز ارادة المجاز وهو الزكور
والاناث لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز وعندنا وهو قول أبي حنيفة
اولا الثلث بين زكورهم واناثهم جميعاً علمه بالعرف لا قول المجاز
فان لم يكن لزيد الا اناث خاصة فلا شيء لهن اتفاقاً لعدم وجود الحقيقة
التعوية والمجاز العرفي لو كانت الوصية بلفظ الاولاد انصرفت لزكور
من صلبه زكوراً كانوا واناثاً خالصاً كانوا او مختلطين فلو كان للاب
واولاد اولاد وانصرفت الوصية للصبيان منهم خاصة عند أبي حنيفة
للفريقين جميعاً وقيل يوصف إلى الصبيان اتفاقاً لعدم العرف في اطلاق
لفظ الاولاد على اولاد الابن بخلاف لفظ الابناء **قوله** اجماع في الاخير
مراد بالاجماع الائمة الاربعة فيه نظر فان منهم من حملها على من بالميد
وجواز التيمم للجب بليل اخرها لاوي ان يقال اجماع للتاظرين في اثبات
الحكم معاً من الآية من وجه واحد كما الشافعي رح ومن وافقه لا القائل
باثبات احدها بالاولى والاخر بليل اخرها لا المثلث لاحد الحكمين باحد القرائين
والاخرى بالاخرى لان كل قراءة تنزله نص على حد كما هو المتعار
في اداب البحث من ان موافقة الحكم كافية في اثبات الباطن

ولا يضر معها مخالفة الغير انما من لم يحملها على محل واحد فهو معتبر
عن هذا البحث فلا يكون لضم وقائه وخلافه فائدة في الاثر فلا
يضر مخالفة في اطلاق الاجماع بالمعنى المذكور هذا وما يتبعه اثبات
نقص الوصية من الآية بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز ما اخرج به البخاري
ومسلم عن عائشة رضيها قالت كنت انا م بين يدي رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم ورجلاي في قبلته فاذا سجد غمري فقبضت رجلاي
فاذا قام بسطتها وما اخرج دارقطني عنها قالت لقد كان رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم يقبلني اذا خرج الى الصلاة ولا يتوضأ
الي من الاحياء لانه على عدم النقص بالسن باليد وعد
ويؤيد ما ينال فيها **قوله** لان الزيادة على النقص غير الواحد نسخ
معنى عندنا فلم يثبت حمل التيمم للجنس الا بالآية وذلك بحمل التيمم
على المجاز وهو الجماع دون الحقيقة وهو المن باليد **قوله** نقل القرآني
عن الشافعي رح حاصله هذا النقل ليعلمنا ان الشافعي رح حمل
المسوق على الحقيقة ومجازه لان الجمع بينهما جائز عندنا على اصله **قوله**
فان قلت واراد على قوله الشبهة ما يشبهه الثابت شبهة ظاهراً **قوله**
كما اذا دعي الكافر الى التزول باشارة اعترض بان القياس على الآية
ضعيف لظهور الفرق لانه يفهم من الاشارة المسألة مع عدم العلم
بانقيائها فتحصل الشبهة بخلاف ما ذكره فان فهمها مشكوكاً وانقضا
وهما معلوم فكيف يحصل الشبهة واجب بان هذا الفرق قاذح
في تحقق الشبهة لاننا الحقتناها بالاشارة من حيثان الاعتبار
فيها الصنوع في ثبوت الامان لا با رادة المشير والسكوت وهما في
المعنى سواء واما اشتراط عدم العلم في احدهما دون الاخر فبناء
على امر اخر وهو ان شبهة الدليل لا يتوقف تحققها على عدم العلم

وشبهه العلم من هذا القبيل فاما شبهة الاشتباه فيتوقف تحققها
 على عدم العلم والاشارة من هذا القبيل **قوله** لو كان تناول الاسم
 ظاهرا يميز ومثبهه خبر كان **قوله** ولا منافاة في ثبوت وصفين
 لشخص باعتبار وصفين فيه نظرا لأولي ان يقول باعتبار ان يميز
قوله قلت تقر الجواب ان اثبات الأمان بظاهر الاستصحاب له
 بديل ضعيف فيعمل اذ المربيع منه معارض كما في جانب الانباء
 فان ابن الابن يتبع للأب من كل وجه اما اذا وجد معارض فلا كما في
 جانب الأباء فان جهة كونهم اصولا حلقة مانعة للأمان وجهة
 كونهم اتباعا في الاسم مثبتة له فسقط العمل عند وجود المعارض
 لانه ضعيف في نفسه **قوله** وهذا حكم على الاصول بالبتعية فينبغي
 ان يثبت الأمان لهم ههنا ايضا بشبهه الاسم بتعابله أو لي لان فيه
 حصول الدر **قوله** قلت هذا الدخول ليس بالبتعية قال بعض شائخنا
 انما دخل ابو المكاتب في كتابته ابنه بقوله عليه الصلوة والسلام
 من مملوك ذار حرم مرميه فهو حر رواه اصحاب السنن الأربعة
 عن سمره رضو واخرجه الطحاوي عن عمر رض موقوفا واخرجه ابو داود
 والنسائي عن عمر رض منقطع اثباتا للحكم بقدر الامكان لتحقيق الغلة
 الصلة وجود المانع من التخيير لا بقياس الأب على الابن في اثبات
 الحكم بطريق البتعية ليكون الحكم ثابتا للاصل بطريق البتعية
 للفرع ثم قال وهو وان لم يكن هناك تبعا وله نظاهر ولا استه
 يثبت له الحكم بصورته الا ان وجود صورة بتعية الاصل للفرع
 في حكم ثبت له بعقد حسن السؤال والجواب عنه **قوله** ويلزم ان يكون
 الأب مملوكا فان قلت لانزائه يملكه لان المكاتب من ماتبى عليه
 درهم والمملوك لا يملك وان ملك قلت معناه قن رقبة لا يدا

حتى لا يملك السيد ما في يده وابوه في يده فيملك يد **قوله** ولكن لقائل
 ان يقول مناقشة في جواب المصريح وتقريرها لو كانت البتعية
 مانعة عن اثبات الابان للاجداد والمجدات كما ذكرت لك كانت مانعة
 في اثبات الحرمة ايضا وهذا على تقدير ثبوت الحرمة بطريق البتعية
 ولما كان للمجيب ان يقول لان ان الحرمة تثبت بطريق البتعية بل بطريق
 الاصل قال وكل جواب لكم اي للخصم فيها اي في ثبوت حرمة الأجداد
 والمجدات فهو جوابا بنا فيه اي في ثبوت الأمان فان قالوا دخلهم
 في الأمان بطريق الاصل قلنا كذلك دخولهم فيها بطريق الاصل
 ايضا وان قالوا دخلهم فيها بطريق البتعية قلنا كذلك دخولهم فيه
 بطريق البتعية ايضا من غير فرق واجيب عن هذا الاشكال بان الامر
 هي الاصل لغة والفرع هي البتة لذلك يقال مكة أم القرى فتناولها
 النص بعبارة حقيقة لا باعتبار ان اللفظ حقيقة في الاثرات
 والاثبات ومجاز في المجرى والخافرة انتهى وللتان تقول اثبات الأمان
 ممكن بهذا الطريق ايضا فلا فرق فالأولي ان يقال ان حرمتها تثبت بالأ
 لا بهذا النص ولا اجماع في ثبوت الأمان فافترقا واجيب ايضا بان حمل
 الأب على خلاف الاصل بطريق المجاز فلا يضار اليه الا عند وجود القرينة
 كما في الآية وقد انتفت القرينة **قوله** وهو ان وضع القدر حقيقة في الخافي
 وقال بعض الشراح والمأشهي وكاتبه تخرج بما علم ضمنا لان الدخول خافيا
 يستلزم المشي والي المراد بالمشي اعم من ان يكون مستغلا او لا لانه قال
 مجاز في التنقل والراكب **قوله** يجنب الحالف كيف ادخل اي سواء دخل
 خافيا او مستغلا او ماشيا او راكبا وسواء كانت الدار مملوكة
 او مستأجرة او عارية **قوله** فان قلت الدخول غير معتبر الى هذا
 لا يرد على ما قاله الشارح لانه لم يقل حقيقة في الدخول خافيا وانما

يرد حق الورد على من صرح بذلك كما ورد به بعض المحققين
على بعض الشارحين حيث قال ذلك اللهم الا ان يقال كلام الشارح
يحل في التقدير الى ذلك ولو صرح به لكان داخل وكان ينبغي
ان يذكر بهذا السؤال توطئة وتمهيدا عند قوله باعتبار عموم
وهو الدخول بان يقول لان معناه الحقيقي هو مجرد ما حتى لو
اضطجع ووضع قدميه في الدار بحيث يكون باقى جسده خارج
الدار لا يقال عرفا انه وضع قدميه في الدار ثم يذكر السؤال مع جوابه
فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط ان الدخول ما شيا حقيقة
غير متجوزة حتى لو نواه لم يحث في الدخول كما في الجواب انه صار
حقيقة عرفية في الدخول ما شيا وهي غير مجوزة بخلاف الحقيقة
اللفظية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدون حتى لو وضع
القدم بلا دخول لم يحث **قوله** او ما شيا فدخولها راكبا لم يحث
لانه نوي حقيقة كلامه يفهم منه انه لو دخلها مستغلا لم يحث
فيكون وضع القدم حقيقة في الماشي مطلقا خافيا او مستغلا فبنا في
في ظاهر ما تقدم من قوله مجاز في المنعل وما ذكرناه في الجواب عما
في المبسوط والمحيط تبين ان الامتياز لان المراد بما تقدم الحقيقة
اللفظية وهنا العرفية **قوله** باعتبار عموم المجاز اي صار اللفظ مجازا
عن شئ عام لا باعتبار الجمع بينها وهو الدخول والتسكني وهذا معنى
عموم المجاز وهو استعمال اللفظ في معنى مجازي عام يكون المعنى الحقيقي
من قرأه كما هنا **قوله** وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة غير مخالف
ذكر في الحاشية والظهيرية لو دخل دار مملوكة لفلان وهو لا يسكنها
بحيث لتمام دليل السكني التقديري وهو الملك وذكر شمس الاية
ما نقله كانت مسكونة لغيره لا يحث بدخولها لانقطاع النسبة

بفعل مجزوم ويمكن التوفيق بان يحمل ما في الحاشية والظهيرية
على غير المسكونة وما ذكره شمس الاية على المسكونة بالغير نظر
الى التعليك **قوله** قلنا دار فلان الحاصلة انه لما لم يستقم
جواب ظاهر على هذه الرواية اجاب بان يؤخذ المجاز اعم من ذلك وهو
ان يكون قوله دار فلان عبارة عما تضاف اليه بالسكني من الدخول
مطلقا فيدخل في عمومها الدار المضافة اليه بالملك والتسكني سواء
كانت مسكونة او لا **قوله** فان قلت اعني السؤال قولي وورد آو رده
بعض الشارحين بصيغته ولقائل ان يقول ولم يحث عليه ولو قال
التسكني اعم من ان يكون حقيقة او تقديرية دلالة بان يكون ساكنا
لدار من سكنها فيها لكان اولى ولم يرد السؤال فتأمله وجواب
الشارح ليس بظاهر اذ حاصله منع كون الاضافة المطلقة حقيقة
في الملك وهو خلاف ما تقدم **قوله** هذا اشارة الى سؤال المعبانة
الشارح في هذا المقام ناقصة يحتاج الى تامة بل هذا الحل ليس كما
ينبغي وكان المناسب ان يقول بقوله اشارة الى السؤال وهو انه
اذا قال عبده خروم يخدم فلان ولم يثبوت شيئا فقدم فلان ليلا
او نهارا عتق وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم حقيقة
في النهار مجاز في الليل فاشارة الى وفي التبيين ان النهار للبياض
خاصة وهو من طلوع الشمس الى غروبها والليل للسواد خاصة وهو
ضد النهار واليوم من طلوع الفجر الى الغروب وطلوع الفجر وقيل
من طلوع الشمس وقيل النهار ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس ليس
من الليل ولا من النهار ولا من اليوم **قوله** لان حمل الكلام على
المجاز اولى من الاشتراك اذا اراد اللفظ بين ان يكون من باب
الحقيقة والمجاز وان يكون مشتركا فيكون من باب الحقيقة والمجاز

اولي لمفاسد الاشتراك ومصالح المجاز لان المجاز في الكلام اكثر
فيحمل على الاغلب ولانه لا تؤدي اليها المرام لان اللفظ اذا اخلا
عن قرينة فالحقيقة متعينة وان لم يخجل عنها فالذي يدل
عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك لانه يؤدي
الي الاخلال في الكلام لعدم فهم المراد لانه لا يتعين احد معنيه
عند الترجمة ولان المجاز يحتاج الي قرينة واحدة والاشترك الي
قرينتين وكما قلت القرائن كان الي الاصل اقرب لان الاصل
عدم القرائن قوله وعلى كلا التقديرين يعني تقديران يكون
وان يكون من باب الحقيقة والمجاز قوله فلا بد من التناوب يعرف
به المعنى الحقيقي من المجازي وهو ان اليوم اذا علق بفعل ممتد
وهو ما يقع تقديره بمدة كالسفر والركوب والسكنة والامر باليد
والصوم فانه يقع ان يقال لبست يوما وركبت يوما وساكنت شهرا
وامرك بيدك اليوم يراد به بياض النهار وان تعلق بفعل لا يمتد
كالخروج والدخول والعدوم والطلاق والتحرير اذ لا يقع تقدير
هذه الافعال بمدة اذ لا يقال دخلت وخرجت او قدمت يوما
يراد به مطلق الوقت اعتبار التناوب وذلك لان اليوم لما كان
حقيقة في النهار امتنع العدول عنه الا عند تعدده وذلك فيما
اذ تعلق بفعل غير ممتد لان الفعل المنسوب الي ظرف الزمان
بتقدير في دون ذكرها يقتضي ان يكون الطرف معيارا له غير زايد
عليه مثل قمت الشهر فانه يدل على صوم جميع ايامه بخلاف حمت
في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الطرف فيكون معيارا له فيصح
حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من طلوع الشمس وغروبها
واذا رمتد الفعل لم يمتد الطرف لان الممتد لا يكون معيارا للغير

الممتد في لا يقع حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجاز عن جزء
من الزمان غير ممتد عرفا وهو الان سواء كان من ليل او نهار كقوله تعالى
ومن يرأسهم يرمئذ ربه الا فان التولى من الوتف حرام مطلقا ليل
كان او نهارا وعلاقة البعضية لان مطلق الان جزء من الان وهو
جزء من اليوم فيكون مطلق الان جزء من اليوم قد عتبر باليوم عنه
اذ اعرفت هذا فاليوم في سئلنا تعلق بفعل لا يمتد وهو التحريم
فصار عبارة عن مطلق الوقت والوقت يعنى الليل والنهار فيعنى
في الوجهين لعموم الوقت للجمع بين الحقيقة والمجاز قوله وفيه تسامح
لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الي القرينة ويمكن ان يقال ذكر
القرينة لمقابلة المجاز ففرق بين قرينة المجاز وبين قرينة الحقيقة
فان تلك صارفة عن الحقيقة معينة للمجاز وهذه ليست كذلك
بل ذكرت للمقابلة توضيحا على ان الحقيقة قد يحتاج الي المشترك
فيه ليشتم المراد كما في المشترك والمجهول على ان الامر ان ما ذكر
يستحق قرينة لما سياتي ان هذا انما هو عند الخلو عن الموانع فتارة
قوله فان قلت قد اعتبر بعض المشايخ الحاصلة انه قد وقع في
الجامع الصغير والهداية في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان الاعتبار
هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوما تزوجت
او اكلمك ان التزويج او التكلم مما لا يمتد بالمهور واعتبروا الطرف
ولم يلتفتوا الي المضاف اليه اصلا فما التوفيق والجواب انه قد
استوي الحال فيما ذكرنا بين الطرفين والمضاف اليه من عدم الامتد
واتحاد الجواب فيجب حمله على التسامح نظر الي حصول الحق لا اتفاقهم
على ان الاعتبار هو الطرف لا المضاف اليه فما اذا اختلفا نحو امرك
بيدك يوم يقدم زيد حتى لا يكون لها الامر اذا قدم ليللا فان قلت

ابن التسمية والكلام فيما يقبل ضرب المدة يقال كلمته يوما فلا يكون
غير ممتد كالترجيح قلت امتداد الفعل حقيقة لا يتصور انه عرض
لا يستحق زمانين بل يقتضي كما يوجد الا ان يجعله باقيا ممتدا بتجدد
امثاله كما في اللبس والركوب والضرب والجلوس والكلام الثاني
ليس بمثل الاول فلا يمكن القول بتجدد امثاله فلا يعتبر ممتدا
هنا ولقائل ان يقول او قال انت طالق يوم لا اطلقك فانها لا تطلق
ما لم يمض يوم لم يطلقها فيه ولو كان المنطوق اليه المنطوق لطلقت
حين سكت **قوله** حتى او قدم ليلا لا يكون الامر بيدها وانما دخل
الليل فيما اذا قال امرك بيديك اليوم وبعد غد لان اليوم المنفرد
لا يستتبع الليل **قوله** كما ان اليوم ظرف للمعلق به وهو ظرف للمضاق
لان الظرف اذا اضيف الي فعل لا بد ان يكون ذلك الفعل
مظروفا لا محالة للمضاق اليه ويكون المعنى طرفا الاحالة لوقوع
الفعل فيه **قوله** ظرفيته للعامل الخ المراد بالعامل هو المظروف
فانه عامل في الطرف اذا التقدير حررتك يوم قدوم فلان او فوضت
اليك امرك يوم قدوم زيد واعتبار المؤثر اولى من اعتبار غير المؤثر
الذي هو المضاق اليه **قوله** فكان اعتبار العامل اولى عند اختلافها
في الامتداد وعدمه قال الفاضل السمرقندي فيه نظر بل اعتبار
المضاق اليه اولى لان المضاق اليه مخصص ومعرفة ذوالالعامل
واعتبار المخصص اولى في التخصص من اعتبار غير المخصص قال في شرح
الكنز اختلفت عباراتهم فيما اذا اعتبر الامتداد وعدمه
فمنهم من اعتبره في المضاق اليه ومنهم من يعتبره في الجواب لانه
هو العامل فيه فكان بحسبه والاو ان يعتبر الممتد منها وعليه
مسائلهم انتهى **قوله** قلت الحكم المذكور المراد بالحكم الضابط

وهو ان اليوم اذا قرن بفعل ممتد يراد به بياض النهار واذا قرن
بفعل غير ممتد يراد به مطلق الوقت هنا عند الخلو عن القرابين
اما اذا كان ثمة قرينة عمل بها ويكون الفعل ممتدا مع كون اليوم
لمطلق الوقت نحو اركبوا يوم نياتكم العدو واحسن الظن بالله تعالى
يوم نياتك الموت وغير ممتد مع كون اليوم لبياض النهار كانت
طالق يوم يصوم الناس وانت حر يوم ينكشف الشمس فان امكن حمل
اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل الفعل وفي الثاني
على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة الا يري
انه لو توي في قوله امرك بيديك يوم يقدم فلان مطلق الوقت
وفي قوله انت حر يوم يقدم فلان النهار صديق قضاء وذينة
لوجود القرينة **قوله** محتمل ان يكون غير منون للعلمية والعدل
الخ وقع في عبارة فخر الاسلام رح رجا غير متون وهو الاوضح
لانه اذ المرصق ينصرف الى الذي يتعقب اليمين فظهر اثر وجوب القضاء
والكفارة بقوة بلا صوم فاما اذا ذكر منونا فالواجب فيه صوم
رجب من عمر غير معين فلا يظهر اثر وجوب القضاء والكفارة الا
في الوصية لان الفوات فيه لا يحقق الا بالموت ثم المعتبر في عدم
انصرافه العدل والعلمية هكذا وجد مكتوبا على حاشية شرح
الجامع الكبير لفخر الاسلام بخط الشيخ العلامة استاذ الائمة
حافظ الدين قدس الله تعاليه وقيل يجوز ان يكون عدم انصرافه
للعلمية والتأنيث باعتبار المدة كما يمنع في اعلام الاماكن باعتبار
والبيعة ورد بانه على هذا الوجه لا تفاوت بين العرف والمنكر
في الحكم اذ لادالة فيه على ارادة رجب هذه السنة وعلى الوجه
الاول يظهر التفاوت في الحكم اذ العدل دليل ارادة رجب هذه السنة

وأعتبر محمد بن و بعض المشايخ روح التفاوت في الحكم بينهما ففرقتا أن المعبر
في عدم انصرافه العدل مع العلمية دون الثانية **قوله** وهو إذا قال
اسنان لله على صوم رجب ونوي النذر واليمين للمسئلة على ستة
أوجه لأن القابل إما أن لا ينوي شيئاً أو ينوي النذر مع نفي اليمين
أو يدعيه أو ينوي اليمين مع نفي النذر أو يدعيه أو ينوي النذر واليمين
جميعاً فالثلاثة الأولى نذراً بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق
والخامس يمين عند أبي يوسف راجح والسادس نذراً عند فقهاء
كلاهما نذراً يمين معاً وهما معينان مختلفان سوجباً إلا في الوفاء
بالملتزم والقضاء عند الفتوى وموجباً الثاني المحافظة على البر
والكفارة عند الفتوى إلا أن أحدهما مؤول جوهراً للفظ والآخر
لازم معناه أو جزؤه ودلالة اللفظ على الأثر معناه أو جزؤه
لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم مع قرينة ما يفهم
عن إرادة الموضوع له لأن الحقيقة أيضاً تبدل على جزء المعنى ولازمه
بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازاً ففهم الجزء واللفظ
قد يكون من حيث أنه نفس المراد فاللفظ مجاز وقد يكون من حيث
أنه جزء المراد ولأنه فاللفظ حقيقة لا يجوز فيها واليمين لازم
للصيغة فلا جمع وبهذا التحقيق يسهل عليك مسافة الطريق
هذا ولقائل أن يقول بغير ثلثة أجزاء أحدها أن ينوي نفيها
معاً ثانياً عدم نية النذر مع نفي اليمين ثالثاً عدم نية اليمين
مع نفي النذر فلا وجه لخص الأقسام في الستة وما حكم هذه الأقسام
المذكورة **قوله** لكن في الاستدلال بالآية على تحريم المباح عين نظر
الحج ويمكن الجواب عن هذا النظر بأن الاستدلال بالآية على أن
تحريم المباح عين إنما هو بنص الآية المذكورة حيث تنهى فيها عن تحريم المباح

بيننا وهذا كاف في المدعي وإنما حكاية النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم فإنا هو سبب لنزول الآية وأعبدة لغز اللفظ لا الحضور السبب
تأمل **قوله** ولقائل أن يقول لا فرقان تحريم المباح إن كان موجبه بالحج
اعتراض وجواب ذكرها بعض المشايخ وعبارته لو كان هذا موجبه
يكون يميناً وإن لم ينو وإن لم يكن موجبه يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز
والمجاز عنه لأنه لو كان موجبه يلزم أن يكون يميناً وإن لم ينو
وإنما يكون كذلك إن لو كان كل تحريم المباح يميناً وهو محم والمغنى فيه
الحج والشارح خلط السؤال والجواب وجعلها اشكالا كما ترى وهذا
ليس بمناسب **قوله** والمعنى فيه الحج كأنه جعله جواباً عن السؤال **قوله**
فاذا نوي يعني في مسئلة الكتاب **قوله** يكون التحريم الثابت به أي بالنذر
قوله لو وجود شرط وهو القصد إذ بالنية قصد **قوله** فلا يعتبر ما لم
ينو بخلاف مسئلة الشرع فإن الملك مله العتق نوي أو لم ينو **قوله**
وهو كشره القريب تلك بصيغته تحريم موجبه حاصله أنه يجوز
كون الصيغة سبب الحكم ويكون موجبه مستلزماً للحكم كقولهم لا يؤمن غير
إرادة ذلك الحكم من الصيغة كالهبة بشرط الموت صبه بصيغته
بيع بموجبه وكما لا قاله في حق العاقدين بيع جديد في حق ثالث
بوجها **قوله** إذ يستعمل أن يكون مثبت الملك من يذله وهو مله لكون
التحريم بالوجب لا بالصيغة **قوله** فكان الشرع أعتاقاً بأوسطه حكمه
أي وهو الملك **قوله** لو كان اليمين ثابتاً بموجبه لما توقف على النية
إذ موجب الشيء لا يتوقف على النية وإنما يتوقف عليها محتمله **قوله**
ولقائل أن يقول الحج اجبت به بان الجمع مندفع لأنه إذا نوي اليمين
فقدان آذان يثبت المحذور من موجب هذا الكلام لأن تحريم المباح
وإن تحقق في ضمن هذا الكلام لكن سلبه عن معنى اليمين عادة فإذا

أراد ثبوتها بثبوت ضمنها الموجب للكلام لا بالصيغة قصدًا كما انتهى عن الشيء
يثبت في ضمن الأمر لا بالصيغة قصدًا وإذا كان كذلك لم يرجع الحقيقة
والمجاز في الصيغة انتهى قبل فيه نظر لأن اليقظة إنما تؤثر في محتمل اللفظ
لا في موجهه واعتراق كون موجبا ينافي بثبوتها في ضمن الموجب لانه يلزم
ان لا يكون موجبا بل يكون موجبا **قوله** والعجب قوله والأولى ان يقال التفسير
من حيث كون الصيغة سبب الحكم والموجب مستلزما للحكم الخري قطع النظر
عن الإرادة والارادة بعد عموم وجه الشبه وتوقف اليقين على ألا
لا يقتضى استعمال اللفظ في غير موضوعه حتى يكون مجازا كما تقدم واليمين
صارت كالحقيقة المحمودة فلا يجمع على ان اليمين لازمة للموجود ودلالة
اللفظ على لازمه حقيقة **قوله** والثاني الموجه وحاصله فعلى هذا الجواب
لو قال نذرت ان اصوم رجب ونوي النذر واليمين لا يكون نذرا لعدم
لفظ يفتي بنية اليمين فيه وعلى الاول يكون نذرا ويمينا لعدم التقول فيه
على وجود ما يفيد من الألفاظ **قوله** ولقائل ان يقول المثل لا يشك
لأن التندد انما فهم من قوله الله على واللام فيه لبيان من يثبت له الوجوب
وهو حقيقة فيه فلو جعل بمعنى باب القسم كان مجازا فيلزم استعمال
في الحقيقة والمجاز معا وهو عين الجمع منها ويمكن الجواب بان التندد
وان انهم من المجموع لا يستلزم ان يكون من المجموع من حيث هو مجموع
لما كان يكون المقيد له جزء منه وهو كذلك وصيغة التندد
من بيان من يثبت له الوجوب اذ هو لا يكون الا الله تعالى **قوله** والمقام
قابل للتوكيد بالقسم وهو معنى يقصد المسك فليصرف اللام اليه
اذ انوي بضمها لانها بان من يثبت له الوجوب اذ المقام يفيد حتى
لنوي التندد ونوي ان لا يكون يمينا كان اللام مؤكدة لذلك
البيان لا مؤسسه له فلم يفتق فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز فمائل

قوله والثالث اي الجواب الثالث ما ذكره صاحب التبيين بالمنع والتسليم
وحاصل المنع ان صيغة النذر حقيقة لا يجوز فيها واليمين لازمة
لها فلا يجمع قال في التلويح وفيه نظر لما سبق من ان معنى الجمع بين الحقيقة
والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا
وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له سواء
سميت الصيغة مجازا ام لا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه
المجاز كان جمعا بين الحقيقة والمجاز وفيه شيء لانه ان اراد ان يجمع
المتنازع فيه قد تحقق في هذه التوبة ويدفعه عدم كون اللفظ
مجازا فالنظر غير وارد لانه صرح نفسه بان فهم المعنى المجازي ليس من حيث
انه جزء اول لازم للمراد والمتنازع فيه كونه مرادا وان اراد ان يجمع
تعرض ان يكون اللفظ مجازا وهو ليس بمتنازع فيه فالامر سهل بطور
المق ومثل قول المصريح لا يكون مجازا على معنى لا يكون استعمالا في المعنى
المجازي **قوله** ولقائل ان يقول هذا الجواب يعني جواب التسليم المذكور
بقوله واليمين سلمنا الجواب كله **قوله** لانه ثابت بنفس الصيغة
اي من غير تأثير الارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي **قوله** اذا
لم يعبه ارادة المعنى الحقيقي اي لانه يثبت باللفظ فلا ضرورة بان
ذرة قال صدد الشريعة في توضيح حقيقة الجواب اي من اصل
الاشكال انما لا يتر ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشاءات
يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالمعنى مجازا للصيغة
سواء اراد اوله يرد والمجازي ان اراد قال بعض المحققين والجواب
الصحيح ان التبرير يثبت بوجوب التندد لا يتوقف على قصد الا
ان كونه يمينا يتوقف عليه لان الشرح لم يجعله يمينا الا عند
القصد فاذا نوي اليمين فيكون التبرير الثابت بيمينه الوجوب

شرطه لكن يوجب التند لا بطريق المجاز فتأمل واما صاحب الهداية
 فملك في الجواز مسلكا آخر وهو انه لا تنافي بين المقيمين اي جمهرة
 التند وجمهرة اليمين لانها تقتضيان الوجوب لان التند يقتضي الوجوب
 لعينه وهو وفاة المذور واليمين لغيره وهو صيانة اسم الله
 تعالى عن الهتك فمعنايتهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهتي التبع
 والمقاوضة في الهبة بشرط العوض فصار كما لو طلف لمصيلين ظهر
 هذا الیور فلم يصح بلزومه القضاء انتهى فكلامه يشير الى انه
 يجوز الجمع بينهما بسببين مختلفين وقد صرح بهذا في آخر باب الخلف بالصوت
 فيما اذا قال كل مملوك املكه حر بعد موتي وعند مملوك ثم اشترى
 آخر عقابوته عند اخلافا لابي يوسف ح الى ان قال لا يقال انكم
 جمعتم بين الحال والاستقبال لانا نقول لكن بسببين مختلفين
 ايجاز عتق ووصية وانما لا يجوز لك بسبب **قوله** والاقرب
 ان يقال الى هذا كلام حسن اخذ من بعض الشرح وما قد سناه من التحقيق
 فيه كناية مع التوفيق **قوله** وطريق الاستغارة اعلم ان الاستغارة
 ترادف للجاز في اصطلاح الفقهاء وانحص منه في اصطلاح اهل البيان
 اذ هي عند نقل الاسم عن اصله الى غير مشابهة بينهما على وجه المبالغة
 وليست المشابهة علاقة لكل مجاز واعلم انه لا بد في استعمال المجاز
 من اتصال بين المعنيين للتحقيق والمجازي اي ان لم يكن بينهما اتصال
 او كان ولكن لم يعتبره المستعمل فكان ذلك ابتداء وضع آخر
 من المستعمل وكان ذلك اللفظ مشتركا لا مجازا والالجاز اطلاق
 كل لفظ على كل معنى وهو باطل ويعتبر عنه تارة بالعلاقة وتارة
 بالمنااسبة وهل العلاقة شرط من المجاز او شرط له مذهبان
 وهل يلغى وجودها اولا بد من اعتبار العرب لهما مذهبان

ايضا والخلاف انما هو في الانواع لا في جزئيات النوع الواحد
 فالقائل بالاشتراط يقول لا بد ان تقع العرب نوع المجوز لكل
 الى الجزم والسبب الى السبب والمحل الى الحال ولا يشترط النقل
 عنهم في افرادها وقد بينا هذا قريبا عند قوله والمجاز موضوع
 بالنوع وقد حضر والعلاقة بحكم الاستقراء في خمسة وعشرين
 نوعا لكن مرجع الجميع في ما ذكره المعنى وح وهو اتصال الصوري المعنوي
 واعلم انه بعض انواع العلاقة بين الشئيين يصح المجازية من الجانبين
 كالعلة والمعلول وبعضها من جانب واحد كالسبب المستتبع والابنة
 المجاز ايضا من قونية مانعة من ارادة المعنى الحقيقي سواء
 جعلت شرطا للصحة كما هو واجب الاصولين او شرط من مفهومه
 كما هو واجب اليابينة وهي اما عقلية او حقيقة او عادية او
 شرعية والعادة تشمل الخاص والعرف العام **قوله** ارادة المعنى الخاص
 الى وهذا ان جواز الاستعارة بكل معنى تؤدي الى ذهاب
 حسن الكلام وطراوته واستواء الفصح المأمر بفتون الكلام
 وطرق استخراج الاستعارات البدئية والتشبهات الملية العربية
 مع العادي عن ذلك كما ان جواز القياس بكل وصف يقضي الى ارتفاع
 فضل الجهد المستخرج لدقائق المعاني على غيره كما ان القياس لا بد فيه
 من وصف جامع خاص كذلك المجاز لا بد فيه من معنى خاص مشهور
 في الاستعارة منه ولت ان تقول المالم يحصر المجاز في الاتصال المعنوي
 بل جاز به الاتصال الصوري ايضا كما في تشبيه المطر بسماه فان السماء
 اسم لكل ما علاه والسحاب عال والمطر ينزل من السحاب فينبغي
 اتصال صورة وكذا غير من الاقسام ولم يشترط فيه جهة خاصة
 فلم لا يجوز ان يكون في الاتصال المعنوي كذلك وما ذكره من القياس

على القياس ناهض في المعنوي لا يتعداه الى الصوري ويمكن ان يجاب
بان لا يمتنع اختصاص الجهة في الصوري ايضا فان استعارة السماء
غير جارية الى الارض مع انها مشتركة في الوجود والحد والجمعية
وغيرها ولو لم تحصل الجهة لما زنت قوله وفي الشريقات لا يقال في الماذر
المفترج ان الاتصال بين الشيتين يجوز لاطلاق اسم احدهما على الآخر
مع تعدده وكثرة مرجع الاتصال بصورة او معنى اشار الى ان
هذا الاتصال كما يكون في المحسوسات يكون في المشروعات وذلك لان
المعتبر في المجاز وجود العلاقة المسوغة بالنوع لا في كل فرد من افراده
فليصح فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع
اذ لا مشابهاة بين السبب والسبب والعللة والمعلول في المعنى لان
معنى السبب الاقضاء وكونه طريقا الى السبب وذا لا يوجد السبب
وسمى العلة ايجاب الحكم واثباته وذا لا يوجد في المعلول ولكن بين
ذات العلة وذات المعلول مجاورة صورية لوجود المعلول مع العلة
او مقبها وكذا حال السبب مع السبب كان هذا الاتصال مثل اتصال
التحاب بالمطر في المحسوسات لا يقال الاسباب والسبب من قبيل الامر
فلا يتصور فيها المجاورة لانا نقول انها احكم الاعيان شرها بدلها
ارتباط كلام المتعاقدين بالآخر في المجلس وجواز ورود الترخيظ لها
وغيرها من الاحكام قوله والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع اي
الاتصال المعتبر من علاقة المشابهاة في المعنى الذي لاجله شرع
التصرف المشروع الذي يقال له كيف شرع وخاصه ان ينظر
في التصرف المشروع لا في معنى شرع فان وقف على معناه ووجد
المعنى في مشروع آخر جاز ان يستعارة احدهما للآخر كالهبة والصدقة
فان كلاهما تملك بغير عوض فيجوز استعارة احدهما للآخر حتى

قلنا فمن واجب لغير شيئا انه ليس له الرجوع ولا يمنع الشيوع فيها اذا
وهي لغير اثنين وقلنا فيما اذا تصدق على الفخ له الرجوع وينع الشيوع
من العفة فيما اذا تصدق على غنيين وكذلك الكفالة بشرط برادة
الاصيل حوالة لصديق حد الحوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل
كفالة للمشابهة في المعنى اذ كل منهما عقد يوثق فيجوز استعارة احدهما
للاخر قوله وانما يوجب الاستعارة من الطرفين فيجوز استعارة الشراء
للملك وبالعكس وهذا لان معنى الاستعارة الاتصال وهو باعتبار
الافتقار والافتقار عدم الاتصال بين الحكم والعللة متحقق
من الجانبين وان اختلفت الجهة لان العلة مفتقرة الي حكمها من حيث
الغرض والشرعية فانها لم تشرع الا له والحكم مفتقر الي علة من حيث
الثبوت لانه لا يثبت بدون علة وشان هذا التلازم المتحقق
من الجانبين صحة الجوز فيها فيجوز ذكر الحكم واردة العلة وبالعكس
ولقائل ان يقول يجب في الاستعارة ان يكون وجه الشبه في
المستعارة منه اقوي كالاسد في الشجاعة وحينئذ لا يجزى
الاستعارة الا من طرف واحد لا متناع كون كل من الطرفين اقوي
من الاخر في وجه الشبه رفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي
الطرفين ويمكن ان يقال قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة
القمح لغرة الفرس وبالعكس وتخصيل المبالغة باطلاق اسم احد المشابهين
على الاخر وجعله هو هو وكون التشبيه اقوي في وجه الشبه انما يشترط
في بعض قياس التشبيه على ما قرر في علم البيان قوله فان قلت هذا تقسيم
الشيء الى نفسه والغيره الى اقول هذا السؤال لا يرد على المقترح حتى
يجتاز الى الجواب عنه وانما يرد على بعضهم حيث قال الاتصال في اللفاظ
الشرعية لوعان احدهما الاتصال في المعنى المشروع والثاني اتصال

السبب بالسبب وهو نوعان أحدهما اتصال العلة بالحكم والثاني
 اتصال السبب بالسبب فاعترض عليه بما ذكرنا عبارة المصريح
 فلا يرد عليها ذلك لأنه ذكر السببية والتعليل وقسمها إلى نوعين
 فاتصال الحكم بالعلة راجع إلى التعليل واتصال السبب بالسبب راجع
 إلى السببية فليس في ذلك تقسيم الشيء إلى نفسه بل هذا في الحقيقة ليس
 من التقسيم في شيء وإنما هو تفصيل بعد إجمال على طريق اللفظ والنشر
 المشوش ويمكن أن يوجه كلام المصريح بوجه يتأني عليه التقسيم
 يجعل التعليل عطف تفسير للسببية وحجود السؤال وكانت
 الشارح لاحظ هذا فامل قوله وبيانه أي بيان كون الأثر استغناء
 العلة للحكم والثاني استعانة الحكم للعلة قوله قيدناه بـ أي بالشرط
 الصحيح لأنه إذا كان فاسدا لا يعتق وان اشتراه جملة لأن شرط
 الخنث وهو الشراء في الفاسد وجد قبل القبض ولا ملك له فيه
 قبله فتدخل اليدين بدون الجزاء بعد المثل ولهذا لو اعتقه قبل القبض
 لا ينفذ عتقه فان كان في يده بقصبا فاشتراه فاسدا يعتق العبد
 لأن يده يضمن فتسبب عن قبض الشراء فيصير مملوكا بمجرد الشراء فيعتق
 لوجود الشرط في محل خلاف ما إذا كان في يده ودبعة أو أمانة أو
 عارية لأن الأمانة لا تسبب عن قبض الشراء والأصل في ذلك أنه
 متى تجانس القبضان نابا أحدهما عن الآخر لأن التجانس دليل التشاؤم
 والتشابهان ينوب أحدهما عن الآخر متى لم يجانسا ناب الأصيل عن الأجنبي
 دون العكس لأن في الأصيل ما في الأجنبي وزيادة فان كان الشيء
 ودبعة في يده شخص وعارية فوهب منه لا يحتاج إلى تجديد قبض لأن
 كلا القبضين ليس قبض ضمان فكانا متجانسين ولو باعه منه في هذه
 الصورة يحتاج إلى قبض آخر لأن قبض الأمانة ضعيف فلا ينوب

عن قبض الضمان ومعنى تجديد القبض ان ينهت إلى موضع قبض العين
 ويعني عليه وقت يتمكن فيه من قبضها ولو كان في يده مضموبا
 أو بيع فاسد فوهبته لم يرجع إلى تجديد لأنه في يده بقبض
 مضمون والقبض المضمون أعلى من الذي ليس بمضمون ولو باعه منه
 في هذه الصورة لا يحتاج إلى قبض آخر لأن كلا القبضين قبض
 ضمان فكانا متجانسين قوله وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجمع الكمل
 في ملكه استحسانا والقياس ان يعتق النصف الثاني كما في الشراء
 لأن شرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد وجد فيه
 الاستحسان وهو الفرق بين الصورتين ان الملك عرفا إنما يطلق على
 المجتمع فان الرجل يقول ما ملكت ألف دينار في عمري إذا لم يجمع
 في ملكه ذلك وان ملك في عمره الوفا على وجه التفريق والمطلق
 بتقيد بالعرف خصوصاً في الأيمان والاعرف في الشراء منعت على العيان
 والحاصل ان كونه مملوكا له يتوقف على اجتماع الكمل في ملكه وكونه
 مشتراه لا يتوقف على اجتماع الكمل في ملكه بل على شراؤه الكمل ولو
 بصفة التفريق ولان تقول المطلق ينصرف إلى الكامل اتفاقا
 والكامل هو المجتمع الاجزاء ولا فرق بين الملك والشراء لأن اللفظ
 يكون ظاهرا في الكواصل الا شترأه كالمالك والجواب ان المطلق ينصرف
 إلى الكامل في المأهية لا في الصفات لعدم تعرضه للصفة والاعيان
 اجتماع والافتراق في الأوصاف فلا يكون اللفظ والأصلية أصلا
 الا انه لم يقيد بالاجتماع في الملك للعرف كما ذكرنا قوله حكى ان
 أبابكر الاسكاف الخ كان خادما له يقال له اسحق فاذا اراد تفهم
 اصحابه هذه المسئلة يدعو ويقول له ذلك وتسمى هذه المسئلة
 اسحاقية لهذا المعنى قوله وفي الصورة الثانية يصدق قضاء

وديانة الى اقول كان ينبغي للصرح ان يقول وقضاء في الثانية
 لان ظاهر العيان نفي التصديق فيها قضاء وليس كذلك قوله ولكن
 القاضي لا يلتفت الى نية فيما نحن فيه تخفيف عليه وهو المصوب الاولي
 لهم الرجوع عن الاقرار بالعتق بل يحكم بوجوب كلامه لان الفتوى كما
 هي بحسب الاعتقاد والنية والقضاء بحسب الظن وقوله المشرع بحسب الظاهر
 اعني في الاحكام لا في الفتوى قوله هذا اذا لم يشتر الى عبده
 يعني الحكم في صورتين فيما اذا كان الحلف على عبده منكر ابا ان
 ملكت واشتريت عبدا اما اذا عقد بينه على عبدين معين فيهما
 يعتق التصرف فيهما واعلم انه ينبغي ان يكون قوله يعتق التصديق في
 هذه المسائل عند ابى حنيفة راجح واما عند ابي حنيفة ان يعتق الكل ثم
 بحسب السعاية في النصف والفقان للاختلاف المعروف في تجري الاقفا
 وعدمه قوله لكن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران
 فلودخل فيها بعد خراجها بحث وفي غير المعينة يعتبر فيها الصفة
 فلا بحث بدولها بعد ما خربت وصارت حراء قوله فان قلت
 الى هذا اشكال او زده بعض الشراح بصيغة ولقائل ان يقول
 ولي حنيفة اما جواب المشرح فما صله انا لان من يجب في الجار بار
 العلية ان يكون المعنى الحقيقي علة للمعنى الجازي بعينه بل بحسبه
 فعلى هذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملك
 بهبة او اريت او وصية يعتق وعلى ما ذكره المصريح لا يفتق
 قوله الا ترى انتم استعاروا الاثر للخر في قوله شربت الاثم
 حتى ضل عقلي اي الخمر والاثر غير مختص بالخمر بل اعلم لحصوله بارثا
 ما انتهى عنه وقد يقال الاثر الذي يعقب شرب الخمر معلول له
 لحصوله معه فيكون مختصا به لا محالة فلم يتم التنظير قوله

والثاني اي النوع الثاني من الاتصال التصوري كان الانسب
 ان يقول اي النوع الثاني من اتصال السببية والتعليل قوله
 اتصال السبب بالسبب وفي بعض النسخ اتصال السبب بالسبب
 والاول اصح لان الموقنين استعارة السبب للسبب دون العكس
 قوله المراد هنا السبب الذي ليس بعلته الى السبب المحض عندهم ان
 لا يكون الحكم المضاف اليه ولا العلة التي تحللت بينه وبين
 الحكم والمراد هنا من السببان لا يكون العلة مضافة اليه ايضا
 فان ذلك ليس بشرط هنا وحاصل الفرق بين السبب العلة ان
 لما يفغى الى الشيء ان كان افضا وه دائما يمتي علة والاي سببا
 محضا ثم السبب قد يطلق على العلة كما يطلق على غيرها يقال البيع
 سبب الملك والمكاح سبب الحلق قوله كملك الرقبة الى الاسباب
 ان يقول كايبيع بالنسبة الى ملك المتعة فانه ايضا فاليه ملك
 الرقبة الذي هو علة تلك المتعة دون ملك المتعة الذي هو
 حكم من احكام الرقبة لجزا ان يوجد ملك الرقبة ولا يوجد
 ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع قوله كاتصال زوال
 ملك المتعة الى هذا نظر اتصال السبب المحض بالسبب وبيان ان زوال
 ملك الرقبة قد يفغى الى زوال ملك المتعة كما في تحرير الامة المسلمة
 او بيعها او هبتها لكن زوال ملك المتعة وهو ملك البيع لا يلزم
 من زوال ملك الرقبة كما في تحرير الامة الجوسية والعبيد واليهائم
 لكون زوال ملك الرقبة سببا محضا لزوال ملك المتعة لاجلة
 موضوعة له قوله ولو قال المصريح كاتصال زوال ملك المتعة
 بالفاظ العتق كان اولي وجه الاولوية ان المراد بيان اتصال
 السبب بالسبب والسبب هنا قوله انت حر ونحوه لا زوال ملك الرقبة

فان ذلك حلة للحكم الذي هو زوال ملك المتعة قال في المغني
كاتصال بثوت ملك المتعة بالفاظ موضوعه ملك الرقبة
واتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق انتهى وانما قال الامكان
تصح العبارة بتقدير مضاف محذوف كما ذكر وهو لفاظ زوال
ملك الرقبة **قوله** وكاتصال بثوت ملك المتعة بالفاظ موضوعه
ملك الرقبة يعني يقيد هذا الصاق في جانب الثبوت كما يقيد
في جانب الزوال والمصريح انما مثل بجانب الزوال وهذا لان ملك
الرقبة سبب للملك المتعة في محل قابل له فان من ملك رقبة امه
بضمها اذ لم يكن ثمه مانع من رضاع وغيره وذلك ملك الرقبة
سبب لزوال ملك المتعة فان من اعتق امته يزول ملك المتعة
بزوال ملك الرقبة حتى لم يحل لها الاستمتاع بها بعد الا بالكساح
لكونه مفضيا اليه **قوله** واستشكل صاحب المغني في الاقوال الا
ستشكل قوي واجاب صاحب التحقيق بان العبير في باب الاستعانة
نفس السببية لا السببية في محل الاستعانة على ما عرفت فوجود
ما ذكر من الاتصال وعدمه سواء واجاب بعض مشايخنا المحققين
بان ازالة ملك الرقبة مستلزمة لازالة ملك المتعة وهي
حقيقة واحدة نوعية لا تختلف فانما باختلاف ملك الكساح
وملك اليمين وانما اختلفت بالمال والغرض وهو كونه مقصودا
في الكساح لا في ملك اليمين كما ان احكام ملك المتعة الثابت بالكساح
من بثوت الظهار والايلاء وغيرها وانما اختلفت احكام ملك المتعة
الثابتة بالكساح بملك اليمين من عدم بثوت ذلك من حيث المال
والغرض لا تخالفها من حيث الحقيقة فهذه المغايرة لا تمنع
جواز الاستعانة انتهى **قوله** حتى لو قال الامر امته انت حرة

ونوي بالطلاق يقع لان الاحتاق لازالة ملك الرقبة وهي مستتعة
لزوال ملك المتعة فيكون سببا له لكونه مفضيا اليه وليس بعلية
موضوعه لتحلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة **قوله** وانما اخرج
الى الينة لان المحل الذي اضيف اليه الاحتاق وهو محررة غير متعين
لمعناه المجازي وهو الطلاق لانه قابل لعناء الحقيقة وهو التحصن عن
الزنا بل بجلا فلفظ التملك عند استعارته للكساح حيث
لا يفتقر الى الينة لان المحل الذي اضيف اليه وهو محررة لا يعمل
غير المجازي اذ الحر لا يقبل حقيقة التملك فيكون المجاز وهو
الكساح متعينا بالقرينة **قوله** اما لغة فلان كلاهما التولية
والارسال يقال اطلقت البعير اي ارسلته وخليته وكذا
العتاق موضوع لهذا يقال اعتقت لطيراي ارسلته **قوله**
كقوله تعالى اجارا اتي اراني اعصر خمر اي عنيا هذه الآية عند
اهل البيان من قبيل المجاز المرسل لا الاستعانة وقال بعض شراح
الاصول لان الاستعانة في الآية بل المراد فيها الحقيقة لان اصل
التعنة قالوا الخمر بلغة اهل يمان اسم للعب وحي الاصمعي عن المعمر بن
سليمان انه قال لقتاعرا بيا معه عن فقلت له ما معك قال
خمر قال ابن عرفة **قوله** اراني اعصر خمر اي استخرجه خمر فعلى هذا
يكون استعانة السبب للسبب لان العصر سبب الاستخراج للماء
الذي يكون خمر **قوله** وح لا يكون الآية من قبيل اختصاص السبب
بالمسبب بل ومن امثلة قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا
اي مطرا اذ هو سبب للرزق وقولهم امطرت السماء نباتا اي
مطرا اذ هو سبب للنبات **قوله** فالما اصل ان استعانة المزور
للزور المراد بالزور هو السبب باللازم هو السبب وانما اطلق عليها ذلك

لان سبب الجواز على الاستعانة من اللزوم الى اللزوم والمراد ان يكون المعنى الضمعي
بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى
امتناع الانفكاك في التصور اذ البصير يطلق على الاعشى مع انه لا يلزم من
تصور البصير تصور الاعشى بل الامر بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه للاعشى
باعتبار المقابلة والحاصل ان المراد باللزوم هنا التماسق واتصال بسبب
من احدهما الى الاخر في الجملة وهذا محقق في كل امرين بينهما علاقة واتصال
قوله واما استعانة اللزوم باللزوم فانما يجوز اذا كان مساويا له ودفع
لما يقال ينبغي جواز استعانة السبب للسبب لانه اذا كان بينهما ملازمة
بالعنى المذكور فيجوز استعانة اللزوم باللزوم كما جاز عكسه وتقرير الدفع
ان المراد بقوله ذكر اللزوم وارهة اللزوم جائزة اللزوم المساري
والسبب ليس كذلك الا اذا اخقن ولكن ان تقول الاستعانة من جانب
المفتقر اولى لان المفتقر ملزوم للمفتقر اليه واتصال اللزوم باللزوم
اشد من العكس لان اللزوم قد ينقل عن اللزوم اذا كان امم وقد يجاز
ان المفتقر لازم للمفتقر اليه فليس له شدة اتصال بلزومه الا ان كان
مساويا له تابع **قوله** وفيه نظر الى الجواب عن هذا النظر ان العلة من القوة
والاتصال بالمعلول باليسبب مع سببه فلم يؤثر عونها في صحة الانتقال
الذي هو شرط الاستعانة على ما تقرره **قوله** والوطى غير مختص بالعقد
لوجوده بملك اليمين او بشرائه او هبة او ارض السؤال ورد على التنظير
بالجواز اذا الجواز لا يستلزم الوقوع فقال السائل ذلك واقع في القرآن
الى **قوله** واذا كانت الحقيقة مستعدة الى قال بعض المشايخ المتعذر
ما لا يتعلق به حكم اذا صار فردا من افراد المجاز **قوله** هذا مثال المتعذر
يعني الحلف على عدم الاكل من الخلة اذا اكل حقيقة الخلة وطى الخت
والورق مستعذر فيقع يمينه على ما يخرج منها وهو طلعها وجازها ونسبها

ورطبها وعصيرها وثمرها ولو اكل من نبيذ اخذ منها لم يجنب لانه حدث
فيه صنع ولو اكل من نخلة الظاهرة لاجنب وذكر ابو اليسر عيبت
كذا في الجامع الكبير وكذا اضاف يمينه الى الثمر الذي يمكن اكل عينه
كقصب السكر يقع يمينه على اكل عينه **قوله** وان لم يكن لها ثمر اي كالملا
والضبط **قوله** ولو مكلف واكل من عين الخلة اي من ورقها او خشها
لا يجنب في الصحيح هذا اذ لم يكن له نية واما اذا نوى شيئا يقع على
نوي ان كان اللفظ محتملا لذلك كما نقل عن الامام شمس الاعشى الكر
دري وكذا اذا حلف لا يأكل من هذا الدقيق يقع على ما اخذ منه
لان الحقيقة مبهمة واختلفوا فيما اذا اكل عين الدقيق فقبل
لان الحقيقة لما وجدت كان اعتبارها اولى وقيل لا يجنب وهو المشبه
بالفقه والامح في الاعتبار لان الحقيقة لما هربت لم يكن مرادها من الكلام
فلم يتعلق بها حكم لان المجاز لما صارت مراد التعذر الحقيقة لم يخرج
اعتبارها الامتناع المجمع **قوله** لان حقيقته وهو وضع القدم
حافيا يمكن لكن هو استعمالها فيها عادة اذ لو اضطلع ووضع
القدمين في الدار بحيث يكون باق جسده خارج الدار لا يقال
عرفانه ووضع القدم في الدار فحل على فحان وهو الدخول مطلقا
فيجيب بالدخول حافيا وراكبا ومستعلا ولا يجنب مجرد وضع القدم
من غير دخول فيكون الحنث بالدخول حافيا لا من جهة كونه حقيقة
بل من جهة ذلك صار فردا من افراد المجاز وهو معنى عموم المجاز
فان قلت قد صرح في النبط والمحيط بان الدخول بها شيئا حقيقة
غير مبهمة قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية وهي غير مبهمة
بخلاف الحقيقة اللفوية التي هي وضع القدم مطلقا **قوله** والمهمود
شرفا شرفا منصوب اما على الظرفية ان قدر بالمشروع او على التمييز

ان قد بالشارع او بالمشروع ايضا قوله كالمجور عادة منطوي
ايضا اما على التمييز او على الظرفية اي من جهة العادة او في جهة
العادة قوله حتى يصر في التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا التوكيل
بالخصومة هو ان يقول المدعي والمدعي عليه لرجل وكلت بالخصومة
اي المنازعة **قوله** مجازا بطريقا مطلقا اسم الخاص على العام يعني
علاقة هذا الجان اما اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة على العام
وهو الجواب لان الجواب يتناول الاقرار بنعم والاشارة بلا والخصومة
جوابها الانكار وانكار اسم السبب على السبب لان الخصومة سبب
الجواب واطلاق اسم الجزم على الكل لان الانكار الذي تنشأ منه
الخصومة بعض الجواب فيكون الخصومة بعض الانكار وبعض البعض
بعض او اطلاق المقيد على المطلق **قوله** فوكيل المدعي عليه رجلا
بالخصومة ليجاز اسم المدعي فاقر الوكيل عند القضا بان يوكلي او يوكلي
وكيل المدعي رجلا ليجاز اسم المدعي عليه فاقر الوكيل عند القضا بان يوكلي
اخذا لالف جاز وان اقر في غير مجلس القضا لم يجز استحسننا عند
ابي حنيفة ومحمد جميعا الله خلافا لابي يوسف اذ لم يخرج
من الوكالة عندهما في القياس ولا يجوز اقراره في الوجهين
وهو قول ابي يوسف الاول وزفر الشافعي لانه وكله
بالخصومة وهي المنازعة والاقراء رسالة وهي ضد الخصومة التي
اقربها الامر بالشي لا يضمن الامر بضده قلنا لان امر ما مور
بالخصومة وهي المنازعة اذ لا يجوز ان يأمر المسلم بالجرام فلما ثبت
ان الخصومة مهجورة شرعا صير الى المجاز وهو الجواب المتناول
للاقرار والانكار واما قول ابي يوسف الآخر وهو القول بوجه
اقرار مطلقا سواء كان في مجلس القضا او غير فلان للوكيل

اقامه مقام نفسه فيصح منه ما يصح من موكله في صحة الاقرار
مطلقا قلنا جواب الخصومة انما يكون بمجلس القضا لترتبه على
خصومة الآخر معه فيكون من مجاز المقابلة كسمية جزاء
السيئة سيئة وان كان في نفسه مهنة قوله ولا تقتل
الضبي الكافر قصاصا وان قتل مسلما تخصيص الضبي الكافر
بذلك مع ان عدم الضبي خطأ مطلقا لدفع وهم ان الكفر قد زال
المرجحة فينبغي ان يقتل وتقر بالدفع ان الصبا مطلقا منقطة المرحة
ولذا لا يقتل الضبي الكافر لان المرحة لا يسلبها وصف الكفر **قوله**
ولا يلزم جواز سببه الجواب سؤال تقريره قد قلتم ان الصبا
مطلقا منقطة المرحة مع انكم تقولون بجواز سببه واسترقاقه
والارحة في ذلك لان الرقة تنافي المرحة وتقرير الجواب ظاهر
قوله والزجر المحاذ لاجل واحد من الزم الثلاثة تعني الزجر المحاذ وهو
الحمل على الذات لاجل الاحترار عن واحد منها اي من الثلاثة وهو ترك
الترحم وترك التوقير وترك المواصلة الزمنا هذه الازمان الثلاثة
كلها فيكون للحقيقة اولي من هذا المجاز لان العمل على الحقيقة يلزم منه
امر واحد وعلى المجاز يلزم الثلاثة **قوله** وما يثبت فيه فليس يعتبر وثبوت
الاخيرين ضمنى والضمينات لا تعقل **قوله** وان لم يصر داعيا الى اليمين بان
المحلف بتقيد به ايضا لان الوصف يصير مقصودا باليمين لانه
المعرف للمحلف عليه ولو ترك اعتبار بطلب اليمين كمن حلف لا يأكل لحم
فاكل لحم كبش لم يحث وان كان المحلف عليه سرفا بالاشارة لا يتقيد
بالوصف كما اذا حلف لا يأكل لحم هذا الحمل فاكله بعد ما صار كيتنا محث
لان الوصف اما للتقيد والتعريف ولا يصلح للتقيد منها لانه لا يصلح داعيا
الى اليمين فان من استغنى عن علم الحمل لصرفه ليجعله كان اشتد استغناء عن اكل

لم الكثر ولا للتعريف لجهوله بمعرف اقول منه وهي الاشارة اذ هي فوق
 الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيجعل على
 الجاز وهو ان يجعل عنان كذات كانه قال لا اكل لحم هذا الحيوان قوله
 كان الجواب ان يتقيد اليمين فيما نحن فيه بوصف اقبصا الى الجاز في قوله
 لا اكل ميتا حيث يتقيد اليمين بصفة اقبصا وان كان يلزم التجهيز الى
 المحجور الشرعي لان هناك سائر الصفات معرفة للذات وبدون
 تلك الصفة لا تبقى الذات المحلوق عليه ولو لم يعتبر الصفة ولم يتقيد
 اليمين بها وليس الكلام مجاز بلغوا كلامه اصلا وفي ذلك ابطال اهليته
 واحدا راد ميتته والحاق اقبصا بالهايمر ولا يجوز ذلك فصار اليمين مقيدة
 بتلك الصفة وان كانت حراما لان اليمين على الحرام ينبغي ايضا ان يكون
 ليقطن اليوم فلانا ولا يكلم اباة او لا يصلي فان يمينه ينبغي ان يحنث
 والله الموفق قوله واذا كانت الحقيقة مستعملة اعلم ان الحقيقة
 اذا كانت غير مستعملة فالجاز اولى بالاتفاق واذا كانت مستعملة
 والجاز غير مستعمل وكانا في الاستعمال سواء ويكون الحقيقة اكثر
 استعمالا فالعبارة للحقيقة بالاتفاق ايضا وان كان الجاز اغلب استعمالا
 منها وهي مسئلة الكتاب فعند ابي حنيفة ربح العبارة للحقيقة وعند
 ربهما الله العبارة للجاز لان المرجح في مقابلة الترجيح ساقط كما يجوز
 بمقابلة المستعمل فيترك بالضرورة قلنا غلبة استعمال الجاز لا يجعل
 الحقيقة مرجحة لان العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون
 في هذا التعارض ولقائل ان يقول ما قاله هو التيقن لان الجاز المتعارف
 حقيقة عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة الى الحقيقة العرفية محان
 كما عرف في محله والحمل على الحقيقة اولى والجواب اننا لانرا ان الحقيقة اللغوية
 محان بالنسبة الى العرفية عند كونها مستعملة بل ذلك انما هو عند مجازها

213
 كما صرح به فخر الاسلام وغيره وكلامنا في الحقيقة المستعملة ولين
 سلمنا فالعرفية بالنسبة الى اللغوية محان ايضا فلم يكن الحمل على احداهما
 اولى من الحمل على الاخر الا بالترجيح ثم نقول للحمل على اللغوية اولى لانها
 وبقا استعمالها في موضوعها الاصل فظهر بهذا ان قول ابي حنيفة
 ربح اقرب الى التحقيق والله تعالى اعلم قوله لكن ذكر المحل جواب سؤال
 بان يقال قوله مستعملة لا طائل تحته لان الاستعمال داخل في ماهية
 الحقيقة اذ هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له فكانه قال واذا كانت الحقيقة
 المستعملة مستعملة والمربان المراد من كونها مستعملة ان لا يكون المحجور
 فتقديره واذا كانت الحقيقة غير محجورة لكن ذكر لفظه مستعملة
 للمشكلة التقديرية لقرها دون تلك المقابلة الصورية قوله وللجاز
 متعارفا اختلفوا في تفسير التعارف قال مشايخ بلخ المراد به
 التعامل وقال مشايخ العراق المراد به التغايم قال مشايخ نهماء
 الشهر ما قاله العراقيون قول ابي حنيفة ربح وما قاله مشايخ بلخ
 قولها دليل ما لو طغ لا ياكل لحما فاكل لحم الادمي او الخنزير بحيث
 عنده لان التغايم يقع عليه فانه يسمى لحما وعندهما لا يحنث
 لانها لا تكون عادة ثم اعلم ان الجاز المتعارف اولى عندهما
 مطلقا سواء كان عاما متناولا للحقيقة ام لا وفي كلام فخر الا
 وغير ما يدل على انه انما يرجح عندهما اذا هم للحقيقة قوله وقائل
 ان يقول ينبغي على اصله ان يجوز الصلوة بما دون الآية وذلك
 لان قوله تعالى فاقرأ ما يتسرن القرآن حقيقة المستعملة ما يتسرن
 اسم القرآن فمقتضاه الجواز بدون الآية وبه جزم القدوري
 فقال الصحيح من مذهبي ابي حنيفة ربح ان ما يتسرن له اسم القرآن
 يجوز به الصلوة والذي في الهداية وغيرها اذني ما يجوز من القرآن

في الصلوة عند أبي حنيفة رح آية لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن
فمقتضاه الجواز بدون الآية الا انه خارج منه اذا المطلق ينصرف
الي الكامل في الماهية ولا يخرج بكونه قاريا عرفيا بخلاف الآية اذ لبت
في معناه فالحق ان ينسج الخلاف على الخلاف في قيام العرف في عدة قاريا
بالآية القصيرة وقال الآ بعد رمي منع نعم ذلك سبناه على رواية ما يتنا
وله اسم القرآن قوله لا يقال مادون الآية مخصوص بالاجماع والعام
المخصوص دون خبر الواحد فيجوز تخصيصه بخبر الواحد لانا نقول تخصيص
بالاجماع ولو سلم لرفرجوا زخم شئ الى الفاعلة لان المخصوص لا يعمل بالآ
نقط والحق انها ليست موصوفة للعموم وانما صاوحده محتملة والمراد به هنا
المطلق والمطلق ينصرف الى الكامل فثبت انها ليست مخصوصة على انها لو كانت
عامه لرفرقاه جميع ما تيسر واللازم بطقتا مثله قوله واصلها منقوض
بما اذا حلف لا يقراء القرآن بحيث يقراء آية قصيرة اجماعا يمكن الجواز عند
بانه انما يحث بذلك احتياطا ولذا قال في الاسر رما قالا احتياطا
فان قوله لم يرد ثم نظر لا يتعارف قرانا وهو قرآن حقيقة فمن
حيث الحقيقة صرح على الحائض والحجب ومن حيث العرف لم يخرج صلوة
احتياطا فيها فتأمل قوله والكرع من القرآت الكرع طون يتناول الماء
بغية من موضعه يقال كرع في الماء اذا دخل فيه اكارعه بالحوض
فيه لشرب واصل ذلك في الدابة لا تكاد تشرب الا باذغال كاربها
في الماء ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب الماء بغية خاض او لم
قوله لانما في قوله لا اكل من هذه الخطة او لا اشرب من القرآت
قول المقدر وهذا بناء على ان الخلفية عنده في التكلم وعند هذا
في الحكم اعترض بانه لا حاجة الى هذا على قولها في ثبوت الخلاف
وذلك لان فائدة المجاز بعمومه دليل مستقل على رجحانه سواء

كانت الخلفية في اللفظ المستعمل وفي اثبات المعنى فاي مدخل
للخلفية فيه ولا على قول أبي حنيفة رح لان المجاز لما كان خلفا
عن الحقيقة سواء كان في اللفظ او في المعنى يكون الحقيقة أولى
فما الحاجة الى تخصيص الخلفية باللفظ واجيب بان كون عموم المجاز
دليلا مستقلا في الترجيح بدون اعتبار الخلفية في الحكم ممنوع
لان لو ثبت ان الخلفية في التكلم كما قال الامام لم يخرج ترجيح
المجاز لعموم حكمه وكان الخلفية أولى بالخلاف لان ترك الال
بالخلف لا يجوز مع القدرة على الاصل واذا كانت الخلفية باعتبار
الحكم امكن ترجيح المجاز لان حكمه لما كان اعم بحيث يشمل حكم الحقيقة
لا يلزم من العمل بترك الاصل وهو حكم الحقيقة بل يصير الاصل والخلف
معولاهما وبان الحاجة ماسة الى تخصيص الخلفية بالتكلم عنده
ايضا لتمكن الترجيح باضالة التكلم بالحقيقة وعدم استلزام المجاز
هذا الاصل ولو كانت الحقيقة باعتبار الحكم عنده لوجب ترجيح
المجاز ايضا كما قال قوله يعني هذا ان مجاز الخلفين الاصل هذا
ابن اثبات النبوة والخلف هذا بنى لاثبات الهجرة بمعنى ان اثبات
النبوة المجازية المستعارة من اللفظ قد صار خلفا عن نفسه في اثبات
النبوة للحقيقة التي لبت مقصودة منه قوله لان المجاز خلف
عن الحقيقة بالاتفاق لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة وانه
لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل وان شرط المصير الى الخلف
انعدام الاصل بخلاف البديل وان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ
وانما الخلاف في جهة الخلفية قوله فعلى كلا المذهبين اي عند
ابو حنيفة رح ومذهبهما رح الاصل هذا بنى الاولي ان يقال
الاصل والخلف هذا بنى لان الاصل هذا بنى والخلف

هذا هو لا يقال كيف يكون هذا ابني خلفا عن هذا ابني اذ يستعمل كونه الشيء
خلفا من نفسه لا نأقوله هذا الكلام في محل الحقيقة غير في محل الجاز
بينها تغاير بسبب اختلاف المحلين فان قوله هذا ابني في محل الجاز خلف
عن قوله هذا ابني في محل الحقيقة قوله ولو كان المراد ان هذا ابني
خلف عن هذا هو فالخلاف يكون في الاصل والخلفاي في تعيين مجموعها
لا في كل واحد منها اذ المحلان الذي هو خلفنا هما هو هذا ابني لاثبات
الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين وكان الاحسن ان يقول
فالاخلاق ان يكون في الاصل ايضا اي في تعيين الحقيقة التي
هي الاصل ولا يقتصر على جهة الخلفية ولا يقال معنى الخلفية
في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندما الاصل
ثبوت النبوة والخلق بثبوت الحرية وعند الاصل هذا هو الخلف
هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا
لاننا لم على التفسير الاول ايضا لان الاصل عنده ليس هذا ابني حقيقة
بل التكليم بالحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والجاز
والتراع في ان هذا خلف من ذلك في حكمه اي في التكليم وما ذكره
من ان حكم هذا خلف عن حكم ذلك اخذ بالمحاضر وايضا للقول فعلي
التفسير الثاني يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي
الاصل عندهما بخلاف التفسير الاول فانه لفظ واحد عندهم جميعا
كالخلاف على التفسيرين قوله قال منصور العاصم هكذا وقع
في نسخ هذا الشرح بالعين وهو سبق قلم المعروف والقائم آبي بالحرية
قوله هذا غير صحيح يعني تفسير بعض الشرح الحقيقة بما ذكر قال صاحب
التحقيق هذا التفسير غير متبع لان المجاز لا يكون خلفا الا عن
حقيقته التي نقلت عن محلها الي محل الجاز اما عن الحقيقة الثابتة

لمحل الجاز فلا ولو كان لفظ هذا ابني خلفا عن لفظ هذا هو كما
تأتي الخلاف في قوله هذا ابني لا كبرستانه لان حكم الاصل وهو الحرية
الثابتة بقوله هذا حر ليس يمتنع في هذا المحل بل يتصور كما في الاصل
ستانه فيلزم ان يثبت العتق عندهما الوجود شرط الجاز وهو تصور
حكم الاصل والامر بخلافه بل المراد بالخلفية والحكم والتكليم ما قلنا وهذا
الكلام غير متفق في نفسه لا يجاب الحكم اصلا قوله ويظهر الخلاف في قوله
لعبد وهو كبرستانه هذا ابني الخ ولو قال السيد هذا القول العتق
الذي يولد مثله مثله وهو معروف والنسب من غير ما كان قوله ذلك خلفا
في ثبات العتق عن قوله هذا ابني لا بانه الحقيقي في ثبات النبوة والعتق
عندهما وفي نفس التكليم في محل الجاز عن التكليم به في محل الحقيقة عندي
حينئذ رح ثريث العتق بناء على صحة التكليم ولو كان يولد مثله مثله
وهو محمول النسب يثبت نسبه من سيده بالاخلاق قوله ذكر الماروم
وارادة اللازم المراد بالماروم والنبوة وباللازم العتق وذهب بعضهم
الى انه من اطلاق السبب على السبب لان النبوة من اسباق العتق وما
ذكره الشارح اظهر لان العتق في الاكبر ستا لا يمكن بثبوت النبوة
فلا يكون سببا عنها قوله ولقائل ان يقول ينتقص هذا الاصل
اعا الاصل السابق المتفق وهو تصور الاصل بثبوت الخلف على قول
ابي يوسف وهو اشتراط كون الاصل في محله صحيحا سويا للحكم
لخلفه المجاز عند تعذر العمل بقوله المسئلة الكوز وهي ما اذ لطف
ليشربن الماء الذي في هذا الكوز والاماء فيه او كان ماء وصبت منه
قبل مضى ما وقت يبر من الزمان ان كانت اليمين موقفة فانه قال
فيها بان عقاد اليمين لوجوب الخلف وهو الكهان مع استحالة الاصل
وهو البر والجواب ان هذا سبني على اصل آخر في باب اليمين بخلافه

بين ابي يوسف والامامين وهو اشتراط التصور في انعقاد اليمين
وبقائها وعدم ذلك فعنده لا يشترط بل محلها عند مخرج الاستقبال
سواء كان قادرا عليه او لم يكن كاليمن على الشاه وتحويل الحجر ذهباً ومحل
محلها خبر فيه رجاء الصدق لان محل الشيء ما يكون قابلاً للحكمة وحكم
اليمن البر وهو لا يتحقق فيما ليس برجاء الصدق فلا ينعقد أصلاً كيمين
العموس فلا يستشكل بمسائل أصل على أصل آخر لان اختلاف الخيانت
له اثر في اختلاف الاحكام قوله فما حصل الخلاف اذ استعمل لفظ
واريد به المعنى المجازي بل يشترط اسكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ
أم لا فعندهما يشترط وعند لا يشترط والحق ما ذهب اليه ابو جنتفة
رحمه الله لان اشتراط اسكان المعنى الحقيقي للمجاز خلاف العربية
فان ذلك بطريقاً لا استدلال من مسألة هذا ابي لا كبرستانه
وفيه مناقشة لانه يحتمل انما انما لم يقرب بالحيوية فيه لكونه غير ظاهر في
التشبيه كقولك ذبيبا سدا ولو صرح بالتشبيه بان قال هذا كما ينبغي لانتبت
الحيوية فكذا هنا واما في الاصغر سنامنه فان الكلام فيه صحيح وان كان
معروف النسب من الغير لان الولد قد يخلق من شخص وان اشهر نسبه عن
شعرنا فلم ينجح الى التشبيه فتأمل قوله وجه بناء ما سبق وهو الحقيقة
المستعملة اولى عنده وعندهما المجاز المتعارف اولى لان الخلفية لما
كانت في التكلم عنده لانتبت المزاوجة بين الاصل والخلف لان التكلم
بالحقيقة عندما كان العمل يراد على التكلم بالمجاز لاصالة خلفية
الاخر فضارت الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف وعندما
لما كانت الخلفية في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح
على حكم الحقيقة لانه اغلب استعمالاً والمرجوح بمقابلة الراجح ساقط
ومذا التعليل لهما اولى مما ذكره بعضهم من ان الخلفية لما كانت

في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح على حكم الحقيقة
لدخول حكم الحقيقة تحت عمومها من غير عكس وكان العمل بالمجاز اولى
لكونه اكثر فائدة لان هذا انما يصلح دليلاً لهما على المدعي اذا ثبت العموم
في كل مجاز متعارف كما في الصورتين وعمما الشرب من الفرات واكل
الحنطة المذكورين واما اذا لم يثبت ذلك والقسم المجاز المتعارف
الي ما له عموم يتناول حكم الحقيقة والى ما ليس كذلك فلا يتم بهذا
الدليل لكونه اخيراً من المدلول مجازاً والتعليل الذي ذكره الشيخ
فانه يشمل القسمين وايضا زيادة الغاية في المجاز لعمومه دليل
يستقل على رجحانه سواء كان له تعلق بحث الخلفية في التكلم
او في الحكم فاتي مدخل الخلفية فيه ولقائل ان يقول لان ان
بحث الحقيقة المستعملة والمجاز المتعارف له تعلق بحث الخلفية
لان المجاز لما كان خلفاً عن الحقيقة سواء كان في اللفظ او المعنى
فيما نقل عنه يكون الحقيقة اولى فما الحاجة الى التخصيص للفظ الحقيقة
ومن طرقها المجاز المتعارف حقيقة بل عرفية والحقيقة اللغوية
بالنسبة الى العرفية مجاز والحمل على الخلفية اولى بل الخلفية منافية
لدعويها لان اثبات المعنى المجازي لما كان خلفاً عن اثبات المعنى
الحقيقي فنكون الاصل هو المعنى الحقيقي فحل اللفظ اولى ويمكن
ان يجاب بان الخلفية لو لم يعتبر لم يحقق الخلاف في الاكبر
سنامنه يظهر بالتأمل ولا تفران الحقيقة اللغوية مجازياً
لنسبة الى العرفية عند كونها مستعملة بل عند مجازها كما ذكره
فخر الاسلام قوله رد على قول ابي حنيفة راجح اي صله المذكور
وهي ان الخلفية في التكلم دون الحكم قوله لعينه هذه ابنتي وكذا
قوله لامته هذا ابني فانها لا يعتقان عنده مع صحة اللفظ

وامكانه العمل بالمجاز قوله والذكر والانتى جنان لاختلاف المنافع
فلم يكن المشار اليه وهو العبد من جنس المتى وهي البنينة فيسقط الحكم بالبيع
وهو معدوم ولا يعتبر بفتح الكلام في المعدوم انما يوافق اقراره ولا يمكن
جعل البنت مجازا عن الابن بوجه فلما قوله واما تعذر المعنى الجازي
وهو تعذر يجعل قوله هذه ابنتى مجازا عن الطلاق في الاكبر سنا على اصل
ابو حنيفة رح وفي الاصغر سنا على اصل الكل فلا تراه لاطلاقه بينهما من حيث
الصورة والمعنى اما من حيث الصورة فلا تراه في الشرع بالسببية وليت
البنينة سببا للطلاق لانها تنافيه وما ينافى الشيء لا يكون سببا
واما من حيث المعنى فلعدم اشتراكها في معنى خارج هو لان قوله هذه ابنتى
لا يثبت النسب والطلاق لا يثبت التحريم ولا شيء يشتركان فيه غير مطلق
التحريم وهو لا يصلح ان يكون علاقة مبهمة الاستعانة للتنافي بين
التحريمين فان قلت سلمنا ان ثبوت النسب الاصغر سنا قد تعذر شرعا
بالنسبة الى من اشترى بها منه ولكن لا تراه تعذر بالنسبة الى المقر
فلم لا يجوز ان يظهر اثره وهو الحرية بالنسبة اليه كما مر في قوله لعبد
قله مثله مثله وهو معروف بالنسب من غير من ظهور اثره وهو العتق
في حقه قلت لان الاقرار بالنسب مما يبطل الرجوع قبل اتصاله بقول
الآخر ولا يقيدون في المسئلة المفروضة فيقوم تكذيب الشرع مقام
تكذيبه لنفسه بالرجوع قبل القبول لان تكذيب الشرع لا يكون
اقل من تكذيبه لنفسه واذا ثبت النسب بالنسبة لا يثبت بالحرية
التي هي من لوازمه لان انتفاع التابع بانتفاع المتبوع ولا يمكن اثباتهما
ابتداء الخروج ذلك عن وسعه بخلاف مسألة العبد لان العتق
لا يقبل الرجوع فان قلت ما قلم وان كان ظاهرا على قولهما
فليس ظاهرا على قول ابو حنيفة رح فان الخلفية عنده في الكلام وهو

صححنا جار على قانون العربية بين المبتداء والخبر وان امتنع حكمه
لما كان ينبغي ان يجعل مجازا عن التحريم الثابت بالطلاق لان بينه
وبين التحريم الثابت بالبنينة وحدة نوعية وان كانا متنافيين
في بعض الاحكام وذلك كاف لفتح الاستعانة كما قلنا في ملك
الرقبة المستلزم لملك المتعة مع ان ملك المتعة الحاصل بالبيع
غير ملك المتعة الحاصل بالتحريم لما اتحد بالبيع استعانة للفظ
وغاية ما ذكرتم من المناقاة انما يمنع الاستعانة على مذهب
من شرط تصور حكم الاصل والكلام على مذهب الامام وهو شرط
ذلك فالجواب ان الخلفية وان كانت في الكلام عنده وهي يعتمد الصحة
من جهة العربية الا انه لا بد للجان من العلاقة الصحيحة له اتفاقا
والاجتزاء الاستعانة في كل كلام صحيح من جهة العربية من غير علاقة
ولا يخفى بطلانه وقد ثبت عدم العلاقة بين قوله هذه ابنتى
وبين الطلاق فلا يصح الاستعانة بينهما فليس بين التحريمين وحدة
نوعية بل بينهما البينة الكلية لما بيننا بخلاف ملك المتعة
فانما متحدان حقيقة اذ لا حقيقة لهما غير ملك الوطى والفرق
بينهما بالعوارض قوله فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قلنا كذا
بالقبول لاحتمال انتفاضه بالرجوع او بالرد قوله وانما وضع
المسئلة في معرفة النسب الى جواب سؤال تقديره ان يقال
اذا كان الحكم في مجهولة النسب للمعرفة فما فائدة التقييد
بالعروفة اجاب بان التقييد لا يظهره تعذر العمل بالحقيقة فيها
للاحتراز وعلى قول صاحب المحيط يظهر فائدة التقييد قوله وذلك
خسة بالاستقراء اي دليل المحصر الاستقراء والامحصاء على
خسة انما هو على قول ابو حنيفة رح خاصة اما على قولها فتدرك

الحقيقة بمعارضة المجاز التعارف ايضا كما مر قبل هذا قوله
 والحقيقة تترك لما فرغ من بيان احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان
 القرائن الصارفة للحقيقة الى المجاز قوله بدلالة العادة على تركها
 العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الامور المتكررة المعقولة
 عند الطباع السليمة وهي عرفية وشرعية اما العرفية سواء كانت
 عامة او خاصة فهي ان يصير اللفظ مستعملا عند الجمهور في معنى بحيث
 لا يتبادر اليها ذواتهم عند سماعه غير ذلك المعنى ولا يستعملونه الا فيه
 شهرة عندهم وكثرة استعماله فيه بحيث ان الحقيقة قد صارت مبهمة
 به فيما بينهم واما الشرعية فهي ان يصير اللفظ مستعملا في معنى لا يستعمل
 الا فيه بحيث يصير الحقيقة اللغوية مبهمة لان المقوم لكلام الافهام
 فتم صار اللفظ في العرف والشرع بحيث لا يفهم منه الا ذلك المعنى
 وجب الحمل عليه لصيرورة المجاز بذلك كالحقيقة العرفية والشرعية
 لتبادر الذهن اليه من غير قرينة وتكون الحقيقة اللغوية بالنسبة
 اليه مجاز العدم انتقال الذهن اليها من غير قرينة قوله ثم نقلت
 الى الاركان المعهودة الخ اعلم انهم اختلفوا في ان الحقائق الشرعية
 هل هي بوضع جديد ابتدائي لمعانيها او منقولات من معانيها اللغوية
 وكلام المصنف والشايع انما يتمشى على القول الثاني قوله وبدلالة اللفظ
 في نفسه وهو ان يكون اللفظ متساويا لافراد على سبيل الحقيقة
 ثم خص البعض كونه بعضا لا زادا ناقصا وكامله وهذا القسم على
 نوعين احدهما ان يكون اللفظ نبشاعا كما في سماء لفة وفي بعض
 افراد ذلك المسمى نوع فيصور فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك
 الفرد العاصم لما ثبت من المطلق ينصرف الى الكامل وتاينهما ان يكون اللفظ
 متباعا فيصور في سماء وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع كما في قوله

لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل لصرْف اللفظ الى معناه الواسع
 عند الاطلاق وقد مثل المصنف للاولين بمثلين والثاني بمثل اورد
 قوله لم يخيت باكل لحم السمك هذا اذا المرىكن له نيئة كذا في التقويم
 فلما لم يخيت باكل لحم السمك وهو لحم حقيقة ثبت بتوك الحقيقة واردة
 المجاز وهو اورد له ناشي من الذم لدلالة اللفظ على ترك الحقيقة
 كما سياتي فان قلت لا ثم ان اللحم الناشي من الذم مجاز فالجواب ان
 لفظ اللحم يشمل الناشي من اللحم وغيره فلما اريد الناشي من الذم هنا
 صار خاصا بالارادة واردة الخاص من العام يكون مجازا الاحقيقة
 قوله وعند مالك ربح يخيت وهو القياس لانه لحم حقيقة ولهذا المصنف
 نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحما كقوله تعالى ومن كل ثيابا كلون حيا
 طريا قوله في الباجات اي الاطعمة قوله والعرف في اليقين معتبر فيخص
 به العموم كما يخص به في لا اكل رأسا حتى ان يمينه تنصرف الى رأس القم
 والبقر وعن مطلق الرأس حتى انه لا يخيت باكل مثل رأس الجراد والعصفور
 اجماعا وان وجد بها مسمى الرأس حقيقة وعلى هذا يكون هذه المسئلة
 من مسائل القم الاول لامن هذا القسم ولا بعد في جعلها من القسمين
 باعتبارين لان الاختلاف الاعتباري اثر في تبدل الاوصاف
 من غير تبدل انتفاء العينة قوله ولحم السمك مخصوص من اللحم
 لان في لحمه قصور من جهة المعنى فلا يصرْف اللفظ اليه وان تناوله
 الاسم حقيقة عملا بانصرْف المطلق الى الكامل قوله ولعائل ان يقول
 الخ يمكن ان يجاب عنها بانا لانه لو كان مخصوصا بدلالة الاشتقاق
 كان مجازا لان الخارج من العام بالتخصيص ليس مجازا بل يطلق عليه
 لفظ العام حقيقة اذ الشترك يطلق على الاسم المتسا من حقيقة
 مع انه مخصوص من العام وهو قوله تعالى فاقبلوا المشركين

يقوله وان احد من المشركين استجارك فاجر الى قوله ويمكن ان
يقال هذا جواب عن ايراد هذا الكشف وحاصله اننا لا نمنع ان يكون
له ما خديده على الشدة لشهادة دوران لحم كيف تركت على تادية
معنى الشدة والقوة كحل وحلم ولحم وملح وملحوم والتم الجرح او ابراه
والتم الحرب اذا اشتد وذلك اية ما خديده الاشتقاق وان استلزم
الكثرة في بعض المواد على ان اعتبار اللزوم او لي من اعتبار اللازم قوله
ولو اكل لحم الادمي او لحم الخنزير بحيث على هذا الطريق اي طريق فخر
الاسلام ومتابعيه وهي النظر الى ما خديده الاشتقاق ولا يثبت
على الطريق الاول وهو التمسك بالعرف لان لحمها لا يستعمل في اللحم
في الباجات اخذنا هذا التمسك في قوله لا يتناول الكاتب الخ لانه
اثبت العتق لكل مملوك اضيف اليه بالملك مطلقا بقوله كل مملوك
في بيان هذا غير موجود في الكاتب لان الكاتب مملوك رتبة لا يدا
ولذا يستقبل بالتصرف في اكنابه والمولى احسب عما في يده وحقه
حتى يلزمه الارش لو جني عليه واتفق ماله ضمن ولم يخرجه وطئ
الكاتبه وكو وطئها يلزمه العقر ولم يقصد نكاح الكاتب بنت
مولاه بموت المولى لانها لم يملك الكاتب فلم يكن مملوكا من كل الوجوه
فلنقصان المملوكية فيه لا يتناول مطلق لفظ المملوك الابالنية
بخلاف المدبر وام الولد لان الملك فيهما كامل ولذا جاز للمولى
وطئ ام الولد والمدبرة اذ الوطئ لا يحل الا بكامل الملك كما
او ينافي دخلا تحت مطلق الاسم لكن لم يجر اعتاقها عن الكفاية
لان الرق فيها قاصر لان ما ثبت من جهة العتق لا يحتمل الفسخ
ويجوز اعتاق المخل عنها كمال الرق فيه لقوله عليه الصلوة والسلام
الكاتب عبد ما بقى عليه درهم فيدخل تحت مطلق اسم الرقبة

والماصل ان الرق في المدبر وام الولد ناقص والملك كامل وفي الكاتب
بالعكس فثبت الحكم فيها على عكس حكم المكاتب ذلكم يتبين على العلة
ويعكس بالعكس هذا وقد تقدم من الشارح عند قوله لكنها
مطلقة ان الملك المدبر ناقص وليس بظاهر قوله لان المكاتب كالمحرر
لا حاجة الى التشبيه لان التمييز يعني منه فلو قال حريرا كان
فتأمل قوله اي عكس ما ذكرنا من المسئلتين وهو ما تركت فيه الحقيقة
باعتبار الكمال وهذا هو النوع الثاني قوله قلنا المعنى الزائد الى آخر
حاصل الفرق ان هذه الثلاثة لوجود زيادة المعنى فيه قصرت عن
الفاكهة لان اسم الفاكهة كامل بدون ذلك المعنى والزيادة
على الكمال نقصان مجازا فالطران فان السرقة بفعل الطران هت
غايته اذ فعل السرقة في الطران موجود مع زيادة معني مؤكدا
غير مناف له وهو سائر وقعين اليقظان القابل للخط فتاهت
السرقة بالطرانهايتها وتكاملت غايتها فلا يكون في الطر زيادة على
الكامل بل الكمال يحصل بخلاف المعنى الموجود في الاشياء الثلاثة
لان ذلك مناف للمعنى الفاكهة من حيث ان الغداء مقصود والتفكه
امر زائد فيكون الزيادة زيادة على الكمال وذلك نقصان قوله
وعندهما يثبت وهو قول الشارح لان الفاكهة اسم لما ياكل على
سبيل التعم وهذه الاشياء اكمل ما يكون في ذلك فيصرف الاسم
اليها لان المطلق ينصرف الى الكمال ولغايل ان يقول فعلى هذا ينبغي
ان لا يثبت عنده الا ياكل هذه الاشياء دون بقية الافراد
لكمالها بالنسبة الي غيرها وليس كذلك فتأمل قوله وان نواها اي
هذه الاشياء الثلاثة عند الحلف بحيث اتفاقا تحمل الخلاف
اذ لم ينوع عندهما يثبت وعنده لا يثبت وذكر في التحفة والمعنى

وغيرهما ان هذا الخلاف بناء على اختلاف عرف وزمان لا اختلاف
وجه وبرهان فابو حنيفة رح افصح على حية عرف زمانه فانهم
كانوا لا يعدونها من الفواكه وتغير العرف في زمانها فكانوا يعدونها
منها وكون الحكم واثر اعم العرف كيف دار في حكم اتفاقا وقال بعض
المشايخ مقتضى التعليل من الطرفين ان لا يكون اختلافهم في ذلك
اختلاف عرف وزمان لان اثبات الحكم على الاوصاف الحقيقية لا
يتبدل بتبدل الزمان لعدم قولها له الا ان يقال المقول في باب
الايان على العرف فستقيم خرج الخلاف على اختلافه قوله وبدلالة
سياق النظم قال بعض المشايخ لو قال المخرج وبدلالة قرينة النظم
مكان قوله وبدلالة سياق النظم كان اجمل لكونه اشمل لكونه كما
ترك حقيقة السباق بدلالة السياق يتروك حقيقة السياق بدلالة
السباق كما في قوله تعالى ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
انا اعتدنا للظالمين نارا فانه ترك حقيقة السباق وهو قوله
فليكفر بدلالة السياق وهو قوله انا اعتدنا للظالمين نار الان
ادنى درجات الامر ان يكون مباحا والمباح لا يلحقه الوعيد فلما
لحقنا علنا ان حقيقة غير مرادة ولنا ترك حقيقة السباق وهو قوله
انا اعتدنا للظالمين نارا بالسباق وهو قوله فليكفر فان من ارتكب
صغرة سمي ايضا طالما وهو غير مراد فاذا ترك فيه حقيقة عموم الظلم
بالسباق قوله بقرينة لفظية التحق به سابقة او متأخرة ويسمى
كل منهما سياق الكلام الا ان في الغالب يطلق سياق الكلام بالياء
الحقيقية على القرينة اللفظية اللاحقة والسباق بالموحدة على الحقيقة
قوله فيكون الكلام للتوخيح مجازا وهذا من قبيل ذكر الضمة واداء
الضمة الاخر لللازمة بينها من حيث المعاقبة على المنكر والراد

من مثل هذا الامر انتهى هكذا قالوا ولقائل ان يقول يلزم من
قولهم هذا استعانة الحيوة للموت والوجود للعدم والسواء
للبياض والزهة للليل الى غير ذلك وبالعكس لوجود مناسبات المعاقبة
مع ان هذه المناسبة غير معتبرة عندهم في باب التجوز فانهم
لم يعتبروا الا الاتصال المعنوي والذاتي في ذلك وهذا ليس
باتصال معنوي اذ لا مشاركة في المعنى بين الضدين وليس باتصال
ذاتي فانه مرجح بين الضدين والاولى ان يقال ان الامر بالشيء اذا وجد
قرينة دالة على تركه يستلزم الانكار والتوخيح فانه يكون على هذا
من باب اطلاق الملزوم على اللازم العادي فتأمل قوله الفور مأخوذة
الم وقيل الفور مصدر من فارت القدر اذا غلت ثم استعملت للسرعة
ثم للحالة التي لا مهلة فيها شبهت هذه اليمين بملابها من سرعة البرح
بحق تجرد اجتناب الامر المحض الذي تقيدت به قوله والله لا اتقي
جوابا لمن دعاه الى الغداء ثم ذهب الى منزله فتعدي لا يجتنب لان
حقيقة هذا الكلام العموم لدلالة الفعل على مصدره منكر واقع في
سياق التوخيح لا التعدي غدا فيقتضي الخت بكل تعدي
لكن تركت حقيقة بدلالة الحال لانه اخرج الكلام مخرج الجواب
والرد عن الفعل فيتقيد به لانه مبني عليه وقد اخذ ابو حنيفة
رح باستنباط هذا النوع من اليمين ولم يسبق به وكانوا يقولون
قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لا افعل كذا فراد ابو حنيفة رح
عليهم سمي آخر وهو ما يكون مؤبداً لفظاً وموقتا معني واخذ
من حديث جابر بن عبد الله دعي الى نضر على رضى فلفظا ان لا ينظر
ثم نضر بعد ذلك ولم يخش قوله وبدلالة محل الكلام بان يكون
المحل غير قابل للحقيقة فيبدل على ترك الحقيقة واداء الجان لان الحكم

لا يستعمل الكلام حقيقة في محل لا يقبله والالكان كذبا ان كان خيرا
ولغو ان كان طلبا قوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكروا
عليه رواه ابن ماجه وابن حبان والذاري قطني والطبراني والبيهقي
والحاكم في السنن من حديث الاوزاعي وقال النووي في تعليق
الطلاق من الروضة حديث حسن وقال البيهقي قال الحاكم هو
حديث صحيح غريب تفرد به الوليد عن مالك ولكن فيه كلام لابن ابي
حاتم وغيره قوله ولقائل ان يقول لانما الحكم مشترك بل هو عام
معنوي لا الوجوب ان ذلك انما يستقيم ان لو كان الحكم مقولا عليهما
بالتواطع وهو ممنوع لان الجواز والفساد ان كانا امرين ثابتين بالمال
لكن الثواب والعقاب ليسا كذلك على المذهب الصحيح ولان سلمنا
انه مشترك معنوي لكن لا تخرج بحجوه الجواز ان يكون مطلقا
خاليا عن اسباب العموم فيراد به فردا فردا وقد اريد بحكم الآخرة
فلا يراد به حكم الدنيا ايضا فلا يلزم عموم المطلق فانه قوله وعدم
عموم الجاز لم يثبت عن الشافعي في هذا السؤال فان اردطينا وجايله
قد قلتم ان الشافعي لم يقل بعموم الجاز فلا يستقيم الزامه اياتا
قال السائل عدم عموم الجاز لا يثبت عنده كما تقدم وانما هو قول اصحابه
واذا كان كذلك فيصح الزامه لان كلامه ساح قابل بذلك ويمكن ان
يجاب عنه بانه لا يصلح ان يكون من عموم الجاز هنا فقد شرطه
قوله ولو سلم ان عدم عموم الجاز ثابت عن الشافعي في قولنا ان يقول
هذا الحديث انما الاعمال بالنيات من قبيل المحذوف لا الجازاي
حكم الاعمال وعموم المحذوف متفق عليه فيصح احتجاج الشافعي
علينا بالحديثين على ما ذكرنا من الاحكام ويمكن ان يجاب عنه
بان ما ذكرنا من عموم المحذوف انما هو على قول بعض مشايخنا كتحسن

الايمه وفخر الاسلام اما المتقدمون فلا يفرقون بين المحذوف
والمقتضي فانه ليس لكل منهما عموم على ان لا تفرق ان عموم المحذوف
يتأتى على قول بعض المشايخ لكون بعض المحذوف فيه وهو الحكم من
قبيل المشترك ولا عموم للمشارك له قوله لكان معنى الدعاء ربنا
لا نجرطينا ولا نطلبنا وفساد ظاهر لان الجوز والظلم لا ينسب لخالق
وانما ينسب اليه العدل وفيه نظر لجواز ان يكون ترك المواخذة
في الدنيا اوفيهما وهو عين النزاع فالاولى ان يجاب بالمنع
اولا بالمعارضة ثانيا فان قوله عن امتي وان دل على ما ذكرنا
بصرحيه لكن تقدم به يدل على ما ذكرنا وهو انها جائزة في الآخرة
فان تقديم الجار والمجرور يقتضي اختصاصا من فلولم يجر المواخذة
بمطلقا لم يسمع الا في الآخرة لما قدمه من كان جبر البلاغة رخصة
من امواجه لكن المواخذة مع جوازها في الحكمة ثبتت بدعاء النبي
عليه الصلوة والسلام فانه قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا
او اخطانا استجلب في دعائه نقول الشارح على ان تقديم قوله
الح علاوة وهي في الحقيقة جوابا خري طريق المعارضة كما ذكرنا
قوله والتحرير المضاف الى الاعيان تابع المصريح فخر الاسلام
في ايراد هذه المسئلة في بحث ما يترك به الحقيقة وان كان
تحرير الاعيان حقيقة عندنا نفيا للفرع من زعم انه من قبيل
ما تركت به الحقيقة بدلالة محل الكلام وقوله عليه الصلوة والسلام
حرمت الحر بعينها اخرجها النسائي والبراز والطبراني والدار
قطني من حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنه وقال قوم من
المعتزلة انه مجمل وبعض الشراح نسب هذا القول الى بعض القدي
قوله ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني قد جرت العادة بالبحث

عن معاني بعض الحروف والنظروف عقيب تجتأ الحقيقة والمجاز
لاشتماد الحاجة اليها من جهة توقف بعض مسائل الفقه عليها
وكثيراً ما يطلق على الجميع حروف تغليباً وتشبيهاً للنظروف بالحروف
في البناء وعدم الاستقلال واطلاقاً للحرف على مطلق الكلمة على ما
في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز وسميت حروف المعاني لانتها
توصل معاني الأفعال إلى الأسماء والمراد من المعاني المعاني التي
يعبر عنها عند إرادة تفسيرها بمتعلقاتها التي ترجع إلى المعاني
بنوع استلزام فاذا قيل من لا يتبدأ الغاية مثلاً لم يكن ابتداء
الغاية متعني لمن والآلات أسماء لأحرفها وإنما هو متعلق بمعناه
بمعنى ان معنى من راجع إلى ابتداء الغاية بنوع استلزام وبمعنى
حروف المباني التي يتركب منها الكلم فالهزء اذا قصد بها الاستفهام
او النداء فهي من حروف المعاني والألف من حروف المباني التي تتركب
منها الكلم قوله وحروف العطف أكثرها وقومها جواب سؤال بان يقال
حروف المعاني لمراد ابتداء بحروف العطف دون غيرها اجاب بان لكثرة
وقومها في الكلام وقدم الواو لكونها الاصل في العطف ولان
غيرها يدل مع دلالة على الاشتراك على معنى آخر كالمهملة
والاضراب والتخير والاستبداد وغيرها فهي مطلقة وغيرها
مقيدة والمطلق مقدم على المقيد قوله ذكر الأسماء بين الحروف
الجواب سؤال بان يقال لم ذكر الأسماء بين الحروف ولما حوزها
عنها اجاب لمناسبة حكمها حكم الحروف فاستتبع كل نوع منها
ما تناسب حكمه حكمه من الأسماء تيمماً للفائدة قوله وتارة في
غير ذلك اي فيكون مجازاً قوله اي لمطلق الجمع بين الأمرين وتشر
بكرها في الحصول نحو قام زيد وقعد عمرو او في الحكم نحو جاءني زيد

222 وعمرو او في ذات نحو قام زيد وقعد عمرو فان قلت قد وقع
في بعض كتب الخوازمي للجمع المطلق فهل بينهما فرق من حيث المعنى المراد
قل لا بل هو من قبيل جود قطيعة فما وقع عن بعضهم من الفرق
بان مطلق الجمع يتناول صورة المعية والترتيب على قياس الفرق
بين مطلق الماهية والماهية المطلقة لا يناسب هذا العام فان قلت
كيفية اتصاف الجمع بالاطلاق مع اشتغال بتغيير ما قلت لا خلا
جهتي التقييد والاطلاق فان كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه
يجمع مع الآخر في اتصاف ذلك الحكم مثلاً وحال عن اعتبار قيد المعية
والترتيب زمان وقومه قال ابن هشام في الغني وقول بعضهم ان
معناها الجمع المطلق غير سديد لتقييده الجمع بقيد الاطلاق وإنما
هي للجمع لا بقيد قوله من غير تعريض لمقارنته ومعينة وهي الاجتماع
في الزمان كما نقل عن مالك وهو ونسبه بعض اصحابنا الى ابي يوسف
ومحمد بنهما الله قوله ولا ترتيب اي تأخر ما بعدها عما قبلها
في الزمان كما زعمه بعض اصحاب الشافعي ربح في مسألة الواو ات
كما سيأتي وادعاء بعض اصحابنا على اصل الجي خيفة ربح لنا ما نقله
ابو علي الفارسي من اجماع اهل البلدين على انها المطلق للجمع وكذا
ذكره سيبويه في سبعة عشر موضعاً في كتابه وكفي بمثل هذا النقل
حجة في المباحث اللغوية ولا يلتفت معه الى ما عداه من الأدلة
فانها مزيفة لا تثبت بمثلها المطلق قوله لا صح ان يقال جاءني زيد
وعمر وقبله لكونه متناقضاً ولما صح تقابل زيد وعمر لان التقابل
يقضي حصول الفعل من الجانبين معا وهو يناقض الترتيب الذي
هو مقتضى الواو واللام زمر باطل والمزوم مثله وكان قوله
رايت زيدا وعمرو بعد تكرار الاول بطل والثاني خلاف الأصل

فان قلت لم لا يجوز ان يكون للترتيب والمقارنة وحيث لا ترتيب
ولامقارنة يكون مجازا قلت المجاز خلاف الاصل قوله وما
ذكره معارض بقوله واسجدي واركعي فيه نظرا لا يجوز ان يكون
ذلك في شريعتهم فلا يلزمنا قوله مال فخر الاسلام وصاحب التقييد
الي قولها قلت وما في صدر الشريعة الي قوله فانه اخذ ليله ولم
يتعقبه قال شمس الائمة ما قاله ابو حنيفة رح اقرب الي مراعاة حقيقة
اللفظ لان اللفظ يصير طلاقا عند وجود الشرط ويلزم من ضرورة
العطف اثبات الواسطة ذكر كذا عند وجود الشرط وقوعا
قوله اوردا اشكا لا على قوله الخ الجواب عنه ان ما ذكر من
عدم الملازمة في الاصل انما هو عند تمام التعاليق في اللفظ عند
نقضها فيه لتوقف حكم الناقص على تمامه وتوقف تمامه على وجود
تمام ما تدر به من الكامل وحكمه لان حكم الشيء لا يسبق تمامه واذا ثبت
تمام بعضها على بعض توقف احكام بعضها على بعضها ضرورة ان وقوع
الحكم تابع لوجود اللفظ فاذا لم يكن وجود اللفظ تاما الا لفظ قبله
توقف حكمه على حكم اللفظ الذي قبله لتوقف الحكم على وجود ما يدل
عليه وانا لم نقل بان الترتيب صفة الطلاق المتعلق قبل الوقوع
ليلزم تقدم الصفة على الموضوع وانما يقول ان اذا وقع انما يقع
بصفة الترتيب فيكون العبرة بحال الوقوع كما ذكرتم ولكن يكون
هناك ما يوجب الترتيب فتأمل قوله والالوقع الملك كما ذهب
اليه الشافعي رح في القديم ومالك واحمد والليث وربيعه
وابن ابي ليلى رح **قوله** لان الاول الخ يعني الاول من هذا الكلام
وهو ان طالق كلام تام صدر من اهله مضافا الى محله فلا
يتوقف على اخره لعدم اتصاله بما يوجب وقوعه فينزل الطلاق

في محل القابل قبل التلغظ بما بعده وترفع المحلة لعدم العدة فلا يلحقها
شيء بعده بخلاف ما لو قال انها انت طالق ثلثا لان لكل كلام واحد
وبخلاف ما لو الحق باخر كلامه شرطا لتوقف قوله اذ ذلك على اخر
لان ابا يوسف ومحمد اختلفا في وقت وقوع هذا الطلاق عليها
فقال ابو يوسف رح وقع عليها قبل الفراغ من التكلم بالثاني الذي
هو قوله وطالق وقال محمد رح وقع عند الفراغ من الثاني جواز
ان يلحق باخر كلامه ما يغير اوله من شرط ونحوه وما قاله ابو يوسف
اولى فانه لو لم يقع الطلاق عليها لما سقطت ولايته على الحاق الطلاق
بها ثانيا وثالثا ولو وقع الطلاق الثلث كما قال والامر بخلافه
فماذا الاسقوط الولاية لغوات محل التصرف وهو الزوجية حقيقة
وهو ظاهر وتقديره وهو حال قيام العدة وهذا ظاهر ان اراد محمد
رح ان وقوع الاول حقيقة انما يتحقق بعد الفراغ من التكلم بالثاني
كما هو الظاهر وان لم يرد واراد ان العلم بوقوع الاول قبل التكلم
بالثاني انما يحصل بعد الفراغ من اللفظ بالثاني فليس بظاهر وكان
ينبغي على هذا ان يقال بعد الفراغ من التكلم بالثالث لان الكلام
انما ينتهي باخوه فيظهر عند ذلك ان الاول واقع عند الفراغ منه
قبل التكلم بمجموع ما بعده قوله لانا نقول ان لم يغير بل مقرر
الحل لانا نقول لان اخره ليس بغير لانه ثبت الحرمة الفليظة
التي لا تحل له الا بزواج اخر بخلاف اوله فكيف هذا الا يكون
والجواب ان المغيرات محسورة عندهم كالشرط والاستثناء
ونحوهما وليس ذلك منهم **قوله** بعقد او عقدين ان قلت قد قيد
صاحب الجواشي بكون نكاح الامتين في عقد واحد فلم اطلقتموه
هنا قلت انما حمده على ذلك وضع المسئلة في الجامع الكبير على ما

قال والا فلا وجه له لعدم اختلاف الحق بالعقد الواحد والعقدين
وانما قيده في الجامع لانه نكح كثيرا من المسائل التي يختلف الحكم بالعقد
والعقدين في سلك واحد قوله قيدت بقولي وقبل الاخرى انما قيده
بقول فضولي اخرون لا يكون التصويرون على قول ابي يوسف وحده
فانه يجيز ان يتولي المصنوي الواحد طرفي النكاح كان يقتصر على قوله
زوجت فلانة من فلان وظاهر المذهب عدم جواز الا ان يتلفظ
بطرفي النكاح في العقد بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت له
نكاحها فانه ينعقد اتفاقا ويتوقف على الاجازة لتنزله اذ ذلك
منزلة فضولين قوله لان التوقف يعتبر بائتمام النكاح على الحرمة
فان كان ابتداؤه صحيحا فتوقفه صحيحا وما لا فلا والامة ليست بمحل
لا ابتداء النكاح على الحرمة فلذا لا يكون محلا لتوقف نكاحها مع توقف
نكاح الحرمة قوله ولزم العقد من جانب المولي في الاولي جواب سؤال ان
يقال لربها والعقد لازما من جانب المولي وستوقفا على اجازة الزوج
فقط دون اجازة المولي اجاب بان حق المولي سقط باعتراف
بها وصارت حرة فلا يتوقف الاجازة عليه ايضا لسقوط حقه
قوله ولقائل ان يقول الخ للآب انا لانم ان عدم الحل يدل على
عدم حقيقة النكاح لان من نكح امته التي لو بطاها حقيقة
صح عقده عليها بلا ريب مع حرمة وطئها عقيبه الي ان يحرر ويكفي
الامة طئيه بوجه من الوجوه كما ان حل وطئ من وقف نكاحها مغيثا
بالاجازة وكذا نكاح الجلي من الزنى على قول ابي حنيفة وحسب نكاح
الموطوءة بشبهة قبل الدخول وبعد الي غير ذلك مما يوجد في حقيقة
العقد ويحرر الوطي الى غاية او لا الى غاية كنكاح المفضاة التي لا يميز
قبلها عن غيرها على قول من قال به واذا انتفت المجازية ينتفي التكليف

ومن الحديث علي وجهه الذي اخذ القائل فانه اذا اخذ النكاح
بمعنى العقد لا يشك ما قبل عند انعقاد الايجاب بالقول في حقه
حقيقة العقد وان تخلف عنه الملزوم اذ هو صفة من صفاته
الغير اللازمة فيكون لحقيقته وجود بدونه بخلاف ما اذا اريد
من النكاح في الحديث ما هو الاعم من العقد والوطئ فانه اذ ذلك يتوجه
الجمع اما بين الحقيقة والمجاز او بين معاني المشترك ولا يحصل الا بما
ذكر من كونه في سياق النسخ وليس ذلك مما نحن فيه قوله لقوله
صلى الله تعالى عليه وسلم لا تنكح الامة على الحرمة وتنكح الحرمة على الحرمة
رواه عبد الرزاق من طريق جابر بن رضر ودواه ابن ابي شيبة عن
سعد بن السائب قوله فاجاز نكاح الامة لم يحجر لان المولى
باعتراف احدهما فنكح الاخرى فلا يلحقه الاجازة وتوقف
نكاح من اعتقها على اجازة الزوج قوله ولو اعتقها بكلام
مفصول بان اعتق احدهما وسكت ثم اعتق الاخرى قوله
بخلاف ما اذا كان المولى واحدا اي واعتقها على التعاقب
من غير عطف او به فانه باعتراف الاولي بصير رد النكاح الثانية
ليلا يلزم نكاح الامة على الحرمة ويتيق نكاح الاولي بسوقها
على اجازة الزوج لازما من جانب المولى لسقوط حقه بالاتفاق
قوله وان اجازها جاز نكاح النعمة الاولي فقط هذا معطوف
على قوله فاما اجاز جاز في صورة ما اذا كان المولى متعددا
واعتراف على التعاقب يعني ان اجاز الزوج نكاحها جاز نكاح
النعمة الاولي فقط لان حالة الاجازة بحالة الانشاء فيصح
نكاح الحرمة وتبطل نكاح الامة ليلا يلزم الجمع بينهما قوله ولو
اعتقها المولى بلقب واحد الخ هذه الصورة فيما اذا كان المولى

واحدًا فكان الأول أن يذكرها قبل قوله وإن كان اثنين قوله لا يبطل
نكاح واحدة منها لعدم لزوم الجمع بينهما أي بين الحرية والأمة لأحالة
العقد ولا حالة الأجازة وصار النكاح لازماً من جانب المولى المستوفى
حقه بالاعتاق وموقوفاً من جانب الزوج فله أن يجيز قوله بتغيير
اذن الزوج لأحالة لنا إلى التقييد به يعني لأحالة لنا إلى التقييد بعدم
اذن الزوج والمولى معاً إذ لو كان النكاح باذن أحدهما دون الآخر
ثم وجداً لاعتاق قبل اذن الزوج فالحكم كذلك لحصول التوافق فيها
وهذا لم يقيد شمس الأئمة بتغيير اذن المولى ولكن المصريح بتبع في ذلك
فخر الإسلام لأنه جعل الحكم توقفاً للنكاح على رضا الكل من المولى والزوج
ولا يخفى أنه يقع إذا كان بدون رضاها جميعاً ولا وجه للاقتضار
على ذكر الزوج بل كان الأول أن يقول لأحالة إلى عدم اذنها معاً قوله
فبطل نكاح الثانية قبل التكلم بعقدها لرواها المحلية توقف نكاحها
وإذا بطل التوقف لم يمكن تداركه بعقدها بعد ذلك لأن التوقف
لا يعود بعد البطلان فالترتيباً تماماً جاء من تعاقب عقدهما
لتعاقب لفظية المولى المشتمين له لا من الوأ وهذا وكالاتنايب
للتأخر إن يذكر هذا كله قبل قوله ولقائل أن يقول فتأمل
قوله إذا تزوج أي فضولي قوله لا تتعقد بخال أي سواء كان
باذن الزوج أو لا قوله بطل النكاح الثاني لئلا يلزم الجمع بين
الاختين نكاحاً قوله هذه المسئلة توهم أن الوأ للمقارنة فإن
اعتد الحكم في صورة تفرقة الأجازة بخرف الوأ ومعينها تدل
على كون الوأ للمقارنة والاختلاف الحكم قوله يعني صيد الكلام
وهو قوله ما جرت نكاح هذه وضع الأجازة النكاح الموقوف
واخر وهو قوله وهذا يسلبها لما يحصل بها من الجمع بين الاختين

225 نكاحاً وما كان في آخر الكلام مبطلاً لآوله كان مغتبراً بالضرورة
وما كان مغتبراً لآوله توقفاً وله عليه كما في الشرط والاستثناء
ونحوها من المغيرات فتعين قوله ما جرت نكاح هذه في العمل على
لحوق قوله وهذه به وتصيران عاملين معاً فيفسد بذلك
مجموع النكاحين لئلا يلزم الجمع بين الاختين فيكون ما ذكرنا في هذا
الكلام من الاعتبار نظير ما هو مذكور في المغيرات من الاعتبار
لوجود العلة الجامعة وهو كون الآخر مغتبراً الأول وتثبت به
المقارنة لا بالوأ وقوله وقد يكون الوأ للحال المحل للمأفرغ من بيان
موضوع الوأ واجاب عما كان يرد عليه شرع في بيان ما استعملت
فيه مجازاً فقال وقد يكون الوأ للحال بان تستعار لربط الجملة للحال
بما قبلها مجازاً الاستعمالها في غيرها وضعت له من حقيقة العطف
أد العطف في الحال مع مطلق الجمع لأنه متحقق بين الحال وصاحبها كما هو
متحقق بين المتعاطفين قوله لم يحسن العطف فيه شيء لولا يكون الوأ
للعطف لأن المنوع إنما هو حسنه لا صحتة وح يعنى ولا يجزى الالف
وذكر العوض لا يصلح قرينة المجاز لأنه زائد في الطلاق والعتاق
والحمل على الحقيقة متعين ما هو يعنى قرينة المجاز وعدم الحسن والمعا
وضة لا يصلحان قرينة كما سيأتي كما في قوله طلقني والالف
والأفما الفرق فتأمل قوله والأحوال مراداً بكونها مشتملاً بالشرط
فتعلقت بجزية بالوأ كقولنا الطلاء والكويت كقولنا بالشرط قوله
أزد فلتنا المراد رابكة فانت طالق فصار كما أنه قال أنزادني الفأ
فانت فلهذا تفرغ عامة الكتب وفيه نظراً لكون قولهم لا حوال
شرط ليس بربط الحال في المعنى صفة لصاحبها والصفة الحقيقية
ليست بمعنى الشرط عندنا فكيف باليس بصرح فيها ويمكن أن يجازى

بان معني قولهم الاحوال شروطها كالشروط من حيث التقييد
بالعامل وهذا معني كون الحال قيما للعامل اي حصوله لضمون العامل
مقارن لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصوله سابقا
على حصول مضمون العامل لانها كالشروط من كل وجه حتى لا يلزم
تقدم الحرية على الاداء في المثال المذكور ولا يحتاج الى تحليف معني
دعوي القلب في الجواب عنه ولا شئ مما ذكره بقوله وينبغي
ان يتقدم مضمونه على العامل لان الشرط مقدم على المشروط
فلا يكون الحرية متعلقة بالاداء بل يكون سابقة عليه فيثبت في الحال
قبل حصوله قوله انه من باب القلب اي كلام مجازي من باب قولك
عرضت الناقة على الحوض والاصل عرضت الحوض على الناقة لان
المعرض عليه يجب ان يكون له ادراك يميل به الى المعرض او غير
عنه فيصير التقدير كثر او انت مؤدي الي الفاعل في الحال
هي الاداء فيتعلق الحرية به والحامل لهم على ذلك عدم امكان
جعل الحرية شرطا يتعلق به الاداء لان الانسان انما يتمكن من
ما يتمكن من تجيزه والمتكلم لما نحن فيه لا يمكن فيه من تجيز الاداء
فلا يقع منه تعليقه مع ان انتفاء استلزام الحرية للاداء
ينفي كونها شرطا لاستلزام وجود الشرط ووجود المشروط
المعلق به قوله واعترض عليه بان القلب لا يقع الا في كلام المهرق
المتفنين على ان التمسك بمثله في مقام الاستدلال سحيف وانما
هو من الخطا بقوله او في حال مقدرة هذا جوابا آخر عن السؤال
يعني قوله وانت حرم من الاحوال المقدرة كقوله تعافا فادخلوها
خالدين اي مقدرة من الخلود في حال الدخول لا من الاحوال الواقعة
لان عرض التكلم عند وقوع الحرية في الحال فيكون معناه اذ الي

226 الفاعل مقدرا في الحرية في حال الاداء في يتعلق الحرية بالاداء قيل هو
ضعيف لانه قليل والمقام الزايع على ان يكون عرض التكلم عند
وقوع الحرية في الحال محم فان عرضه حصول العوض سواء كان قبل
الحرية او بعدها قوله والجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر
هذا جواب ثالث يعني الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر لانه
مقصود التكلم فاخذت حكمه فيصير معناه اذ الي الفاعل خرافة فيكون
الحرية متعلقة بالاداء قوله او يقال جواب رابع وتقريره لما جعلت
الحرية حال الاداء صار وصفا له فلا تسبقه اذ الوصف لا يسبق
الموصوف فيه نظرا لانه حال المؤدي لا الاداء قوله وقد يكون
اعطف الجملة اعلم ان الجملة المعطوفة ان كانت تامة بنفسها
غير مفتقرة الى الواو ونما يتم به شاركت الاولي في مجرد الحصول دون
الحكم كزيد قائم وعمر وجالس اذ لبت المشاركة في الحكم من لوازم العطف
وان كانت ناقصة فالاصل مشاركتها مع الاولي فيما يتم به من الحكم
ان امكن لاجل ما تمت به الاولي ومعاداة في الثانية لان ذلك لا يترتب
تتميم الثانية والضرورة يتقدم بقدرها وقد اندفعت بالمشاركة فلا
يعدل عنها الى تقدير الاعادة بلا ضرورة ومن ثمرة تقدير الاعادة
وعدها ان الرجل لو قال لامرأة كذا حلفت بطلاقك فانت طالق ثم
قال لها ان دخلت الدار فانت طالق فعلى تقدير الاعادة يقع عليها
طلاقان لانه المقعد كالمفوض فيكون كلامه مشتملا على يمينين
وعلى تقدير عدمها يقع عليها طلقة واحدة لانها يمين واحد وكذا في مسألة
الكاتب لو كان كالمعاد لوقع طلقان ايضا وان كان غير مدخول بها
بلا خلاف ولا يرد على هذا ما لو قال هذه طالق ثلثا وهذا حيث يقع
الثلث على الثانية ايضا لجعل الخبر الاول كالمعاد في المعطوف لتعذر

الشركة فيه لا في الشرط فان قلت لان تعدد الشركة لانقسام الثلث
عليها ويمكن لكل منها طلقتان فافهم وان لم يكن قد رماحت ^{الاول}
معا في الثانية بدلالة العطف لتلايلها وكلامه وذلك نحو جاء
زيد وعمر واذ يمتنع اشتراكهما في محي واحد لان كلاهما مستند بمحي
على حدة فيقدر جاء معا في الثانية لعدم محتها بدون وفيه نظر لاجماع
اهل اللغة ان قولهم جاء الزيدان والزيدون صحيح من غير تقدير واذا
وجب تحت ذلك وجب صحة هذا بلا اعادة والتحقيق ان المحي في
صورة العطف لا ينسب الي زيد بعد ثبوت لعمرو وانما نسبة المتكلم في اول
الامر اليها باعتبار معنى الجحسية قوله لان معنى المعاوضة في الطلاق
زائد لانه ينقل عن المال فلا يصح قرينة لعدم شرطية للطلاق والقرينة
شرط الحان فاذا ن يكون لك الف وعدك الواعد غير لازمة قوله حتى لا يقع محي
قبل قولها ليس يقيد لان عدم الرجوع قبل القبول من باب اولى لوقوع الطلاق
بسبب وجود الشرط ويمكن صحة الرجوع بالنسبة الى الشرط بان لا يؤخذ منها
المال قوله ويمكن ان يقال الخ لان المال يلزم منه ايجاب المال بالشك
لان المال لا يقبل التعليق وان قبله الطلاق فما نظر الى الاول يجب
وبالنظر الى الثاني يجب مقدار الامر فلا يجب بالشك قوله وقالوا انها
للمال لان ما قصدته من الخلع معاوضة من جانبها ولهذا صحح لها الرجوع
قبل ايقاعه فيصير كأنها قالت للمقني في حال يكون لك علي الف بدلا عما
يحصل لي من سلامة نفسي بما توقعه علي من الطلاق ويكون في معنى طلقني
بشرط ان يكون لك علي الف لان الاحوال شرط فاذا اطلقها على ذلك الشرط
يصير كأنه قال ان قبلت ايجاب الف عليك فانت طالق وقد ثبت قولها بقولها
يجب الف ويقع الطلاق كما في اية الفاوانت حر هذا وقد عرفت الجواب
لابي حنيفة رح عما قاله وهو ان معنى المعاوضة لا يستقيم ليدل على جعل الوار

للمال ولقائل ان يقول لا يستقيم جعل الوار عنها للمال لان المال ما بين هيئة
الفاعل والعقول وقولها والى الف ليس كذلك لان الف لا تدل على شيء من ذلك
وهو خلاف قوله وانت حر لانه بين هيئة الفاعل قوله والفاء للوصل والتعقيب
اي موجه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة والتعقيب فيها على حساب اعادة العادة
عقب الاول وان كان بينهما ازمان كثيرة كقوله بيضا خلقنا النطفة طققة خلقنا
العلقة مضعة الآية وقوله بيضا المر تراه الله انزل من السماء ماء فتصبح
الارض مخضرة قوله زمان فيه تراخ يعني غير تراخي خطوط المشي قوله لم تطلق
اي لعدم وجود الشرط قوله ويستعمل الفاء في احكام التعقيب لانها معلولات بها
ومن شأن العلول ان يوجد عقيب طبعه من غير تراخ كما في قوله جاء الشتاء فتأثرت
له وهي الحقيقة في ذلك جواب شرط محذورا اذا كان كذلك فتأثرت وقد
يكون الحكم عين العلة في الوجود والتحقق من الفاعل بان كان غير هائي الكه هو
مخوسقا فارواه ومنه قوله عليه العلووة والسلام فما اخرجته مسلم
من حديث ابي هريرة رضي الله عنه في حديثه مما لو كان في حديثه
لان دخول الفاء قد دل على ان العتق حكم للشراء بواسطة الملك فيصير
مضافا الى الشراء بواسطة الملك فيسبق عتقه بمجرد شراؤه ولا يتوقف على
اعتاقه بعد كما ذهب اليه اصحاب الظواهر من كتابها من هذا الحديث لان
العتق في حديثه في عتقه بذلك الشراء بعينه لا باعتاق يكون بعد
قوله ولا يرتب العتق على الايجاب لا بعد ثبوت الملك له بالقبول
فثبت اقتضاه تصحح الكلام الفاعل لتشويق الشارع للعتق ويصير
كأنه قال قبلت فهو حر قوله لا يكون قبولا للبيع فلا يعتق للعبد احد
ما يوجب التعقيب المقضي لذلك فيكون قوله وهو حر محتمل لان جعل
اخبار عن الحرية الثابتة قبل الايجاب فيصير كأنه قال ابيعه وان
يكون انشاء للعتق بعد القبول فلا يثبت العتق بالشك قوله

وتدخل الغاء على العلة الاصل ان لا يدخل الغاء على العلة لاستحالة تأخر
العلة عن المعلول الا انها قد تدخل عليها اذا كانت مما يدوم وجودها بعد
وجود المعلول لتراخيها عنه بمعنى تراخي وجودها الممتد بعد وجوده
فيكون استعماله في موضع من وجه كقولهم لمن هو في ضيق عند ظهور
اثار الفرج ابشر فقد اتاك الفوت اي لانه قد اتاك المغيث اذ الفوت
مما يدوم ويبقى بعد البشارة وتسمى هذه الغاء فاء التعليل لانها تبقى اللام
قال صاحب التحقيق هذا هو المذكور في عامة الكتب وهو ليس صحيح لان فاء
العلة لا ينحصر بماله دوام فانه يقال المصلي لا تقبل عند طلعت
الشمس للمصلي ثم افطر بعد غروب الشمس يقال للجدني اخرج فقد خرج
الامير والطلوع والغروب والخروج مما لا دوام له انتهى ولحق
بان ما ذكر من الامثلة كلها مما تدوم اذ المراد من الطلوع ههنا الظهور
ومن الغروب الخفاء ومن الخروج الاتباع ففهم هذا المعاني من قصد
المتكلم فلا يكون حجة له قوله قلنا لان هذا الى حاصله ان الاصل
في كل ثابت دوامه لا العارض وللغالب حكم المتحقق في ابتناء الحكم عليه
قوله ولقائل ان يقول كلامنا الى الجواب ان العلة وان كانت هي اثر
للفوت حقيقة الا ان ذلك لا يمنع ان يكون الجميع علة تقدر الا ان ابتداء
الشيء لا يتحقق بدون اذ هو جز منه على انه من الامور النسبية
التي لا يتحقق بدون مجموع ما يتوقف تحققها عليها فابتداء الفوت
لا يتحقق بدون كونه فيكون كونه حكم ابتداء على اننا لو حملنا البشارة
على الحاضر منها وهو السرور فكيفنا المؤنة اذ لا شئت في دوامه كما
كفيناها اذ لا حظنا كون المعلول اذا كان مقصودا من العلة
يكون علة غائية للعلة فيصير العلة علة باعتبار ومعلولا باعتبار
اخر فيكون دخول الغاء على العلة في مثل هذا الموضوع دخول الغاء على المعلول

228 فالبشارة علة غائية للعلة التي دخلت عليها الغاء وهي الاخبار
بآيات الغوث لكونه مقصودا منها فيكون الغاء داخله على المعلول
بهذا الاعتبار لاعلى العلة فتأمل قوله قلت لانه لا يصدر الا من
الفصح اذا خرج مخرج التلاعب فيما يستعمل اجراؤه على ظاهره كقوله
المسار على المفعولية لا فيما اجراءه على سنن استقامته وجه صحيح قوله
لمر لم يجعل الغاء داخله في جواب الامر لكون قوله اذ الى الفاعلة
لقوله انت حر وبصير في قوله ان ادبت الى القافان حر لكون
الغاء داخله على المعلول كما هو حقيقتها قوله قلنا لعلنا اذا استقامت
الحاصلة ان دخولها على العلة وان كان على خلاف الاصل الا ان
اولي من الاضمار لقربه الى ما هو الاصل في الغاء وهو التعقيب من وجه
لان استمرار العلة وجودا بعد وجود المعلول بخلاف الاضمار فانه
مجان محض ليس فيه عمل بالحقيقة من وجه قوله ولقائل ان يقول الاضمار
وان كان خلافا لاصل فبنيه عمل بحقيقة الغاء من كل وجه اذ به
تصير داخله على المعلول الذي هو الاصل فيها فينبغي ان يكون هو الاولي
واجبنا على تقدير الاضمار لا يسبق للعطف لان الغاء في جواب الشرط
للتعقيب المحض لا للعطف وعورض بانها في العلة كذلك والاضمار
انما يكون لتصح ما وقع التنصيص عليه لا الغايرة قيل والذي
يحسم مادة هذا الاشكال ان الغاء في العلة للتعقيب المحض
وهو عمل بالحقيقة من وجه لفوت معنى العطف وفي الجزاء كذلك
فتعارضنا فيرخص ما قلنا لعدم الاضمار ولقائل ان يقول الغاء في العلة
ليست للتعقيب من كل وجه وفي الجزاء له من كل وجه فتعارض ذلك
شبهتا الاضمار ويمكن ان يقال الاضمار اقوى لانه خلافا لاصل
من كل وجه فلا يعارض ذلك قوله وتستعار اليك والحق ولهذا

قال بعض شايخنا ان الفاء في قوله لعير الموطودة ان دخلت الدار فانت
طالق فطالق فطالق بمعنى الواو لتعذر حقيقته على ما تقدم فكان على خلاف
الماز في الواو فيقع واحدة عند وجود الشرط عند الامام وعند ثالث قال
صاحب البرزوي للمتيقن اولى لان الصير الى الجار عند تعذر والتعذر ممنوع
فكان العمل بها اولى فلم هذا الاختار لاتفاق على وقوع الثلث وكذا اذا قال بالفاء
لان من حقيقة التعليق الترتيب فلا يختلف الحكم بالتقدير والتأخير وعند
ذلك البعض يقع الثلث اتفاقا كالوقدر الجزاء بالواو وذكر ابو الثلث في المختلفات
لو قدر الشرط يقع الثلث بالاتفاق سواء كانت موطودة اولا وذكر الكرخي في
واللحاوي ان السئلة على الخلاف وان اخر الشرط يقع الثلث اتفاقا قوله فنقول
فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه الخ فان قيل الستم بتاركين لحقيقتها
ايضا حيث جعلتها كالواو قلنا بلى ولكن باعتبار الوصف الذي هو الترتيب
لا باعتبار الامل الذي في اثبات المغايرة بين العاطفتين اذ حقيقة معناها
تلك المغايرة بوصف الترتيب على ان نقول اذ اذ الامر بين الجار والاضمار
كان الجار اولى لانه خير من قوله وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه
مهلة لكنها تاتي ايضا للبيان المنزلة كقوله تعالى وانى لغفار لمن تاب
وامن وعمل صالحا ثم اهتدى وقوله تعالى فلك رقية او اطعام في يوم ذي
مسغبة يتما اذ امقرت او مسكنا اذ امرت به ثم كان من الذين آمنوا ثم في ذلك
لترخي الايمان وبتا عده في الترتيب والفضيلة في الآية الثانية من العتق
والصدقة لا في الوقت لان الايمان في ذلك هو السابق والترخي الاشد
من التوبة والايمان والعمل الصالح في الآية الاولى لان الله تعالى لم يعلق الاشد
للعبد كما حصل له من ذلك ولعمل الايمان والاهتداء على واهما
فكانت في محقق معنى الترتيب مع المهلة المحقق ترخيها بذلك المعنى
فما ذكر معهما والعقله عن ذلك نطقه لظاهر الايتين اتفاقا

229 تنفيذ الترتيب بين الجمل المتعاطفة بها وقد عرفت توجيه ما غفلوا عنه
قوله ليحصل كما لا تراخي اذ هي موضوعة لطلقة والمطلق ينصرف الى الكمال
والكامل ما ذكره قوله وعندنا التراخي في الحكم مع الوصل في الكلام
الخ وما ذهب اليه الامام اولى لان التراخي من حيث التكلم يستلزم
الترخي من حيث الحكم دون العكس لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي
في الكلام ممنوع كما في الانشاءات فعلى هذا يلزم ان يكون القابل بالترخي
في الحكم قابلا به من جهة التكلم ايضا تقديرا وما نعتي تقدير انفسا
اللفظ وتراخيه مع اتصاله حقيقة لما ان لناظر ان يعتبر الموجود
معدوما والمعدوم موجودا بما يترتب عليه ما يليق به من الاحكام ومثله
ليس ينكدر في التعاليل والاحكام فتعلق الاول لاتصاله بالشرط
قوله لعدم تعلقه بالشرط لوجود الفاعل قوله ولغا الثالث لعدم
الحل لانها بانت لا الى عده قوله وفايدة تعلق الاول الخ هذا اذا
لم تدخل الدار بعد الجرح وعن عصمته لانها تعلق اليه لا الى شئ قوله
قلت يصير المبتداء الخ الاولي ان يقال فاذا قام التكويت مقام التراخي
بقي اليع وهو معنى الواو وصورة الاتصال كاقية في صحة العطف والاشياء
المشاركة في المبتداء بخلاف التعلق بالشرط فانه يتوقف على صورة الاتصال
معناه حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني
والثالث قوله تطلق ثلثا اي يقبول المحل وان لم يكن سدخولا بها يتطلق
واحدة ويلغوا ما بعده لغوات المحل بوقوع الاول الى عده قوله وفي قوله
عليه الصلوة والسلام هذا جواب سؤال تقديره ان يقال لو كانت ثم
للترتيب والترخي لجاز تجميل الحكماء قبل الخت كما قال الشافعي
فيمر طرف ورا ان يكفر قبل ان يجتاور وقد قوله عليه الصلوة والسلام

من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات
الذي هو خير رواه الطبراني من حديثه سلمة رضي رقت
بلفظ ثم ليفعل الذي هو خير وروي الحاكم عن عائشة رضي
انها قالت كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا حلف على يمين
لم يكن يحنث حتى نزلت كفارة اليمين فقال لا احلف على يمين فرأى غيرها
خيرا منها الا كبرت عن يميني ثم ايتت الذي هو خير وهذا الحديث في الخبر
من عائشة رضي الله تعالى عنها قالت كان ابو بكر رضي الله عنه اذا حلف لم يكن يحنث
وهو الصواب واخرج ابن ابي شيبة عن ابي عمر وسمان وابي الدرداء رضون
الله تعالى عليهم اجمعين كانوا يكفرون قبل الحنث قوله عملا بالرواية الاخرى
وهي قوله عليه الصلوة والسلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها
فليات الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه رواه مسلم من حديث ابي هريرة
بلفظ فليات وفي التفتيح عليه من رواية عبد الرحمن بن سمره وروايات
الذي هو خير وكفر عن يمينك ولم اختلف الرواية في حديث ابي هريرة
وعبد الرحمن بن سمره رضي و قد مر بعضهم الحنث وبعضهم الكفارة على الحنث
ورواه مسلم بالوجهين من حديث عدي بن ابي حاتم فحفظنا في
في الرواية الاولى بمعنى الواو مجاز الاتصال الذي بينها في معني
العطف فان الواو لمطلق العطف و ثم لعطف مقيد والمطلق
داخل في المقيد فبينها اتصال معنوي فليست عارضا لهما الاخر
عند تعقن العمل بحقيقته قوله وهو اقرب اليه وذلك لان ثم
للترتيب والغاء كذلك مما حمل عليها اقرب من الواو وتقدير
الجواب ان الفرض عدم الترتيب وذلك لا يحتمل الا بالحمل على الواو
ولكن ان تقول الواو لمطلق الجمع فيصدق بجواز تقدير الكفارة

230 على الحنث ويجاب بأنه يقين احدهما صدقها والآخر عطف سابق
بقربية الرواية الاخرى قوله بل لا ثبات ما بعده والامر من عما قبله
اي جعله في حكم التكويف عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه فخرجنا به
زيد بل عمرو ويحمل محي زيد وعدم محييه وفي كلام ابن الحاجب انه ينبغي
عدم المحي قطعاً واذا انضم اليه لاصار نصاً في نفي الاول فخرجنا به
زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك
ان الكلام الاوّل يبط و يقطع كما ذهب اليه بعضهم بل لان الاخبار به ما كان
ينبغي ان يقع وبالمجمله وقوعها في كلام الله تعالى لاخذ في كلام آخر
من غير رجوع وابطال قوله قياساً على الطلاق قلنا هذا قياس مع الفارق
فان الطلاق انشاء فلا يدركه التدارك لانه لا يحتمل التصديق
والكذب لكونه اخرج الشيء من العدم الى الوجود بخلاف الاقرار لانه
اخبار يحتملها فما يدخله التدارك لانه التدارك في الأعداد
يراد به نفي انفرد ما اقرب او لا لان في اصله فكانه قال اولاه
على الف ليس معه غيره ثم تدارك الانفرد وابطاله بقوله
بل مع ذلك الالف الف آخره لا يحكم العرف كما يقال ستمستون
بل سبعمون فانه يراد به زيادة العشرة فقط هذا اذا تعدت على
كما مثل اما لو اختلف مثل له على الف درهم بل الف ثوب فالحكم فيه
لرغم الجمع قوله اما اذا اعلق اي في غير المولوءة وان كان الحكم كذلك
في المدعول بها لان الفرق المذكور انما يتاتي في غير المدعول بها واعلم
انه لا فرق في صورة التعليق بين ما اذا قدم الشرط واخره
قوله فصار كلامه بمنزلة يمين من الملك ان تقول لا ثم ان
انصاه بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وايضا لا دليل
على تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه و

بعضهم بان ذلك بحجة اللغة وهو هم لا بد له من نقل ائمة اللغة
كيف وقد اجتمعوا على ان تثبت على واحدة عطف مفرد
على مفرد من غير تقدير عام له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا
بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمل لا يقال انه قصد ابطال الاول
فكيف يجعل الثاني سعلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد
ابطال المعطوف عليه كالأول لا انفسل بشرط والتعليق فانهم **قوله**
واذ عطفها بجملة على جملة لا يجب في ما قبلها وانما يجب اخلاق الجهتين
بالايجاب والتسلب فان كانت الاولى مثبتة وجب ان يكون الاخرى منفية
وبالعكس ويكفي الاختلاف من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو
جاء زيد لكن عمر ولم ينجي او لا نحو سافر زيد لكن عمر وحاضر وهي نظيرة
بل في عطف الحمل والوقوع بعد النفي والايجاب كما انها نقيضة لا في عطف
المفردات لان لا تختص بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي الا ان يك
للاخر من عن الاول حتى كانت ليس بذكور واثبات الحكم للثاني فقط فلا
يكون العطف بها الا احبارا واحدا ولكن ليس فيها الا امر من عن الاول
وانما الحكمان معهما متحققان ففي الكلام اذن اخبار ان احدهما نفي
ثابت بدليله الا بها والاخبار ايجاب ثابت بها لا يقال ان خروجي بل
وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى استغ محي نبيد في قولك جاءني
زيد بل عمر ولا نسي على ان معنى الامر من عن الاول هو ابطاله والحكم
بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه وهو خلاف مذهب المحققين
قوله هذا استثناء منقطع الخ قال بعض مشايخنا المحققين غير نصيب
على اتصال الاستثناء من عموم العطف بلكن بعد النفي فتأمل **قوله**
والامه مستأنفة ايمان لم يوجد الاتساق بفوات احد المعنيين
فالسكينة مستأنفة بكسر النون في السكينة بلكن ولا يتعلق النفي بالاثبات

ويحتمل ان يكون بالنفي اي الكلام الذي دخل عليه لكن مستأنفة غير مستأنفة
بما قبله **قوله** ولكنه لفلان هكذا في بعض كتب الاصول وفي بعضها لكن لفلان
بالعاطفة وهذا تنبيه على انه لا فرق بين العاطفة وغيرها في التمثيل لعدم
تغير المعنى الا ان الانسياق يمان بلكن العاطفة لكون المحتمل في عطف
قوله لا يخرج يكون شهادة فرد بالملك للمقر له التيا على المقر له الاول هو
شهادة الفرد لا يثبت الملك يسبق العبد ملكا للمقر له الاول **قوله**
هذا السؤال واراد على نفي المقر الملك عن نفسه سواء وصل او فصل حاشا
ان المقر متى نفي الملك عن نفسه من الاصل بقوله ما كان لي قسط
كان قوله لكنه لفلان اقرارا بملك الغير فانه بط **قوله** وهذا هو الوجه
الذي ذهب اليه زفرج وابطال اقراره ولكن صححا اقراره بالطريق الذي ذكر
في الشرح عند الاتصال لان تعي الكلام ولو بوجه بعيد اولى من الغائه **قوله**
كان قوله لفلان الا وان يقول كان قوله لكنه لفلان قوله ومثال فوات
المعنى الثاني وهو خلاف محلي الاثبات والنفي **قوله** فقال المروي لا اجيز التنكاح
ولكن اجيزه بماية وخمسين الخ هكذا في جميع الشروح وهو المذهب وقد رجع
في بعض نسخ التحقيق لا اجيزه بماية ولكن اجيزه بماية وخمسين وهو سبق
قلم لان المذهب يفتح التنكاح الاول للاتساق الكلام وانصراف التدارك
الي قد المهر لا الى اصل التنكاح **قوله** وجعل لكن ايما في خبرها كلا ما سبده
يفيد تنكاحا اخر غير ما ابطله فيفوت به الاتساق لعدم صحة جعل ما بعد
لكن تداركا لما قبلها لانه لما قبلها لانه لما قال لا اجيز التنكاح انفتح التنكاح
فلا يمكن اثباته بعد انفساخه بماية وخمسين والامر كون الشيء الواحد
مثبتا ومنقيا وهو محم والتضاد مبطل للاتساق لان الاتساق انما
يكون بصلاحيته كون العجز تداركا للتعدد وذلك هللح لما ذكرنا
قوله ولو قال اجزت التنكاح ان ردت خمسين جان الخ وكلم يكن مه

المخبرين ان لم يقبل لان قوله ان زدت خمسين شرطاً زيد لا عبرت به اذ ليس هو
مقدماً ان قوله اعلم الخ اعلم ان اوليس موضع للشك ولا للتخيير ولا للاباحة
وان افضى اليها في الخبر والامر هذا ما ذهب اليه شمس الدين وغيره الاسلام واخبار
الصحاح وعامة اهل اللغة وذهب القاضي ابو زيد الدبوسي وكثير من ائمة
الاصول والخوارج الى انه موضع في الخبر للشك بمعنى ان التكلم شك لا يعلم
احد الشئيين على التعيين وفي الخبر للتخيير والاباحة وسنزع الطرفين ان
الشك هل هو بمعنى يصلح ان يقصد به الوضع ام لا وهل هو المتبادر عند الاخبار
ام لا فمنعه الاول بان الكلام لم يوضع للافهام ولا افهام مع الشك والترتب
الاخرون لما ان القصد كما يكون بافهام معين يكون بافهام غير لغرض من
الافهام مع تبادر الذهن اليه عند الاطلاق والحق الاول لانه لو كان موضوعاً
في الخبر للشك لافاد في غير ايضا كما فادته لاحد الشئيين فما لا يختلف باختلاف
المجال او في الحقيقة مما يختلف بكل حال مع ان الاصل عدم الاشتراك واما قضية
تبادر الشك فانما حصل من محل الكلام لا من كون او موضوعاً له قال بعض
المحققين التحقيق لانه لا نزاع لانهم لم يريدوا التبادر الذهن اليه عند الاطلاق
وما ذكره من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه بما يدل على ان او لم
توضع للشك والاشكال الا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم
المخاطب بان شك في تعيين احد الامر من قوله اذ الترادف خلاف الاصل لك
ان تقول لان الترادف اذ اوضعتا وللشك لان لفظ الشك وضع لاستواء
الطرفين او موضوعاً لنقل الشك الذي معناه استواء الطرفين فلا ترادف
لعدو اتحاد المعنيين لان معنى الشك لا زمر معنى اولاً لانفسه فتأمل قوله
هذا الكلام انشاء شرعاً وعرفاً لان اثبات الحرية لم يحقق بغير هذا اللفظ
فلو كان خبراً لكان كذباً قوله يحتمل الخبر اي لانه وضع للاخبار حقيقة
ولغة وللهذا الوجه بين حر وعبد وقال احدنا حر او قال هذا حر وهذا

لا يعنى القن منها الاحتمال الاخبار المطابق للتخيير واما الاول فاجاب
عنه بعض مشايخنا بجواب بعيد جداً ذكره اولي قوله ولو كان
انشاء محضاً لم يخبر على البيان اذ المرء لا يخبر على انشاء العتق ولو كان
اخباراً محضاً واظهاراً لم يشترط صلاحية المحل عند البيان والحال
ان في كل من قوله هذا حر او هذا شبيهين شبهها بالانشاء وشبهها
بالخبر فيجاء بها قوله فاعتبر حجة الانشاء في مواضع التهمة فلم يسع
بيانه في الميت وكذا لو قال الامر ايتها احديهما طالق فمات احديهما قبل
البيان تعينت الباقية للطلاق لزوال المراجعة فلو قال عنيت الميتة
صدق في بطلان برأيه حرها ولا يصدق في بطلان الطلاق قوله
لعدم التهمة اي لان كل واحد من العبدتين متردد بين ان يعق وبين
ان لا يعق فلا يتعلق بحق الورثة لان حرهم انما يتعلق باحد العبدتين
فقط لصدور هذا الكلام منه في زمان الصحة فالبيان في كثير القيمة
لاتمه فيه كما انه لاتمه في البيان في قليل القيمة وانما مثل كثير القيمة
لان ثبوت الحكم في الاعلى يستلزم ثبوتها في الادنى بالطريق الاولى
وعكسها اولاً لانه لو كان انشاء لما صح البيان في كثير القيمة الا ان يخبره
الورثة لتعلق حرهم به لان العتق في المرض وصية ما عدا في البيان
في قليلها ما عدا فانه يقع لعدم تعلقه بحق الورثة بخروجه من الثلث قوله
كالكتابة من حيث انه متردد بين ان يؤدي فيعتق او لا وله ولا يتعلق
حق الورثة الا ببطله قوله ولا يشترط اجتماعها الخ لقابل ان يقول
اذا كان او للتخيير فالجمع فيه متمنع فكيف يقول لا يشترط اجتماعها اذ
يقرهم منه جواز الجمع لكنه ليس شرط بل هذا الكلام انما يناسب الاباحة
ولا تراه في موضع الانشاء يكون للتخيير دائماً بل قد يكون للاباحة
بالحق والممكن ان يجاب عن الثاني بان المقام يقتضي التخيير واما الاول

فاجاب عنه بعض مشايخنا بحجج بعيد جدا عدم ذكره اولى قوله
استحسانا والقياس ان لا يقع هذه الوكالة للجهالة وجها لاستحسان
ان مبني الوكالة على التوسع لعدم تعلق الالتزام بها وهذا جهالة
مستدركة فلا يفضي الى المنازعة فلا يمنع الصحة قوله لان خيار الشرط
الحق ظاهر هذا انه علة لعدم افضائه الى المنازعة وليس كذلك وانما
مصلحة اخرى لوجه الاستحسان فكان المناسبا الايتان بالواو وحاصله
انا المختار خيار التعيين بخيار الشرط بجامع الحاجة الى التروي فيكون مقار
به فلا يجوز فيما زاد على الثلثة لاندفاع الفرقه بها قوله اعتبار الحمل بالان
المراد بالحمل البسج والزمان مدة خيار الشرط وهي ثلثة ايام قوله فكيف
يقع الحاق ايج الحاق الاقوي بالاصغف والقياس العكس وتقرير الجواب
انه لما كان الحكم هو المقصود والعقد وسيله اليه وما يتعلق بالوسيلة
تعلق بما هو وسيله اليه فحصل التساوي وجزا الحاق مع ان قوة
تعلق خيار التعيين الشرط بالحكم وضعف تعلقه بالعقد مقابل بقوة
تعلق خيار التعيين بالعقد وضعف تعلقه بالحكم وح يحصل المعادلة
ويجوز الحاق قوله اعلم ان قيدا التقدين لا يفيد في بيعي ليس قيدا احترازا
بل هو اتفاق والاصل في القيد بيان الواقع لا الاحتراز قوله يجب
الثل في هذا السائل لانه هو الواجب الاصل الحق قيل منشاء هذا الحلاق الواجب
الاصلي في التكاليف فعند مهر المثل لانه اعدل فلا يعدل الا عند صحة التسمية
وقد فسدت للجهالة باء خال كلمة او وندما الواجب الاصل المسمى
فلا يعدل عنه الى المثل الا اذا فسدت من كل وجه وهو مشتق
اذ يمكن ايجار الالف او كس للتيقن به كذا قالوا ان الاصل مهر المثل
ثم اختلفوا في منشاء التسمية في هذه فعند فسدت باء خال او
يفضرا الى مهر المثل وعندهم الرقيس لان المتردد بينهما ما اتفقا

رضيت بايهما كان فقد رضيت بالاقبل والاو كس فتعين فلم يصير
الى مهر المثل لان المهر اليه حكم عقد لاسمية فيه بحجة قوله
ثم عنده الخ يعني ان كان مهر المثل الغين واكثر كان لها الخيار ان شاء
اخذت الالف حاله وان شاء تاخذت الالفين بعد سنة لانها
الترمت الخطا ما في القدر وما في الاجل وان كان اقل من الالف كانت
له الخيار في العطاء ان شاء اعطيت الالف حاله وان شاء اعطيت الالفين
بعد سنة لانه التزام الزيادة الى الالفين بصفة الاجل والى الالف بلا
وما اختلفان فتخير وان كان بينهما تعين لهما مهر المثل وفي باقي الصور ان كان
مهر المثل مثل الاقل او اقل منه وجب الاقل وان كان مثل الاكثر او اكثر
وجب الاكثر وان كان بينهما وجب مهر المثل قوله يجب احدا الاشياء عندنا
في المجهور الى ان الواجب في الواجب المختار احدا الاشياء الثلثة غير معين
وللكلف خيار تعيينه بالفعل كان يكفر بواحد منها ايتها شاء فيتعين
في ضمن فعله لا بالتقول كان يقول عنت فعل كذا للكفارة ولو اتى بكل
يكون الواجب واحدا وهو ما كان اعلى قيمة بخلاف اذا تركت لكل فانه
لا يعاقب الاعلى ما هو الاذني قيمة لان العرض يسقط به وقال بعضهم الواجب
احدها عيننا عند الله تعاوان كان مجهولا عند العبد والله تعالى
يعلم ان العبد يختار ما هو الواجب عنده وذهب بعض شايخ العراق
والمعتزلة ان الكحل واجب على البديل فاذا فعل واحدا سقط البتة
فقال ابو الحسين البصري المراد بوجوب الجميع عدم جواز الاخلاق
بجميعها الا ان يجب الايتان به ولكلف اختيار واحد منها وهو مند
الفقهاء فعلى هذا يكون الخلاف لفظيا وقال بعضهم كواي بالجميع يتأب
على كل واحد ولو ترك يعاقب على كل واحد فعلى هذا يكون الخلاف
معنويا قوله والفرق بين التخيير والاباحة الى المشهور في الفرق

بين الاباحة والتخيير جواز الجمع بين المتعاطفين في الاباحة دون
 التخيير فذا منع الجمع وذلك يمنع للملوك الفرق ههنا انه لا يجب
 في الاباحة الايمان بواحد وفي التخيير يجب وجع ان كان الاصل
 فيه الخطر ويثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبدي
 لهذا وذلك متمنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه الامور
 وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في
 خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى
 التخيير على سبيل الاباحة قوله ولنا في حاصله كلمة او وان
 اقتضت التخيير لكن لا يمكن القول من ذلك لان او دخلت
 بين اجزائه وهي متنوعة بالخفة والغلظ على تنوع الجنائية
 لان الحارة متنوعة بتجفيفها واخذ مال او قتل واخذ مال فاستنف
 عن بيانها واكتفى باطلا فها دلالة تنوع الجزاء وقد ثبتا نوع
 الجنائيات مقابلة انواع العقوبات في حديث ابن عباس رضي الله
 تعالى عنه وهذا لان الجزاء انما يكون مجسدة في الشدة لغوياً
 وجزاء سيئة سيئة مثلها ولا لا يلبق بالحكم ان يعاقب على اخذ
 انواع الجنائية باشد انواع العقوبة ولا على الاشد بالاختلاف
 اثبتنا التخيير فعلنا يقتضيه الحكمة بكلام من له الحكمة الباهرة
 وهو ع فلما تعذر العمل بالتخيير صير الى الترتيب المقضي بمقابلة كل نوع
 من الجنائيات بما يناسب من انواع العقوبات بخلاف آية الكفارة
 فان او دخلت في مقابلة جنائية واحدة وهو الخبز ومقامه
 الانشاء لا الاخبار وهي في الانشاء يقتضي التخيير وقد امكن
 الحمل عليه من غير مانع ههنا فاستنع ثمة لما ذكرنا من المانع
 فافتراق قوله وهو ان الجملة اذا قولت بالجملة ينقسم البعض

على البعض الخ وهذا في غير التعليق فان ثمة اجزاء الشرط لا تنقسم على
 اجزاء الشرط بل جملة الشرط مقابلة بجملة الشرط لا يقال انواع
 الجنائية المذكورة ههنا ثلثة وهي القتل واخذ المال وخوف السبيل
 او اخذ المال فقط وانواع الاجزائية اربعة فكيف ينقسم الانقسام لاننا
 نقول بل انواع الجنائية ايضا اربعة الثلثة المذكورة والقتل فقط
 وحده ولكن المعنى والشراح رويها الله لم يذكر كونها معلوما انه
 مقاتل بالقتل قوله عن ابن عباس رضي روى الشافعي روي في سنين
 والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم واحد هذه الا
 انواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع فليس المعنى
 ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر منه قوله من
 قتل واخذ المال صلب حمله ابو خيفة روي على اختصاص الصلب
 بهذه الحالة لا يجوز في غيرها الا على اختصاص هذه الحالة بالصلب
 بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها الامام الحيارين اربعة امور
 القتل ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط
 لان هذه الجنائية مشتملة على جهة تعدد وجهة اتحاد فان من
 حيث الصورة مشتملة على اخذ المال والقتل وهما خاضعان
 مختلفتان ومن حيث ان مجموعها قطع طريق على المانة مشتملة على
 جنائية واحدة فبالنظر الى تعددها يستحق تعدد الجزاء والنظر
 الى اتحادها يستحق جزاء واحداً وعندنا يتعين الصلب والقتل
 لظاهر الحديث وقد تعرضت الروايات في حديث ابن عباس رضي
 فوي بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله
 من خلاف وصدقت فقط قوله لان ابي الواحد الثابت ههنا لان
 او وضعت لاحد الشئيين قوله والاعم يجب صدقه على الاصل

بمعنى عموماً كالإنسان فإنه يصدق على زيد وعرو ويكبر غيرهما وكذا
الواحد الغير للمعين في مسئلتنا يصدق على كل من العبد والذاتية على سبيل
البديل قوله وذلك الواحد الأعم الذي هو يصدق على العبد والذاتية
غير محل للعق قوله ولقائل أن يقول إن إيجاب العتق إنما هو على ما يصدق
عليه أنه أحد الشئين لأصل المفهوم العام إذا الأحكام متعلق بالذات
لأب المفهومات بمعنى وإذا لم يكن بعض ما يصدق عليه المفهوم هو المحال
لإيجاب الحكم بتعين الآخره والجواب عنه أن هذا مفهوم طبيعي حكمه
حكم الذوات لأن المطلوب به فرد خارجي منه فهو جزء الجزئي الخارجي
وجزء الخارجي خارجي وما كان خارجياً تعلق به الحكم وذات كل شيء بحسبه
فتتعلق به الأحكام على تقدير وجوده في فرد خارجي بعينه الكلف
كما في الواجب للخير لا مفهوم عقلي أو منطقي حتى يتأتى ما قبل قوله ثم ظاهراً
بلا كلام يدل على أنه لو نوي العبد خاصة لم يصدق عندها لأن البطل
لا حكم له ولقائل أن يقول لا تفران ظاهراً العيان تدل على عدم العتق
عندهما إذا نوي العبد خاصة وذلك لأن الكلام في المطلق عن البنية
إذا القيد بها إذا كان قابلاً لها يكون عاماً محصوراً فلا يشترط عند
صلاحية الصدق بالحكم لأكل ما يصدق عليه اللفظ لعدم الحاجة
عند آداة المخصوص وتريد ذلك ما نقل عن المبتدئين أن العبد
يتعين بالبينة قوله لكن على احتمال التعيين يعني لكن قال بوجه
الكلام ووقع العتق في العبد بناء على أن إيجاب ذلك لأحد الذوات
ليس بها بامتن كل وجه وإنما هو إيجاب على شرط الزوال لاحتمال التعيين
على ما مر قوله حتى لزومه التعيين في مسألة العبدين إلى المائل
إن الكلام في مسألة العبدين جاز على حقيقة لعدم الضارفة في
هذه المسئلة مصرحة عن حقيقة وهو الواحد الأعم لوجود القبار

وهو عدم صلاحية الذاتية للحكم إلى الجان وهو الواحد المعين إذ
العمل بالجان المحتمل أو كي من الأهدار صوتاً لكلام العاقل عن اللغو قوله
أي لو كان المذكور أن عبدين قد استغنى عنه كما لا يخفى قوله وإن
استحال حقيقة أن وصلته فإن قيل لو كان مكان الذاتية عبداً
الغير ما الحكم قلنا حكم عبده لوجود الخلية في العبد وإن توقف
الوقوف على الإجازة قوله فيبطل الجان هذه الفاء تسمى الفاء
الفيضة عند الأصوليين وفاء النتيجة عند أهل الميزان وفاء الجواب
شرط محذور عند النجاة أي وإذا كان كذلك فيبطل فقد جرى كل
على أصله الذي حققناه في بحث الاستعانة عند قوله لا كبر سنناً
منه هذا أي فلا تغفل عنه قوله فيصير معني وأو العطف أي
في فائدة الجمعية في الحكم لأعين الواو ونفسها الآن أو يقتضي إثبات
الحكم لكل منهما على الانفرد والواو يقتضي ذلك لصيغة الألف
فيها متشابهان لا مترادفان فمن حيث أن كل واحد منهما مراد يشبه
واو العاطفة ومن حيث أن كل واحد منهما مراد على الانفرد لا يكون عنهما
فيكون معني أو مرعيان من وجه وفي الجمعية الاستفادة من أو من
الوكادة وما ليس في الجمعية الاستفادة من الواو تلك فائدة الإعراب
فأفهم قوله لم عيننا الأعم لأنه لما حثت بكلام أحدهما لم يسبق العين
فلا يحث بكلام الآخر والاختيار له في تعيين أحدهما للكلام كما في قوله
لا تكن اليوم فلانا أو فلانا فإن له أن يختار أحدهما للبر ولو استعمل
أو في الأيلاء بان قال لا أقرب هذه أو هذه أربعة أشهد
يصير مولياً سنهما حتى لو لم يقر بهما أنتا ولت أن تقول لو كان
أولاً الشئين كان بمنزلة لا أقرب أحديكما وفيه يكون مولياً
من أحدهما فقط حتى لو مضت المدّة بانت أحدهما والنجاة له

فينبغي ان يكون هناك ذلك والجواب ان القياس في مسئلتنا هذه ان يكون
مولياً ايضاً لان احدي شيئين غير معينة فكانت كالنكرة وقد وقعت
في النقي فتعم الا انها كلمة خاصة نعم كسائر قرابين العموم فكانت في حكم
المعارف فلا تعم في النقي بخلافها وانما توجب العموم في موضع الاشارة فكذلك
في موضع النقي قوله لان بقده الخت الى هذا لا يصلح عملة لما قبله وكان
حق العبارة ان يقول واذا لم يتعدد اليقين لا يتعدد الخت لان قوله
مثال النقي الى قد مثل الصريح للنقي بالثال الاول فما الحاجة الى ذكر
هذا المثال وكأنه عقل من مثال الصريح قوله فله ان يكلمها وما وكذا
اذا قال والله لا اقربك الا فلانة او فلانة فليس يبول منها وقالوا
نعم قال قد يرثي فلان من كل حق لي قبله الله دراهم ودنانير
ان له ان يدعى باليمين جميعاً لان هذا موضع الحاجة وذلك دليل
العموم اما في مسئلة الاوقف واما في الثانية فلان قوله هذا وجب
خطر الدعوى في جميع المحوق فكان قوله الا دراهم ودنانير استثناء
من الخطر قوله لم يخرج ان يجالس كل واحد من الفريقين اي لم يخرج من مهنة
الامر بالاقصاء على محالسة احدهما قوله وفيه بحث الى الجواب ان الكلام
سكت عن ذلك والسكت ليس بحجة على الاصح كما سيجي على اننا نختار
الشق الثاني وتحصيل الحاصل هم لم لا يجوز ان يكون المراد من سؤال
الهداية الدوام والنبات عليها قوله ويستعار او يعي حتى والمناسبة
ان او لا احد المذكورين كل منهما بالحي وقاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول
الى الغاية قاطع للفعل وانما لم يجعل يعي الى لانها اصل في الغاية
بخلاف حتى لقرب حتى من او من حيث العطف والنصب قوله ويجعل الكلام
ضرباً للغاية وذلك انما يحقق اذا كان صدى الكلام مغنياً لا يقصد
بالفعل الواقع بعد او لان النقي والحرمة مما يحتمل الاستعداد

فلا يشكل بقول الرجل والله لا ادخل هذه الدار ولا ادخل هذه
الدار وهذه الدار اليوم فان اوصنا للتحير وليت بمعنى الغاية
وان جمع بين نقي وثبات لان النقي مؤيد والاثبات موقت
والموقت لا يصلح غاية للتوיד موجب العمل بالتحير فاذا دخل الاول
خت في اليمين الاول وبطلت الثانية لانه خير منه في التزم الخت
باجل اليمين فاذا الزمها الخت باحد ما بطلت الاخرى ونظر الخت في
اليمين الاول والخول للدار الاولى وفي الثانية تراد الخول في
قوله والاولى تمنع وانما تحصل الحاصل وطول اول انا انا عليهم
فكيف يصح دعاءهم عليهم ووجه الثاني انا انا عليهم فقد حصلت
الهداية لهم فيكون سؤال الهداية لهم يحصل الحاصل قوله والقبول ان
والجواب على ما ذكره الزمخشري يخرج الآية عن كونها من القدر وتدل على
لوقال والذلة ادخل هذه الدار او ادخل تلك الدار بالنصب فان او في
حتى اذ ليس بضارع منصوب بعطف عليه فيجب ان يتراد عدم دخول
الدار الاولى الا ان يوجد دخول الدار الثانية حتى لو دخلها او لاخت ولو دخلت
اولاً وترت في يمينها المخلوق عليه لتعذر العطف عليه للاختلاف وفيه نظر على ان
ذهبنا اليه في عطف على الاقرب وهو اولها ما ذكره الزمخشري على ان الاعتراض
على المثال ليس بشي قوله وايضا اطلاق العطف على ما ليس حسناً ليس حسناً
المتعاطفين انما هو شرط الاحسنة قوله وفيه نظر الى يمكن الجواب بان
الكلام في عطف مجرد الفعل على الفعل لا عطف الجملة على الجملة وما
ذكر من الاستشهاد لا يرد علينا للفرق بين الواو واو لان الواو تنصب
الفصاع بان مضمرة اذا كانت للمعية دون العطف بخلاف اوفانها
لا تنصب الفصاع بان مضمرة الا اذا كانت بمعنى الي وهو ممنوع لان الفعل
فيه نصب بان مضمرة بعد الواو لوقوعه جواباً انتهى وليت الواو

للعطف بل للهيئة وهو معنى حتى والآن ^{فإنه} يتعين لكل الأعلى حتى المناسبة ^{العدم}
 تقدم الفعل المنصوب ومع هذا يمنع عن الإجراء على الحقيقة وهي المعية ^{لعل}
 ما نعت هذا الاختلاف من خواص كلمة أو فان لبعض الجواهر شأنا في الأصل ^{خصا}
 ليس لغيره كما خصا من لكن بالاستدراك بعد التقي واختصاص حتى بان يكون
 بعد اجزء أو ما وقيا واختصاص لا بان يكون ما قبله منقيا ونحو ذلك
قوله وحتى للغاية الغاية حد الشيء ونهايته التي ينتهي بها يعني أنها
 لان تدل على ان ما بعد غاية ونهاية لما قبلها كالي وان كان بينهما فرق من حيث
 يمكن ان يكون الغاية بعد ما ينتهي المقياس أو كان الجزء الأخير ما قبلها كالت
 السمكة حتى رأسها أو ملاقيها نحو نبت الليلة حتى الصباح فلا يكون حتى ضمها
 وان الى بيت كذلك فيجوز الى ضمها والى ثلثها ولكن وقع الخلاف في قول
 ما بعد ما قبلها فذهب للجمهور لعدم الدخول كالي اذ هو لا يصل واختاره
 فخر الاسلام ^{المجزي} ويعمل الصن مشير اليه باطلاق الشابهة وذهب عبد القاهر
 وهامة المتأخرين الى الدخول نظرا الى الفرض من الفعل التبعيد حتى وهو القضاء
 الشيء الذي تعلق به شيئا فشيئا الى ان ياتي على جميعه وذا لا يحقق
 بعد الدخول وذهب الفراء والسيرافي الى القول بدخول الجزء دون ^{الملاقي}
 ويوافقه التعليل التام في الاصل لم يركل الرأس ولم يتم الصباح على
 الثاني اكل الرأس ويتم الصباح وعلى الثالث اكل الرأس ولم يتم الصباح
قوله ويستعمل العطف مع قيام معنى الغاية غير انها لا تعطف الاعلى ما
 كان ما قبلها غاية في قوة او ضعف فبقيت العطف بها ان المعطوف
 قد فاق في القوة والضعف ما عداه من افراد المعطوف عليه وانه
 ارتقى على روح الترتيب الذي هي الى غاية الشرق او انحطصها الى ضايفة
 الخمسة فالاول كقولك مات الناس حتى الانبياء بمعنى ان الموت
 قد ارتفع طوله في القوة والغبهاة بكل شخص الى ان حل باشراف الناس

وهم الانبياء عليهم الصلوة والسلام والثاني ما ذكره المصن رحمه الله
 استنتت الفضال حتى القرع **قوله** كقولك سرت حتى ادخلها
 بالنصب وحتى في ذلك حرف جو فيقدر بعدها كلمة ان ليكون
 في ذلك داخلة على الاسم تقدير ابدأ ويل المصدر لئلا يلزم وهو
 الجار على الفعل **قوله** ان يجعل غاية بمعنى الى ضابط ذلك ان يقع
 بعدها مضارع منصوب سواء اتحد فاعله وفاعل الفعل الذي
 قبل حتى نحو سرت حتى ادخلها او تعدد نحو ان لراضيك حتى تصي
 فحتى في ذلك حرف فيقدر بعدها كلمة ان ليكون داخلة
 على الاسم بتأويل المصدر **قوله** فان قلت قوله ان تجعل خبر عن
 مواضعها وهو غير صادق عليه لان الجمل ليس هو المواضع
 والخبر يجيب صدقه على المبتدأ كزيد قائم والامر يصح الحمل كزيد
 جما اذ لا بد في الحمل من امرين الاتحاد فيما صدق ليصح والتفكير
 في العنوم ليغيد **قوله** هو جملة مبتدأة اي وهي حرف ابتداء
 وما بعدها جملة مبتدأة غير معموله لما قبلها فحلية كانت
 او اسمية غير ان الخبر قد يكون منكورا في الاسمية نحو ضربت زيدا
 حتى زيد غضبان وقد يكون محذوف نحو اكلت السمكة حتى رأسها
 بالرفع اي ما كول ويمتنع تقدير ان بعدها لكونه حرف ابتداء ^{مثال}
 الفعلية وذلك الواحني يقول الرسول في قراءة من رفع يقول
 واما على من نصب فيكون بمعنى الى **قوله** بمعنى لام كي نحو حتى لا يكون
 فتنة **قوله** للعطف المحض اي الخالص من الغاية والمجازة المتفقا
 من الغاء لظهور المناسبة بين التعقيب والغاية والحاصل ان حتى
 اذا وقعت في المخلوق عليه في الغاية يتوقف البرهلي وجود الغاية
 ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف بل يجعل

بمجرد الفعل الذي هو سبب وان لم يرتب عليه السبب وفي العطف
 بشرط وجود الفعلين ليتحقق التشريك ويستفح ذلك في المرفوع
 الآية قوله وبطل معنى الغاية وهذا لا يطابق حل الشارح مرجح الآراء
 وتوجه الاشارة الى الغاية والمجان بناء على انه يشار بالفرد للمثنى ليطابق
 في الجملة من حيث انه اقصر على ذكر الأسفل وهو الغاية ولا يخفى ما في عبارة
 المتن من عدم التطابق ايضا ولو قال فان تعذر فللعطف المحض وصرح
 لفظ البطلان ومعلقة كان اوكى فافهمه قوله مسائل الزيادات
 اي الثلاثة المتفرقة على الغاي الثلاثة على الترتيب قوله بحيث يعنى العبد
 لوجود الشرط وهو نفي الضرب المعيا بالتصاح ولقائل ان يقول شرط الكبر
 متصور في الزمان الثاني فلم خست في الحال واجبا بان اليمين يقع على الوصلة
 لان الحامل على اليمين غير ملحقه من جهته في الحال هذا هو الغادة فيتقيد
 به وفيه نظر فان هذا يمين الفور ولا فرق انما عجز فيه من يمين الفور
 وتعلل الا ان يقال شرط البروان كان مقصورا في الزمان الثاني لكونه
 الشرط لا يستلزم وجود الشرط وما هو موجب للخت وهو لا فلاح قبل
 الغاية موجود ولا يخلف الموجب عن موجه فتأمل قوله فيجعل غاية
 حقيقة هذا ان لم يغلب على الحقيقة عرف كما هناك فان غلب وجب عليه
 حتى لو قال ان لم اضربك حتى يموت كان على الضرب الشديد وحقيقة
 الموت قوله ولو قال ان لم اذنبك حتى تعذبني هذه هي المسئلة الثانية
 المتفرقة على السببية والمجاناة قوله فيكون المعنى لكن تعذبني بشرط
 البر فيها اتيان اليه اتيانا صالحا لكونه سببا صالحا للتعذية حتى
 لو اتاه كذلك بان اتاه معطرا ز اعزاه بر في يمينه سواء ضناه
 او لم يفده لان شرط البر وجود ما يصلح سببا وان لم يرتب حكمه
 السبب بخلاف ما لو اتاه محقرا له قوله ان لم اذنبك حتى تعذبني هذه

هي المسئلة الثالثة المتفرقة على العطف المحض قوله وعندني بثبوت الالف
 لوجه قال بعض اشرار حين بالف نظر الى المعنى وبدونها نظر الى اللفظ
 قال بعض المحققين قولهم حتى تعذبني باثبات الالف ليس يستقيم وهو
 حتى تعذب بالجر لان معطوفها على الجزو لم يمتد حتى ينسج حكم النفي
 على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في خبر
 النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم قولها ما هي حتى انتهوا الى المشاة
 بالرفع على ثمر قالوا الجزو حتى لا ياتي هذا اخر كلام الاتقاني وفيه
 شيء لان المحفوظ حتى المشاة بالرفع على معنى جا وشيئا فشيئا
 حتى جاء المشاة ومثلا وبذلك لما هو غاية في العطف وكقولوا
 حتى المشاة بالجر بمعنى انهم انتهوا اليهم اذ المشاة لم يسبقوهم
 وان كان ذلك يمكن يتكلف فتأمل قوله لهذا اخر الجزو الاول
 من خامسة شرح المنار تأليف سيدنا ومولانا الشيخ الامام
 العالم العلامة المحقق المدقق شرف الدين ابو المعالي عبيد بن علي
 الزهاوي شكر الله تعالى
 سقيه وادام
 علاه وجعل الجنة
 مشواه محمد
 صلى الله تعالى
 عليه وسلم
 تلاوه
 اول الجزو
 الثانية
 قوله
 حتى
 قوله استعير حتى هنا شروع في ابتداء تقرير المسئلة قوله وقائل
 ان يقول الخ الجواب ان كونها في ذلك تعيد السببية مسل ولما

كونها الى تلك الافادة من غير لزوم المكافاة فلا لان ذلك من فوائد
 الاستعارة على ان تضيهر على افاذتها السببية مع المجازاة
 ينزل منزلة رواتهم واذا ثبت المجازاة والسببية استحق وقوع احد
 فعلى الانسان جزاء لعقله الاخر فلا وينب بخلاف القول بحسن
 السببية فانه لا ينافيه اتحاد الفاعل على معنى كي او دخل الجنة
 على البناء للفاعل كما يدخله الله تعالى الجنة فادخلها اذا الانسان
 لا يدخلها بعلمه وانما يدخلها اذا تدارك الله تعالى المجازاة فيه
 لازمة ايضا مع كونها لكي فضلا عن كونها محتملة فلا يدخل ذلك
 على متأمل اعلم ان هذا القسم ليس له نظير في كلام العرب اذ لم يوجد
 في كلامهم حتى مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية لكن الفقهاء
 استعاروها بمعنى الغاية المناسبة بين الغاية والتعقيب وهذا
 لما عرف من ان المجاز لا يتوقف على النقل في كل جري اذا وجد العلة
 صح مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفي بقوله سماعا ولفظ
 فخر الاسلام صريح في انها استعديت بمعنى الغاء وبأوله صاحب الكنف
 بان المراد حرف دل على الترتيب مثل الغاء وقد يكون موافقا لما ذكر
 في الزيادات وانما يجعل استعارة لما يفسد مطلقا جمع كالواو كما
 ذهب اليه العنابي واختره الاتقاني لان الترتيب انبى بالغاء والاخذ
 بالمجاز الا ان ثبت ولا يخفى ان الاستعارة بمعنى الغاء اعني التعقب
 من غير انبى انبى الغاية لا تراخي عن المعنى لان الترتيب انبى بالغاء ظاهر
 ان حتى للترتيب وفيه شئ لا يراه في الغاية افادته الترتيب كمن يوضع بل
 مما دخلت في العطف مما يفيد الترتيب فلا معنى للقول بان الترتيب على الغاء انبى
 مجاميع الترتيب على انها اذا كانت للترتيب الغير ترتيب اخر وقبلها ذهنا من الاضعف
 الى الاقوى او بالعكس ولا يفسد الترتيب المجازي ويمكن ان يربط بالجامع والاتصال

مطلق الترتيب المحاصل بين الغاية والمعنى والعطف بالغاء قوله قال
 الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرح المنار صوابه في شرح النسخ قوله
 كونه بمعنى الواو انبى يمكن ان يقال كونها بمعنى الغاء انبى لظهور
 المناسبة بين الغاية والسببية اذ المسبب يعقب السبب والمعنى
 يعقب الغاية وهذا المعرف من ان المجاز لا يتوقف على النقل في كل
 جري اذا وجدت العلاقة فالعلاقة في الغاء اشد لان فيها العطف
 والسببية وكل صلح علاقة قوله وفائدة ترى فائدة العطف في هذه
 المسئلة لو لم يأت واوي ولم يتفدا واوي وتقدم مع التراخي
 بحيث انما اذا انبى فتقدمي من غير تراخي بر في بيته والمذكور في نسخ
 الزيادات ان الحكم لذلك ان يتوي الفور والاتصال والافه للترتيب
 سواء كانت مع التراخي او بدونه حتى لو اتي وتقدمي متراخيا حصل
 البر وانما بحيث لو لم يحصل منه التقدمي بعد الايتان متصلا او
 متراخيا في جميع المعان اطلق الكلام او في الوقت الذي ذكره ان وقته
 مثل ان لم اترك اليوم حتى تقدمي وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم
 يتقدمي ثم تقدمي من بعد غير متراخ فقد بر واورد عليه ان اذا
 لم يتقدمي عقيب الايتان ثم تقدمي بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة
 فلا معنى لقوله غير متراخ عن الايتان بان ياتيه وقتا اخر
 فيتقدمي عقيب الايتان من غير تراخي وحواله ان المراد ثم تقدمي
 من بعد ذلك غير متراخ بان ياتيه وقتا اخر فيتقدمي عقيب
 الايتان من غير تراخي والاشكال الا انما نشاء من عمل التراخي
 على التراخي الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه قوله خوفا لجر اضافة
 الشئ الى الحكمة سميت عروفا لجر لانها تخرج فعلا الى الاسم نحو مرت برئيد
 او اسما الى اسم نحو المال لرئيد وقد ذكر من عروفا لجر خمسة اعرف

وهي الباء على ومن والى وفي زبد الحاجة اليها في كثير من المسائل قوله
فالباء للالصاق هو معناها الوضعي بدلالة استعمال العرب ايها
فيه وهي قوي دليل في التفتك النص في احكام الشرح والاصفاق
تعلق الشيء بالشيء واتصاله به ونحوها ما حقيقته غوية دائمة او مجازي
على سبيل الاشاع نحو مرت بزيد والمعنى التصق مروى بمكان
يقرب منه زيد لان مروى الذي هو صفة قائمة غير متصلة بزيد
وعن الانضغ ان المعنى يرت على زيد بدليل قوله تعالى وانكم لترون
علمهم مبحين قوله لان التوفى في الاصل الى الاصل فيقتضي ملصقا
وهو ما قبل الباء وملصقا به وهو ما بعدها والملصق هو الاصل في الاصل
والملصق به عنزلة الآلة فقد دخل الباء على الاثنان التي هي آلة اول الباء
آلة كالات اذ الموقن البيع هو الانتفاع بالملوك وذلك متحقق
في البيع دون الثمن لانه في الغالب من التقود وهي الانتفاع بالسوي التوصل
الى التوفى كغيرها من الآلات ولهذا صح البيع مع عدم فلك الثمن ولو صح
مع عدم ملك البيع قوله فان قلت هذا ليس بكل اذ الموقن للبايع في قوله
بيعت هذا الفرس بعشرين دينار ليس الا الدنيا نكرها لانه لا مقصود للتشريف
سوي الفرس مع ان الثمن احدا لركنين فكيف يكون ما نعاله خروجه
بان الموقن شرعية البيع الوصول الى ما يتوقف عليه بقاء الانسان
من الماكل والمشرب والملبس ونحوها وليس ذلك الا بالبيع بخلاف الثمن
فانه غير موكث وانما هو وسيلة اليه لانه كان مقصودا في البيع تبعا
ايضا الا ترى ان البيع يبطل بهلاك البيع قبل القبض دون الثمن وهو
يقع الاستبدال قبل القبض لان التصرف في التبعية والتبعية والمبتوعية
في الثمن جائز قبل قبضه دون البيع لانه عليه القبلة والسلام من
بيع ما لم يقبض وفيه شيء فانه اذا اعتق المشتري العبد في يد البايع

قبل قبضه صح والجواب ان العتق شرطه الملك وقد و البيع شرطه
القدرة على التسليم وذا يكون قبيل القبض فان قلت هل يجوز التصرف
في الثمن من البايع والمشتري ام لا قلت ما البايع فيجوز مطلقا واما
المشتري فان كان نقودا جاز لانها لا يتعين وان كان عينا فلا يجوز
ويكون سلفا فترأى شرط التسليم ويجعل العبد من مال التسليم والكو
مسلم فيه فلا يقع الاستبدال فيه قبل القبض والفرق بين التصويتين
ان اضافة العقد الى العبد بجمله اصلا ملصقا بالكو والثمن تابعا
ملصقا به وشرطا وفي العكس بالعكس قوله يقع على الاخبار بالحق
وهو ما طابقت الواقع من الكلام ويقابلها باطل وهو ان سماع استماع
في الاعتقادات مرادف للصدق المقابل للكذب وهو ان سماع استماع
في الاقوال واعتبرت مطابقتها للواقع مرادف للحق ايضا لا على مطلق
الاخبار لان حرفا الاصل في يقتضي ملصقا به فيكون دليلا على مغلو
الخبر لان القدم الذي صحبه الباء لا يصلح مفعولا للخبر لكونه مفعولا
للباء والشيء الواحد لا يجوز ان يكون مفعولا لعاملين فيكون التقيد
ان اخبرني خبرا ملصقا بقدم فلان والخبر الملصق بقدمه
لا يكون بدونه فلا يقع العتق بالخبر الكاذب لانعدام شرطه وهو
صدقة الخبر فيه شيء اذ يجوز ان يكون الشيء مفعولا لعاملين مختلفين
احدا عاملا في اللفظ والآخر في المحل نحو كفى بالله شهيدا ومررت بزيد
فيجوز ان يكون القدم محروما بالباء لفظا مفعولا بالفعل محلا فيكون
مفعولا ثانيا بلا اضرار كما في ان اخبرني هذا الخبر زيد قوله فهذا
يقع على مطلق الخبر لانه اذا لم يذكر الباء صلح الباء في ان يكون
مفعولا ثانيا للاخبار اذ يصير التقدير ان اخبرني قدومه وحقيقة
القدم لا يصلح مفعولا للخبر فيقدر بضاف محذوف هو لفظ خبر

ليصح الكلام فيجعل المعنى الى ان اخبرني بخبر قدومه والخبر اسم
لكلام يدل على الخبر لا غير فيتحقق الشرط وان كان كاذبا ويلزمه
تحقق الشرط **قوله** فلا يبقى الفرق بين القهوتين التلقظ بالياء
وتقديرها لان المقدر كما للفظ واجاب الهروي بان الياء اذا
قدت كان ثابتا من وجه دون وجه بخلاف ما اذا كان مذكورا
والياء التي للالتصاق اقوى من التي للتعدية فلماذا يقع الاول على الحق
دون الثاني فان قلنا لا خيار يستعمل بمعنى العلم قال الله تعالى ما امر
تخطيه خبر اي عملا كان لو اجاب ان يقع على الثاني كما قالوا ان علمتي
ان فلانا ظم اجيب بان الخبر في العرف كلام يحتمل الصدق والكذب
ولا كذلك العلم فيقع على الخبر الحق والباطل ولا يجوز ذلك في العلم **قوله**
لان خروجها موصوفا بصفة وهو الاذن عامة باعتبار عموم موضوعها
لو قور في سياق الشرط اذ عموم الموضوع يستلزم عموم الصفة مما ملها مما
جواب الشرح فاحتمل ان عدم الفرق انما يكون لو لم يكن ما قدر دخول الفا
عليه مستقنا للاسناد وهو مهم لان مع اسمها وخبرها يتضمن الاسناد
وهو لا اذا تحقق وجود ذلك جاء عدم اقتضاء الصدق لكونه
اسنادا يا خبريا محتملا للصدق والكذب **قوله** شرط تكرار الاذن في كل
خروج فلواذن فلم تسمع فخرجت لم تحت عندي بيوسف وعند ما تحت
ولو اذن لها متى شاءت او كلما ارادت ثم انها فخرجت كم تحت عندي
ابي يوسف رحمه الله وقال محمد رحمه الله تحت ولو قال الخالف اردت
بقولي الا باذني الا ان اذن لك صدق ديانته لا قضاء لانه
تخفوا ولو قال في الثانية اردت الا باذني صدق قضاء لانه
فيه تشديدا **قوله** فيكون تقدير قوله الا باذني الا خروجها
باذني وهو استثناء مفرغ خروجها الا خروجها باذني والتكرار في

241 سياق الشرط نعم فاذا خرج منها بعض بقى ما عداه على الكنع **قوله**
فلا عمل على الاستثناء لان الاذن غير مجازي فيجعل مجازا عن الغاية
بمعنى حتى ولان تقول جعله بمعنى حتى مجازا والاستثناء المنقطع
مجاز فلم يخرج احد المجازين والمجازي ان جعله بمعنى حتى مجازا اقرب
الى الحقيقة **قوله** كان المستثنى سبق قلم والصواب كان الاستثناء
قصر المستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخرج لبعضهما
يتناول الصدق **قوله** اشهر من ارتكابه فيه شيء اذ القلة تنافي
الشهرة ولين سلم فلعارض ما هو بنية المجاز كما سندر **قوله** واما
وجوب الاذن في كل دخول الخ جواب سؤال تقرر نظام هذا ولو نوي
بقوله الا ان اذن لك التكرار صدق قضاء وديانته ولو نوي
المره فقط في الا باذني صدق ديانته لا قضاء كذا في جامع البيان
قوله فان قلنا ان مع الفعل الخ هذا السؤال مبني على منع تعذر الاستثناء
وجعل الاستعملة في موضعها كما لا يخفى بالتقدير المذكور **قوله** قلت
على هذا التقدير الخ اجاب الهروي بانه على هذا التقدير يلزم المجاز ايضا
وهو جعل المصدر جناسا ثم ما ارتكبناه اولى لان المجاز اهون
من المحذوف لان في المحذوف جعل ضمير المنطوق منطوقا ثم على ذلك
التقدير يلزم المحذوف لانه مضاق الى المعرفة فيخصر بالاذن حرة
قوله ولو بدل اي ولو قال المسائل الاوقتا اذنت لك فكان
قوله الاوقتا ذني لصار الوقت عاما لكونه تكرة في سياق الشرط
ولو صلح السؤال الى ذلك فالجواب المذكور عنه فاسد وهو قوله فلا
يحت بالمشك لان عدم الخش لكونه مجزعا فيه ليس يقين حتى لا يزل
بالشك سلما انه يقيني لكن لنا قاعدة اخرى وهو انه اذا اجتمع معنا
حاضر وقبح قدر الحاضر وهنا قد اجتمع عدم الخش على التقدير الاول

على هذا التقدير فينبغي ان يثبت وهذا تقرير الاشكال ولما قيل ان يقول
ما ذكرتم من انه اذا اجتمع حاضر وقبيح قد مر الحاضر انما هو بين الادلة
بان ورود دليل باباحة شئ واخر بخطئه اما اذا وقع ذلك بين
اجتهادين بان ادى اجتهاد الى اباحة شئ واخر الى خطئه كما هنا تعاقبا
وتساوقا ويرجع الى الاصل وهو الاباحة فتأمل قوله وفيه يثبت
الى قوله فلم حمل على هذا المجاز دون مجاز اخر وهو معنى النسبية
والجواب عنه ان الحمل على الشرط اولى لانه اقرب الى اللصاق لان في
الاصاق معنى الترتيب بالزمان لانه يقتضى بلصقها به مقدما
على الملصق زمانا لتمكن الاصاق به والترتيب الزماني موجود في
الشرط مع الشرط بخلاف العلة والسبب لانها تباينان مقاما
بين الملصق والسبب زمانا فيكون اعتبار الاصاق بالشرط اولى
تماما وفيه شئ اذا لاشتران الاصاق يقتضى لترتيب الزماني
والصواب ان يقال لانها اذا كانت للسببية يقع الطلاق
مبغضا ولو سلم ذلك فذلك انما يكون لانها لم يعلق بها ما
قبلها اصلا والحمل على مجاز فيه اعمال خير من الحمل على مجاز يستلزم
الالغاء لا يقال عمله على الشرط يتقبل اصل الكلام وذلك فوق الغناء
لانا نقول الغناء فوق الابطال هذا جنس شئ وهو ان يقال لم
عدل عن الحقيقة وهو اللصاق الى المجاز وهو الشرط من غير وجه هو
امكان العمل بالحقيقة ومن ذكر الجواب قريبا قوله والاولى الى
تدبير ما ذكره الشارح من الاوجه هو معنى قولهم بمعنى الشرط ولم
يعنوا بكونها للشرط لانها خرجت من حقيقة اللصاق وتخصت بمغى الشرط
بل انما ارادوا التشبيه للايضاح لان اللصاق وان كان لا يتحقق
بدون الملصق به كما لا يتحقق الشرط بدون الشرط الا ان الملازمة

لما كانت بين المشروط والشرط اشهر قالوا في معنى الشرط للايضاح اذ
قوة المناسبة يقتضى شدة الاحتناء وح سقط التوريد المذكور
في صدر البحث ويصير ذكرا لوجه الى اخره تطويلا فتأمل قوله كما لو قال
انت طالق لشاء الله تعالى فانه لم يقع لعدم الوصول الى العلم بوجود
الشرط لانه مشيئة الله تعالى لا يمكن الوقوف عليها الجاري على السائر
تعلق لا تطليق والتعلق اعدام قبل وجود الشرط والشرط هنا لا يعلم
فلا يقع شئ وقال مالك واحمد رحمهما الله يقع الطلاق لان شرطه
تحقق اذ لو لم لشاء الله تعالى لما جرى على السائر التعلق والجواب من
قوله فكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء العبد ووجود الشرط
لان حصول مشيئة العبد تستدعي حصول مشيئة الله تعالى قوله
يمكن الجواب انما سلمنا ان اشاء العبد تابعة لاشاء الله تعالى
ولا يفهم منه ان مراد العبد مراد الله تعالى اذ لو كان كذلك لوقع
كلما اراده العبد واللازم بط فذلك الماروم قوله او تقول الخ
الفرق بين هذا وبين الاول ان في الاول جعل مشيئة الله تعالى
فعل مشيئة العبد وفي الثاني نفس مشيئة العبد وفي الاول البناء
مقدرة سببية اي لا يصدر منكم فعل المشيئة الاسباب اشاء
الله تعالى اياه وفي الثاني لا يقع منكم فعل المشيئة التي هي اثر الفعل الا
لشاء الله تعالى اياها وهذا ثقتن في الجواب قوله ولو قال انت طالق
يا امر الله تعالى او يحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع في الحال وكذا
لو قال انت طالق في علم الله تعالى بخلاف ما لو قال في امر الله تعالى
او في ارادة او في قدرته لا يقع لان حرف في مجاز عن الشرط ولو قال
انت طالق لشاء الله تعالى او لارادة يقع لان اللام للتعليل فكان
قال انت طالق لانه لاء لشاء الله تعالى وهذا مما يدل على عدم الفرق

بين المشية والارادة ولو قال انت طالق بارادة الله تعالى او محته
او برضاها لم يقع شيء لما قلناه في مشية الله تعالى قوله لان استعمال
الشرطي في بعضها صحيح وهو العلم والقدرة لانها ليسا صفتي تاثير اذا العلم
يتعلق بالواجب والتمنع والممكن الوجود والعدم ولا يلزم الوقوع
اذ كل شيء عند مقدار بخلاف الامر والاذن والحكم لانها صفتان
تاثير واما اذا المراد بالامر الاجاد المهور من قوله انما قولنا
شيء اذا اردنا ان يقول له كن فيكون وكذا الاذن بمعنى الامر
فهذه وان كان يقع التعليق بها لكنه لا يجوز استعماله وعلى تقدير
الاستعمال لو جعلها شرط لا يقع كما في المشية قوله يقتضي وقوع
الطلاق البتة هذا بطريق البحث اما المذهب فعدم الوقوع قوله
والجواب عن قوله واما على تقدير عدم المشية فلو وجد المعلق عليه
لان الكلام انما هو في الوقوع على تقدير عدم المشية دون المشية قوله
لان هذا كلمة ايمان امر يشاء الله تعالى للتعليق بل لا بطلان لان
التعليق بالمشية ابطال اي مبطل الصفة الكلام واذا ابطال الكلام
بعضه بعضا خرج الجموع من حيز الافادة فلا يقع شيء اصلا البتة ولو
سلم انها للتعليق فلا يلزم لزوم الحكم وهو وقوع الطلاق على تقدير وجود
المعلق عليه وانما يلزم لو كان وجود المعلق عليه وليس كذلك
لانه لا يمكن الاطلاع على مشية الله تعالى وعدمها وايضا وقوع الطلاق
على تقدير عدم مشية الله تعالى فيكون ما لم يشاءه مقطوعا عنه
وقوعه والتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو قوله وقال الثنا
رح الباء في قوله تعالى واسموا برؤسكم للتبقيص لانها دخلت على المحل
فلا تستوعبه فيجب بعض مطلق اذ لا رجحان للبعض على البعض
فيتاى الواجب بمس مطلق البعض والالزمت الزيادة على التخصيص

وهي لا يجوز عند من قدره بالزبع او بثلاثة اصابع وقال مالك انها صفة
زيدت لتأكيد تعدي الفعل في كل الرأس كما لو قيل واسموا برؤسكم
وهنا وان كان عجانا بالزيادة لكنه احوط يخرج به عن العهد بيقين
قوله ولئن كذلك اي ليس معنى الباء في الآية كما قاله من التبقيص والزيادة
لانها لم توضع لشيء منها اذ لو كان للنقل ضرورة ان لا يثبت اللغة بدون
النقل فلا يعيد اليه مع امكان العمل بالمعنى الحقيقي وهو الاضاق قوله
وذلك لا يستوعب اكل اي كل الرأس عادة اذ عادة الله تعالى قد حرت
في خلقه معقر يد كل انسان اقل من محذب رأسه بان يكون مقعرا
قد رأسه وحقبة الرأس السخ يحصل بمجرد وضع اليد على الرأس ولو
بها وذلك باخذ ربع الرأس في العادة فيقده ولا حاجة الى المد
قوله وصار المراد اكثر اليد وهو ثلثة اصابع عملا بقاعدة وان لا اكثر
حكم اكل وفي هذا رد على ذفرح حيث اجاز السخ باقل من ثلثة اصابع
فان قلت لم جعل الثلث اكثر اليد وهي اكثر الاصابع لا اليد اذ اليد
اسم لجميع العضم والغيا برؤس الانامل والاباط قلت نظر الى ان
الاصابع هي الاصل في اليد باعتبار منفعتها لاخذ والبطش وكذا في
الشرع بقطع كل ما دون ما سواها كمال اليد وهذا ولا يخفى ان نفس الشرح
اكثر اليد بالاصابع وليس بظاهر قوله لان ما بين اصابع اليد تعدد
الصاقه توجيه لعدم الاستيعاب عادة غير التوجيه الذي ذكرناه
ان وضع الآلة لا يقتضي استيعابا في العادة لان العادة ان لا توضع
اليدين جميع اجزائها على الرأس فان ما بين الاصابع يظهر الكف تعدد
لصاقه كما قال في الشرح ولا يخفى ان التوجيه الذي ذكرناه
ابن فتأمل بقهرم قوله ولها ان يقول لقول باجمال الآية مشكل الى
فان قلت اذا ثبت بهذا البحث ان الاجمال في الآية فمن اي قبيل يكون

قلت من قبيل المطلق عند الشافعي وح ومن قبيل المنع عند مالك وبعض
 مشايخنا اي من في مسخ الكل عند وفي بعض عندنا بهذه الطريقة المذكورة
 في المتن ومن قبيل الجهل عند آخرين وفيه الاشكال المذكور قوله فان قلت
 الحق ان البناء اذا دخلت الحلال لا يقتضي الاستيعاب لانها تقتضي عدل
 والاو لا اعم ولا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص فلا يراد السؤال وانما
 اورد هذا السؤال فعلا لوجه ما عسى يتوهم ذلك على ان لقائل ان يقول
 الزيادة على الكتاب نسخ وقد قال علينا ما سنو و السلام المائدة آخر القرآن
 زولا فاحلوا حلالها وحرموا حرامها وذلك يدل على ان جميع احكامها
 ثابتة ويمكن ان يجاب بان الحديث المذكور يحتمل النسخ على ان الاحاد
 لا تغاير المشهور لكن مجرد دعوى الشهرة غير كافية هذا واجب ايضا بان الابطال
 في التيمم ثبت قياسا على الاصل وهو الغسل لان حكم الحلف في المقدار حكم
 الاصل وفيه نظرا لانه يشكل بسنخ الحلف فانه خلف عن الغسل ولم يأخذ حكمه
 في المقدار والتحقيق ان المسخ ببدل لا خلف والكلام في الثاني والفرق بينهما
 ان البدل مشروع مع امكان المبدل منه وشرط الحلف تعدد الاصل فكان
 البطل بمنزلة وظيفة مبتدأة شرعت فلا يلزم منه مراعاة البدل
 بخلاف الحلف قوله على اللزائم على في اللغة حرف موضوع للاستعلاء
 المحيى نحو زيد على الفرس والحكي نحو فلان امير القوم وفي الشريعة اللزائم
 في الذم لان الذين يعلمون من صوابه ويركبونه على ما لصاحبه الدين
 من العلو على من هو عليه ومن ثمة قيل ان لصاحب الحق يدا ومقالا الا ان
 يقول له على الف وديةا ولكنها وديةا او الالانها وديةا وغير ذلك
 مما يكون مغيرا لصدا الكلام عن الايجاب في الذمة فينصرف الى الودية
 لما فيها من وجوب الحفظ ولا يثبت به الدين وانما شرط الاتصال الالان مغير
 وهو لا يكون مفضولا وانما قال وديةا ولم يقل عارية لان العارية

في الذم اعم والدان اذ يقرض والقهر دين في الذمة الا انه يخالف
 الدين من جهة التاجيل وعدم موافقا اقتصر على الدين مع ان القرن
 دين في الذمة لان الدين اعم اذ كل قرض دين ولا عكس فلو ذكر
 الاخص لتوهم قصر الحكم عليه والدين ما لزم بيع او شراء او صلح
 من جنسية او غير ذلك وكذا كل ما لزم بالعقود بخلاف القرض
 فان المراد بالسلف قوله في المعاوضات المحضة اي الحالية عن
 معنى الاستقاط كالبيع والاجارة والتكاح يعني كانت بمعنى البناء
 مجازا المتعددا العمل بالحققة وظهور علاقة الجان لان اللزوم
 المستفاد منها يناسب اللزوم المستفاد من البناء لان الشيء اذ لزم
 الشيء كان ملصقا به قوله يجب ثلث الالف عندها وتبين منه
 ان على فيه بمعنى البناء عندها فيكون الالف عوضا لاشراط واجزاء
 العوض تنقسم على اجزاء المعوض لان بثوت العوض والمعوض
 من بابا القابلة حتى ثبت كل من هذا في مقابلة كل جزء من ذلك
 ويمتنع تقديرا احدهما على الآخر كالتضاييق قوله وعند الشرط
 فلا يلزمها شيء والطلاق رجمي قوله كلمة على تدل على الشرط حقيقة
 حاصله ان على في ذلك بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها
 في اصل الوضع للالزام والجزاء لا لزم للشرط لان الطلاق يحتمل
 التعليق فان قيل كلمة على داخله على المال دون الطلاق
 وان مقتضى كون المال شرطا دون الطلاق قلنا طالبة بطلونها
 الطلاق بتبعينها اتصالا للمال به فلما كان المال غير قابل للتعليق
 جعله خولها عليه كدخولها على الطلاق للاتصال بينهما قال
 بعض المحققين الحق ان يقال انها حقيقة في اللزوم الصادق في ضمن
 ما يجب فيه الشرط المحض نحوينا يعني على ان لا يشترط بالله

شيء وانت طالق على ان تدخل الدار وما وفيه المعاوضة المحضة
كيعني هذا على الف والمساخ فيه مما يقع فيه كل من الايمن لان الطلاق
تما يتعلق بالشرط المحض ويصح الاعتراض منه ولا يرجح لاحدهما على الآخر
قوله قلت الخ كانه اختار الشق الثاني كما هو قاعدة الجيب على السؤال
المتروكين شيتين فانه انما ان يختار احد الشقين ويدفع ما
يرد عليه او يختار شقانا تانيا وههنا اختار الثاني والحاصل انها
في الشرط بمنزلة الحقيقة المستعملة وكونها بمعنى البناء مجاز متعارف
وذلك لان الطلاق يقبل الشرط ويكون معاوضة بين جانب
المرء فاذا وقع على مال والحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف
عنده وعندهما العكس وكي لكن ما قاله ابو حنيفة راجح ادق وارجح
فان المعوض يثبت مع المعوض مقارنا والمشرط يعقب الشرط
لتوقفه عليه وليس بين الطلاق وبين ما لزمها من المال متعارفة
لان الطلاق يقع ولا ثم يملك وذلك معنى الشرط فحمله عليه اولى
لقربه من الحقيقة قوله والمشرط لا يتوعد على اجراء الشرط وذلك
لان ثبوت الشرط والمشرط بطريق المعاوضة ضرورة توقف الشرط
على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجراء الشرط على اجراء المشرط لزم
تقدم جزء الشرط على الشرط وذلك محل بالمعاوضة بينهما بل مجموع الشرط
علامة على لزوم كل الشرط قوله ومن التبعض الخ اتفق ائمة اللغة
على ان من حقيقته في ابتداء الغاية وفيما سواه على سبيل الجواز لرجوعه
اليه وذهب بعض الفقهاء اليانها حقيقة في التبعض واليه مال
فخر الاسلام وتبعه المصريح وهذا ليس بسديد لما ذكرنا واعلم ان المراد
بالغاية في قولهم من لا ابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسانة
اطلاقا لاسم الجزاء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء ولا

245 انتهاء قوله وعندنا انه ان يعقدهم جميعا لان كلمة من عامة
وكلمة من اللبتيين الخ فخرج الحلا والي من فانها في مثل ذلك للتبعض
عنده فانه الحقيقة المستعملة والبيان عندهما لانه مجاز متعارف
ويرد على قوله او قال من شاء من عبدي العتق فهو عتقنا او
عتقوا اكثرهم وكان ينبغي ان يعقوا الا واحدا عملا بكلمة العموم
والتبعض كما في الفرع المذكور هنا وقد مر الفرق في بحث الغام والكلام
فيه قوله هذا شروع في بيان الضابط الخ اعلم انهم اختلفوا في دخول
ما بعد الي في حكم ما قبلها فذهب النخاعة في ذلك الي اربعة مذاهب احدها
انه يدخل تحته حقيقة الا ان يجوز فيه بعدم الدخول فلا يدخل الي
عكسه والثالث انه مشترك بين الدخول وعدمه وعليه المحققون
نهم لا الي النهاية من غير دلالة على الدخول وعدمه وانما ذلك راجع الي
الدليل والرابع انه يدخل ان كان من جنس ما قبلها ولا يدخل ان كان من خلافه
وذهب الاصوليون الي ان الغاية ان كانت قايمة بنفسها الي ما ذكره الحسن
من الضابط ولا يخفى لك ما يناسب مذاهب الاصوليين من مذاهب النخاعة قوله
اعتراض الليل فانه يفتقر في استحقاق اسمه الي محل اخر وهو النخاعة
بحث فان الليل لا يفتقر في وجوده الي العاير بل هو قايمة بنفسه ولهذا
اوردوه فخر الاسلام في القسم الذي هو قايمة بنفسه قوله ولقائل ان
يقول اذا قرن بالكلام الخ هذا الكلام مراد ووجهين احدهما ان ما قالوه
لاظهار فائدة الكلام المعين من غير ان يوزع فيه الثاني ان النص الواحد
لا يتبع اذ يثبت حكمين مختلفين احدهما عبارته والاخر ما بدأ لنته
او باشارته او باقتضائه فالحق فيهما من الاول لانا اثبتنا اليجاب
والاستقاط بالغاية لان المأمور به غسل اليدين وهو تسهيل للمراطة
وذلك في تمتد فلا يجعل الغاية معه للتفاد وهو يحصل للمأمور به ففانها

لاستقاط اذا التأسيس خير من التوكيد فيكون الايجاب ثابتا بالعبارة والاقط
ثابتا بالاشارة لان الاول لا من كل وجه ومقصود بالنظر وسقوله
بخلاف الثاني وان كانا ثابتين بالتعلم واما العرق فلا يفتي الا على اهل
لاعلى الخطابات اللغوية فلا يرد عدم دخول الغاية في قوله قرأت هذا
الكتاب من اوله الى كتاب السور قوله قال صاحب الكشاف لا فائدة في نقل
كلام الكتاب لانهم لم يقولوا ذلك بغير دليل وهو قرأتنا الاحوال قوله
كالتل في الصور المحي واصر من بان الليل قائم بنفسه لانه لا يفتقر في وجوده
الي غير وهذا اورد في الاسلام في القسم الذي هو قائم بنفسه فكيف
يستقيم ذكره في القسم الذي هو غير قائم بنفسه وفيه نظر لان ان اريد
بالحل الاخر مقابلا للاسرها الغاية فلا تفر ان الليل كذلك لانه زمان
ليس في مقابلة محل وان اريد مطلقا للمحل فلا تفر ان مثل الماطط والبستان
قائم بنفسه مع انه يحتاج في وجوده الى محل آخر قوله وفي الطرف الثاني
انها يفيد اشتمال الجور بها على ما قبلها اشتمالها مكانيا او زمانيا حقيقة
نحو الماء في الكوز والصلوة في الليل وتشبيها بخوزيد في فحة والدار في يد
قوله وان نوي آخر صدق عند اخيصة رح الى اما اذا لم يكن له بيته
تعين الجزء الاول للوقوع لعدم التزم فقع فيه قوله اذ لا اختصاص للطلاق
بالمكان اذ الواقع في مكان واقع في جميع الامكنة فلا يصح ان يكون شرطا
ليكون تعليقا والفقهاء ان المكان الداخل عليه حرف في موجود
في الحال فيكون التعليق به تقييدا بخلاف الزمان فانه معدوم في التعليق
به يكون تعليقا معنى فيعمل عمل التعليق حقيقة والحقيق ان الاضافة
تعمل ما بعد حرفا وهو يتضمن نوع تعليق والتعليق لا يتصور الا في
امر معدوم وذلك في الزمان لان اجزاءه توجد شيئا فشيئا بخلاف
المكان فانه بجميع اجزائه موجود فلا يتصور التعليق به واذا علم التعليق

كان ارسالا للطلاق والطلاق المرسل لا يتوقف على شيء لان الطلاق
يتوقفا اذا كان معلقا بشي حقيقة او معنى خوانت طالق ان كلت زيدا
ارانت طالق في عهد كانه قال انت طالق اجاء العذ قوله الا ان يصير
استثناء من قوله يقع في الحال بقره اذ اضيف الطلاق الى مكان وقع
في الحال الا ان يصير الفعل الذي هو المصدر بان ينوي دخول الدار
اي وقت دخول الدار من باب وضع المصدر موضع الزمان في لا تطلق في
الحال وتصور معنى الشرط ويتعلق الوقوع بالدخول فيصدق ديانة لا قضا
لان اللفظ وان كان يحتمل ذلك من حيث ان الدخول حال في الدار
ولكنه يؤول منها بخلاف اللفظ قوله انت طالق واحدة قبل واحدة يقع
واحدة لان القبليية يكون صفة الاولى لان في قبليه واحدة ضمير اعادتها
الى قوله واحدة اي واحدة ثابتة قبل واحدة وهذا الشوت خرجت
المرأة من محليية الطلاق التاخر لا قبلها واحدة فان القبليية وقعت
صفة للواحدة الثانية لانها فاعل للظرف فيكون هي المتصفة بالقبليية
والمراد الصفة المعنوية لا التعت النحوي والافالجملة الطرفية اعني
قبلها واحدة صفة للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بارتها قبل
قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل يقعها مقارنا
كما اذا قال معها واحدة ثبت من مقصد قد ما كان في وسعه كما اذا
قال انت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة
الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال قوله ولو قال له على درهم
قبل درهم يجدهم واحد لانه صفة الاول فكانه قال درهم قبل
درهم يجدي في المستقبل ولو قال قبله درهم يلزمه درهمان
لكونه صفة للاخر اي درهم قبله درهم قد وجب علي والحاصل ان الامر
مخالفا للطلاق لان الطلاق لا يقع مطلقا في قبل وفي بعد عند ايقاعها

بها الكفاية لان الطلاق لا يقع لعدم المحلية والدم بعد الذم
 يجب ذمهم قوله لان المدخولها يقع الجميع لوجود المحلية لقيام العدة
 قوله لان عند عبارة عن القرب فيه شيء لان عند موصوفة للحضرة وهي
 تدل على الحفظ لا لزوم كما ذكره المصريح الا ان يقال هي موصوفة
 للقرب لغة وللحضرة شرطا فلا ينافي قوله لان اللزوم في الذمة ليس
 عند حضرة حقيقة لان الدين وصف في الذمة وقوله له عندي دين
 مجاز لان العندية للحضرة وهي لا يتصور في الدين اذ الحضرة لوجودها
 حقيقة في الدين ليس كذلك فان قلت لم يحمل على العارية مع انها امانة
 في الاستعير قلت عارية الدرهم والديانير ترخص فيثبت في الذمة فيكون
 دينا فنتبه لذلك قوله وفيه صفة تستعمل صفة للنكرة حالة
 اضافتها الى المعرفة اضافة معنوية نحو جاء في رجل غير زيد
 لانها نكرة لا تتعرف بالاضافة الى المعارف وتوظفها في الابهام
 فان قلت فما تصنع في قوله تعا غير المفضول عليها فانها وقعت
 صفة للمعرفة وهو الذي قلت لانه في معنى النكرة لعدم ارادة
 المتعين اولا لان غير اذا وقعت بين متضادين وكانا معرفتين
 يتعرف بالاضافة كقولك عليك بالحركة غير السكون وكذا هنا
 لان النعم عليهم والمفضول عليهم متضادان قوله لانه اي غير دائق
 صفة الدرهم ومقتضى الوصف بالغيرية ان لا يكون الدرهم المقرب
 دائقا قوله وهو اي الدائق سدس الدرهم وقيل ربعه ويمكن
 الجمع بينهما بالاخالة على اختلاف العرف قوله احترز به اي المقرب
 بقوله غير دائق قوله فيلزمه درهم الادائق لان الدرهم المقرب
 ينقص اتقا فيكون اللازم للذمة اما خمسة أسدس الدرهم
 او ثلثه ارباعه على اختلاف القولين وهذا ظهر الفرق بين

الوصية والاستثناء كما ظهر في نحو جاءني رجل غير زيد وجاءني
 القوم غير زيد فان الاول لا تعرض فيه لزيد ينسج ولا اثبات
 والثاني يفيد الحكم عليه بعد المحي وكذا لو قال الغدا ان علي دينار
 غير عشرة بالرفع لزمه وبنار لما ذكرنا ولو نصبه فكذا عند
 محمد رح خلافا لها فانه عند ما يلزمه الأئمة عشرة دراهم لمحمد
 جعل الاستثناء منقطعاً وها جعله متقبلاً وذلك بطريقين
 وذلك بطريق المعاوضة قوله اي كلامة انما فسر الحروف بالكلمات
 لان دوات الشرط ليست كلها حروف وقابل الحروف منها ان وكروما
 سواها اسما والكلمات تشمل الحروف والاسماء وكان الشارح اعتمد
 من تعبير المصريح بالحرفين بشيئين على سبيل البديل احداهما ان اراد
 بالحرف الكلا الحرف المصطلحة وثانيهما يجوز ان اراد الحروف
 المصطلحة تعقيبا لان على بقية الادوات لاصالتها اذ كل واحد
 من الاسماء التي يجازي بها تبع لان في المجازاة وانما قلنا على
 سبيل البديل لانه لا يمكن الاعتدال بهما معا للمناقاة بينهما قوله
 وليس لها معنى اخر سواء لك ان تقول لا ثمرة لك لانها يكون
 نافية ايضا نحو وان من شيء الا يسبح بحمده ومخففة من الثقيلة
 وعاملة عمل ليس والجواب ان المراد حالة كونها للشرط ليس لها
 معنى سواء وعاملة عمل ليس نحو ان هو مستولها على احد مجازا
 غيرها من الادوات فانها لا يكون لها معان اخر حالة كونها
 للشرط مثل متي واين الشرطيتان فان الظرفية لازمة لهما
 قوله محتمل للوجود والعدم المناسب ان يقول محتمل للوجود
 فقط لان العدم قد تقدم ذكره او يقول اي نحو ان يوجد
 وان لا يوجد والحاصل ان شان مدخولها ان يكون متبردا

بين ان يكون ولا يكون فلا يستعمل في قطعي الوجود والعدم الا لتزله
منزلة الشكوك لنكتة قوله ليس بكائن لا محالة للجملة صفة
لحظر الظن انه صفة تالفة لا مرامي ليس بكائن اي بوجود لا محالة
وكان الاولى عدم ذكر هذه الجملة للاستغناء عنها بما هو قبلها
اذ هو بسبب الاختصار **قوله** لان الموت من دخولها هو المحل على شيء
او المنع مثال الاول ان قدم زيد فعبدك حر ومثال الثاني ان دخلت
الدار فانت طالق ولا بد من التعقيب بالغالب حتى لا يرد عليه لو قال
لا امرأته ان حضرت فانت طالق فانه يمين وليس فيه حمل ولا منع **قوله** وذا
لا يجوز في المنع والمحقق اذ لا فائدة في الحمل على المنع والمنع عن المحقق
والمنع عن الاول والحمل على الثاني يحصل الماحصل **قوله** فلا يقال ان
جاء الغد وكذا الا يقال ان عشت دائما لان ذلك متمنع ولك
ان تقول الحيض من الامور الكائنة البتة عادة مع نهم استعلوا فيه
ان واذ فقالوا اذا قال لا امرأته ان حضرت فانت طالق واذ حضرت
فكذا والجواب ان تستعمل في قطعي الوجود والاستناع لتزله منزلة
الشكوك لنكتة **قوله** فماذا ايات الزوج اي قربة مودة لا وجه لا يسع
فيه انت طالق فقد وجبا الشرط فتطلق ثلاثا **قوله** لان امرأته
الغار ما تترت اذا كان في العدة ولا عدة لعير المدخول بها والطلاق
وقع قبل الموت في زمان لا يسع التلفظ بالطلاق فبانت لا اية
عدة فز عليها الموت وهي ليست في العدة فان قلت لم لا تقولون
انها تطلق حقيقتا مودة فترت قلت الشرط مشروط بغيره بالجزء
وذلك يحصل قبل مودة في زمان لا يسع التلفظ به فلو قلنا بعدم الوقوع
في هذا الزمان فلان لا يقع الطلاق بعد الموت من باب اولي قبلها
الميراث لوجود شرطه وهو العدة **قوله** وكذا ان ماتت في تطلق

قبل موتها بساعة بساعة لطيفة لا يسع فيها كلمة التعلق
وفي النوادر لا تطلق بموتها لانها ما لم تمت فالطلاق من الزوج
متصور وبعد موتها لم يتبق محلا للطلاق بخلاف الزوج فانه
اذا اشرف على الهلاك وقع الياس من فعل التعلق فيه واليهي
موتها كموتة لمحقق الشرط وهو العجز بموت كل منهما واذ احكما بوقوع
الطلاق قبل موتها لا تترث منها الزوج لانها بانته قبل الموت
فلم يسبق بينهما زوجية لانها اذا اشرفت على الهلاك فقد بقي من
حيوتها ما لا يسع التكلم بالطلاق وذلك القدر من الزمان
صالح لا يقع الطلاق فوجد الشرط والمحل وانما حكمها بالبينة
مع ان المعلق صريح لا يتقيد بالعدة لعير المدخول بها لان الغرض
ان الوقوع في آخر جرم لا يجزي فلم يلبه الا الموت وبه تبين وتعايل
ان يقول اذا كان البا من الزمان قدر ما يسع فيه التكلم بالطلاق
بالنسبة اليها فينبغي ان لا يقع الطلاق لان المحل لا يسع الطلاق
بخلاف مودة فتأمل **قوله** لوقوع الطلاق قبل مودة ان قيل
هو في الجزء الاخير من الحيوة وهو ما جاز عن التكلم بالطلاق
ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كما للمفوض عند الشرط
قلنا هو امر حكمي فلا يشترط ما يشترط للحقيقة التعلق بل يكفي
بوجود ذلك عند التعلق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد
الشرط حال حيوة فانه يترك الجزء وان لم يصور منه حقيقة
التعلق **قوله** اذا عند نكاح الكوفة يعني يصلح للوقت ويستعمل
بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزى بها المضاعف
فيما هو قطعي الوجود ويستعمل للشرط بمعنى تعليق حصول مضمون
ما دخلت عليه ويجزى بها المضاعف ويكون استعمالها في امر

على خطر الوجود قوله على السواء يعني من غير ترجيح لاحد المتكلمين
على الآخر مع ثبوت الاسمية لها في الحالين ولا يلتفت الى ما قيل
من انها في ذلك حرف مرادف لان الشرطية لما يقوت عليه
من النكتة البيانية قوله كقول الشاعر واذا انصبك خضاً
فبجمل اوله واستغن ما اغتاك ربك بالغناء معناه عند نفسك
غنيا واضل الغناء مدة اغناء الله تعالىك واذا اصابتك
مسكنة وفقر فاصبر صبراً جميلاً من غير جزع وشكوى واظهر
الغنا بالجمال والترين كيلا يطلع الناس على حالك والشاهد فيه
حيث حزم باذا تجمل لانه يعني ان لان اصابة الخصاصة من الامور
المتردة واذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل في الامر الكائناً
الذي لا ريب فيه نحو مجيء العدو ولو لم يكن اذا هنا بمعنى ان الشرطية
لما جاز استعمالها في الامر المتردد قوله ان نصبك لدخول الفاء
وذا مخصوص بان قلت في هذا الدليل نظراً لتعارضه بقول الشاعر
اذا ما لقيتني مالك فسلم على انهم افضل ولا تدر ان الفاء مخصوصة
بجواب ان قوله واذا يكون كرهية اذ هي لها واذا مجاز الخيس يدي
جذب الخيس الخلط ومنه سمي الخيس وهو غليظ بطن واقط
وطاس الخيس اخذه وحاصل المعنى انه يقول اذا كان امر شديد
وقتال و حرب يديها ونقاتل واذا كان هناك تمر وسمن
لم تدع لها وانما يدعي لها جذب الخمر الذي لم يقاتل قوله ويمكن
ان يقال الى الاية ان يقال بل هي موضوعة للوقت وقد تستعمل مجازاً
للشرط عن غير سقوط معناه عنها الا انهم لم يجعلوها لكمال الشرط
ولهذا لم يجر مواهبها المضارع لغوات معنى الابهام الا ان الشرط منها في
لا جمع بين الحقيقة والمجاز بل جمع بين معنى اصلي ومعنى ضمني لانه انما

استعملت في معنى الطرف متضمنة لمعنى الشرط باعتبار افادة الكلام فيها
تقييد حصول مضمون جملة لمضمون جملة اخرى فقد بر ذلك قوله فلو
كان الشرط لبعثت المشية الى الاشك انما هي هنا للشرط اتفاق الوجود والتعلق
بالاشارة فينتج على قوله ان لا يكون للوقت اصلاً لكن الوقت لم يسقط
عنها اذ لو سقط قوله كما في ان شئت ويمكن للوأي ان المشية تثبت
بجزة الكلام بهذا الكلام ثم وقع الشك في ان اذا شئت متى فلا يخرج المشية
من يدها بالقيام ومثل ان فيخرج مكان الشك في الانقطاع بعد الشك
فلا يخرج وقته تأمل قوله والاولى منه اي من قوله ويمكن الى هو كلام
جيد ذكره بعض المحققين وليس من عند الشارح كما هو الظن قوله ومما
يدل على ما ذكرنا هذا ابتداء كلامه لتعلقه بما قبله وحق العبارة
ان يقول ومما يدل على ما ذكرنا الا ان قصد بذكر هذه المسئلة تأييد قولها
وحيث ان البرخيفة رح الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق
وبين قوله طلق نفسك اذا شئت حيث جعل اذا الاولي لمحض الشرط
بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الا بالخيوة وفي الثانية للظرف بمنزلة
متى حتى لا يتقيد المشية بالمجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق
فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك
قوله ما لم يمت احد مما علل به بانه قد ثبت استعمال اذا في الوقت بالمانس
والشرط المحض على التعارض فوقع الشك في وقوع الطلاق لانه ان كانت
بمعنى الشرط لا تطلق في الحال وان كان بمعنى الوقت تطلق للحال كما في متى
فلا يقع بالشك كذا قالوا ولما قيل ان يقول لو كان الشك واقفاً في وقوع
الطلاق لما وقع حين سكت ولا مضافاً الى موت احدهما لان الشك
محقق والمحقق لا يزول بالشك ولان مقتضى التعارض ان عدم المخرج
تأخر فيسبق الاضاقان جميعاً والطلاق اذا لم يكن مضافاً فهو منجز

واجب بان الشك واقع في الكيف لا في أصل الطلاق لانه موجه
انت طالق وليس فيه ما يوجب الشك وانما وقع الشك فيما دل عليه اذ
امن الاضافة الى الوقت والى زمان حال عن التطبيق فمعنى قولهم
وقع الشك في الطلاق وقوعه عند السكوت بدليل ان وقوعه
عند موت احدكما لا شك فيه وتها ترا الاضافتين انما الزمان لويعة
مخرج لاحدهما وقد قام استصحاب الجال مرجح لانه حجة واقعة فتدفع
الوقوع الى بعد الاضافتين انتهى وفيه نظر قوله وروعي عنهما الخ
فان قلت روي ابن سماعه هذه المسئلة عن ابي يوسف راجح في نوادره
ولم يذكر معه محمدا راجح وتبعه على ذلك شمس الائمة في اصوله قلت
ليس في سكوتهما عن ذكر محمد راجح في الرواية عنه ومن نقل حجة على من لم
ينقل ولكن لا نص في ذلك عن ابي حنيفة راجح قوله وكيف سئل على الخ
قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأي
الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها الحال والاحوال شروط الا انها
تدل على احوال ليت في يد العبد مثل التهمة والسقم والكهولة والشهوة
فلم يفتح التعليق الا اذا ضمت اليها ما نحو كيف تصنع اصنع وانما المق
انها من كلمات التي يجب عنها في هذا المقام من غير ان يكون من اسما الظروف
او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام على السؤال عن الحال خاصة لكن
لا خفاء في انها لم تبق في مثل انت طالق كيف ثبتت على حقيقتها والآ
لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق
ارجعيات تريد ان ام بائنا على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى
انت طالق باي كيفية ثبتت قوله فان استقام لسؤال عن الحال
بان كان ما دخلت عليه ذال احوال حملت عليه وان لم تستقم بطل كونها
للسؤال عن الحال قوله قال ابو حنيفة راجح الخ قال في البسوط في مسئلة

انت حركيف ثبتت انه يعنى عند ابي حنيفة راجح ولا مشية له وعند
لا يعنى بالمشية في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام
انما هو عند ابي حنيفة راجح قوله لان العتق لا كيفية له لقائل ان
يقول انه يكون معلقا ومخرجا على مال ومدونه على وجه التدبير
وغير مطلقا ومقيدا بما ياتي من الزمان وكل هذه كيفيات ويمكن
ان يجاب بان المعلق بالمشية انما هو كيفية العتق لا اصله لما مر
من ان كيف للسؤال عن الحال فاذا يكون اصل العتق مخرجا وليس له
بعد التخيير اوصاف واحوال يمكن تعلقها بالمشية فيعتبر قوله
انت طالق لصدره من اهله في محله ويلغو قوله كيف ثبتت
لعدم وجود ما يتعلق به والاحوال المذكورة انما يمكن ان تصاف
العتق بها قبل الوقوع لا بعد قوله فيقع الواحدة يعنى الرجعية
التي هي اصل الطلاق قوله وان كانت موطوءة الخ كان المناسب
ان يقول بعد موطوءة يقع عليها الواحدة الرجعية التي هي اصل الطلاق
ويبقى الفضل اي الزيادة في الوصف بالبيسونة وفي القدر بالعدد
مفوضا اليها لبقاء المحل بقيام العدة لكن بشرط بيعة الزوج الخ اذ
لا يخفى ان هذا المخرج احسن من المخرج الذي ذكره على ان قوله فله المشية
في الصفة تكرر بالنسبة الى المتن هذا والحاصل ان كلمة كيف انما يدل
على تقويض الاحوال والصفات دون الاصل فنج العتق وغير المدخول
بها المشية بعد وقوع الاصل لوجود اوصاف واحوال يمكن تعلقها
بها فيعلق التقويض وفي المدخولها يكون التقويض اليها لوجود
اوصاف واحوال يمكن تعلق المشية بها قوله والقدر بالرفع
ليس نظير والظاهرة ان بالجر عطفت على الوصف كما ذكرنا والمعنى ان لها
ان تزيد في الوصف بان يجعل الطلاق بائنا بعد ان كان رجعيا او

وزيد في القدر بان يجعله ثلثا بعد ان كان واحدا لقيام العدة
فلها الزيادة في الوصف والقدر بل لا معنى للرفع لا يكون عطفًا على
الفضل في غير المعنى يبقى لها الزيادة في الوصف ويبقى لها القدر وهذا
كلام لا معنى له ولقائل ان يقول العدد من الكم دون الكيفية فلا يكون
مطلوبًا بكيف ويمكن ان يقال انه من كيف لا فادته البينونة عند حصول
بمعنى **قوله** فاذا اتفق بينهما يقع ما نويًا بان شاءت البائنة وقد نوه
الزوج او شاءت ثلثا وقد نويها الزوج وانا اختلفت المشيتان
كان شاءت يا شتا ونوي الزوج ثلثا او بالعكس فهي رجبية **قوله**
قال صاحب النهاية راجعت المحول في جواب هذا الاشكال يعني سهل
السؤال وهو انه ينبغي ان لا يحتاج الى نية الزوج **قوله** فيجب ان يعتمد
على ما ذكره الطحاوي وابوبكر الرازي من ان نية الزوج ليست شرطًا
لها بل واجبا وبعض مشايخنا بان القسنى باعتبار نية الزوج هو
تمليك الفوض كالفوض لا نالوه نعتير في ذلك نية الزوج للملكها
خلاف ما ملكها الزوج ولا سبيل اليه اذ هو مبداء واستفادة
ذلك فلا بد من اعتبار قصدك ولهذا لم يكن لها ايقاع الطلقتين
لان لا يملك ايقاعها بقوله انت طالق وما لا يملك الزوج انشاءه
لا يملك تفويضه وما يملك تفويضه لا يجوز خالفته فيه واما
رواية الطحاوي والرازي فمعارضته برواية غيرهما مع التبع بما
ذكرنا انتهى فتأمل **قوله** وقال ما لا يقبل الاشارة الى تقرير
كلاهما ما ذكرنا لعموم ان ما لا يكون محسوسًا كالنقرات
الشرعية من الطلاق والعناق والبيع والتكليف وغيرها فخاله
ووصفه سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسًا كان معرفة
وجوده باثان ووصفه كسوت الملك في البيع والحل في الكساح

والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وضار تعلق الوصف
قد تعلق الاصل وقد تعلق الوصف بمشيتها بالتفويض
فوجد ايضا ان يتعلق الاصل وهو الطلاق بمشيتها باواسطة الوصف
لان حكمها واحد لا يقع شيء بدون المشية وكذا حكم العتق لانه لما
لم يكن محسوسًا لا يعد شيئًا باثان وصفاته فلا ينفك ان فيكون
حكم وصفه في الوجود حكم اصله فيلزم من تعلقه بالمشية تعلقه
بها والمحاصل انهم اتفقوا على تفويض الوصف واختلفوا في استدر
ذلك التفويض الاصل فذهب ابو حنيفة راجح الى عدم اللزوم وهذا
الى اللزوم **قوله** اظن ان هذا اي الخلاف بين الامام وصاحبه
قوله للعرض الثاني وهو الوصف والحال **قوله** بل كلاهما خالان
في الجيم وهو المرأة مثلاً **قوله** بل هما سواء في الاصلية والفرعية يعني
ان قلنا ان احدهما اصل فالآخر يكون اسلاً او فرعاً فالآخر يكون فرعاً
لعدم انفكاك احدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا ان يكون
رجعياً او بائناً وكذا البائن والرجعي لا يوجد بدون الطلاق
واذا ثبت الملازمة من الجانبين بطلت اصلية احدهما وفرعية
الآخر **قوله** وكيف لا اي كيف لا يكون احدهما اسلاً والآخر فرعاً
والاحكام الشرعية بمنزلة الجوهر شرعاً واذا كانت بمنزلة الجوهر
فلا يعيد في اصالة احدهما وفرعية الآخر **قوله** على انه لو وقع ذلك
اي ما قاله بعض الشراخ من ان هذا مبني على امتناع قيام العرض
بالعرض ارتفاع الخلاف لا اختلاف بين الامام وصاحبه واللزوم
بطا اما الملازمة فلان امتناع قيام العرض بالعرض ملازم للمخبرين
اي كل منهما قائل به فلو كان الخلاف مبنيًا عليه لما صح بل الخلاف
مبني على عدم انفكاك الوصف عن الاصل والجواب لا يخيصة

رح ان قولهم ما لا يقبل الاشارة فخاله ووصفه بمنزلة اصله
ليشخص والالزام انتقاء الفاسد على عمدنا والالزام بطبيعتنا
الملازمة فان الربوا وسائر ابياحات الفاسدة مشروعة باعتبارها
دون وصفها بالاتفاق فلو كان ما ذكرتم صحيحا لكان الاصل
مثل الوصف والوصف غير مشروع وما كان غير مشروع بحسب الاصل
والوصف فهو باطل بالاتفاق لا فاسدا وكان الوصف مثل الاصل
والاصل مشروع فيكون الربوا باطلا فاسدا وهو باطل بالاتفاق
قوله فلو كان مجريا اي كلام المعنى **قوله** فهو غير مفوض عند الختم وهو
ابويوسف ومحمد بنهما الله **قوله** ويلزم ان يكون الوصف كذلك
اي غير مفوض وقد فرض مفوضا اتفاقا هذا خلف **قوله** فالأولى
ان يحل على القلب يكون اصل الكلام فاصله بمنزلة وصفه وخاله
فان قلت القلب لا يحسن الا اذا تضمن اعتبار الطيفاء ونكته من البلاغة
ولكن لك هنا لانه يوم خلاف الحق قلت القلب فيه ثلاثة اقوال
بعضهم قبله مطلقا وبعضهم رده مطلقا والحق انه ان تضمن اعتبارا
لطيفاء قبله والا لانه هذا القلب عما يتأني على القول الاول وان لم يكن
هو الحق ويمكن ان يقال لا قلب في العبارة لان الوصف اذا كان مثل
الاصل كان حكمها واحدا فما ثبت في احدهما ثبت في الآخر وجعل الاصل
اصلا في قوله والوصف فرها في المنزلة او لي من العكس فافهم
قوله كمر اسم البهيم يقال كمر مستك وكمر مالك ولا اختصاص لها
ببائى الطلاق فحل الشايع فيه حوازة **قوله** فاذا قال انت طالق
كمر شئت لم تطلق ما لم تشأ وان شاءت فلها ان تشاء الواحدة
فما فوقها لان اصل الطلاق قد تعلق بمشيتها كوصف ضرورة
عموم كمر في العدة الواقع في باي الطلاق غير انه تملك في الحال

252 خال من ذكر الوقت فيقتضي جوابا في المجلس كسائر التملكيات
المطلقة عن الوقت فيخرج من يدها كما يخرجها خيار الخيرة من مبرح
الردة والقيام وغيرهما مما يدل على الاعراض اما اذا كان فيها وقت
فلا يتقيد بالمجلس كما في اذا اخوانت طالق اذا شئت لا يقال للزوج
ان يطلقها اكثر من واحدة فكيف يكون لها ذلك وهي قائمة مقامه
لانا بقول المراد من المشية مشية القدرة لا مشية الاباحة
وهي يقدر ان يوقع الثلث ان شاء فكذا هي لقيامها مقامه او نقول
لانكره الزيادة في حقها لانها لو فرقت بسطل خيارها فلا يمكن من التعلق
الثلث الاجلة فيباح لها اعدم قدرتها كذا رواه الحسن عن ابي حنيفة
رحمه الله بخلاف الزوج لانه قادر على التفريق **قوله** بشرطية الزوج
انما اشترط مطابقة ارادة الزوج لا ارادتها لانه هو المملك فيعتبر
عدم مخالفة نيته ولانه لما كان للعد والمهمل كان التعيين اليه
لان البيان لا يكون الا في الجهل وكان قول الشيخ اسم للعد والواقع انما
هو بالنظر الى الطلاق وانما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شيء من الله
تعالى فتدبر قوله كما في قوله انت طالق ان دخلت الدار فانه يقع للحال
ولو قال انت طالق يخرج عند محمد رح لعدم ما يتعلق به وعند ابي يوسف
يج لا لان ذكر ان بيان لارادة التعليق **قوله** فلا تراه اقرب الي
الحقيقة وهي طرف المكان قوله لانه اي مطلق الطرفين مبين لطرف
المكان لكن هذا المطلق لا يوجد الا في ضمن طرف الزمان وهو مبين
لطرف المكان هذا ولما قيل ان يقول لان هذا من القضية مانعة للمع بل
مانعة الخلو لوجود المطلق في كل من الزمان والمكان واذا كان كذلك
فما المانع من حمل حيث على اذ الجامع مطلق الطرفين وان كان المطلق
لا يوجد له الا في ضمن فرد وهذا القدر كاف في صحة الاستعارة

كما في زيداً سد مجامع سطلق الشجاعة واذا كانت لا توجد الا
في ضمن الافراد ويمكن ان يجاب عنه بان الجامع يجب ان يكون وصفاً
خارجاً عن حقيقة المشية به والمشيبة كالشجاعة وانها خارجة
عن حقيقة الطرفين اما مطلق الطرفية فجزء مدلول كل من حيث
واذا ان حيث طرفية مقيدة بالمكان واذا طرفية مقيدة
بالزمان بخلاف المحل على ان الشرطية فان الالهام خارج عن حقيقتها
فتأمل قوله اذا قال المستامن لاهل الطاعة آمنوني على بني فأمئو
الى قوله ان بكسر الباء على انها محكية يقال وبالفتح على تقدير البناء
قوله لا يثبت الامان لهم لان الاسم لا يتناولهم مفردات لك
ان تقول لا يتناولهم بطريق الجواز والجواب ان الجواز لا بد له من ^{الطلاقة}
وهي منفية فتأمل قوله لا اكل من هذه الخنطة فانه صريح في التناول
بجواز متعارف في التخذ منها قوله كقولها انت حر المناسبات يقول مثال
للحقيقة منه كقولها انت حرا لا يخفى ما في دخول الشرح على المتن من الجواز
قوله لان وضعها في اللغة ليس كذلك اذ معنيان طالق لغة ورفع القيد
عنها اي طالق من التقييد وانت حرا الاجاز بانه حرا لا بعد ثم جواز في
الشرع لاذالة الرق والتكاح قوله صريحان في ذلك المدلول وهو
ازالة الرق والتكاح وحقيقتان شرعيتان وايضا قوله بدليل متعلق
بقوله يجوز ان يكون وفي بعض النسخ يؤيد اي يؤيد هذا الجواب ان المعنى
ذكر الصريح عقيب ذكر الحقيقة والجواز والاولى التمثيل بالحقيقة
ويمثل الجواز بقول الخائف لا اكل من هذه الخنطة كما ذكره الشارح
اولا ليكون التمثيل جارياً على الاصطلاح الذي به الخطاب لا على الا
صلاحيين لان العقل لا يتبادر اليه لما فيه من الغلظة ولا
يضرا الاقتضار في التمثيل على التمثيل للحقيقة دون الجواز لان

الايضاح المتى من التمثيل حاصل بذلك قوله وقامه بالرفع عطفاً
على تعلق يعنى ان قيام ذلك الكلام مقام معناه الذي اراد منه
فيكون من باب زيد شاعر وكاتب والمحاويل ان حكم الصريح ان يتعلق
الحكم الشرعي بنفس الكلام من غير التفات الى المعنى وان يقام لفظ
مقام معناه وهذا كالنوم لما اقيم مقام الحديث لم يلتفت الى وجود
الحديث بل يثبت الحكم لنفس النوم الموجب للاسترخاء ولقائل ان يقول
لا يقام لفظ الحكم والمفسر مقام معناه ايضاً لعدم احتمالها غير معناه
هما مع انتقاء التخصيص والتاويل قوله اقول هذا مشكل قلت
للاشكال اي في كلام صاحب القضية لانه كما يصرح عن موجهة القرينة
الحقبة وهي اليقظة ديانته يصرح عنه قضاء بالقرينة الظاهرة
وهي قراءة المکتوب الا ترى انه لو حكي لفظ غيره وقال سمعت
يقول امرأة في طالق لا يقع عليه شيء اي قضاء وكذا الوقراء ذلك
من كتاب قوله واما الكناية فما اى لفظ استر المراد باستتار انما
من الاستعمال بان استعماله المتكلم قاصداً الاستتار وان كان
معناه ظاهراً لغة كما ان الانكسار يحيل بالصريح باستعماله ^{كان}
حقيقاً لغة واطم ان من لم يقل باشتراط الاستعمال في الصريح لا يشترط
منه فيدخل فيه المشترك والمشكل وامثالها قوله اي بالاستعمال
ظاهراً انه تفسير للضمير في به وليس بظاهر لان هذا الضمير ليس عايداً الى الال
لعدم تقدم ذكره وانما هو عايد الى ما وكان المناسب عدم ذكر اي
ليكون قوله بالاستعمال تعميماً وتصرحاً بما حذفه المصراع اعتماداً على فهمه
من مورد القصة كما ذكره في الصريح قوله الاقرينية اي لفظية او معنوية
قوله فانها لا يمتزج بين اسم واسم لا بقرينية تنضم اليها اي من كالم
او خطاباً وغيبة وهي مع ذلك حقيقة في معناها قوله

فان قلت الضمير اعرف المعارف الى تقرير السؤال بوجه اخر بان يقال
لو كانت الضمائر من الكتابات لتوقف تمييز بعضها عن بعض على القرينة
فلم يكن اعرف المعارف مع كونها كذلك والجواب ان وضع الضمائر
عام بمعنى ان الواضع وضع لفظ انت مثلا لكل مخاطب ومع ذلك
لا ينافي تعريفها وكونها اعرف المعارف لا ينافي صحتها من القرينة
الظاهرة اللازمة لها حالة الاستعمال لا ينافي كونها من الكتابات
اذ لا ملازمة بين الوضع والاستعمال فان الشيخ قد يوضع عانا
ويستعمل خاصا وبالعكس وقد يتوافقان فان كونها اعرف
المعارف لا ينافي كونها من الكتابات هذا وما جوابا للشارح
فلا يحسم مادة السؤال ولهذا عقبه بالتأمل قوله لكونها
مسترة المراد فكان في ثبوت المراد بها تردد فيتوقف الحكم بها
على زالة ذلك التردد بدليل متصل بها من اليقظة او ما يقوم
مقامها من دلالة الحال كحال من اذكرة الطلاق قوله فيجب ان يقع
بها الرجعي لان الكناية انما تعمل على المكني عنده وهذه اللفاظ
كتايات عن مخرج الطلاق والصرح لا يقع به الا الرجعي فهذه الكتابات
لا يقع بها الا الرجعي قوله لكن الابهام هذا بيان علاقة الجآن
وحاصله انها شابهت الكناية من جهة اتصالها من الابهام
كالباين مثلا ظاهرا باعتبار البيوتنة مستترا باعتبار الوصلة
التي هي محل البيوتنة فانها تحمل وصلة التكاح ووصلة القرية
ووصلة المكاتبه وغير ذلك من الوصل فاستعير بها
لفظ الكناية واحتاجت الى اليقظة ليرزول الابهام المحل وتبين
البيوتنة عن وصلة التكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام
نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى يلزم

كون الواقع رجعيًا ولا يخفى ما في ذلك من التكلّف **قوله** والحاصل ان
كتايات حقيقة وكتايات من الطلاق مجاز وفي التحقيق تسميتها بالكتايات
مطلقا مجازا فمأمل وفي بعض شروح الفروع الكناية في باب الطلاق لفظ
يحمل الطلاق وغيره فلا يبرهان الكناية ما استند المراد منه والمستند
في هذه اللفاظ هنا الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي لان هذا معنى
الكناية في الأصول لا الفقه فلا يحتاج الى الجواب بان الطلاق لفظ الكناية
على كتابات الطلاق بطريق المجاز **قوله** فتطلق المرادة على صفة البيوتنة
ولا يكون انت باين اي يتطابق على ما هو شأن المجاز ليلزم ان يكون رجعيًا
وهذا مبني على ان المراد في الكناية اللازم بالعرض والمعلوم بالذات
كما ذكره في الشرح اما على قول من يكتب في الكناية بمجرد جواز ارادة
المعنى الحقيقي فلا ينافي ذلك فيلزم على هذا ان يكون الواقع بهذا
الالفاظ رجعيًا وهذا يسقط ما ذكره الشارح في صدر البحث
لان هذا التفسير ليس مبنيًا على قول من يكتب بمجرد جواز
ارادة المعنى الحقيقي قوله ولو سلم الى اي لو سلم ارادة المعنى
الموضوع له في الكناية فلا يخفاء في انه لا يكون مقصودا ولا لا يتم
الثبوت في الواقع الا يري ان طويل الجاد كناية عن طول القام
وهو لا يوجب ثبوت طول الجاد وكذا كثير الرماد كناية
عن كونه مضيئا وهو لا يوجب كثرة في الرماد في الواقع لجواز ان
يكون طويل القامة وهو قصير الجاد وبالعكس فمن اين يلزم وقوع
الطلاق بصيغة البيوتنة ويمكن ان يجاب عنه بان اللازم الاعلبي
حكم اللازم الحقيقي في المقامات الخطابية والالما استقامت
الكناية فيما ذكرت قوله والنسبة بين الكناية والمجاز الى بينهما
عموم وخصوص من وجه يجتمعان في مادة وينفرد كل منهما عن الآخر

في حربي وهذا في اصطلاح الاصوين اما في اصطلاح علماء البيان فبيتهما
تباين كلي لان المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له مع قرينة ما
عن ارادة الموضوع له والكناية هي الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له
مع جوان ارادة ما وضعت له وعلى هذا فالكناية عندهم واسطة بين
الحقيقة والمجاز وهذا رأي صاحب التلخيص وصرح صاحب المفتاح بانها
حقيقة فانه قال فيه المراد بالكلمة المستعملة اما معناها وحدها او
غير معناها والاول الحقيقة والثاني المجاز والثالث الكناية والحقيقة
والكناية يشتركان في كونها حقيقتين ويفترقان في اليرج وعدم اليرج
قوله في المجاز الغير المتعارف كما اذا حلفت لا تأكل الخبز فكل لحم الادمي
او الخنزير فانه لا يحث على ما فيه من الخلاف قوله كما في المجاز المتعارف
نحو لا اكل من هذه الخلة فانها مجاز عن ثمرتها لا كناية لانه صريح في ظهور
من ذلك لكثرة الاستعمال قوله والامثلة استثناء من قوله بواين
وجه الاطرية انهم صرحوا بان الكل كنايةات الطلاق وان الواقع بها باين
الاثلة الفاطم وح اذا كانت استثناء من قوله كانت بواين فيكون
هذه الالفاظ كنايةات مجازا ايضا لا حقيقة وانما وقع بها الرجعي لالانها
كنايةات عن الطلاق بل لان معانيها التي تنقل منها الى الطلاق الملزوم
لا دلالة فيها على البيونة بخلاف ما عداها من الكنايةات قوله فلان
العدي يحتمل هذا الدرام والنعيم من الله تعالى ومن العبد وعدا الاقراء
قوله بطريق اطلاق اسم السبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب
الاعتداد في الجملة وان لم يكن له سببا في هذه الصورة واعلم انه كما يجوز
كون اعتدي واستبري رحك مجازا عن كوني طالقا في غير المدخول بها
يجب كون استبري رحك كذلك كذلك في المدخول بها اذا كانت
ايسة او صغيرة قوله فان قلت الخ السبب قال بعضهم هذا من اطلاق الحكم

على العلة لا من اطلاق السبب على السبب فلا يراد السؤال من شرطه
الاختصاص والعدة لا تخفق بالطلاق لبثوتة في ام الوكد قوله اعتدي
لا تطلقك فاكسب بذكر الحكم اي لا تصدق عن السبب اي الطلاق لدلالة
عليه والاضمار من باب المجاز وهو كناية قبل صيرورته متعارفا قوله
واما قوله انت واحدة فيحتمل ان يكون نعنا المصدر اي انت مطاوعة مطلقا
واحدة ويحتمل ان يكون نعنا المراد اي انت واحدة عند قولك اعتدي
او لعدم نظيرها في الكمال والجمال او في القبح فاذا زال الابهام بالنية
او دلالة الحال كان الواقع بها صريح الطلاق وهو يعقب الرجعة لا حال
بوجها اذ موجه التوحيد ولا اثر لذلك في البيونة قوله اول انه
اقل ثبوتة من البائين في التدارك اولان النص ورد بلفظ التبرج
لالبائين اولان حمله على الصلح اولى فان الرجل يصير طائبا بالبائين
في بعض الروايات اولانه يحتاج الى ادراج موصوفين وهما تطليقة
باينة وما كان اقل بقدير كان اولى لان الاصل عدم التقدير
قوله وان لم يعرب بان اسكن الهاء يحتاج الى النية لاحتمال الارث
قوله واما بالنصب فيحتمل نعنا الخ واما التكون فيحتمل الاربعة امور
وجهي النصب ووجهي الرفع قوله وعلى قول بعض اصحابنا لا يكون انت
واحدة من الكنايةات قال بعض المحققين لا يخفى عليك ان قوله انت
من الكنايةات لاستتار المراد به عند عامة علماء الاصول وان لم يكن
منها بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف قوله والصرح
هو التام في ذلك اي في الافادة دون الكناية لعدم توقفه على نية
او قرينة وتوقفها على ذلك لكن البلاغا ما جمعا على ان الكناية
والمجازا يبلغ من الصريح والحقيقة لان الانتقال فيهما من الملزوم الى اللازم
فهو كحوي الشيء ببينه فان وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم

لا متناع وجود الملووم بدون الازر قوله واما الاستبدال في النظر
 في الدليل وهو ما يمكن التوصل بصريح النظر فيه الى مطلوب خبري وقيل
 ما يلزم من العلم العلم بشي آخر قوله وهو انتقال الذهن من الاثر الى الازر
 ويسمى هذا استبدال الازر الى العلول الى العلة وعكسه وهو انتقال الذهن
 من المؤثر الى الاثر كما اذا رأى ناراً انتقل الذهن منها الى الدخان ويسمى
 استدلالاً من العلة الى المعلول الا ان دلالة العلة على معلولها أقوى
 واظهر من دلالة المعلول على علته لان العلة العينية تدل على معلول
 معين واما المعلول المعين فلا يدل الا على علة ما اللهمة الا اذا كان
 للمعلول مساويا لعنته فيكون الاستدلال من المعلول على العلة
 كالاستدلال من العلة على المعلول في القوة والظهور لان المراد هنا هو
 فان مقصود المجتهدين اثبات الاحكام بالادلة وذلك انما يحصل بالاثار
 من المؤثر الذي هو الدليل الى الاثر الذي هو الحكم وانما قيدنا بقولنا
 هنا لان المراد عند المتكلمين هو الاول لان الاستدلال عندهم
 بالاثار على المؤثر وأصل ان اضافة التأثير الى الادلة على سبيل التجوز
 لان المؤثر في الاحكام بالحقيقة هو الباري تعالى والادلة انما هي امارات
 وعلامات في ثبوت الاحكام قوله وهو العمل بظاهر ما سبق الكلام له
 قال بعض الشارحين قال للمصريح ما سبق الكلام لاجله بجهة الاستدلال
 لكان أولى بالخروج عن حد النص لان النص ايضا سبق الكلام لاجله غير ان
 التصريح فيه لا من جهة الاستدلال بل من التكلم ويحتمل ان المصريح ترك
 هذا القيد اعتماداً على الفهم لذكر الاستدلال قبيل وما قيل من الفرق
 بين عبارة النص والنص ان النص من قسم اللفظ والعبارة
 من قسم المعنى ليس بصحيح لان الاشتراك في الحد يوجب الاشتراك
 في الحدود وهما كما كانا مشتركين في الحد لان كلاهما سبق له الكلام

وجب ان يشتركا في الحدود الا يرى ان زيد المكان حيوانا ناطقا
 كان انسانا فلذلك اعمرو والمحصل ان كلا من النص والعبارة اعتبر فيه
 النظم مع المعنى والفرق بينهما بالاعتبار كما ذكرنا وهو ان النص يترق
 من جهة التكلم والعبارة تترق من جهة الاستدلال قوله حيث انه
 بمعنى العمل بالإشارة عمل بالليس بظاهر من كل وجه باعتبار اننا خارجة
 عن المعنى الموضوع له الا يرى ان قوله تعالى وعلى الولود له رزق من
 سبق لاثبات نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن لاجله
 وهذا هو المعنى الموضوع له وفيما اشار الى ان الاب مفرد بالاثاق
 على الولد وهذا المعنى لا يترجى للموضوع له متاخرونه والظن
 انما هو الموضوع له قوله فان قلت الى سبب ورود هذا السؤال
 اخذ السوق في التعريف فتوهم ان الاستدلال بالعبارة مقيد به
 بجذبات فورد السؤال قوله قلت الكلام وان لم يكن مسبوقا الى
 قال بعض الشارح المراد بالسوق في تعريف المصريح ان يدل على مفهوم
 مقيد بكونه مقصودا والمراد من السوق هنا ان يدل على مفهوم
 سواء كان مقصودا او غير مقصود ثم اعلم ان الآية ظاهرة في
 اباحة التكاح نص في بيان العدد والاستدلال بالظواهر
 استدلالا بالعبارة فان قلت الظاهر لا يكون سوق الكلام والعبارة
 ما سبق الكلام له فكيف يكون الاستدلال به استدلالا لهما وبثبوتها
 منافاة فالجواب ان المراد بالسوق النفي في اللفظ هو السوق الاصيل
 اي السوق للمعنى المقصود من التكلم بذلك الكلام كبيان الآية
 العدد في الآية المذكورة والسوق المراد في العبارة هو السوق
 للمعنى الغير الاصيل كما باحة التكاح فيكون الظن بمعنى غير اصلي كما ان
 العبارة كذلك وحيث لا منافاة بين اللفظ والعبارة لكونهما مسبوقين

بمعنى غير أصلي وعلى هذا يكون في النص استوفان المعنى الأصلي وغيره
إذا لفظ صواباً مع زيادة وضوح فافهم قوله أي بتركيبه من
غير زيادة ولا نقصان تفسير لقوله بتظلمه والمجموع قيد لأعراج الثالث
بالدلالة لأن الحكم الثابت بها يثبت بزيادة على معنى النص لأن الدلالة
على الاستفادة من المعنى اللغوي لأصل المعنى اللغوي فالحكم الثابت بها
مستفاد لما استفيد من المعنى اللغوي لا من نص المعنى كالتزمي عن التام
على ما سيأتي ولو أخرج بالزيادة المقضي كان له وجه لأن الزيادة
فيه ضرورة والدلالة خرجت بقوله بتظلمه فتأمل قوله خرج به
أي بتظلمه قوله لأنه ثابت بمعنى التظلم أي بمعنى استفاد من معنى التظلم
بخلاف الثابت بالإشارة فإنه ثابت بنفس معنى التظلم وهو معنى التظلم
فهو العمل بما ثبت بتظلمه أي بمعناه إذا لفظ بقطع النظر عن المعنى
لا يثبت به شيء **قوله** لأن اللام للاختصاص فيدل على حقيقة
الولد بالولد أما ملكاً أو نسباً فالأول منتف بالاجماع فيعتين
الثاني على وجه يترتب عليه فوأيده على وجه لا يترتب عليه مثلها بالنسبة
إلى الأم كالأمامة الكبرى والكفاءة واعتبار من الشل وغيرهما من الأمور التي
ينفرد بها الأب **قوله** فيتملكه عند الحاجة لأن النسبة بلام التملك
مقتضى مال الولد ثابتة على قدر الامكان وماله لا يصير ملكاً له بالاجماع
حتى لا يجوز له التصرف في ماله لغير رضاه فاذا لم يمكن اثبات حقيقة
الملك في ماله يثبت له حق التملك عند الحاجة عملاً بالدليل بقدر الامكان
ويسبق على ثبوت حق التملك له مسائل منها أنه لا يحق بوطي جارياً
ابنه وإن قال علمت أنها حرام وأنه لا يحق بالعقربوطيها لثبوت الملك
قبل الوطي بناء على حق التملك ومنها أنه إذا استولد جارياً لا من
يثبت النسب ولا يحق عليه رد قيمة الولد على الأب ويجب رد قيمتها

فقوله بغير عوض فيه نظر إلا أن يراد بالحاجة النفقة فيملكه
أن كان غائباً أو يسع مرضه **قوله** والي أن الأب لا يشاركه
في نفقة الولد أحد لأن الشرح أوجب النفقة عليه بناءً
على كون الولد منسوباً إليه لا يشاركه أحد في هذه النسبة
فكذا في حكمها وهذا في الصغير والنبت الصغيرة رواية واحدة
وفي الكبير الزمن والنبت البالغة يجب على الأب والأم اثلاثاً
بميراثها من الولد في رواية الحسن عن أبي حنيفة رح وفيها
الرواية كل النفقة على لقوله تعالى وعلى الأب رزقهن من غير
فضل بين الصغير والكبير **قوله** إلى أنه يجوز أن يقع نسباً
في القطعية لأن العبارة مقصودة قطعياً ابداً والأشارة
غير مقصودة ولا دائمة القطعية والمق ائقوي من غير الزيادة
اقتمام المتكلم وكذا إيم القطعي لعدم ما يطرق من الاحتمال
فلذا كانت العبارة أحق بالتقدير من الإشارة عند المقارن
هكذا قيل وفيه نظر لأن كلامها يفيد القطع إذا لم يكن احتمال
ناشئ عن دليل والحق أنها قد يكونان قطعيتين وظنينين
والتفاوت عند الترجيح لكون العبارة مقصودة وقت الأارة
قوله فقال عليه الصلوة والسلام تفعلها من في قعر بيتها شطر
عمرها لا تصوم ولا تصلي قال ابن الجوزي في التحقيق هذا حديث
لا يعرف وقال البيهقي لم أجده في شيء من كتب الحديث وقال
ابن المنذر لا يثبت هذا من وجه من الوجوه عن النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم **قوله** وفيه إشارة إلى أن أكثر الخيتم
خمساً عشرين يوماً لأن الشغل لغة النصف فإذا ماتت
وعمرها ستون فتعد ثلثين لا تصوم ولا تصلي وهو بناءً

وهو بناء على انها تحيض في كل شهر خمسة عشر يوماً ولقائل ان يقول
على تقدير بثوت هذا الحديث لم يكن فيه حجة على ما قاله الشافعي
رح لان من بلغت خمسة عشر سنة فماذا حاضت من كل شهر عشرة
وهو المراد هناك لان الغالب اكثر الحيض عشرة وماتت في ستين
سنة كانت تاركة للصلوة شرط عمرها مع ان ذلك ليس بصفة
بل رتبة لان الشرط يطلق على البعض توسعاً قوله وهو معارض
بما روي ابو امامة رضي الله عنه في رواية الطبراني والدارقطني قد عرفت
انه لا معارضة لما ذكرنا واذا كان كذلك فكان ينبغي للشافعي
ان لا يذكر هذا الحديث لمثال التعارض بل يمثل بقوله تعالى
للفقراء المهاجرين الآية كما مثل بها غالب الشراح قوله وللأشارة
عموم كالعبارة على الأصح لان كلاهما ثبت بنظم الكلام والعموم
من اوصاف اللفظ وقال ابو زيد الاشارة لا يحتمل التخصيص لان
معنى العموم فيما سبق له الكلام فاما ما يقع الاشارة اليه من غير
ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المط بالنص ومثل هذا
لا يسع فيه معنى العموم حتى يقبل التخصيص قوله واما الثابت بدلالة
النص وهي السماة بمفهوم الموافقة ونحوي الخطاب والثابت بما هو
السمي بالثابت بمفهوم الموافقة ونحوي الخطاب قوله والمراد به
اي بالمعنى اللغوي المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اوضاع اللغة
فيها او غير قوله والحاصل انه ليس المراد بمعنى النص في هذا المعنى
ظاهر معناه لغة بل المراد منه معنى المعنى وهو ما يؤدي الى معنى اللغة
ويكون مقصوداً به كعنى الاذي من التأنيف في قوله تعالى ولا تقل لها
اق المفهوم منه لغة فان ظاهر معنى النص حرمة التأنيف وهي كلمة
تنفخ وتبرم وسامة وهذا المعنى اللغوي ينادي باصلي صوت

25
ان المقرفعي الاذي حتى ان كل حارف ما وضاع اللغة يعرف منه ذلك
اول الشاع من غير تأمل وتوقف منه على حرمة الضرب والشم
والقتل لان الايداء فيها فوق الايداء في التأنيف ويعلم منه
ان الحكم يتعلق بمعنى المعنى وهو الاذي كما انه قيل لا تؤذها فيطيل
بهذا التقرير زعم القاضل السمرقندي انه يدخل في تعريف الدلالة
المقتضى والمحدوف لانها ليسا بمعنى المعنى على ان بثوت المقضي
شرفي والمحدوف عقلي والدلالة لغوي قوله يعرف منه لغة اي
الامر هذا هو معنى المعنى فان قلت المفهوم لغوياً فما هو نفس المعنى
لانه الموضوع له اللفظ قلت معنى المعنى لا هو المعنى اللغوي فيقيم
منه لغة ايضاً ان المعنى اللغوي كالمعنى اللغوي قولها ان اريد
من الضرب معناه الحقيقي وهو استعمال آلة التأديب ومعنى المعنى
وهو الايلاء الذي يفرض اليه المعنى الحقيقي فيكون جماعين الحقيقي
بالمجاز لان اللفظ انما وضع لغناه فاذا اريد من اللفظ معناه
ومعنى معناه فقدر اريد منه ما وضع له وهو معنى الجمع قوله
والاول باطل تقدم وجه بطلانه والسا يخرج اي الكلام من الدلالة
ويجعله من قبيل العبارة وذلك لان اثبات الحكم بالحقيقة
او المجاز من قبيل الاستدلال بالعبارة فكلها عموم المجاز لان
معناه جعل الملقول مجازاً عن شيء ذلك الشيء عام بحيث يقصر
الحقيقة فرداً من افراده كوضع القدم قوله قلنا لان المراد اريد
من النظم معنى الجمع لغة الخ لقائل ان يقول بل فهمه منه معنى
العنى بطريق التبيه على العرض والمق و فرقي بين الارادة والفهم
والمحدوف انما يتاقي على الاول وقد يقال نحن لا نريد في الدلالة
المعنى الحقيقي بل سعى المعنى لانه التوجيه لا يرد السؤال فتأمل

قوله فمن حيث الخ ليس من تمة الجواب بل الجواب انتهى عند العرض والمق
وانما هذا الكلام في الجملة ليس في آراءه نائدة كثيرة لاحاجة اليه ^{للاستغناء}
عنه بقيود التعريف ومحترزاته التي سنذكرها الآن فهو تكرر بالنسبة
الى ما بعد قوله خرج بقوله بمعنى النص الى جعل قوله ما ثبت معنى من الكلام
بشابهة الجنس لشموله بكل حكم شرعي وما بعد فصول قوله ويقول لغة
الاقتضاء الا وان يقول المقتضى وان كان من اطلاق المصدر وراية
المفعول قوله لانه الاقتضاء ثابت شرعا الاواني ان يقول او عقلا فان
المقتضى قد يكون ثابتا بطريق العقل كقوله تعاوا اسئل القرية وهو
محل الاشكال في الفرق بينه وبين المحذوف قوله والمحذوف ثابت
عقلا قال بعض الشراح المحذوف ثابت بنفس النص لا بعناه لان المحذوف
كالمنكور فهو خارج بقوله بمعنى النص ايضا تأمله قوله لا اجتهادا
تأكيد لقوله لغة ليس كذلك بل هو فصل مخرج للقياس فان القياس
ليس من الدلالة عند المحققين من مشايخنا على ما سياتي قوله ولهذا لو
لا يضرب فلانا الى تكرار فانه تقدم ذلك المثال الذي ذكره قتل
قوله لو قال المصريح في التمثيل كجريمة الضرب الثابتة بمعنى النهي ^{التأنيف}
المعلوم منه اي من النهي باعتبار دفع الاذي لكانا ولي فيكون مثالا
لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص وذلك لان حرمة الضرب ^{الشم}
هل الثابت بدلالة النهي عن التأنيف والمصريح قال اما الثابت
بدلالة النص فكان ينبغي ان يقول كجريمة الضرب الى ليطابق ما ذكره من النهي
عن التأنيف مثال الدلالة النص للثابت بها قوله ويمكن ان يجاز
الى قال بعض المحققين الثابت بالدلالة قد يكون خفيا كسبوت الكهان
في الاكل واما المعنى الذي تعلق به الحكم فلا بد من كونه ظاهرا يعرفه
اهل اللسان وقد بينا ان معنى الجناية في سؤال الاعرابي ثابت لغة

سفهوم لاهل اللسان ولا يشترط كون الثابت بذلك المعنى في خبر النص
كما يعرفه اهل اللسان قوله فلا يجب في العدم ان اولي لعدم التعدي
قوله فان قلت المراد جزءا الآخرة هذا السؤال اورد ما القاضل ^{التفريد}
وعبارته وفيه بحث لان المراد جزءا الآخرة بدليل انه يقتل قصبا
فلا يلزم عدم وجوب الكفارة وانما يلزم لو كان المراد جزءا الدنيا
والآخرة وهو ممنوع لئلا يلزم في القصاص قوله من حيث ان
كلاهما يوجب لو ثبت الحكم قطعاً بلا شبهة قال بعض المحققين
الدلالة على قسمين قطعية وظنية فالاولى كدلالة ابي والى
كاجاب الكهان قوله بالاكل والشرب بدلالة حديث الاعرابي
في اجابها بالوقاع المنهى ولقائل ان يقول والقياس ايضا على قسمين
قطعي وهو ما اذا كانت علته منصوصة وظني وهو ما اذا
كانت العلة غير منصوصة ويمكن ان يجاب بان الاصل في الدلالة القطعي
وصدوره فارض والقياس بالعكس وحفتسا ويا في اثبات الحكم واجب
بان النص يقتضي ان يكون كل جزايه جهتم الا انه يزيد عليه القصاص
بدليل تجوز بمثله وفي الكهان لم يوجد ما يجوز به الزيادة لانه
الدلالة دون الاشارة وبالمجمل الغرض تهيدا للاصل لا تحقيق
المثال واما جوابي الشارح فتقريره لا قران المراد جزءا الآخرة
ولا يلزم في القصاص لانه جزاؤه المحل من وجهه والجزاؤه المضاف
جزاؤه الفاصل من كل وجهه فلا تنافي بينهما ولو سلم ان فيه اشارة
الى نفي القصاص وجب بعبارة النص وهو قوله تعالى النفس
بالنفس والعبارة مقدم على الاشارة ويجوز ان يقول التسليم
بوجه آخر بان يقال ولو سلم ان المراد جزءا الآخرة فلا يلزم
سبوت الكهان بالدلالة ويجوز ان يقرب الجواب بتسليمين

فقل لأن القصاص جزاء محل من وجهه والجزاء المضاف الى الفاعل
 في الآية جزاء فعله من كل وجه فلا يمكن اثبات الكفارة لانها
 جزاء الفعل من كل وجه في الخطاء فلو ثبت في العمود لم يكن الجزاء
 المضاف الى الفاعل جزاء فعله من كل وجه بل بعينه ولو سلم انه
 ليس المراد جزاء الآخرة فلا تراه ان يكون فيه اشارة الى نفي القصاص
 لانه وجب بالعبارة **قوله** مع اثبات الحدود والكفارات بدلالة
 النقص دون القياس وذلك لان الحدود شرعت عقوبة وجزاء
 على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهارة والكفارات شرعت
 حاجته للاتمام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة
 والنجس ولا مدخل للرأي في معرفة مقدار الاجرام وما يحصل به ازالة
 الاثم وما يحصل جزاء لها فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي سبناه على ^{الرأي}
 بخلاف الدلالة فان مبناها على المعنى الذي تضمنه النقص لغة فيكون
 مضافا الى الكسح واما ما ملأ بالشارع تبعا لبعض الشرائع من ان القصاص
 فيه شبهة لثبوت بالرأي والحدود تدبر بالشبهات فلا يثبت بما
 شبهة فضعيف لان هذه الشهرة غير ما نفعه من الثبوت لانت
 كثير من الحدود والكفارات تثبت بدليل فيه شبهة كاجزاء الاحاد
 والبيئات في مجالس المحاكم كذا قيل وفيه تامل لان الشهرة
 في القياس في اصله لا لوصفه الذي هو علة غير منصوص عليه
 بخلاف اجزاء الاحاد فان اصلها قول الرسول وهو موجب ^{قطعا}
 والشبهات غامضة في طريق النقل **قوله** ان ادبر القياس الذي تدرك
 عليه بالرأي فان قلت القياس نعم ما نقص على طيبته وما لا ينقص
 عليها والمراد لا يدفع الايراد فكان ينبغي للمتنح ان يعيد ما يكون
 عليه مدركة بالرأي قلت القياس المنصوص عليه بمنزلة النقص

250 فلا يتوهم دخوله بحج البقيم وما لا ينبغي ان يتوهم دخوله لا ينبغي ان يتردد
 عنه وان شمله ظاهر الاسم لان العبرة للمعانيه ون الالفاظ **قوله**
 وفيه نظر لان الحكم في غير ما عرفت ثابت بعبارة النص وهو ما روي في
 صحيح البخاري من عمر رضي الله عنه انه عليه الصلوة والسلام الخ المعروف
 انه موقوف على عمر بن روي البخاري في صحيحه ومسلم من حديث
 ابن عباس رضي الله عنه ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال ان الله تعالى
 بعث محمدا عليه الصلوة والسلام بالحق وانزل عليه الكتاب بالحق
 فكان فيما انزل عليه آية الرجم فقرأناها ووعيناها ورجم رسول الله
 صلى الله تعالى عليه وسلم ورجعنا من بعده واتي خشيت ان يطالب الناس
 الزمان ان يقول قائل ما نجد آية الرجم في كتاب الله تعالى فيصطلحوا بترك
 فريضة ما انزل الله تعالى فالرجم حق على من زني من الرجال والنساء
 وكان محصنا ان قامت البيعة او اعترف واير الله لولا ان يقول
 الناس زاد عمر في كتاب الله تعالى لكتبها والشارح رفعه وهو لا ينبغي
 التهمة الا ان يقال الموقوف له حكم المرفوع في مثل ذلك لانه
 مما لا يستدعي اليه الرأي والتلف لم يحصر اثبوت الحكم في غير ما عرفت
 بطريق الدلالة بل انما شتوا به فيجوز ان يكون الحكم ثابتا بعبارة
 النص ودلالته كما استنبوا النقص بالخارج الجس من غير السبيلين
 بالحديث وبالقياس على الخارج من السبيلين **قوله** وذلك
 لم يكن لكونه اعرابيا لان هذا المعنى لو كان يقتضي الكفارة
 لا وجب ايضا على غير من الاعراب ولم يوجب لكونه سوا قضا
 امراته لان وقاع الرجل امراته حلال ومباشرة الحلال لا تجب
 عليه الجزاء فعلم انه انما وجب عليه الكفارة لانه منك حرمة ^{بمعيان}
 بالجناية على نفسه فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية بطريق ^{الدلالة}

لا بالقياس خلافا للشافعي **قوله** الحديث معروف كقول
السنة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال أتى رجل إلى النبي صلى الله عليه
عليه وسلم فقال ملكك واهلكك وفي رواية ففرض بيدي علي
عنته وقال لا املك الأرض حتى هذه واهلكك فقال عليه الصلوة
والسلام ما شأنك قال وأقعت علي امرأة في رمضان قال
عليه الصلوة والسلام هل تجد رقبة تعتقها قال لا قال فهل
تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تستطيع
أن تطعم مسكينا قال لا قال اجلس فأتى النبي عليه الصلوة والسلام
بفرق فيه ثم قال تصدق بهذا قال اعلني فقرني يا رسول الله فوالله
ما بين لابتيها يريد المحرمين اهل بيتي اخرج اليه مني فضحك رسول
صلى الله تعالى عليه وسلم حتى بدت نواجذ وفي لفظ ثنا ياه نثر
قال خذ فاطمة اهلك وفي لفظ زاد الزهري وانما كان خصية
لك خاصة ولو ان رجلا فعل ذلك اليوم لا يكن له بد من التكفير
قال المنذري قول الزهري ذلك دعوي بلا دليل عليها وعرف ذلك
ذهب سعيد بن جبير رضي الله عنه وجوب الكفارة على من افطر
في رمضان باي شيء قال لا نتساه به بما في اخر الحديث بقوله
كلها انت وعيالك انتي وجمهور العلماء الى قول الزهري
قوله فنجب على من اى غير الاعرابي اذا افسد صومه بالاكل
والشرب الى عبارة الشافعي ناقصة محتاج الى تميم وهو ان
يقال فيجب على من عند وجود هذه الجنابة ويجب ايضا بالاكل
والشرب بدلالة نص الكفاية بالجماع الحاضر للمشاركة في العلة
الى بيان ذلك ان من علم استواء الجماع والاكل والشرب
في ان ركن الصوم الكف عن كل ما شتم علم لزوم العقوبة على من

فوت الكف عن بعضها جزم بل هو اعلى من فوق الكفر عن البعض
الاخر كما للعلم بذلك الاستواء ضرب متوقف فيه على اهلية
الاجتهاد اعني بعد حصول الجليلين يحصل العلم الثالث ويعلم
كل عالم بهما ان المؤثر في لزومها تفويت الركن لا حصول قوله
ولو سلم انه غير معقول لا نشبهها بالقياس بل بالدلالة قلت
بل هي ثابتة بعبارة النص وهو ما روي الدارقطني من حديث
ابي هريرة رضي الله تعالى عنه ان رجلا اكل في رمضان فامر النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم ان يعتق رقبة او يصوم شهرين
او يطعم ستين مسكينا قوله ولان معنى النص علة الكلام بقدر
تقديره ولو قلنا بان العموم من صفات المعاني كما قاله الجصاص
ومن وافقه لما كان ايضا له عموم لان معنى التفريق والتنازل
بابطل لا يليق بادلة الشرع قوله بياضه الى حاصله انه لما ثبت
بدلالة النص ان الاذي هو العلة لحرمة التافيف والاذي له
حقيقة واحدة وان كان يوجد في محال كثيرة كالضرب والشم والقتل
وهيها صاير كان الشرع قال هذا الوصف ايما وجد وجد حكمه وهو
الحرمة فتى وجد هذا الوصف واحكم له لم يكن علة للحرمة فكانه
قال هو علة للحرمة وهو ليس علة وهذا تناقض لا يليق بادلة الشرع
فيكون باطلا وما لزم منه الباطل فهو باطل فان قيل الحكم قد تخلف
من العلة لما في عقلا او شرعا كخلف القضاء من قتل العمد في ضوء
الاب والجد وعن النواصي جارية ابنه والتخلف لما في لا يخرج
المعنى عن العلية فلا يلزم كونه صلة وغير علة فالجواب ان التعليل
المذكور على قول من لم يجوز تخصيص العلة لما في وهو مذموم كاشيا
في ايا القياس اما من جوز في استدلال على عدم جواز تخصيص الدلالة

بوجه آخر فان قلت كيف يجوز تخصيص الثابت بالدلالة وطهارة
 المكان ضمن منه قدر الدائم وهي ثابتة دلالة كما تقر في الفروع
 قلت لا لانه مخصوص بل الحكم في المكان بقدره في الثوب والثوب
 ذلك صفة كذا في المكان قوله منا تعليل لثبوت الحكم بالتحليل
 ان يراد بالحكم هو مقتضى مع حكمه لانها حكم النسخ لان النسخ لما اقتضى
 المقتضى صان المقتضى حكمه ثم حكم المقتضى صار حكما للنسخ ايضا لانه
 حكم حكمه وحكم حكم الشيء حكم ذلك الشيء يعني ان النسخ اقتضى المقتضى
 مع حكمه ليقع معناه ويحتمل ان يراد بالحكم هو المقتضى وان يراد بحكم
 ويرجع هذا الاحتمال قوله او تعليل الاشتراط تقدمه اي الحكم اذ المراد
 بالحكم المشروط تقدمه في العبارة هو حكم المقتضى المعبر عنه بالثابت
 ويلزم عن تقدم الحكم تقدم المقتضى وبالعكس ضرورة لانه حكمه قوله
 لاصل المقتضى كاحتماله بعض اشياء حين يعني بعض اشياء حين حمل الثابت
 في عبارة التن على المقتضى وبقي الاقتصاء في معناه الحقيقي وهو الطلب
 وبعضهم حمل الثابت على الحكم والاقتضاء على معناه قوله واللام فيه
 اي في الاقتضاء بدل عن الاضافة الاولى ان يقول بدل عن المضاف
 وهو ضمير راجع الى النسخ قوله لان المقسم الى الاقسام الاربعة
 وهي العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء قوله فلو كان الثابت
 باقتضاء النسخ هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكم فان قلت قد قلتم
 بان المقتضى حكم النسخ لان النسخ اقتضاء فيصدق عليه المقسم
 قلت ليس المراد بقولهم المقتضى حكم النسخ في الحقيقة الحكم المصطلح
 لان الحكم من قبيل المعاني والمقتضى لفظ وانما اطلقوا عليه لفظ الحكم
 لكون النسخ اقتضاء وانما اقتضاء لاجل ثبوت معناه فالثابت
 باقتضاء النسخ انما هو حصول حكم المقتضى وثبوت المقتضى ضروري

لاجل اقتضاء النسخ حكمه قوله فلانا لرحمنا الصواب اذا حملنا
 لان المقام مقام اذا الولا لانه حمل على ذلك قوله لحصل منه اي
 من تعريف المقتضى لانه حكمه فاذا شرط تقدمه على النسخ يلزم منه اشتراط
 ما تقدم المقتضى ضرورة انه لا يثبت الا به قوله بخلاف العكس وهو انه
 لا يلزم من تعريف المقتضى تعريف الحكم اذ لا يلزم من تقدم المقتضى على
 تقدم حكمه فتأمل قوله والقول الذي هو المقتضى ون الفعل الذي
 هو القبض فلا يجوز ان يسقط بالقول ما لا يحتمل السقوط بحال وهو القبض
 في الهبة لان الاقوي لا يبطل بالادنى قيد بالقبض في الهبة لان القبض
 في البيع الفاسد وان كان شرط الكفة يحتمل التسقط حتى يبقى العتق عن الام
 فيما اذا قال اعتقه عنى بالف دينار ورطل من الحر لان القبض
 ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد
 ملحق به لا اصل بنفسه فيحمل التسقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض
 فيها شرط اصلي لا يعمل الا به ولان الفاسد لضيقه احتاج الى القبض
 ليقوى به وقد حصل التقوي بثبوته في ضمن العتق قوله ان لا يصح
 الثابت يراي بالاقتضاء وهو المقتضى كالبيع مثلا والامر يبق
 مقتضى قوله الا عند التعارض بينهما بان كان احدهما مثبتا
 والاخر نافي فيتكون الثابت بالدلالة اولى من الثابت بالاقتضاء
 لكونه ثابتا بالمعنى اللغوي بلا ضرورة الخ من الثابت بالاقتضاء
 التعارض الحقيقي الذي وجد فيه التساوي ذاتا ووصفا
 حكمه التهامة والمعير اليه ليل آخر اما التعارض الذي للترجيح فيه
 مدخل فهو التعارض المجازي الذي وجد فيه التساوي ذاتا
 لاوصفا واذا قدم العمل بالدلالة على العمل بقديم العمل بالاشارة
 والعبارة على العمل بمن باب اولى ولقائل ان يقول المقتضى لازم

للفق وقد يكون ذلك عبارة فتخرج الدلالة اذا اشارت بخرج
على العبارة والجواب ان ذلك يلزم ضمناً والضمانيات لا تدخل تحت
القواعد قوله فاعتقه لا يجوز البيع المناسيا يقول فان اقتضاء هذا
القول يستدعي تقدير صحة البيع شرطاً لوقوع العتق ودلالة النص الذي
ورد في حق زيد بن ارقم رضي الله تعالى عنه الى لا يذكر قوله والاقتضاء
يدل على الجواز روي عن ابي اسحق الشيباني عن امرأة انها دخلت على عائشة
رضي الله تعالى عنها فدخل معها ام ولد زيد بن ارقم فقالت يا ام المؤمنين
اني بعثت غلاماً من زيد ثمانمائة درهم سنة واني اتبعته منه بستمان
نقداً فقالت لها عائشة رضي الله تعالى عنها يا شيبان ما شئت وشئ ما اشير
ان جهاد مع رسول الله صلى الله تعالى عنه وسلم قد بطل الا ان يتوب
رفاه الدار قطعي قوله فتخرج الدلالة على الاقتضاء فنقول بفساد البيع
وبطلان العتق قوله ولكن لما يلى ان يقول لا في المعارضة اذ من شرطها
تساوي المبتدئين الى قلت المعارض الحقيقي الذي وجد فيه التساوي ذاتاً
وصفاً كما لا تنها تر والمير الى دليل احراما المعارض الذي للبرج
مدخل وهو المعارض المجازي الذي وجد فيه التساوي ذاتاً لاوصفاً
وهي انما مثلوا بذلك استيناساً بالحقيقة المعارضة فلا تفر عدم مساواة
على الاقتضاء محل الدلالة لان المقصود مجرد التمثيل وباقي ذلك من حيث
النق والاثبات هو المعارضة كافية واذا حصل حقيقة المعارضة
اذا لم يوردوا ذلك مثلاً لا يحسن البعد عن هذا الاستيناس من الله
قوله ولان عدم الجواز معطوف على المعارضة اي ولا يفر عدم الجواز قوله
وهذا اي الفرق المذكور بين المقضي والمخدوف مذهب عامة المتأخرين
واليه مال شمس الاية وتأبيرهم المصريح لانهم لما راوا في بعض افراء هذا
النوع عموماً مثل طلبي نفسك فان طلاقاً غير مذكور وثيقة التثنية

فيه صحيحة فتموا ما يقبل العموم مخذوفاً وما لا يقبله مقتضى قوله
لكن هذا الفرق غير صحيح الى فاجاب بعض الفضلاء عن الاول بانا لان
ان تقدير المقضي يؤدي الى التغير المذكور الا ترى انه تقول
المأمور عند الامتنال اعتقت عبدي عنك حتى لو قال بعته
منك بالف درهم واعتقه لم يخرج عن الامر بل كان مبتدئاً ووقع
العتق عن نفسه ولو سلم التغير ولكن لان ان مثل هذا التغير
تمامه كونه مقتضى لانه لم يقع ذلك فيما نسب الفعل اليه ولم يتغير
به معنى الكلام الذي قصد بصححه والتغير الذي بنا في الاقتضاء
وهو ما يقع فيه ذلك الا ترى انتم قالوا في المحذوف عند التصريح به
تحول الحكم عن المذكور الى المتروك ولا يوجد هذا التحول في مسألة
الأصاق وعن الثاني بانا لان تلك الآية من قبيل المحذوف
بل من قبيل المقضي فنحن عليه العلامة النسبي في شرحه للمنتخب
حيث قال ومن تظاير المقضي قوله تعالى فعلنا اضرب بعضناك الحجر
فانجرت نعم علماء العربية يعدون الكل محذوفاً ولا يفرقون
بين المقضي والمخدوف قوله لان المصدر في قوله طلعت نفسك
يعني طلعت نفسك ليس من باب الاقتضاء ولا من المحذوف لان المصدر
الى قوله فصار اي فكان المصدر مذكوراً فيه لغة فتعني
التعظيم الى ذلك ان تقول المصدر الثابت لغة هو الدال على الما
لا على الافراد والعموم للافراد دون الماهية قوله وهذا الفرق
ايضا غير صحيح الى لاننا لان ان مثل وامثل القرية من باب المحذوف
لعدم دلالة الكلام لغة على حذف الاصل بل ثابت عقلاً
كما تقدم مرثياً والحاصل ان الفرق بين المقضي والمخدوف
كما اختاره شمس الاية وفرق الاسلام ومن تأبيرها مشكل

وكذا جعلها من قبيل واحد كما اختاره القاضي ابو زيد ومن تابعه
لان علماءنا اتفقوا على ان المقضي لا عموم له والمخذوف له عموم
بالاجماع فلا يمكن جعلها من قبيل واحد والتحقق ان المقضي
ان كان امرا اصطلاحيا فلا مشاحة في الاصطلاح فان
كل طائفة ان يصطلحوا بما شاؤوا وان كان غير اصطلاحيا
فلا بد لمن يرجح مذهبه ان يقيم الدليل على ما ذكره لا يقال
لو جعل المخذوف غير المقضي بصير قسما خاسا فمثل المحر في الأربعة
المذكورة لانا نقول المخذوف لما كان كذلك كذا كان له حكم العبا
قوله من قالوا في تعريفه جعل غير المنطوق منطوقا لتصح المنطوق
اي سواء كان شرطا او عقلا او لغة قوله اي وهو مقتضى
للملك اي بسبب الملك كالباع ضرورة ان لا يعتق فيما لا يملك
ابن ادم ولا ملك بدون السبب ولكن اقتضى الامر ذلك
السبب ولم يذكر ايجازا او الشارح جعل الملك حكم الامر اختصارا بخلاف
السبب بناء على ما اختاره اولامن ان الثابت باقتضاء النفي انما هو
حكم المقضي لان القسم هو الحكم لكنه صرح به بعد قوله فثبت البيع
على الاعتقاد لانه بمنزلة الشرط لتوقف صحة الاعتقاد عليه فكانه
قال بغير قيدك عني بالف وكن وكلي باعتقاده هكذا قد غلب
الشرح قبل هذا التقدير غير مستقيم لانه يحتاج الى القول ورد
بالنوع وانما يحتاج اليه اذا كان الملقوظ هو هذا الملقوظ وكانتم
انما اختاروا هذا التقدير ليحقق في هذا البيع عدم القول بخلاف
ما ذكره الامام البرعري من ان الامر كانه قال اشتريتك منك
فاعتقه عني والمأمور حين قال اعتقه عني فكانه قال بعتك منك
فاعتقه عنك فانه يشمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير

احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه
نايبا عني ووكيلا لاصحل البيع وعلى التقدير الاول يكون نصية
للبيع وهو ليس بظاهر اذ لا يقال بعتك عنك بل منك والتحقق
ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على معنى بعتك عني
البيع فكانه قال اعتقه عني مسعا بالف قوله فثبت البيع
لشروط المقضي وهو العتق وشروطه كالمالك واهلية الامر
الاعتاق دون شرط نفسه قوله ولا في خيفة ومحمد ربهما
يعني عندهما يقع العتق عن المأمور لان الملك بالهبة لا يحصل
بدون القبض ولم يوجد فلم يمكن تنفيذ على الامر وان يقول
لو كان القبض شرطا لما حث الواهب بلا قبض الموهوب له اذا
حلف لا يهب والجواب ان القبض شرط وجوب الملك واما الجواز
فتابع له كذا في بعض شروح الهداية وهل القبول شرط الملك
ايضا ذكر في التبيين لو وهب شيئا فقبضه من غير قبول صح
وملكه لوجود القبض لا يقال الهبة تملك من غير قبض اذا كانت
العين في يد الموهوب له فانها تملك بمجرد الهبة لان القبض ثابت
حكما قوله لان موجب ذلك انما يهدى هذا البيع عدم الجواز مطلقا
من غير معارضة نصره لاشتماله على شراء ما باع باقل مما باع
قبل بعت الثمن وذلك مفسدا لانه من شبهة الربوات
بالبيع الثاني حصل ربح بالف درهم من غير عوض ولا ضمان يقابله
لان الالف بالالف قصاصا ببقى للبايع الف من غير عوض ولا ضمان
لان الثمن لم يدخل في ضمان البايع فكان هذا ربح ما لم يضمن ولو
ما ذكرنا من انهم انما شلوا بذلك استيناسا بقوله ولا عموم
اي للمقضي عندنا اعلم ان محل الحذوف اذا كان صفة المنطوق

موقوفة على تقدير امر وامكن تقدير امور يستقيم الكلام بكلها اما اذا كان
امرا واحدا مستغنيا لذلك كان عمله للمخصوص والعموم كعمله فظهر ان خلاف
كما اذا قال الجماعة اعتقوا عبيدكم عني بالفرد ثم فاقترضوا
متي عبيدكم وهو عام لا محالة قوله فان قيل المقضي يجوز ان يكون
عاما في قوله اعتقوا عبيدكم عني بكذا فان مقتضاه مع عبيدكم عني ثم
كن وكيلهم في اعتناقهم وللخلف المضاف للعموم وحاصل الجواب ان هذا
ليس من عموم المقضي بل العموم مقتضى بقدر ما يبيح المذكور والفرق بينهما
ظاهر عند التامل قوله نتيجة التلازم بيننا وبين الشافعي فقد
يصدق لان وجود المتعدي في الخارج لا يكون بدون وجود المفعول
كما لا يكون بدون الرضا والمكان فصار المفعول مقتضى قوله عموم
عند فيصح فيه نية التخصيص كما اوقال لا اكل اكله قوله لا يصدق
قتناء وادبانية لان الاكل اسم للفعل والماكول محل الكلام
والفعل ليس سما للحل ولا دليل عليه لغة لكن الفعل لا يكون
بلا محل فيثبت المحل مقتضى في حق ما تلفظ من الاكل ولا عموم
للمقتضى فيلغوا نية المخصوص لانها لا تقل فيما ثبت ضمنا او يقتضيه
فيما وراء الملفوظ غير ثابت فيبطل قوله لان النكرة وقعت
في موضع النفي المناسب ان يقول في موضع الشرط لان الشرط مثل
النفي في افادة العموم قوله فان قلت الخ ليعترض الاستوال سلمنا
انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقضي لا عموم له
لكن لا يجوز ان ينوي اكله دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات
فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتصار بل بحال اللغة فيعنه
لكنه نكرة في سياق الشرط بمنزلة ما لو صرح به نحو ان اكلت اكله فانه
يصدق في نية اكله دون اكل قوله قلت المصدر الثابت لغة اي في

ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء
هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ دلالة في الفعل =
على الفرد بل على مجرى الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما
فلا يقبل التخصيص بخلاف المقيد في نحو لا اكل اكله فانه عام اتفاق
وفيه نظر لان المصدر هنا للتوكيد والتأكيد تقوية سد لولا الاو
من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه
لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للتنوع والرتبة وايضا ذكر في الجامع
الصغير انه لو قال ان خرجت فعيدي حرو ونوي السفر خاصة
صدق ديانة ووجهه ان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع
النفي فيصح ويقبل التخصيص فان قلت انه بحيث اكل كل ما اكل
ولا معنى للعموم سوي هذا فالجواب انما بحيث لا انه مندرج
تحت ماهية الاكل فان قوله ان اكلت معناه ان وجد منه
ماهية اكل وذلك يصدق بكل فرد من افراد الاكل قوله بخلاف
لا اكل اكله كان المناسب ان يقول ان اكلت طعاما يطابق
المثال المتقدم في الابتداء بحرف الشرط الا ان يقال الشرط كالنفي
معنى ولا يحجر في المثال والحاصل ان النية انما تتعلق بالمنطوق
الافها يثبت ضمنا ضرورة التخصيص قوله اعلم ان امرآد مسئلة الاكل
من قبيل المقضي على قول من شرط ان يكون امرآد شيئا مشكلا الخ قوله
واجب ان صحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على
المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار
الماكول قوله الا ان يقال المقضي هو الذي يثبت لتصح الكلام شرعا
او عقلا اقولا ما على قول من لم يشترط ان يكون شرعا او عقلا
واما على قول من يشترطه فالاشكال غير مندفع قوله لكن يتعذر

اي على هذا التفسير الخ وقد تقدم الكلام على ذلك قوله الا ان دلالة
 على مصدر قائم بالموصوف اذ كل اسم مشتق يدل على مصدر قائم بالموصوف
 كضارب فانه يدل على مصدر قائم بالموصوف لا على مصدر قائم بالوصف
 والنية انما تعقل في طلاق هو فعل الزوج وليس يثبت لفظا بل اقتضاء
 لتصح القائم بالمرأة على وجه شرعي لا اختيار لها في ثبوت فلا يقبل
 العموم قوله وانما التعلق امر شرعي الخ فان قيل لثابت من قبل الزوج
 بطريق الانشاء ثابت بقوله انت طالق فيكون متأخرا فكيف يكون
 ثابتا اقتضاء والمقتضى متقدم فيكون ثابتا اعتبارا لا اقتضاء
 فيصير منزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث اجيب بان هذا اللفظ وان
 كان انشاء شرعا لكنه اخبار لغة وليس معنى كونه انشاء في الشرع انه
 نقل عن معنى الاخبار بالكلية ووضع لا يقع الطلاق بحيث يكون مدلوله
 الحقيقي ذلك بل معنا ما انه يتوقف صحة مدلوله اللغوي على ثبوت
 هذا الامر من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعه بطريق الاقتضاء
 لهذا الكلام فمن حيث ان هذا الامر لم يكن ثابتا وقد ثبت بهذا اللفظ
 يسمي انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا
 لم يجعل انشاء بان يقول المطلقة والسكوة احديكما طالق لا يقع فيه
 نظر للقطع بان لا يقصد بهذا الصيغة الحكم بنسبة خارجية ولا يفي
 للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيه خارجية الاخبار اعني احتمال
 الصدق والكذب للقطع تجزية من يحكم عليها باحدهما وايضا لو كانت
 طلقت اخبارا وكان ما فيها فلم يقبل التعلق اصلا لانه توقيف امر على
 وايضا كل احد يعرف فيما اذا قال المطلقة الرجعية انت طالق الفرق
 بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار على الطلاق
 السابق وبالجملة كونه من قبيل الانشاء ظاهر وثبوت الطلاق بطريق

الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا فتأمل قوله لم لم يحزنية
 الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار وهو ان الثلث واحد اعتبارا في
 وحاصل الجواب ان نية الثلث انما تصح بطريق المحاز من حيث ان الثلث
 واحد اعتبارا في ولا يصح نية المحاز الا في اللفظ كنية التخصيص فان قلت
 قوله طلقتك مثل طلقتي فهذا يصح نية الثلث قلنا لا لانه اخبارا فيصح
 وجود المحز ضرورة لبيت صدقة وهي ترتفع بالوحد لانه المقتضى
 لا عموم له بخلاف طلقتي فانه امر له اثر في المأمور به وهو الطلاق نصا من كذا
 كما يقع التقييم فيه قوله واما في قوله انت باين الجواب سؤال تقديره انتم
 فلم ان المصدر الثابت من المتكلم امر شرعي فيكون ثابتا اقتضاء فلم يصح
 فيه نية الثلث فكذا الثابت بقوله انت باين امر شرعي فيصح عدم
 صحة نية الثلث وتقرير الجواب بان ثبوت المصدر ههنا وان كان اقتضاء
 الا انه مستوع في نفسه الى خفيف بقطع الملك دون الحمل والى غليظ
 يقطعها سعا في حق الزوج فلا بد من تعيين المراد بالنية اذ لا يمكن
 اجتماعها معا فاذا نوي الكامل ثبت العدة ضمنا لا مقصدا ولا يصح
 نية الثلثين لانها عدد محض فلا تدع الفرقه اليه فلو توينا ثبت
 ما استدفع به الفرقه وهو الاكل ولعلي ما ناه عليه فصل التخصيص
 اعلم ان المخرج لما فرغ من الاستدلال الصحيح وهو الاستدلال بالوجه
 الأربعة شرع في بيان الاستدلال الفاسد لانه يقع الاحتجاج الى علمه ايضا
 لدفع شبهة المضموم وقدم الاستدلال الصحيح لكونه مطلوبيا قوله المراد به
 الخ اي ليس المراد من العلم هنا المصطلح الخوي بل ما دل على الذات فقط
 كالكلام اصلا جيا كونه قائم او اسم جنس كالماء وكالذهب
 بالذهب الحديث قوله لا يدل على المضموم هنا فقر الحكم بالمنصوب عليه
 قوله وهم الشافعي روي انما ثبت هذا الى بعض الصحابة كما بي بكونه الاق

وايضا من اطلاق الشارح فيه نظر قوله ويقال له المفهوم المخالفة
 هذا قسم من اقسام مفهوم المخالفة عند بعض اصحابه فانهم قسموا دلالة اللفظ
 الى مفهوم ومنطوق وقالوا لالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل المنطق
 وجعلوا ما سميته عبارة وشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا
 دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ في محل المنطق فتم قسم المفهوم الى
 مفهوم موافقة وهو ان يكون الكسوة عنه موافقا للحكم للمنطوق
 ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب وهو الذي سميته دلالة النص
 والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون الكسوة عنه مخالفا للمنطوق ويسمونه
 دليل الخطاب وقسموا قساما منها مفهوم الشرط وكلها عندنا من الاستدلال
 الفاسد قوله ثبت في الحكم في الكسوة عنه ثابته بدلالة النص ورد
 في المنطوق وفي بعض الشروع حتى لو ظهر احدها كان الحكم في الكسوة عنه ثابته
 بدلالة النص او بالقياس قال بعض المحققين يحتمل ان يكون هذا على سبيل
 والتشريع بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة
 على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ويحتمل ان الكسوة بدلالة النص
 في صورة الاولوية والمساواة اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم
 في الكسوة عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت قوله فوصفها
 بالسوم لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم يعني ان يكون له
 مفهوم لو وقع سؤال الحادثة وعدم الوجوب في غير السائمة استيفاء
 من قوله عليه الصلوة والسلام ليس في الفواصل والحاصل صدقة قوله
 كقوله عليه الصلوة والسلام الماء من الماء رواه مسلم واليونان
 وابن خزيمة وابن حبان من حديث ابي سعيد الخدري ^{رواه}
 احمد والنسائي وابن ماجه والطبراني من حديث ابي يعقوب ^{رواه}
 ودرواه الطحاوي من حديث ابي هريرة رضي الله عنه ^{فهل لا تضار}

من هذا الحديث عدم وجوب الاعتسال بالاكسال وهو عدم
 الاتزال لفتور الشهوة وانكار الذكر بعد الايلاج يقال اكسل
 الفحل اي صار ذاكسلا كذا في الفائق اذ المراد بالماء الاول في
 الحديث ماء الاعتسال وبالماء الثاني ماء المنى ويحل الى ان لا
 غسل على سبيل الوجوب الا من المنى قوله والاي يلزم الكفر في قول
 من قال محمد رسول الله ونبي موجود واللازم ربط بالملزوم مثله
 بيان الملازمة انه صح يلزم من الاقل ان غير محمد من الانبياء المقدمين
 عليه وعليهم الصلوة والسلام ليس رسول الله وهو كافر ومن الثاني
 انه غير زيد ليس موجود وهو ايضا كافر لوجود الباري تعالى فان قيل
 انما يلزم اذ تحقق شرطه مع مفهوم المخالفة وهو جهنم ليجوز ان يكون
 المقضى للتخصيص المذكور هو قصدا لاجاب برسالة محمد صلى الله تعالى
 عليه وسلم ووجود زيد ولا طريقا الى ذلك سوى التصريح بالام
 قلنا في لا يحقق مفهوم التخصيص لانه هذه الفائدة حاصلة في جميع
 الصور قوله واعيان ان يقول رسالة محمد صلى الله تعالى عليه
 وسلم المحي يمكن ان يجاب بان الاعتقاد ان لا يكتب فيها دلالة
 الالتزام ولا يقول عليها بل لا بد من التصريح فاللازم صحة
 على ان موجب كلامنا في ان التخصيص بالذكر يدل على نفي ملندا
 ويلزم من دلالة ذلك واما الاستلزام المذكور فامر آخر وكو
 اورد في اشكال هذا العبارة وهو انه انما يلزم ذلك ان لو لم
 يدل الدليل على صحة وجوده وبنوتهم كان اولى قوله صلى الله
 تعالى عليه وسلم خمس من الفواكس يقتلن في الخيل والحرمر
 الكراب والحذوة والعقرب والغارة والكلب العقور متفق
 عليه وفي رواية مسلم الحية بدل العقرب قوله وفيه رد

لقول عبد الله النبي صوابه ابي عبد الله فانه ذكر في التذكرة الوافية
 باعلام الخبي النسخي بالتاء المثناة والجيم محمد بن شجاع البغدادي
 ابو عبد الله تفقه على الحسن بن زياد اللؤلؤي وصفه التصانيف
 المعتمدة وحكى اقواله وهو الذي فلق فقه ابي حنيفة واحج له
 واظهر علمه وقواه بالحديث وقال في الجوامع المضية النبي نفع التاء
 المثناة وسكون اللام واخرها جيم محمد بن شجاع هكذا نسبته
 وصححه بعضهم بالياء والحاء وهو غلط قوله على قوله عليه الصلاة
 والسلام ثلث حد من حد وهران جد النكاح والطلاق واليمين
 لم يوجد بهذا اللفظ ولكن اخرج الطحاوي من حديث فضالة بن عبد الله
 الانصاري بلفظ العتاق بدل الامن اليمين وقد غفل عنه ابن ماجه فقال
 وافاد ابو بكر المغازي وردوها وانها لم تخرج واخرج اصحاب السنن
 الا النسائي بلفظ الرجعة بدلا عن اليمين وحسنه الترمذي وصححه
 الحاكم واخرجه الطائفة في مسنده من حديث عمادة الصامت رضي الله
 رفعه لا يجوز اللقب في ثلث الطلاق والنكاح والعتاق فمن قالها
 فقد وجب ولا بن حزمي في الكامل عن ابي هريرة رضي الله عنه ثلث ليس
 فيهن لعين تكلم بشي منهن فقد وجب عليه الطلاق والعتاق
 والنكاح وفي اسناد مغالين بن عبد الله وهو متروك ولعبد
 عن ابي زرارة رضي الله عنه من طلق وهو لا عب فطلاقه جائز ومن
 نكح ومن عتق ولعبد الرزاق ايضا عن عمر بن عبد الله عنه قال
 ثلث لا عب فمن النكاح والطلاق والعتاق موقوف وزاد في رد
 عنهم والندبر والعضو عن القصاص قوله من هذا القبيل اي من
 قبيل ما قال العلامة النسفي من الجواب قوله لان النص لم يتناول
 اي ما وراء المحصور فيها راجع الغيبي غير المذكور على ما لا يخفى لكن

قد يقال المرجح قد يعلم من سياق الكلام فهو متعلق ذمنا لقوله
 ردوها على قوله فكيف يوجب نفيها او اثباتا بلخص المعنى ان النص
 لما لم يتناول ما عد المنصوص عليه فمن المحال ان يثبت الحكم في
 غير المنصوص عليه نفيها واثباتا واللسان تقول نحن لان ثبت الحكم
 قصدا بل ثبت ضمنا وكم من شي لا يثبت قصدا ويثبت ضمنا والجواب
 انا لا ندر انه يصح ان يثبت ضمنا وانما يثبت الشيء في ضمن الشيء
 اذا لم يكن بينهما منافاة وهي ثابتة بين النسخ والاثبات قوله
 فنقول فائدة ان يتأمل المجهود في عملة النص فيثبت الحكم في غيره
 لينا لدرجته لاجتهاد وثوابه ويجوز ان يكون الفائدة تعظيم
 المذكور واظهار شرفه والاهتمام بذكره والاعتناء به على غير ما
 ليكون المعنى اظهر من غيره ولا سبق الى اللسان كقوله عليه الصلاة
 والسلام من اعترق شركا له من عبد فان العبد اسبق الى اللسان
 من الامة قوله فاقيم مقامه كما هو شأن احتياطات الشرع في ادارة
 الحكم على المكنته اذا خفيت المنة فكان هذا قولا منا بموجب العلة
 حيث اثبتنا المدعى بعد ما سلمنا دليل الخصم وهو الاستعراق الميعد
 للمصر هذا اذا ورد مفهوم اللقب في نصوص الشرع انا اذا ورد
 في عبارة المضامين في العملي فيفيد قصر الحكم على المذكور اتفاقا ولهذا
 اتفقت كلمتهم على ذكر محترقات الصود الا ان قامت قرينة بخلافه
 فلا تغضله قوله والحكم اذا اضيف الى مستحق بوصف خاص اي الى مستحق
 بوصف خاص الى ليس المراد بالوصف النعت النحوي بل ما يفيد تقليل
 الاشتراك قوله او علق بشرط ويسمى ذلك عندهم بمصنوع الشرط وقد
 اختلف العلماء في صحة الاحتجاج بهذين المصنوعين فذهب مالك
 وبعض اصحاب الشافعي راجع واحد وابو الحسن الاشعري وكثير من الفقهاء

تعالى

والتكلمين و أبو عبيدة الغفوي ومن وافقهم إلى أن النصارى إذا وردت مقيدا
بها كان دليلا على عدم الحكم عند عدلها ووافقهم على صحة الاحتجاج
بمضمون الشرط ببعض من لا يقول بصحة الاحتجاج فهو من الصفقة كما بن شرح
وإلى الحسن البصري وذهب أصحابنا إلى منع ذلك ووافقهم على ذلك
القاضي أبو بكر الباقلاوي والغزالي والقفال وبعض المتكلمين قوله
وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية الطول الفصل والغنى
والفئات الثواب والشأبة ويسمى العبد والامة فتى وفداء وان كانا
كثيرين لانها لا يوقران توقيت الكبار لرفقها قوله اوجب الى عدم الجواز
عند عدم الشرط والوصف واعلم ان جوان تكاح الامة عند متعلق
باربعة شروط سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرمة تحته وهو
طول الحرمة وكون الامة مؤمنة وخشية العنة وهو الزنا وان لا يكون
تحته أمقا ضري بتكاح او بملك يمين لان تكاح الامة عند ضروري
لما فيه من استحقاق الولد والضرورة انما تحقق عند اجتماع هذه الشروط
وعند تاجون تكاح الامة مع طول الحرمة وسكبة الامة قوله وحاصله
الحق فان قلت ما ذكره قد يدل على ان الحكم قد يتوقف على الوصف كالشرط
والعلة في هذا المعنى اولى وأقدم فالحاكم بها اولى قلت بين الشرط وال
جهة خاصة ليست في العلة فان العلة لا تبدأ الايجاب للاعتراض
على الموجب فصارت بمنزلة العلم فتعلق بها الوجود عند الوجود والواجب
العدم عند العدم بخلاف الشرط فانه يوجب العدم عند الوجود بخلاف الشرط
عنده فكان الطلاق اولى قوله وان كان قتل وجوب الاداء لان الاداء
بعده السب قبل وجوب الاداء جائز كتجمل الزكوة وعندنا لا يجوز
التكفير قبل الخنث لعدده وجود السب لان سب وجوب الكفارة
هو الخنث والاضافة الى اليمين مجاز لانها اضافة الى الشرط وليست

سألنا ان اليمين سبب لكن لانها تنفقد سببا قبل الخنث لان الخنث
لكونه شرطا في معنى التعليق به لعدم انعقاد السب قبل وجوده على ما
تقرر لان التقدير ان خنث فعلى كفاية يمنع التعليق به اليمين من دونه
سببا للحال قوله لان وجوب ادائه لا يغير نفس وجوبه لان وجوب
ادائه اما نفس وجوبه او بما متلا زمان فلا يثبت الوجوب حيث لا
يثبت وجوب الاداء ووجوب ادائه لا يثبت قبل شرطه وهو الخنث
فكذلك نفس وجوبه لا يثبت واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس
الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي
ومن ثمة ذهب المحققون الى الفرق بينهما في الواجب البدني فان نفس الوجوب
لزوم وقرع الهيئة المحصورة ووجوب الاداء لزوم واقعا فانها
واجبة لوجوب السب وليت بواجبة في البدني بل يظهر الاثر في حق القضا
واما تعلق الوجوب بفعل المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم انما يتعلق
بالاضاعال دون الاعيان قوله لم يدخل على السب وهو البيع بل دخل
على الحكم وهو الملك لانه لو دخل على السب لتعلق السب بالحكم جميعا
ضرورية تامة تابع للسببية ثابت به فيما لم يفر الحكم عنه ولذا
جعل باخلا على الحكم فينفقد السب في الحال وتبأ من الحكم عند
والحكم مما يجمل التأخير عن السب فكان جعله داخلا على الحكم اولى
تقليلا للخطر مع حصول الموت بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع
بدون رضی صاحبه قوله بخلاف الطلاق والعناق فانها من قبيل
الاستقاطات المحرقة لعاقل ان يقول الاضاق ايضا من الاثبات
دون الاستقاطات لما تقر من انه اثبات القوة الحكيمه
لا ذالة الرق قوله وفرقه بين المال والبدني باطل المحاي
فرق الشافعي بين المائي والبدني في التكفير بجواز التقدير

في المالى دون البدني منقوض بصوم المسافر رمضان طال سفره
فانه صحيح مسقط للقرض عنه مع انه لم يكن مخاطبا بوجوب الاداء
اذ هو منتظر الى اداء العدة من ايام اخروقه بخلاف حقوق العباد
الحاصلة ان حقوق العباد تتعلق بالاعيان دون الافعال وحقوق
الله تعالى بالعكس فلا يتم قياس احد ما على الآخر فان قلت لو كان الفعل
مقصودا في الواجب المالى لم يتأدى الزكوة بالثابت كالصلوة والاداء
باطل قلت المقصود حصول المشقة بقطع طائفة من المال وذلك
يحصل بالثابت على ان الابانة فعل منه فالتخيير عند حصول المقصود
بخلاف الصلوة فان الموقن بها اتعاب بنفسه بالقيام بالخدمة وهو
لا يحصل بالثابت قوله وعندنا التعليق بالشرط لا ينعقد
سببا اى للحكم الا عند وجود الشرط وحقق حل العيان المعلق من طلاق
وعتاق ونحوها بالشرط لا ينعقد ذلك المعلق الذي هو كالتى طلاق
سببا للحكم وهو وقوع الفرقة الا عند وجود الشرط لان الايجاب
كانت طالق مثلا لا يوجد الا بركنه وهو جزم لفظه ولا يقع الا
بشرطه وهو الاهلية والمحلية بان يكون اللفظ به بالغا
عاقلا والمراة في الشكاح او العدة ولا يقع الحكم وهو زوال
الملك عن المحل ولا يثبت الا في محله وهو من بيع العقد ملكها
من النساء ومنها اى في الطلاق المعلق بالشرط الذي هو ان دخلت
الدار فقد حال بين الايجاب والمحل فمنع عن الوصول اليه فيضا
اليه اى الى المحل او وجود الحائل وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد
ذلك المعلق سببا موجبا للحكم لان السبب لا يكون طريقا الى الحكم
ومغضيا اليه وقيل وجود الشرط ليس كذلك لاننا نقول بالشرط
مع الشرط شيئا واحدا بحيث يكون انت طالق من قوله انت طالق

ان دخلت الدار بمنزلة انت من انت طالق فما لم يستكمل
اجزاء اللفظ لا يحصل حكمه والجزء كلام واحد وكل منها جزء
بمنزلة المبتداء والخبر عند اهل النظر لان الكلام هو الجزاء والشرط
قيد له كما يقول اهل العربية ومما الية الشافعي قوله ولقائل ان
يشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بما روي في الجواب ان
مذاهب الحديث على الزهري والزهري عمل بخلافه فدل على نسخه
وعدم صحته واين صحح فهذا محمول على التحيز والتاويل منقول
عن التعليق فان الزهري حمله على انه كان يرضون النساء على الر
فيقولون من علينا حرام فقال عليه الصلوة والسلام لرد هذا
الاطلاق قبل الشكاح قوله وفان عمل الشرط عندنا في منع السبب
لما علم ان اثمتنا انما جعلوا اثر التعليق في منع السبب لا الحكم قصدا
مراعى تراخي الحكم من السبب فيه شيء فان الحكم قد يتراخي عن السبب
كما في البيع بشرط الحيار والتدبير المعلق بالموت قوله فان الوصف
عنده كالشرط وعندنا لا بل هو منظر للحكم بقول الرجل طلق امرأتي
التسليطة او عتق عبدي الصالح قوله وثمره الملاقى يعنى في هذا
الموضع الثالث وبعض الشراح جعل هذا الشرط قسما برأسه من
مواضع الخلاف وجعل الموضوع الرابع متفرعا على الموضوع الثاني
لاقتما برأسه والكل قريب قوله المعلق بالشرط كما لم يخبر عند وجود الشرط
فان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار ذلك الكلام تجيزا
في هذه الحالة قوله قلت في تقرير الجواب ان لا يصح التعليق في حالة
العتق شرعا ترتب عليه موجبه بعد وجود الشرط وجعل كالمخبر كما
فما للتعليق المعتبر شرعا بخلاف تجيز المحزون قصدا لان كلامه
غير معتبر شرعا والاصل ان التكلم من الخالف يوجد عند التعليق

فترأى اهلية التكلم في ذلك الوقت والوصول للمحل عند وجود
فترأى وجود المحل في ذلك الوقت وبالجملة المجوز فيه اهلية
الايقاعات الحكيمه كما يقع الفرقه بالمجب والعنه واما ابو ي
عن الاسلام عنده عنده عليها اما اذا اسلمت ذوجه وكما يقع
العق عليه عند ذي رحم محر منه يدل في ملكه قوله المطلق الى
المطلق هو ما لم يكن موصوفا بصفة وان شئت قلت هو اللفظ
الدال على الماهية من حيث هي ومعنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات
دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات وان شئت فقل هو الشايع في
بمعنى انه حصته من الحقيقة محتملة تخصيص كثيرة مندرجة تحت امر
مشتركة من غير شمول ولا تعيين نحو فخر رقيقة والمقيد هو اللفظ
الدال على الماهية من حيث ما يشتملها وان شئت فقل هو الذي يخرج
عن الشيوخ بوجه ما نحو فخر رقيقة مؤمنة وبما ذكرنا ظهر الفرق
بين العام والخاص وبين المطلق والمقيد فان العام هو اللفظ الدال
على الحقيقة مع التعرض للكثرة المهمة والخاص هو الدال عليها مع التعرض
للوحدة والمطلق ليس يتعرض لاسوي الحقيقة وبعضهم فرق بين المطلق
والنكرة بان الدال على الماهية مع وحدة غير متعينة هو النكرة
وعلى الماهية فقط هو المطلق والاطهر انه لا فرق بين النكرة والمطلق
في اصطلاح الأصوليين لان تمثيل جميع العلماء المطلق بالنكرة في كتبهم
يشعر بغير الفرق قوله عمل على المقيد بمعنى انه بقيد المطلق بقيد
المقيد قوله كما عمل قوله عليه الصلوة والسلام في خمس من الابل
زكوة اخرجها الاربعة الانسائي من طريق سفيان بن حسين عن الزهر
عن سالم عن ابيه بلفظ في خمس من الابل شاة قوله على قوله عليه الصلوة
والسلام في خمس من الابل السائمة زكوة اخرجها النسائي وابو داود

عن سلمان ابن ارقم عن الزهري عن ابي بكر بن محمد بن عمرو بن نحر عن ابيه
عن جده بلفظ في خمس من الابل السائمة قوله فهذه خمسة اقسام جعلها
بعض الشرايع اربعة واسقط اتحاد الحكم وتعد الحادثة وبعضهم
جعلها اربعة ايضا واسقط تعدد الحكم والحادثة وجعلها صاحب
التحقيق ستة حيث قال ثورود المطلق والمقيد على وجوه اما في
السبب والشروط او في حكم واحد في حادثة واحدة اثباتا او نفيا
كما لو قيل لا تعتق مدبرا ولا تعتق مدبرا كما في او في حكمين
في حادثة واحدة او في حكمين في حادتين او في حكم واحد
في حادتين اثنتين ولقائل ان يقول لا وجه لاعتبار النقي
قسما برأسه اذ لا وجود للنقي في الاحكام الشرعية فيما نحن فيه
وان اعتبر بطريق الفرض فلا جرة لتخصيصه باتحاد الحكم والحادثة
بل ينبغي جريانه في جميع الاقسام فتبلغ الاقسام اثني عشر باعتبار
جعل السبب والشروط في قول بعض المحققين ولا يخفى ان هذا يعني
اتحاد الحكم والحادثة تقيانا من قبيل العام مع الخاص لا من المطلق
مع المقيد قوله وقسم منها للمجب المحل فيه بالاتفاق وللان قول
نفي الوجوب لا يستلزم نفي الجواز مع ان المحل لا يجوز في هذا القسم
بالاتفاق قالوا ولي ان يقول لا يجوز والجواب انه اذا عدم صفة
الوجوب لا يسبق صفة الجواز كما تقدم قوله ذهب بعض اصحاب الشافعي
الى الجمل ايضا وذهب اصحابنا الى عدم المحل قوله والشاخصية على وجوب
لكنها اختلفوا في كيفية المحل قال بعضهم المحل بموجب اللغة وقال اهل
التحقيق تقيانا من مستجمع للشرائط قوله وهو ليس على اطلاقه لانه
اذا تعدد الحكم والحادثة لا عمل بالاتفاق مع ان عبارة المعص
لا تشملها لان قوله وان كانا في حادتين صادق بتعدد الحكم

واقتاده قوله لما مر من أصله وهو أن الحكم إذا اضيف إلى مستحقه
خاص كان دليلاً على نفيه عند عدم الوصف لا يقال هذا تعدياً إلى ما
فيه نص بالأبطال لانا قد بينا أن المطلق ساكت عن القيد فصار
المحل في حق الوصف خالياً عن القيد فيجوز تعدياً بحكم الوصف إليه بالقياس
ولهذا لم يخرج محل القيد على المطلق لأن القيد نال في محل على المطلق
الذي هو ساكت بالقياس بأبطال القيد المنطوق به فلا يجوز قوله ولا
يوجب عدم الطعام عند عدمه لأن التضييق بالإسم العلم ليس بقيد
لك ان تقول هذا مخالف لما تقدم من ان التضييق على الشيء بالاسم
العلم يدل على الخصوص عند البعض وقصر الشارع البعض بالشافعي وغيره
وإذا كان كذلك فيوجب العلم عند العدم كما يوجب الوجود عند الوجود
وح لا يتم هذا التعليل للشافعي بالنسبة إلى ما مر من أصله ويمكن
الجواب بان كون التضييق بالإسم العلم يدل على المخصوص إنما هو قول
بعض أصحابنا كما في حامد وابي بكر الدقاق كما تقدم وليس هو قول الشافعي
فان قلت القابل للمحل في الحادثتين بالقياس إنما هو بعض أصحابنا للشافعي
لأن الشافعي قلت محتمل ان يكون هذا البعض غير ذلك البعض قوله
ويكون وجوده يوجب الحكم ولا تعرض فيه للعدم عند العدم هذا
مستدرك وكان ينبغي ان يذكر بعد قوله حتى يلزم من انتقائه
انتفاء الحكم وإذا ثبت العدم في محل النصوص المحل قوله وإذا لم
يثبت العدم في محل النصوص لا يمكن تعديته إلى غيره يعني إذا لم يوجب
النص العدم عند العدم بل العدم بالعدم الأصلي لا يمكن تعديته
بالقياس لأن العدم الأصلي ليس حكم شرعي لتحقيقه قبل الشرع
قوله لجواز ان يكون التوسعة مقصودة في خادثة والتضييق في غيره
كما في عتاق الرقبة في كفارة القتل واليمين فان في كفارة القتل

عتق رقبة مؤمنة وفي كفارة يمين عتق رقبة مطلقاً قوله لجواز
ان يكون التشديد مقصوداً في حكم والتسهيل في آخر كالصوم
والاطعام في كفارة الظهار فان الصوم مقيد بكونه قبل الميسر
والاطعام مطلق عن ذلك قوله إلا ان يكونا في حكم واحد المحل اعلم
ان هذا الذي ذكره من حمل المطلق على المقيد عندنا إنما هو على
اختيار صاحب الميزان وأما على اختيار القول فليس هذا بتقييد للمطلق
بقيد المقيد بل هو زيادة على النص بالمشهور وهو قراءة ابن مسعود
رضي الله عنه والفرق بين المعنيين ان التقييد لا يقتضي نسخ الأول
بل يدل على ان المراد من الأول هو المراد من الثاني والزيادة تقتضي
نسخ الأول معنى فلا يسبق الأول مراداً كما كان وبهذا يندفع ما قيل
بتقييد المطلق لنسخ عندكم للاطلاق وهو لا يجوز بالمشهور بل
بالمتواتر فتدبر قوله لان الحكم وهو الصوم الواحد لا يقبل في
متضادين المتتابع وعدمه قوله وقراءة ابن مسعود مشهورة
لتلقي الأمة لها بالقبول حتى جازت الزيادة بها على كتابي الله تعالى
بخلاف قراءة ابي رزفة من أيام اخر متتابعات في قضاء مضاً
فانها شاذة لا يتراد بمثلها على النص والشافعي إنما لا يشترط
التتابع لانه لا عمل عندهم بالقراءة الغير المتواترة فالمثال التفق
عليه قوله عليه الصلاة والسلام في حديث الأعرابي صم شهرين
وروي صم شهرين متتابعين قوله المتضاد ان الأمران
الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد وهما ليس كذلك
فانها اعتباريان واحدهما وجودي وهو المتتابع والاخر عيني
وهو عدم المتتابع ولا يعبدان يكون من تقابل العدم واللكة
او تقابل التضاد المشهور قوله من قبيل ذكر الخاص وإرادة العام

اراد بالخامس المتضاد دين وبالعام المتقابلين لانها يصدقان
على المتضاديين والهدم والملكة والسلب والايجاب **قوله**
وفي صدقة الفطر ورد الفقهاء هذا جواب سؤال ورد
على السئلة السابقة وتقريره هذا علم بالقراءتين واجزته
صوم الكفارة متتابعاً ومتفرقاً كما علمت بالحدِيثين في صدقة
الفطر واوجبتموها على السلم والكافر وحاصل الجواب ان القراءتين
وردنا في حكم واحد يستحيل اتصافه بوصفين معا فوجب الحمل
ولزمنا في الفطر فان احدها يجعل اثر المطلق سبباً والاخر يجعل
رأس السلم سبباً وذلك الحكم والعمل بالسببين في اثبات حكم واحد
يمكن على سبيل البدل واما بثبوت الحكم بالوصفين المتقابلين
فليس يمكن فافترقا فان قلت قد حملت المطلق على المقيد فيما اذا
كانا في السبب والشرط وهو قوله عليه الصلوة والسلام اذا اختلف
المتبايعان تحالفا وتراد او قوله عليه الصلوة والسلام اذا
اختلف المتبايعان والسَّلعة قائمة تحالفا وتراد حيث قال
لا يصري التحالف بينهما حال هلاك السلعة قلت نفي التحالف
عند الهلاك لم يكن بالحمل بل باشارة النص فان قوله تراد
يدل على قيامها اذا التراد لا يتصور الاحال قيامها فلم يكن
مطلقاً مقيداً بما دل عليه النص الاخر قوله عليه الصلوة
والسلام ادوا عن كل حر وعبد رواه ابو داود وعبد الرزاق
والطبراني والحاكم عن عبد الله بن ثعلب بن صيفر عن اسماء رضي الله
تعالى عنها وقوله عليه الصلوة والسلام ادوا عن كل حر وعبد
من المسلمين متفق عليه من حديث ابن عمر رضي بلقط فرض رسول
صلى الله تعالى عليه وسلم زكاة الفطر من رمضان صاعاً من

تمراً وصاعاً من شعير على كل حر او عبد ذكر او انثى من المسلمين
قوله ولقائل ان يقول فعلى هذا الى الجواب ان الالف ان العمل
بالنصين في صوم الكفارة يمكن كصدقة الفطر لان المطلق يوجب
اجزاء غير المتتابع لموافقة المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه
لموافقة المأمور به فالمتابع واجبا بالنص للمقيد لاستحباب الحكم
الواحد يستحيل اتصافه بالمتضادين معا بطريق الوجوب كصدقة
الفطر قوله هذا جواب عن الشافعي في اي جواب عما قاله بعض
اصحابه ممن يجعل المطلق على المقيد بالقياس وابتداء بالمنع المجرى
كما هو في المناظرة **قوله** قد يكون علة مثل في الابل السائمة
زكاة وقد يكون اتفاقيه نحو حبشي اسود ونحو قوله تعالى
النبيتون الذين اسلموا وقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحه
فتأمل **قوله** ولئن سلمنا انه بمعنى الشرط فلا تراد به توجب
النفي هذا بناء على قاعدة لنا لاعلى قاعدة الخصم فانه تقدر
ان الشرط عنده يوجب عدم الحكم عند عدمه كما يوجب الوجود
عند الوجود فهذا التسليم لا يضر الخصم بل يثبت به مدعا **قوله**
لان محل النزاع الى الشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود
الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون
داخلاً في الشيء ولا مؤثراً فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل
عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول
وسببية الثاني ذهناً او خارجاً سواء كان علة للجزاء نحو
ان كانت الشمس طالعة فالتهار موجودا ومعلولا نحو ان كان
التهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك نحو ان دخلت الدر
فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط الشرعي وظاهره انه لا يلزم

ان يكون الحكم لوقفا عليه فلا يلزم من انتقائه انتقائه المعلق
عليه اذ يمكن ان يقع الطلاق عند انتقائه الملزوم الا انه
قد يجاب بانه اذا اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتقائه والافان
ظهر سبب اخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل
عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع لقائل
ان يقول الواقع بسبب اخر غير المعلق بالشرط او المعلق به
لا يمكن وجوده بدونه والكلام فيه قوله ولان اعلی درجات
الوصف ان يكون علة ولا تأثير للعلة في عدم الحكم لجوان
ان يثبت الحكم بعلة شتى لان العلة لا تبدأ الايجاب لا غير
من غير تعرض للنتيجه عند عدمها ولا يلزم من عدم العلة المعينة
عدم نوع الحكم للشرط الذي هو دون بل عدم الحكم بناء على العدم
الاصلي لاحكام شرعية بناء على عدم الشرط هذا ولقائل ان يقول
القائلون بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر الحكم علة
اخرى بعد التخصيص والاستقصاء وح يحصل الظن وهو كاف
اذ لا قائل بان المفهوم قطعي وخاص لانه ان الكلام كما هو
خاص مفيد لاسم عام تعلق به الحكم لا في مطلق الوصف وح
يلزم من عدمه العدم قوله ولان العدم ليس بحكم شرعي ابي
عدم اجزاء غير المقيد في مهورة المقيد ليس حكما شرعيا الى فلا
يمكن تعديته بالقياس ولقائل ان يقول النقي اذا كان مدلول
اللفظ كالاثبات يكون حكما شرعيا فامكن تعديته بالقياس
ضرورة والقيد يدل على الاثبات في المقيد والنقي في غير
الحكم فيكون العدم حكما شرعيا فامكن تعديته بالقياس الى
الغير على ان الحكم ان يقول المعدي هو وجوب القيد لعدم

اجزاء غير المقيد فتأمل قوله فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على
مورد النص يعني عدم جوان المطلق عند عدم الوصف لكونه
غير مشروع على ما كان قيل ورد المقيد لان المقيد
نفاه فعدم جوان اعتناق الرقبة الكافرة لانها لم تشرع
كفار لان عدم قيدا الايمان دل على عدم جوانه لانه
ساكت عنه فلا يمكن تعديته عدم الجوان الى كفارة الظاهر هذا
ولا يخفى ما في قوله عدم الحكم لعدم المقيد فتنبه له قوله ولين
كان ايمان سلمنا انه يمكن تعديته فانما يصح الاستدلال
بالقيد والتسليم في المقيد على غير الذي لم ينص عليه قيد وهو
الطلاق ان لو صحت المماثلة بينهما وبين القتل في المعنى الذي
تعلق به الحكم وليل لا مر كذلك لغوات المماثلة بينهما في السبب
قوله الكفار تجب بالقتل العمد واليمين الغموس يعني عندكم
يا مشافعية واما ذكر الغموس مع العمد والمنعقدة مع الخطاء
لكن الغموس فيه تعد الكذب وشان المسلم ان لا ينجس في المنعقدة
الخطاء او نسيان فناسب المقابلة قوله ولقائل ان يقول
لان ان القتل العمد اعظم الجواب انه لا احد يخالف في ان
القتل العمد اعظم من اليمين وكذا الخطاء والتحقيق ان يقول النفا
بين القتلين اما ان يكون ثابتا او لا فان لم يكن ثابتا فصح
ما ذكرنا ان القتل اعظم وان كان بطل قوله لان الكفارات
جنس واحد على انه لا تفاوت بين كفارة القتلين عندكم
وتساوي الوجوب دليل لتساوي الوجوب وقد سلمتم ان القتل
العمد اعظم من اليمين فلزم ان يكون للخطاء كذلك يعصرون
تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي

حرم الله الأبالج قرن القتل مطلقا مع الشرك وهو أمانة
التعليق وان كان القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم المنصوص
الوارد بالتعليق في القتل وذميره قوله على ان قوله عليه الصلوة
والسلام حسن من الكبار وعدهم القتل يدل على انه ليس باعظم قلت
المراة انه من جملة اعظم الكبار والكبيرة المطلقة هي الكفر اذا ثبت
اعظم منه والقتل يليه في الاعظمية وغاية ما فيه انه ليس باعظم
تماما معه مطلقا ولا يتبع ان يكون اعظم من غير ما عدهم ^{والغيب}
لم يذكر فيها فيكون اعظم منه روي الخطيب في كتابه من حديث
ابن عمر بن الكبار توسع الاشارة بالله تعالى وقتل ستمة والضرار
من الزحف وقذف المحصنة واكل الربوا واكل مال اليتيم واليتيم
في المسجد والذي يستسمر وكباء الوالدين من العقوق واخرجه البخاري
في الاربعين عند من موقوف عليه واخرج البخاري ومسلم
من حديث ابي هريرة رضي الله عنه اجتنبوا الشيع الكوفيات
الشرك بالله تجا والسحر وقتل النفس التي حرم الله الأبالج واكل الربوا
واكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات ولعائن الله
يد قوله تجا والقتنة اكبر من القتل فتأمل قوله من اجاب عما
يرد نقضا عليه وحاصله ما لم حلق الطلق على القيد وانتم لا تقولون
ولو في جادة واحدة اذا خلا في السيد والشرط فاجاب ان كلام القيد
لم يوجب في الحكم عما عده مقيدة ولكن السنة المعروفة اوجبت نسخ
الاطلاق قوله وهو قوله عليه الصلوة والسلام ليس في العول والارامل
ولا في البقرة المشيرة صدقة وهذا الحديث وان لم يرد بهذا اللفظ
للمحدثين فقد رويته الفقهاء واجتوبه وهو اثبات فيما يحتجون به
فلا يفتهم عدوا اطلع غيرهم ولكن ورد من حديث علي رضي الله تجا

عنه وليس في العوامل شئ اخرج به ابو داود واخرجه عبد الرزاق
فخصر امو قوقا والدارقطني والطبراني من حديث ابن عباس رضي الله
منه فروع ليس في العوامل صدقة فهو وان ضعفه سوا من تضعف
فقد اعتقد وتوجه العمل به وورد به من حديث جابر رضي الله
عنه مرفوعا ليس في الميرة صدقة اخرج به اذارقطني واسناده
حسن واخرجه عبد الرزاق بالسند المذكور موقوفوا وهو **قوله**
قلت الخ كان المناسب ان يقول قلت المراد ما هو المصطلح واعلم ان
العوامل تصدق على الموامل فاكتفى عنها في **قوله** ان يقول المراد
من النسخ منها في المصطلح وموتجحا احد الدليلين على الاخر فان المطلق
والقيده لما تعارض باقى السنة المعروفة والامر بالتثبت في بناء الفاش
سالم عن المعارضة فعلمنا به فسقطت النصوص المطلقة ثم سلبت
النصوص المقيدة فعملنا بها ايضا ولا يخفى ان الجواب الاول هو الظاهر
فلا حاجة الى العدول عنه مما لا يساعد عليه الاطلاق الى ما ليس
بمتعارفا وهو لغية لا يجوز مثلها في مقام البيان **قوله** لا قرانه
بالصلوة في قوله تجا اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فانه يقتضي
عدم وجوب الزكوة على من لا يجيب عليه الصلوة والقبلي لا يجيب عليه
الصلوة فلا يجيب عليه الزكوة مما بطلت الشركة المقضية للمساواة
في الحكم وثالثان نقول ان الزكوة لا يجيب على القبلي عندنا ايضا لعدم
وجوب الصلوة لقول ابي بكر رضي الله عنه في الصلاة رضوان الله تعالى عليهم
اجمعين والله لا قتل من فرق بين الصلوة والزكوة وهذا لانه
اذ اوجبت الزكوة دون الصلوة تلزم التفرقة لا مع فقد قلنا بالقران
في الحكم هنا ومن ثمة قال بعض المتأخرين من الاشباح نحن لانقول بالقران
الاني هذه الآية والجواب ان عدم الوجوب على القبلي ثبت بقوله عليه الصلوة

لانه لا يجعل جزاء لما تقدمه كان حكمه والمتقدم سبب والحكم
يختص بالسبب لا بخلاف لان الحكم لما ثبت بدونه علمه لا يستحق
بدونها مضافا اليها بل البقاء بدونها يكون مضافا الى حلة اخرى
اليه اشار شمولاً لائمة واورد عليه بان بقاء الحكم قد يستغنى عن
بقاء السبب واجيب بان المراد من ذلك سبب النزول مثل بقاء
الحكم المخالفة في ضاوة النهار والزل في الخ وورد بمنع الحضور لبقاء
الملك بعد زوال البيع وبقاؤه بعد زوال الهبة وغير ذلك واجب
بمنع الزوال فانها احكام شرعية جعلت كالجواهر على ان النصوص التي
تعالى عليه وسلم انما حصل المخالفة والزوال بعد زوال السبب تذكير
لنعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها ولينسى ان الله لم يكن كذلك
فهو غير معقول المعنى فلا يقاس عليه قوله واما الثاني فلان كلامه
اي الجيب مبني على كلام الداعي فصار ما ذكر في السؤال كالمعاش
في الجواب ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه صدق
ديانته وقضاه قوله لان الجواب ان جعلها ما لا يطابق السؤال
والمطابقة من شرط الجواب قلنا ان اردت بالمطابقة المساواة
فمجموعة لمجي الزيادة في افعال الكلام كقوله تعالى عَصَايَ اَتَوَكَّأُ
عَلَيْهَا وَاَهْتَمُّ بِهَا عَلَى غَيْبِي ولي فيها ما روي في جواب قوله تعالى
وما تلك بيمينك يا موسى مع حصول الكفاية بمجي عصاي وبقي
قوله عليه الصلوة والسلام هو الطهور ماؤه والحل ميتة
في جواب السؤال عن جواز التوضي بماء البحر وان اردت بها الكشف
عن السؤال وبيان حكمه فلا بد من عدم المطابقة لحصولها مع الزيادة
قوله لان مخور جهر ليس بعام وكذا سجد لان المذكور فيها الفعل
ولا عموم له والمصدر الذي دل عليه الفعل واقع في الاثبات

ولا عموم له وكذا يلي ونعم ليسا بعامين لان العام اما ان يكون
لفظا او معنى لا لفظا واما ليسا من هذين القيلين قوله
لو لم ينقل بسببه لاحتمال انه قتل برقة او قتل او فساد
او سياسة او زني بعنا حصان وكذا قوله ضجيد يحتمل
ان يكون وقع للتلاوة او لقضاء المتروكة او للسهر وقوله
لانواع الكلام اي من الاعجاب والسلب والامتنان ونحوها وعموم
القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام
في سياق النفي لان الشرط في معنى النفي فتعم قوله والاشبه في الجواب
ان يقال الخ وهذا كلام ظاهر حسن ليس من عند الشارح وانما اخذ
من بعض الشرح والعبارة الصحيحة ان يقال والعالم المطلق اذا مر
الخ مختص او يفيد بسببه وان زاد العام على قد الجواب يختص بالسبب
قوله كقوله يتخذ من امواله صدقة فانه يجب عند اخذ
الصدقة من كل نوع مما يكمل واحد حتى لو اخذ مجموع الواجب
من نوع منها لا يجزي وذهب الكرخي من اصحابنا الى المنع وقال
بان الآية لا يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع المال
بل لو اخذ الصدقة من نوع واحد حصل الامتثال وهو المختار
عندنا له ان الجمع المضاف يفيد العموم على ما عرف في بحث
العام فيكون المعنى اخذ من كل نوع من انواع امواله صدقة
فلا يحصل الامتثال الا باخذ صدقة من كل نوع فيتعدى
الصدقة بتعدد انواع المال ولنا ان الصدقة نكرة في سياق
الاثبات فلا تقع فيكون الثابت باصدقة واحدة مضافة الى الاموال
فاذا اخذ صدقة واحدة من مجموع الاموال كان اخذ الصدقة واحدة
من عملها اذا الواجب منها يصدق باخذها انه اخذ من عملها

فيكون متمثلاً به قوله وعندنا يقتضي الحى مقابلة الجمع بالجمع
 تقتضي مقابلة الاحاد بالاحاد كقوله تعالى يجعلون اصابعهم
 في اذانهم اذ المعنى ان كل شخص يضع اصبعاً واحداً من اصابع يده في
 الاذن لا ان يضع مجموع اصابعه فيها او في غيرها من اذان القوم وصورته
 هذا الاصل بقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة فان ثمانين جمع قول
 بالجمع مع انه ليس كذلك بل لكل واحد ثمانين قوله لا يقال لان ثمانين
 ثمانين جمع بل هو اسم علم للعدد المحض لان المراد من الجمع للجمع
 المصطلح واجب بانها ثمانين لفرقة تلك ان لو كان عدد هو الاشخاص
 ايضاً ثمانين وليس كذلك قوله وقيل الامر بالشئ يقتضي النهي
 عن ضده هذا قول اكثر اهلنا واصحاب الشافعي واصحاب الحديث
 مطلقاً سواء كان له ضد واحد كالايمان او اضداد كالقيام فقوله
 فيكون الامر بالشئ نهياً عن الاضداد يعني ان كان له اضداد
 لوقوع النكرة في موضع النفي وهو النهي يقتضي اذ النهي معناه النهي
 وعندنا الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده هذا اذا لم يقتض المقصود
 بالامر بفعل الضد كالامر بالقيام فان فاعله يكون حراماً
 كالاقطار بالنسبة الى الصوم وكالامر بالصلوة عند صيق الوقت قوله
 يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة بهذا ان لم يفوت عدم
 الضد المق بالنهى وان فاعله كالايمان بالنسبة الى الكفر ففعل الضد
 يكون واجباً والمراد بالضد ما كان مستلزماً لترك الامر به
 فلا يلزم ان يترك الامر به يكون ضده لان الامر متضمن
 للنهي عنه بلا نزاع والفرق بين موجب ومقتضى ان الاقتضاء
 يستعمل في غير المفوت والاحباب في اللفظ فهو اقوى قوله
 في نفس الشبهة ضرورة فيثبت ادنى درجة النهي هذا توجيه

ما اختار الحسن وتقرر ان طلب الوجود بالامر يقتضي طلب انتفاء
 فكان ينبغي ان يثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة
 تندفع باثبات الكراهة فلا يثبت بالحرمة قوله سمي اقتضاء
 شبهه بالاقتضاء المصطلح من حيث ان كل واحد منهما ثابت بالضرورة
 فلذلك يثبت موجب الامر والنهي هنا بقدر ما يندفع بالضرورة
 وهو الكراهة والترغيب كما يجعل يقتضي مذكورا بقدر ما يندفع
 به الضرورة وهو صحة الكلام قوله فاذا لم يفوت كان مكروهاً
 لاجرامها وذلك لان الثابت بطريق الاقتضاء ثابت بالضرورة
 فتقدر بعدها فاذا اندفعت بالادنى وهو الكراهة لم يحرم القول
 باثبات الاصل وهو الحرمة وح جعل الكراهة في قوله يقتضي كراهة
 ضده على الكراهة بالمعنى الاصح من الحرمة وما يقرب منها ليكون المعنى
 انه يقتضي كراهة كراهة هي التحريم ان فاعل الامر به يفعل الضد
 وان لم يفوت لم يكره بذلك لكراهة ولكنه يكره كراهة تقرب
 من التحريم اذ كل حرام مكروه ولا يتعكس ولا يحدود في تبدل الاثبات
 بتبدل الاعتبار قوله ان التحريم اذا لم يكن مقصوداً بالامر
 في العبارة ان يقول لما لم يكن بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم
 وانما يثبت التحريم على ما بيننا قوله فيندفع بهذا الجواب قوله
 صاحب الميزان ان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه
 لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده وفيه
 شئ فان المكروه قد يعاقب عليه اذا كانت الكراهة للتحريم قوله
 لان ترك الصلوة يفوت للمأمور به هذا التعليل للدفع لا قول
 قول صاحب الميزان قوله والعاقبة هنا ليس باعتبار فعل العبد
 الحى هنا على تقدير التسليم يعني سلمنا ان ترك الصلوة حرام

وبما قبله والمكروه لا يعاقب عليه فكيف تثبت العقوبة بمباشرة
 فعل مكروه **قوله** وان لم يفوت كان مكروها هذا قسم قوله فاذا فات
 وكان ينبغي ايلاؤه ذكر صاحب الكشاف بعد تحقيق هذا الاصل
 فقال ثم سيق هذا الكلام ينزع اليها ذهب اليه العامة في التحقيق لانهم
 بنوا حرمة الضد على فوات المأمور به ايضا كما بناه الشيخ في الامم
 فلا يظهر الخلاف معهم الا في الامر المطلق لان الواجب المصنوع على الفور
 بالاتفاق مثل الصوم والواجب للوسع على التراخي بالاتفاق مثل الصلوة
 فلا يحرم الضد الا عند تصيق الوقت بالاتفاق لان التقويت لا تخنق
 قبله ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ فاما الامر المطاع
 فعلى التراخي عندنا كما لموسع وعند بعضهم على الفور كالصنق
 فلا يحرم الضد عندنا لعدم التقويت ويكره على ما اختاره الشيخ
 وعند بعضهم القائل بالفور يحرم الضد لفوات المأمور به فالخلاف
 في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق هل هو على الفور ام على التراخي
 ولم نكشف في ستر هذه المسئلة انتهى كلامه قال بعض شيوخنا
 يمكن ان يقال انما نشاء هذا الاشكال باعتبار انه حمل التقويت
 على التقويت عن الوقت كما ظهر من كلامه ولكن الذي ظهر من كلام
 في الاسلام انه اراد بالتقويت ما يكون مخلا بركن من الاركان
 او بشرط من الشرايط اعم عما ذكره وذلك غير مختص على المصنوع فانه
 يتحقق تارة في المصنوع وتارة في المسموع بعد الشروع فانه اذا شخ
 في الواجب الموسع في اول الوقت كما قال الظاهر مثلا يتعين عليه الاثر
 لتقرر النسبية فيما يلي ابتداء الشروع فيجزم عليه اقتضاه لان ابطال
 العمل حرام في التطوع بعد الشروع حتى وجبا تمامه والعقضاء بانها
 في الغرض اولى ففي كل شيء تكون مقوتة وبفساد هذا الغرض الذي

يشع فيه كالأفعال المنافية للصلوة يكون حراما وما لا يكون
 مقوتة له كالقعود ويكون مكروها فعلم ان التقويت تارة
 يكون في المصنوع والاخرى في المسموع بعد الشروع فظهر ان هذه المسئلة
 ليست راجعة الى المسئلة الفور والترخي انتهى **قوله** والخصاص
 يجعله مضافا الى نفس الامر وهو امر لا يصلح لذلك اي لاضفاء
 التحريم اليه لان الامر ليس موضوعا للتحريم فلا يفيد فالاولى
 ما قاله في الاسلام **قوله** لما كان على التراخي لم يجعل كذلك اي لا يحرم
 ضده لعدم التقويت ولكن يكره على ما اختاره الشيخ فان قيل فعلى هذا
 ما ذكره المصنف من المذهب يقتضي ان يكون ضدا لامر المطلق مكروها
 وليس كذلك فان تأخير الزكوة ليس بمكروه فالجواب بان الامر انما
 ليس بمكروه فان الكراهة عبارة عن طلب ترك فعل الذي يصير تركه
 سببا للثواب وح لا شك ان ترك تأخير الزكوة سبب للثواب واكثر
 سلم انه ليس بمكروه فذلك انما هو باعتبار قيد الاطلاق
 ونحن لم نجعل الامر مستلزما للكراهة حتى يلزم انعكاس الملزوم
 عن اللازم وانما جعلناها ضروريا ثابتا مقتضيا فجاز ان يخلف
 عنه حيث لم تكن موضوعة ولا لازمة **قوله** لقوله عليه الصلوة
 والسلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا الستراويل متفق
 عليه من حديث ابن عمر رضي الله عنه **قوله** لانه لما نهى عن لبس المحيط
 كان مأمورا بلبس غير المحيط والقائل ان يقول نحن لا نقول بمفهوم المخالفة
 في الادلة فكيف لبس غير المحيط ويمكن ان يجاب عنه بان هذا ليس من المفاهيم
 المستغنة عندنا فانها محصورة في مفهوم اللقب والشرط والصفة ليس
 هذا واحدا منها تأمل **قوله** فيثبت به سنة لبسها اي يثبت بهذا الامر
 الضمني سنة لانه ادني ما يقع به الكفاية فلا يتعداه اليها فوجه

عملا بمقتضى الضرورة ولما قيل ان يقول لان ان ليس الا سنة لانه
 ليس عورته به ومستر العورة فرضه وينبغي ان يكون فرضا ويمكن ان يجاب
 بان يجوز ان يكون بانفراد واجبا ومع الانضمام الى شي اخر سنة
 فيكون ليس الا زارا واجبا وسنة وان فوته كان واجبا وضد ليس المحيط
 تركه اعم من ان يلين ناسيا او لا وضد التارك مفقوت للنهي عنه اعني
 ليس المحيط ضرورة فينبغي ان يكون فرضا قلت هذا مبني على ان الضمير يكون
 يكون وجوديا وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين ولكن ههنا ليس الا زار
 والرداء ضد ليس المحيط وعدم ليسها ليس بمفوت للمواضي ترك ليس المحيط
 لجواز ان لا يلين المحيط ولا شيئا من الرداء والا زار قوله قلت المحام
 انه امرير بالاستعانة بما هو المصطلح بين الفقهاء وهو ما فعله رسول الله
 صلى الله تعالى عليه وسلم اوقاله لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما
 اراد به ترغيبا يكون قريبا الى الوجوب من حيث انه يفعل بلا ترك قوله
 ولهذا اي ولهذا الاصل باعتبار الشقين وهو ان الامر بالشئ يقتضي
 كراهة ضده اذا لم يكن مفقوتا للمأمور به ويقضي بتركه اذا كان مفقوتا
 قوله لان السجود على مكان نجس غير مقول للنهي لانه انما نهى عن ذلك لان العمل
 انما نهى عن السجود على مكان نجس اقتضاء من حيث ان الامر بطهر الشئ
 والمكان يقتضي ذلك لان النهي عن ذلك انما ثبت ضرورة الامر
 بالسجود على ان الامر بالمكان الطاهر والاجماع والسجود على المكان
 النجس لا يفوت المأمور به وهو فعل السجود على مكان طاهر لا مكان
 ان يعبد على مكان طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز وسقط
 عنه الفرض ويكون مكرها لا مضادا قوله وقالوا الساجد على
 منزلة الحامل له لان جهته اذا اقتضت محل النجاسة انصفت بما
 انصرف به منها وما كان متصفا بشئ كان محلا له يعني التلويح عن محل

النجاسة فرض دائر في جميع الصلوة فيكون ضده وهو السجود على النجاسة
 في وقت ما سقطت للفرض والحاصل ان ابا يوسف رح جعل هذا
 من بان ما يكون فعل الضد مفقوتا للمأمور به كما في القعود في الصلوة
 بالنسبة الى القيام وهما عكسا فيها كما في الصوم لانه كما يتحقق
 فوات الصوم بوجود المفطر في جزء من وقته كذلك يتحقق
 فوات الكف عن محل النجاسة بالسجود على مكان نجس في جزء مما
 من صلوة ولا يلزم منه ان النجاسة في موضع اليدين او الكفين
 لا يمنع عن الجواز عندنا خلافا لفرج لانا انا جعلناه حاملا
 للنجس باعتبار ان وضع الوجه على المكان الطاهر فرض وضده
 على المكان النجس مانع عن اداء الفرض واما وضع اليدين والكفين
 فليس بفرض على ما عرف في الفروع فيكون وضعها على النجس بمنزلة
 ترك الوضع وذلك لا يمنع الجواز قوله المشروعات لما فرغ عن بيان
 الادلة شرع في بيان شرعية المشروعات لترتيبها ترتيب
 المعلول على علته والمشروعات جمع مشروع وهو ما جعله الشارع
 طريقا مسلكا يسلكونه قوله عزمية بالجر بدل الكل من اكل باعتبار
 النوع الثاني لا يدل مفضل من مجمل وقال بعض مشايخنا المحققين
 من ارب مثل ذلك بدل البعض من اكل وهو غلط قوله وبالرفع
 خبر مبتدأ محذوف وبدل من محل الجار والمجرور ويجوز نصب
 ايضا اما على المعنوية بفعل محذوف واما على البدلية
 من محل الجار والمجرور بالنظر الى كونه معمول الخبر وبالجملة
 العزمية هي فعلية من الفرض بمعنى المفعول وهي القصد المتأخر
 في التوكيد ولذا كان لفظها موضوعا في اللغة للرقية لتحقيق
 المقصد التوكيد فيها من الراي وسميت جملة من الرسل باولي

العزم لو كاد قصبهم في اظهار الحق قال الله تعالى فاصبر كما صبر ابي
العزم من الرسل ختوا بذلك لقوة نبأهم عند توجه الشدايد
اليهم وقيل الا بيلاء عليها الصلوة والسلام كلهم اولو العزم اذ لم
يبعث الله تعالى الامن كان ذا عزم كامل ورأي وافرض على الال
للتبقيض وعلى الشا للبيان قوله هذا بيان لاصالتها لانه قيد
في التعريف الثاني تقول العليحوز ان يكون قيدا ويعتزمه عن الر
مع ان البيان يستلزم الحقاء في التعريف وهو فاسد والجواب انه لا
ليشبهوم مغاير للمهوم من قوله اصل منها بل هو بيان وتفسير
للإصالة لان معنى الاصالة عدم التعلق باحوار من وجح يجوز
اخراج الرخصة بالمبين والمبين لكن الاولي اخرجها بالمبين لما عرفت
ان الحكم يضاف الى المفسر لا الى المفسر قوله فخرج التذب والكرامة عن العزيمة
اي اختصاصها على هذا التفسير بالواجبات من غير دخولها في الرخصة
وهو لا اختصاصها بفعل الامر المرام للعدد وح على هذا التفسير
يكون المشرعات ثلاثة انواع عزيمية ورخصة ولا عزيمة ولا رخصة
اما على تفسير المصريح فالاختصاص في النوعين ظ لان الكراهة والتذب
واختلاف في العزيمة قوله والثاني لا يخلوا اما ان يعاقب بتركه ولا
قال بعض الشراخ والثاني لا يخ من ان يستحق العقاب بتركه مطلقا
اولا والاقل هو الواجب وانما قيد بقوله او لا سلقا لئلا يتناول
الواجب على التعيين وعلى التخيير والواجب الذي له يدل قوله
الحرام داخل في الفرض وفي الواجب لانه ان ثبت تركه بدليل قطعي
فهو فرض او ظني وهو واجب والواجب داخل تحت السنة تبع
في ذلك بعض الشراخ والمناسب ان يقال الحرام داخل في الفرض لان
تركه ثبت بدليل قطعي والمكروه تخير بما داخل في الواجب لان تركه

ثبت بدليل ظني وتزهدا داخل تحت السنة لان تركه سنة
لان تأمل لان كراهة التنزيها انما هي رتبة المندوب لا السنة
كما عرفت في موضعه قال بعض الشا حين ترك النبي عنه ان كان
الدليل مقطوع به فهو فرض كترك اكل الميتة وكونك شرب الخمر
وان كان الدليل فيه شبهة فهو واجب كترك اكل الفيت واللعب
بالشطرنج وان كان الدليل دون ذلك فهو سنة ونقل كترك
ما قيل فيه لا بأس به والحاصل ان الفرض اعم من ان يكون في جانب
او الترتك وكذا الواجب والسنة قبل والاولى فيه ان يقال فعل الكلف
لا يخ من ان يترج جانب الوجود فيها وجانب العدم ولا يترج شئ
منها والاقل ان كفر جاحد ففرض والا فان عوقب بتركه فواجب
اولا فان واظب عليه الصلوة والسلام ظاهرا سنة او لا فهو
مستحب ونقل واما الثاني فان عوقب بتركه باركتابه فحرام او لا
فمكروه واما الثالث فباح ولقائل ان يقال ترك الفرض قد يعنى
عنه فالاولى ان يقال ان يستحق العقاب بتركه او خيف العقاب
على تركه فواجب قوله فريضة بالرفع على البدلية من ارتعاب
فيها النصب على المفعولية بفعل محذوف قوله وهي ما لا يحتمل
زيادة ولا نقصانا ينبغي ان تقيدها الزيادة بالضرورة فيقال هي
ما لا يحتمل الزيادة على وجه اللزوم لانه قد يراى عليها على
وجه اللزوم كتعديل الاركان على قولها وكراهة الفاحشة والشوق
ولقائل ان يقول يشكل على هذا قول ابو يوسف فانه زاد فرض
التعديل بالسنة على فرضية الركوع والتجويد على وجه اللزوم
وكذا يشكل بالوتر على قول ابو حنيفة وح ويمكن ان يجاب بان المراد
المنغية ان ثبت بالكتاب فلا ترد الامور الاجتهادية وايضا

ابو يوسف راج يقول المراد بنفي الزيادة بعد البيان والاستقرار
والنبي عليه الصلوة والسلام بين لنا الركوع والسجود على الكيفية
فيكون الكل فرضا وفيه تماثل لانه يلزم ان يكون الكل فرضا قطعيا
وليس كذلك لانه لم يصل الا مطعينا لعدم تكفيره عن التعمير والتعمير
وقد يقال ابو يوسف راج يدعي الشهرة في حديث التعديل فلا اشكال
لكن مجرد دعوى الشهرة لا يكفي ليقال بلقي العلماء له بالقبول والعمل به
دليل الشهرة لان ابا حنيفة وعندهما الله لم يرد على وجه اللزوم
كابي يوسف راج على ان كثير من اخبار الاحاد تلقها العلماء بالقبول
والعمل قال بعض المحققين ينبغي ان يحمل قول ابو يوسف راج على الفرض العملي
وهو الواجب فيرتفع الخلاف انتهى وفيه نظر لان الفرض العملي حيث
يلتزم انفسا ويتركه بخلاف النهي الواجب المصطلح قوله وهذا التعريف
ليس مانع من دخول غير المعرف بشرط التعريف ان يكون مانعا
من دخول اعيان المعرف والجواب ان الاثر ليس مانعا لان المراد
بقوله ما يشاي لزومه وانما تركه لدلالة اللفظ عليه لان الفرض
لا يكون الا لازما ولا يستتبع التعريف بما ذكر من التباح والمندوب
لانته وان ثبت دليل قطعي لاشبهه فيه ولكن لم يلزم بثبت لزومه
هذا ولقائل ان يقول ولين سلنا انه مانع لكنه ليس كما خرج
بعض الفروض الثابتة بالاجتهاد كما خرج من الصلوة بفعل المصلي
وكالتعديل في الاركان وكسح ربيع الرأس وكالتوقيت بين القوات
وكالوتر ونحوها ويمكن ان يقال بان هذا تعريف للفرض الثابت
بالكتاب لا مطلق الفرض فيكون منعكسا كما انه مطرد هذا والاول
في تعريف الفرض ان يقول ما يفوت الحوائج بقوته فانه يشمل الفرض
الاجتهادي واعلم ان الفرق بين الفرض الاجتهادي والواجب

المصطلح مستعد لان كلامها ثبت دليل فيه بشبهة وانما ذلك
يرجع الى ظن المجتهد بترجيح دليل احدهما على الاخر وقيل اكثرهما
ينبت الفرض الاجتهادي باخبار الاحاد الواقعة ببيان الالزام
وفيه شيء لان العبرة للمبين للمبين ومن ثمه قال بعض المحققين
الفرض العملي قسم من الواجب لان الواجب على نوعين فرض عملي
وهو ما يعنون القحة بفواته كالوتر وواجب وهو ما لا يكون
كذلك كالفاححة قوله تاركه كليا اي تركه كليا يعني دائما وفيه
اشارة الى انه لو تركه تركا جزئيا لا يستحق العقاب وفيه تأميل
قوله كالايمان وهو الاذعان والقبول لدلول الشهادة بين اللفظ
بها وان قال جمهور المحققين ان اللفظ بها شرطه لاشطر قوله وحكمه
اي حكم الفرض ذكر الضمير باعتبار النوع الذي هو الفرضية فتصريح
باعتبار ما يرجع اليه كان الفرضية والفرض بمعنى واحد كالشرعية
والشرع قوله يحج اعتقاد حقيقته لشوته بدليل مقطوع به وهذا
الاعتقاد هو الايمان حتى لو تبدل بغيره يكون كفا لانه اشكال الدليل
القطعي قوله اذا لم يحصل التصديق بنفس العلم بل لا بد من الادعاء
والقبول لان الكفار كانوا يعرفون بنوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
ويعلمونها كما يعرفون ابناهم ومع ذلك لم يصدقوا بالتصديق اخذ
من العلم وفي بعض الشرح علما بالعقل وتقيدها بالقلب فان العلم
الاستدلالي انما يكون بالعقل والقلب محل الاعتقاد قوله وعلا
بالبدن اي يجب قامته بالبدن اذا كان مما يتعلق بكيفية العمل
قوله حتى يكفر باحد بسكون الكاف لك ان تقول اسكان الكاف
لا يكفي في الضبط بل كان ينبغي ان يقول وضم الياء ويمكن ان يقال
ضبطه ليثبت انه من باب الافعال لا من باب التفعيل فانه بفتح

الكاف فيحترق من يكفر فيكون الحق انما هو ضبط الكاف لاختلافها
في البابين اما الياء فهي مصنوعة فيها ويعلم ضبطها من قوله **ينبئ الكافر**
فتأمل والحاصل انه من افراد ادعاه كافرا ومنه لا تكفر اهل قبلتك
واما لا تكفروا اهل قبلتكم فغير ثابت رواية وان كان جازا اللغة
هذا وانما ينسب الي الكفر لان الايمان هل التصديق والامر اذا اجمد
فقد ترك التصديق وتركه **كفر قوله** وينسق بضم الياء وتشديد
الهمزة اي ينسب الي الفسق تاركه اي تارك العمل من غير عذر
واستخفافاذا الفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب المعصية
ولا يكون كافيا لبقاء الاعتقاد على حاله اما اذا تركه مستخفا
يكفر لان الاستخفاف بالشرع **كفر قوله** وواجب الرفع والنصب
عطف على فريضة على الوجهين **قوله** وهو ثابت بدليل فيه شبهة
اي شبهة العدم هذا التعريف يشمل الفرض لاجتهاد في السنة
ايضا لثبوت الشبهة ودليلها فلا يكون مانعا والاولى ان يقال
ما ثبت بدليل ظني يقرب من القطعي يخرج السنة لكن الفرض للجهل
يسبق واخلاق الواجب في اللغة هو التا قط ما حوز من الوجبة
وهي السقوط اسمي لانه ما قطع عن العلم اليقيني ملحق بالعدم وان
في الحيات العمل ثابتا موجودا والسقوط على المكلف بدون ان
تحمله باختيار لعدم العلم بوجوبه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت
بدليل قطعي فكانما تحلنا عن اختيار او المضطرب ما حوز من الوجوب
وهو الاضطراب سمي به لانه مضطرب ومتردد بين الفرض والمنقل
فمن حيث ياتر بتركه عماله شبهه بالفرض ومن حيث لا يكفر جاحدا
شبهه بالمنقل وفي الشرع اسم لما ثبت لرومة علينا بدليل فيه شبهة
مثل الفاتحة وتعديل الاركان وصدقة الفطر والاضحية والطهارة في الطواف

قوله وحكمة اللزوم عملا فيجاء قامة كما يجاء قامة الفرض وفيه نظر
لان عمل الفرض على وجه يلزم عن تركه الضناد وعلى الواجب ليس كذلك
بل تركه ملزم الفقهان فالاولى ان يقال وحكمة اللزوم دون لزوم
الفرض قوله لاهل على اليقين اي لا يجب اعتقاد لرومة قطعا لان
دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني
حتى لا يكفر جاحدا لانه لم ينكر الثابت قطعا **قوله** وينسق
تاركه اذا استخف باخبار الاحاد اعلم ان ترك العمل بالواجب على لثة
اقسام اما ان تركه مستخفا باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها
واجبا او تركه متأولا او تركه غير مستخف ولا متأولا في القسم
الاول يجب تفضيله لان رد خبر الواحد بدعة وفي القسم
الثاني لا يضل ولا يفسق لان الشاويل من سيرم السلف
والخلف في النصوص عند التعارض وفي القسم الثالث
يفسق ولا يضل هذا هو المذكور في عامة الكتب وعليه يدل
كلام شمس الائمة وهو الصحيح وما ذكره هنا بشير الى ان تركه
لا يوجب التفضيل اصلا ويوجب التفسيق بشرط ان يكون
مستخفا وليس فيه دلالة على التفسيق في القسم الثالث
بل هو ساكت عنه وقد صرح بذلك صاحب المقوم حيث
قال ولا يفسق بتركه عملا الا ان يكون استخفا باخبار
الاحاد انتهى وكنت الصحيح ما ذكرناه اول الان وجوب
العمل بخبر الواحد ثابت بدلائل قطعية فتاركه على وجه
الاستخفاف يكون ضالا وبدون الاستخفاف يكون
ضالا وبدون الاستخفاف والشاويل يكون فاسقا كذا
في التحقيق قال بعض المحققين الصحيح ما ذكره المص

وصاحب التقويم والآمال في فرق بين رد الخبر الواحد
 والخبر المشهور واظن ان الخلاف في القسم الثالث انما نشأ
 من تفسير الفاسق فمن قال الفاسق هو الخارج عن امر
 الله تعالى بارتكاب كبيرة لا يفسقه لان الكبيرة ما ثبتت
 كونه معصية بدليل قطعي وهذا ليس كذلك ومن فسره
 بالخارج عن امر الله تعالى بارتكاب المعصية سواء كانت
 كبيرة او لا يفسقه فتأمل **قوله** واما متا ولا بكسر الهجزة
 وقد يتكلف بالفتح على ان يكون الاصل وان كان تاركة فحذف
 كان مع اسمها وعرض عنها ما وابقى الخبر على نصبه **قوله** او
 مخالف الكتاب او السنة المشهورة او القياس او رواية
 مستور الحال او مجهول او مجروح او عارضة دليل اقوى منه
 او الامر الوارد به محمول على غير الوجوب بقريضة كذا **قوله** قلت
 هذا حكم على الغالب الخ اجيب ايضا بانه يجوز ان يكون التيقن
 مختصا بالاستخفاف بخبر الواحد عند المص فامارة العام
 المخصوص والمأول فلا يوجب له اختلاف العلماء في حجتيه
 ورد الخبر المشهور يوجب التضميل كما بينته في موضعه فلذا
 لم يذكره هنا **قوله** جعل الشافعي رح الفرض والواجب مترادفين
 الخ لا يتراع للشافعي في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة
 ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي حكم الكتاب وما ثبت بدليل
 ظني حكم خبر الواحد في الشرع فان جاهد الاول كافر دون
 الثاني وتارك العمل بالاول متا ولا فاسق دون الثاني
 وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان
 من معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم

تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا الوجه
 اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح بعد فهم المعاني على ما صرح
 به الغزالي ومن ههنا قال بعض المحققين لا خلاف في المعنى فان
 الافتراض الذي ثبوتنه بظن ليس على وجه يكفر جاحده فهو معنى
 الوجوب الذي نقول به غاية الامر ان الفرض في اصطلاحهم
 اعتم من الوجوب في عرفنا وح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت
 بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما
 وبان الفرض في اللغة التقدير والوجوب التسقوط فالفرض
 ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق
 الظن قال بعض الشراح لا يخفى على منصف ان المناسبة معنا
 لا معرم على ما عرفت من التفرقة بينهما لغة واصطلاحا ولهذا
 اضطررنا الى اصطلاحنا ومشوا عليه في الحج وفرقوا بين الفرض
 والواجب هذا ثم استعمالهم الفرض فيما ثبت بظني والواجب
 فيما ثبت بقطعي اطلاق شايخ مستفيض عندنا كقولهم الوتر
 فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويستعملون فرضا علميا
 وكقولهم الزكوة واجبة والحج واجب ولا يخفى مناسبة الاستعمال
 تمام فلفظ الواجب يطلق بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز
 على ما هو فرض عمدا وعلماء وعلى ما هو فرض في حق كل العمل كالوتر
 وعلى ما هو دون الفرض في حق العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة
 قوله وسنة بالرفع او النصب بالعطف اما على فريضة او
 واجب على ما مر قوله والسنة هي الطريقة المسلوكة في الدين
 السنة لغة مطلق الطريقة مرضية كانت او غير مرضية بدليل
 قوله عليه الصلوة والسلام من سن سنة حسنة فله اجرها

واجز من عملها الي يوم القيمة ومن سن سنة سببه فعليه
وزرها ووزر من عملها الي يوم القيمة وفي الشريعة اسم
للطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب
ولقائل ان يقول هذا التعريف غير مانع لصدقه على المستحب
فالاولي ان يقال هي الطريقة المسلوكة في الدين من غير التزام
على سبيل المواظبة وهذا التعريف هو التام قوله وحكمها ان
يطالب المكلف باقامتها لانا امرنا باحيائها بقوله تعالى وما
اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله عليه الصلوة
والسلام من ترك سنتي من لم يحيي سنتي لم ينله شفاعتي
والاحياء في الفعل وقال شمس الائمة حكم السنة الاتباع
لانه عليه الصلوة والسلام يتبع فيما يسلك من طريق الدين
لكن هذا الاتباع خال عن صفة الفرضية والوجوب لانه عليه
الصلوة والسلام تركها احيانا والذي يظهر لي انما ذكره شمس
الائمة انبى وما ذكره فخر الاسلام وغيره مناسب ايضا لان
السنة حكم من احكام الشرع وحكم الشرع غير الاباحة لا ينفك
عن طلب ما على انه تعريف لفظي ياتي المناقشة فيه قوله استثناء
منقطع لان هذه المسئلة ليست من مسائل الباب فكان لابد
ان يورد في اقسام السنة المقابلة للكتاب والاجماع والقياس
وما نحن فيه باب السنة المقابل للفرض والوجوب والنقل والجمع
مجرد اللفظ وليس كذلك قوله عند الاطلاق كقول الراوي السنة
كذا وكذا وهذا سنة وهذا هو السنة قوله يقع على سنة رسول الله
صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابة رضد ولا ينصرف الي سنة
رسول الله من غير قرينة وهذا اختيار فخر الاسلام وجميع

من المتأخرين واختاره المص لانا ما مورون بانواعهم لقوله
عليه الصلوة والسلام عليكم بسنتي وسنة خلفاء الراشدين
من بعدي وقال الشافعي وكثير من اصحابنا راج مطلقا بطريقة النبي
عليه الصلوة والسلام لا غير وانما يطلق على غيره مقيده بسنة
فلان كقولهم سنة العرب والحاصل انه لا نزاع في ان لفظ السنة
يطلق على طريقة غير النبي عليه الصلوة والسلام كما يطلق على طريقته
وانما النزاع في اطلاق الراوي لفظ السنة على ما اذا حمل عليه وما ذكره
لاطلاق الحمل من الادلة لا يستقيم لهم لتقييدهم واطلاق المط وانما
العمدة في ذلك العرف الشرعي وهو فاض بصرفه الي سنة عليه الصلوة
والسلام كما ان العبادة حيث تعرف الي عبادة الله تعالى ورسوله
عليه الصلوة والسلام دون غيرهما وهذا هو الظاهر وفاقا وقل صاحب
الميزان وعمامة المتقدمين وهذا بناء على ان الشافعي لا يري تقليد
الصحابة فلا يطلق اسم السنة على طريقتهم الا بالمجاز فيتعين
الحقيقة عند الاطلاق وعندنا تقليدهم واجب مقدم على القياس
فتكون طريقتهم متبعة كطريقة النبي عليه الصلوة والسلام فلم يبدل
الاطلاق على انها طريقة الرسول عليه الصلوة والسلام بل التمييز
بالفرائض هذا وقد براد بالسنة ما ثبت بالسنة ومنه ما روي
عن ابي ح رجمه ان الوتر سنة وما روي عن محمد بن عبدان اجتماعا
في يوم واحد هافرض والاخر سنة اراد واجبا بالسنة قال ذلك
حين وقع العيد في يوم الجمعة قوله سنة الهدي وهي ما كانت اقلها
تكميل الهدي اي الدين وحكم هذه السنة ان ناركها يستوجب
اساءة وكرهه ولا اساءة دون الكراهة قال الخوافي الكراهة
الحسن من الاساءة هذا ان لم يصح على الترتيب فان اصر كان ضارا لا

وفي بعض كتب الأصول وتركها ضلالا ولعله اراد به الاصهار على
الترك ولا يلزم ان يكون مرتبة السنة فوق مرتبة الواجب قوله
او سمي جزاء الاساءة اساءة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها
انما هي جزاء السيئة في الاية سيئة المشاكلة وما نحن فيه ليس كذلك
وانما اطلق المص على جزاء الاساءة اساءة لكونها سببا فهو من باب ذكر
السبب واردة السبب لان باب مجاز المشاكلة ويمكن ان يقال
التظهير بالاية من حيث انه اطلق على جزاء السيئة سنة قوله حتى
قال محمد الموقال ابو يوسف ومع المقابلة بالسلوح انما هي عند ترك
الفرائض والواجبات فاما السن فاما يؤذون على تركها ولا يقالون
ليظهر الفرق بين الواجب وغيره ومحمد يقول ما كان من علوم الدين
فالاصهار على تركه استخفاف بالدين فيقالون على ذلك قوله وزوائد
فلا بعض الشارحين وزوائد بالرفع عطفا على سنة المهدي بحذف
المضاف واقامة المضاف اليه مقامه والتقدير وسنن زوائد قوله
كتطويل الركوع والسجود ولك ان تقول الفرض في الركوع والسجود
مجرد الإختناء ووضع للجهة وما زاد فهو تطويل على قدر الفرض مع ان
مقدار ثلث تسجدة سنة مؤكدة ويجاب بان المراد بتطويلها ما زاد
على قدر المسنون لا المفروض قوله وتاركها لا يستوجب اساءة لانه
عليه العتوة والسدوم فعلها على مقتضى الطبيعة البشرية بطريق الإختفاء
لا بطريق قصد العبادة وكفى الاولي الاتباع قوله ونقل بالرفع
عطف على فريضة او على سنة ويجوز فيه التعصب ان نصب ما عطف
عليه بفعل محذوف والنقل في اللغة الزيادة على المقوم منه
سميت الغنمة نقل لزيادتها على المقوم من الجهاد وهو اعلاء كلمة الله
وفي الاصطلاح ما كان زائدا على العبادات بالمشروعية على الاطلاق

السابقة من الفرض والواجب والسنة قوله وانت ترى انه عرفه
بحكمه معنى والتعريف بالحكم يلزم منه الدور وذلك لان الحكم فرع
التصور والتصور موقوف على الحد الذي هو الحكم هنا فوقف الحكم
على التصور والتصور على الحكم من حيث جعله حدا فيكون دورا مضرجا
وهو محال والوجه انه لا دور لان التوقف عليه الحكم التصور لوجبه ما والتوقف
على الحد التصور باكنه ومع اختلاف جهة التوقف لا دور قوله وعرفه
بعضهم بانه العبادة المشروعة لنا لاعلمنا بما لقيد الا اولي الفرض
والواجب وبالثاني خرجت السنة لان علمنا احياءها وفيه نظر لانه
ما من عبادة الا وهي لنا وان كانت فرضا لقوله تعالى لها ما كبت ولا تنجي
من السن علمنا اذ لا عقاب على ترك شي منها وما يحصل على تركها
من اللوم واللائم فبما عرضي لا ذاتي ولين سلم فالتسن الزوائد كذلك
تكون ما نافع قوله صوم المسافر يصدق عليه حكم النقل لانه لا يلزم
ما ذكره قوله والزوائد على الركعتين للمسافر نقل لاجل انه ثياب على فعله
مشروعا غير ان الاشتغال به قبل اكمال الفرض مفسد للفرض لا اختلاط
النقل بالفرض قبل اكماله وبعد اكماله قبل التسليم مكروه لثاخير التسليم
كذا في شرح المغني قوله الزيادة على الايات الثلث في الصلوة وكذا على
الاية على قول الامام يقع فزنا مع ان النقل صادق عليه وذلك لانه
لا يلزم على ترك الزيادة على الثلث والاية قوله كان نقول النافلة فضا
بعد الشروع حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره ابو
البيسر ولقائل ان يقول اذا انقلبت النافلة فضا بعد الشروع سلب
عليها اسم النافلة ضرورة لعدم اجتماع صفتين متضابتين على معنى
واحد فيلزم على هذا انه لو حلف لا يصلي نافلة فصلوها لا يحث وهو
ممنوع وايضا يلزم الزيادة على الفروض الخمسة وهو مح وايضا اذا انما

هل ثياب ثواب الغرض او النقل فان كان الاول فهم واللام يبقى الفرق
 بين الغرض والنقل في الثواب وان كان الثاني وهو الحق فلا يكون
 فرضا وقد فرض انها فرض على ان ما يلزم بالشرع ملحق بالنقل حتى كره
 فضاوزه بعد العصر والفجر ويمكن ان يجاب عنه بان وصف الفرضية
 باعتبار انه يجب اتمامه لان ابطال العمل حرام فتأمل قوله وقال الشافعي
 رحمه الله لما شرع النقل على هذا الوصف وهو عدم اللزوم قبل الشرع
 وجب ان يسبق كذلك على عدم لزومه بعد الشرع ايضا لان ما بالذات
 لا يتغير حتى لو لم يمض فيه لا يؤخذ بالقضاء ولا يعتاقب على تركه لان
 حكم النقل التعبير فاذا شرع فيه فهو محتمل فاما بات تحقيقا لمعنى النقل
 اذ النقل لا ينقلب فرضا وتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل اذاه
 للنقل واذا كان محتملا فاما ما يات فله تركه تحقيقا لمعنى النقل ورح يلزم
 بطلون المادى ضمننا لا قصد اذ لا يكون ابطالا لخلوة عن القصد وعندنا
 النقل يلزم بالشرع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لانا لان سلم
 التعبير فيه بعد الشرع فانه عين النزاع قوله انما اذاه اى الجزء الذى
 اذاه المكلف من النقل بالشرع صار عبادة الله تعالى حقا فيجب
 صيانه لان الغرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانه
 المؤدى عن البطلون الا بالزام الباقى اذ لا صحة له بدونه لان كل
 واحدة بتمامها تحقق للثواب فان قيل صحة الاجزاء المتأخرة وكونها
 عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت
 صحة المتقدم على صحة المتأخر ايضا لزم الدور قلت هو دور معية
 كما في المتضامين فلا يضر اذ الحال هو دور التقدم ولئن سلم
 فالجهد مختلفة لان الموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى
 وكونه عبادة لا صيرورة عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة

الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشرع في الجزء
 الثانى لم يسبق الجزء الاول لكونه عرضيا لا يسبق ففضل عن وصف الصحة
 والعبادة فالجواب ان هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنقل
 والاجماع فلها حكم البقاء والاعتبارات الشرعية لها حكم الاعيان فان
 قيل من مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم شرط بقاء
 المؤدى عبادة اجيب بان الموت منه لا يبطل فاجعل هذا القدر بمنزلة
 تمام عبادة الحجى للدلالة الدالة على كونه عبادة كقوله تعالى ومن يخرج
 من بيته مهاجرا الى الله ورسوله لاية فان قيل ثبت ان صيانة المؤدى
 يقتضى لزوم الباقى لكن كون الباقى نفلا محتملا فيه يقتضى جواز
 ابطال المؤدى فتعارضها فالجواب ان الترجيح بالمؤدى اولى من العكس
 اعنى صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطيا في باب العبادات
 فرائضا للمؤدى قائم حكما والباقي معدوم حقيقة وحكما والموجود
 من وجه اولى من المعدوم من كل وجه لشرف الموجود على المعدوم قوله
 ولنؤدى لزم علة اخرى تكون المؤدى عبادة وتفرجها ان المؤدى
 لو لم يكن عبادة يلزم الشئ الواحد من منافيه وذلك لانه اذا تم
 الباقى كان عبادة بالاتفاق ضرورة فلو كان المؤدى قبل ليس بعبادة
 لزم تركب الصلوة الواحدة من العبادة ومن منافيه وهو عدم العبادة
 وهو محتمل فاعتين ان يكون عبادة قوله وانما يلزم الباقى لى هذا دفع
 لما اوردته السائل على الترديد الاول كما هو قاعدة الجيب عن السؤال
 المردود من انه اذا اختار احد الشقين يرفع ما اوردته عليه قوله
 وقال الله تعالى لى دليل آخر يقبل على الزام الباقى ويحتمل ان يكون
 دليلا على الزام الباقى لكونه شرطا لبقاء المؤدى عبادة قوله فاجعل
 كل جزء تقدم عليه شرطا لى فان فقد الجزء الاول عبادة وجعل

شرطا لانفقاد الاجزاء التي بعده عبادة وانفقاد الجزء الاخير عبادة
 وجعل شرطا لبقاء الاجزاء التي تقدمته على وصف العبادة وكل جزء
 من الاجزاء المتوسطة انفقاد عبادة وكان شرطا لبقاء ما تقدمه على
 وصف العبادة وشرط الانفقاد ما يعقبه عبادة فقلنا بالزام الباقى
 علو بالادلة بقدر الامكان وهذا تخمين هذا الموضوع قوله الامتناع
 عن اداء الباقي لا يكون ابطلا للتؤدى هذا واراد على قوله وجب
 صيانتة وحفظه عن الابطال ولا سبيل الى حفظه الا بالزام الباقي
 قوله فلا يعتبر هذا ابطلا الضمى في حق الاشياء فكذلك فيما عني فيه
 قوله كسافر صلى الظهر لا يحل له ابطالا الاقدام شرط بقاءها على وصف
 العبادة قوله قلت الامتناع عنه ابطال لانه لما اتى بما يناقض
 العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة قيد بالسافر لان غير المسافر اذا صلى
 الظهر قبل الجمعة جاز مع كراهة التخيير وهو ما مور بنقضه بالزجاج
 اليه لانه ما مور باداء الجمعة حتما منى عن اداء الظهر بخلاف الظهر
 فانه وخص لا تركها فيها قوله ثم وجب لصيانة الخ لما صلى ان المذكور
 صار حقا لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد وهو ادى حلالا بما صار
 ضلوا لله تعالى وهو المؤدى ثم ابقاء الشئ وصيانتة عن البطلان
 اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوي الامر به وهذا ابتداء
 الفعل لصيانة ادى الشئ وهو ما صار الله تعالى تسمية فلون
 يجب اسهل الامر به وهو بقاء الفعل لصيانة اقوي الشئ وهو
 ما صار لله تعالى في صورة الشرع بالطريق الاولي اذ البقاء اسهل
 من الابتداء حتى اغتفر فيه ما لم يفتقر في الابتداء هذا ولما اتى ان
 يقول لانم ان الفعل اقوي من القول بدليل انه لو نذر صوم يوم
 التحريم دون الشرع حتى يلزمه في الاول دون الثاني ويمكن

ان يقال فرق بينهما هناك لانه الشرع وجد في معصية دون القول
 قوله ورخصة بسكون الحاء المجمة والرفع عطف على عزيمته وبنائى
 فيها من اوجه الاعراب ما يثنانى في عزيمته وهي في اللغة اليسر والسهولة
 وفي الاصطلاح اسم لما شرع من الاحكام متعلقا بالعوارض وقيل ما
 تغير عن عسر الى يسر فيها وقيل ما استيج مع تعذر قيام الدليل المحرم وفي
 كل نظر قوله او يقال اى في وجه الحصر وقيل في وجه الحصر الرخصة
 ان شرعت مع قيام السبب المحرم فهو الحقيقة ثم ان ترتب عليه حكمه
 وهو الحرمة فهو الاحق والافضل النوع الاخر وان شرعت مع عدم السبب
 المحرم فهو الجواز ثم ان لم يبق الاصل مشروعى الجملة فهو لانه ولا
 في النوع الاخر قوله ولما قل ان يقول الخ الجواب عن هذا الاعتراض
 انما لانسلم ذلك فان الوجود مشترك بين الواجب والممكن وهو في
 الواجب اقوي واشد من الممكن حقيقة اذا القائل لتشكيك الحقيقة
 باعتبار الافراد الحقيقة نفسها وح كل من الاحتمالين في حقه ظاهر
 قوله والتسمية بوصف بالمناسبة وانما كان انب الخ فالصلح الفعالم
 واعتبار المناسبة في التسمية منزلة الاقدام وبما شاهدت فيما تعجب
 قوله فان قلت التقسيم اما تقسيم الكل الى جزئيات او الكل الى اجزائه
 تقسيم الكل الى جزئياته هو من خصوميات الامر حاتم يعين بانضمامها
 اقتلما كالحيوان فانه بانضمام الناطق والناهي والضاها الى
 يصير اقساما متباينة من الانسان والفرس والحصار وخصائصه صحة
 الطوق المقسم على كل من الاقسام بالحقيقة فيقال للانسان حيوان
 وكذا الفرس والحصار وانقسام الكل الى اجزائه هو تقسيم السير الى اجزاء
 من الخشب والسمار والبوار وشرط خاصته صحة اطلاق المقسم على
 جميع الاقسام لا على كل واحد من الاقسام فلا يقال للخشب سير ولا للسمار

ولا للنوار وإنما يقال للجموع المؤلف منها قوله وظاهران التقسيم
ليس من القسم الثاني لأن اطلاق الرخصة لا يتوقف على وجود الأوامر
الأربعة بل يصدق على كل منها قوله قلنا المقسم ما يطلق عليه اسم
الرخصة أي سواء كان بطريق الحقيقة أو المجاز وح يكون من تقسيم الكل
الذي جزئياته هذا هو المراد من هذا الجواب وهو جراب في الجملة ولا يخفى
على متأمل أنه لا بد من السؤال لأن التقسيم لا يخرج من أحد القسمين وهذا
ليس أحدهما قوله كان المناسب أن يعرف أو لا يتم بقسم وهو قد قسم ثم
عرف كون ما هيتهما مختلفتين ولا يمكن جمع مختلفي الماهية في تعريف واحد
لأن الحد هبتي الماهية بذكر جميع اجزائها مطابقة أو تضمنها والمختلفة
في الماهية لا يتساويان في جميع الاجزاء فلا يجتمعان في حد واحد وإنما كان
ماهية الأقسام مختلفة لأن بعضها حقيقة وبعضها مجاز وهذا كما فعل
ابن الحاجب في المستثنى حيث قسمه إلى متصل ومنقطع ثم عرف كل قسم
على حدة لأن ماهيتهما مختلفتان إذا أحدهما المخرج والآخر غير مخرج وقسمه
شيئاً لأنه يمكن جمع مختلفي الماهية في أمر عام بأن يقال في المستثنى هو المذكور
بعد الأ قوله المراد من الاستباحة أن يعامل معاملة المباح بفعل
المحرم في سقوط المؤاخذه وهو أن لا يكون المباشرة مؤاخذاً لأنه يصير
مباحاً حقيقة لأن المحرم وحده قائمان فالقول بالإباحة جمع بين
الضيقين فانزاع بهذا ما قيل بالاستباحة مع قيام المحرم والحرمة تجب
اجتماع الضيقين وهما الحرمة والإباحة في شيء واحد قوله ولا يلزم
من سقوط المؤاخذه بثبوت الإباحة دفع لما يقال إذا سقطت المؤاخذه
بالحرمة ثبتت الإباحة وانتفت الحرمة فكيف يكون الحرمة قائمة مع
ترك المؤاخذه بها وتقرير الزرع أنه لا يلزم من سقوط المؤاخذه بثبوت
الإباحة وانتفاء الحرمة إذ ليست المؤاخذه من لوازم الحرمة حتى ينتهي

للحرمة بانتفاءها فإن من ارتكب كبيرة ولم يؤاخذها بعضو
أو شفاعته لا تسقى مباحة لعدم المؤاخذه وتحقيقه أن الحرمة
جهتين حصول الثواب بالامتناع عنها واستحقاق العقاب
بالإقدام عليها فيجوز أن تسقط المؤاخذه بالإقدام في حق العذرة
لعذره وتبقى الجهة الأخرى ولكن لا يصير مباحاً بحيث يسقط
تجبه ويستوى الامتناع عنه والإقدام عليه كسائر المباحات
فإن ذلك خلاف العقل والنقل ولهذا عرف صدر الإسلام الرخصة
بأنها ترك المؤاخذه بالفعل مع حرمة قوله ولما كانت الحرمة مع
سبها قائمتين في هذا القسم كانت الرخصة أكمل لأن كمال الرخصة
بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة كاملة من حيث أنها لا تسقط بمجال
كانت الرخصة في مقابلهما كذلك ولك أن تقول إذا كان المحرم
وحكمه قائمين فالعمل بالدليل المرخص عمله بالمرجوح مع وجود الراجح
وهو لا يجوز والجواب أن الرخصة الكاملة لا تتجه إلا من هذا
الوجه لما فيه من التيسير والتسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح
بالنقص والاجماع بخلاف العزيمة فإن العمل بالمرجوح وترك الراجح
غير جائز فيها لأن الدليل المحرم مباح على السبغ في الغزائم دون الرخص
فتنبه لذلك قوله وتناول المضطر مال الغير حاصله أن في
التناول مكرها مال الغير حالة المحنصة ليدفع الهلاك عن نفسه
فإنه رخصة مباح له بالغممان تخصيصاً للمصلحتين بقا حقه
صورة ومعنى وبقاء حق الغير معنى بخلاف ما لم يتناول حتى
هتلك فإنه يفوت حقه من كل وجه ويبقى من صاحب المال من كل
وجه وإذا دار الأمر بين بقاء الحقين من كل وجه وفوات أحدهما
وبقاء الآخر كان بقاءها أوفق وأوسع مصلحة من فوات

احدها وبقاء الاخر لكنه اذا صبر و اترحق اخيه على نفسه فيكون
ما جورد الدخول في التوثير على انفسهم قوله الاخذ بالعزيزمة
اولي لما فيه من اظهار الصلابة في الدين واعزازه حتى ليقول علي
ذلك كان ما جورا الا ان يكون مريضا او مسافرا فبتعتين عليه
الاخذ بالترخصة حتى لو صبر الى ان قتل كان انما فان الله تعالى قد
اباح النظر في هذه الحالة فيكون بامتناع عن ذلك متعلقا بنفسه
بالامتناع عن الامر المباح كذا قالوا ولعل ان يقول الرخصة لا يظن
عليها اباحة كآثر و ليس هنا حقيقة الاباحة لان المباح ما لا ثواب في
فعله ولا عقاب في تركه وليس هذا كذلك قوله وهو وجوب اداء الصوم
وتراخي الى اداء العدة من ايام آخر حتى لا يلزمه الايضاح بالقدرة
لوحل به الموت قبل بلوغ العدة فاذا ن يكون العزيمة هنا اذ في حال امن
العزيمة في الكره على الافطار لان الحكم لما تراخي هنا ولم يكن ثابتا في
الحال لم يعارض الرخصة وهي اباحة الافطار حرمة فكانت شبيهة
بالافطار في غير رمضان وبه يخرج عن حقيقة الرخصة الى مجازها
بخلاف الرخصة ثم فانها مقرونة بالحرمة القائمة الثالثة عن
السبب والحاصل ان مراتب الرخص يجب مراتب عزائمها كما كانت
الرخصة الاولى مبنية على عزيمة من كل وجه كانت رخصة ولما كانت
هذه مبنية على عزيمة من كل وجه كانت هي ايضا رخصة من كل وجه
قوله لئلا سببه اي فعل العزيمة قوله حتى كان الصبر في السفر
افضل من الافطار عندنا هذا ولما قلنا ان يقول لان لم ان وجوب
الاداء حكم السبب لان حكم السبب اشتغال الذمة بالواجب ووجوب
الاداء انما يثبت بالخطاب لا بالسبب كما تقرروا و ليس سألنا انه حكمه
باعتبار اقتضائه اليه لانشاء وجوب الاداء على نفس الوجوب فانما

صفة الوجوب يستلزم انتفاء الجواز عندنا والقوي ان يقال
المخاطب العام يتناول المسافر وغيره لوجوب الصوم وحرمة
الافطار وقوله تعافان كان مريضا او على سفر ختمهم بجواز الافطار
متضمننا لانتفاء الوجوب فلوقلنا بانتفاء الوجوب الضمني عباد
الى موضوعه بالنقض والحق ان الصوم افضل عندنا حتى رح ايضا
بلو اختلف رواية عنه في ذلك على ما صرح به المحققون لا يقال
قد نقل في الاسلام عنه الخلاف وكذا اثبتته صاحب الكشف رواية
عنه فلا يستقيم هذا الحق لما مع المشيئين من زيادة العلم دون
النافين وان كانوا اتباعه لاحتماله كونه قولاً مروجاً عنه وقد يتوهم
حتى انعدم ايناسه لانا نقول بل يعيد ما استقر عليه الحال من عدم
الخلاف ويكفي مؤنة الاستدلال وان كان في ذكره فتح باب الاجتهاد
ومعرفة طريق النظر فيه والرد على من يقول به في ثلثي الحال قوله
وتردد في الرخصة هذا دليل ثان على اولوية العزيمة ومعناه
انه لم يتعين اليسر في الرخصة وهو الافطار بل في الرخصة تردد
بين اليسر والعسر كالتردد الثابت في العزيمة فانه كما يشرف بالافطار
حال صوم الكفاية يتكلف الصيام حاله انطوا وهم وفيه من العسر
ما يعادل ذلك اليسر في العزيمة وان تكلف الصوم حاله السفرات
وجدت المشقة فقد يشرف بموافقة الناس في الافطار لان في الافطار
بالصوم دون سائر الناس من المشقة ما لا يخفى فكانت العزيمة
تؤدي معنى الرخصة من وجه خصوصها اذا عمدت المشقة فكانت
اولى من الرخصة بكل حال الحصول معنى الرخصة فيها مع تحقق معنى
العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى ومن هنا ظهر رد ما قيل من ان
العزيمة في القسم الاول انما كانت اولى لبقاء الحرمة وههنا ليس كذلك

فهلا لم يكن الرخصة اولى فان نقصان العزيمة بما خرجه الما انجز
باعطائها معنى الرخصة من وجه تكلمت فكانت كالقسم الاول
قوله الا ان يضعفه الصوم الخ لقائل ان يقول كان الواجب ان
يكون العزيمة اولى مطلقا لان النفس عروة الله تعالى بدليل عاد
نفسك فانها انتصبت لمعاد اتي وقتل عدو الله تعالى واجب ولهذا شرع
للجهد فيكون اولى ويمكن ان يجاب بان شرعية الصوم لا يرتبط بالنفس
لطاعة الله تعالى فلا يجوز الايمان به على وجه يؤدي الى انتقائه وما
ذكر على تقدير ثبوته يدل على المعادات بمنعها عما تشبهه لا بقننها
فوقا بين النفس المؤمنة والكافرة قوله واما انتم نوبى الجحان وهو
ابعد مما سواه من الانواع عن حقيقة الرخصة قوله والافلال وهي
المواثيق الدائمة الخ والظان المراد بها شي واحد وهو ما ذكر من
التكاليف الشاقة الثقيلة قوله لم يجب علينا اي لم يكن مشروع في
ملائتنا ولكن لما كانت واجبة على من قبلنا كانت كالشرعة في حقنا
بالنظر الى ان شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يعتم ناسخ فكان وضعها بالنسخ
وعدم المشروعية شبيها بالرخصة من حيث انه دفع عنها من شرع
غيرنا شي ولو اذ رفعه واسقاطه عنها في شرعنا الوجدنا في التكليف به
مشقة عظيمة فهو من كمال الاعتناء بكرامة هذا النبي عليه الصلوة
والسلام حيث ابتدأت شريعته بالتخفيف قبل الصلوة قوله فمن حيث
انه سقط في محل الرخصة الخ فان قلت اذا كان هذا النوع له شبه
بما هو رخصة حقيقة وشبه بما هو رخصة مجازا كان ينبغي ان
يقدم على القسم الثالث الذي هو رخصه مجازا من كل وجه ليكون
البداء محققا في الرخصة من كل وجه ثم بما فيه شبه من مجازيها
من كل وجه قلت نعم ولكن روي في ذلك اسلوب آخر وهو المقابلة

فقولت حقيقة الرخصة وهو المبرعنه بالاكل ثم اوتي بما
فيه تلك الشبهة بما ليس سمة من حقيقة الرخصة وهو المبرعنه
بالانتم ثم قول بما فيه سمة تخرجه من حقيقة الرخصة بما فيه سمة
تخرجه عن مجازية الرخصة قوله ويمكن ان يوجه كلامه الخ حاصله
النوع الرابع اسقاط ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة واسقاط ما
اسقطه الشرع معناه ترك ما اسقطه والذي اسقطه الشرع هو الاتمام
فتركه هو القصر فتقول المصرا كالعصر اشادة الى ترك ما اسقطه الشرع
المقدرة ولا يخفى ما في ذلك من التكليف قوله اعلم ان قصر القبلة
في السفر رخصة اسقاط عندنا اي ليست رخصة حقيقة بل عزيمة
حتى قلنا ان ظهر كبحر وليس له الاكمال لان السبب في حقه لم يبق
موجبا للاكتمالين حتى لو زاد على ذلك كانت الزيادة مفسدة ان لم
يعقد على رأس الركعتين الاولييين ومكروهة غير مفسدة ان تعد الخلفه
التقل بالفرق قبل التمام في الاول وبعد في الثاني قوله وقال الشافعي
رح رخصة حقيقة اي رخصة ترفيه والعزيمة في الاربع حتى لو فات
الوقت يقضى اربعا سوا قضاء في السفر وفي الحضر وفي قول البعض
يقضى في السفر ركعتين دون المضر واجتج بقوله تعالى وليس
عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين
كفروا الآية شرع القصر بلفظ الجناح وهو يدل على انه مباح لا واجب
اذ لفظ الجناح يذكر لا باحة دون الوجوب فكان المسافر مجتبر ابي
القصر والاكمال قوله ولنا ما روي انه عليه الصلوة والسلام روي
عن علي بن ربيعة الوالي قال سألت عمر رضي الله عنه ما بالنا بقصر الصلوة
ولا تخاف شيئا وقد قال تعالى ان خفتم فقال اشكل على ما اشكل عليك
فألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان هذه صدقة

تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته اخرجته مسلم ولا بن
حبان فاقبلوا رخصة واسم الاشارة واجع الى الصلوة المقصودة
اولى القصر والثابت لثابت الغبر واشكال الامر عليه بناء على انه فهم
من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سأل
ليكون الامر واقعا على خلاف فهمه واجيب بان السؤال يجوز ان يكون
بناء على اعتقاده على استصحاب وجوب الاتمام لاعلى انه مفهوم من
التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق الرخصة مشعر بانه كان مبنيا
على مفهوم الشرط قوله والتصدق بما لا يحتمل التملك استقلا
محصن لا يحتمل الرد فلو توقف على القبول لكان معنى قوله فاقبلوا صدقته
اي اعلموا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرايع اي اعتقدوها وعمل
بها والمراد بما لا يحتمل التملك ما لا يحتمل من كل وجه اما ما يحتمل من وجه
فالتصدق به لا يكون اسقاطا محضنا حتى لو قال المدينون تصدقت بالدين
عليك فقبل او سكت سقط الدين ولو قال لا اقبل برغم لان الدين يحتمل
التمليك من الديون ولا يحتمل من غيره لانه حال من وجه دون وجه
فلو يكون التصديق به اسقاطا محضنا بل فيه معنى التملك فباستعمال التملك
فباستعمال معنى التملك يقبل الرد وباعتبار معنى الاسقاط لا يتوقف
على القبول فان قلت قد ذكر في البسوط ان القصر غير ممتنع في حق
المسافر عندنا وبني تده حديث عابشة رضى فرضت الصلوة ركعتين
فافتت صلوة السفر وزيدت في الصلوة الظهر متفق عليه ومذهب
ابن عباس رضى فرضت الصلوة على لسان نبيكم في الظهر اربع ركعات
وفي السفر ركعتين الحديث اخرجته مسلم وحديث عمر رضى صلوة
السفر ركعتان والاشحنة والفطر والجمعة تمام غير قصر على لسان
محمد عليه الصلوة والسلام اخرجته النسائي وابن ماجه وابن حبان

قلت انما اطلقنا الرخصة على صلوة المسافر للمشاكلة الصورية
فانه اذا نظر الى ان القصر هو الاصل وان السفر امر طاري عليه
وسمع قوله تعالى اذا حضرتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلوة وقوله عليه الصلوة والسلام حين قيل له فقصر الصلوة
ويحتمل آتون صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته
وحديث انس بن مالك الكعبى ان الله تعالى وضع عن المسافر
الغوم وشطر الصلوة اخرجته الاربعة واحمد وقول عابشة رضى الله
عنها يا رسول الله قصرت وانتم وافطرت وصمت قال عليه الصلوة
والسلام احسنت اخرجته النسائي واخرجته الدارقطني عن ابن مفضل
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفطر في السفر ويتم ويصوم
ويفطر لمن صحته ما ذهب اليه الشافعي من صحة الاتمام في السفر وانه
غريمه وان الاتيان بالركعتين رخصة مجزئة عن الاتيان بالاربع
فصلنا بحقيقة ما ذكرته من الادلة لعدم احتمالها الشاويل وقنا
بان صلوة المسافر مبقاة على اصل مشروعية ولم يعتبر بالزيادة
وعلمنا بظواهر ما ذكرناه من الادلة لاحتمال الشاويل والتوجه الى
الاول واخذنا منه صحة اطلاق اسم الرخصة عليها وسميتها
رخصة اسقاطا مجازا على معنى ان الزيادة وان سرعت في صلوة
لا اصل وهي الحضر ولكن لم يشع تخفيفا لعدم المشروعية اصل فعلنا
فيما لا يحتمل الشاويل وهو المستحب بما لا يحتمل الشاويل وهو ما ذكرته
من الادلة وفيما يحتمل الشاويل وهو التسمية بما يحتمل الشاويل
وهو ما ذكرناه من الادلة عما بالدليلين جمعنا بين الطرفين
والجواب الخ لا معنى لفظ الجناح وان كان ظاهره يفيد ما قاله
ولكنهم لما كانوا الغوا الاتمام فكانوا في منطته ان يخاطبوا بهم

ان عليهم تقصباتا في القصر فنفي عنهم الجناح لتطيت انفسهم بالقصر
والعمل على هذا واجب عملا بالادلة بقدر الامكان وصار هذا نظير
قوله تعالى ان الضفاد والمرور من شعائر الله فمن حج البيت واعتمر
فالجناح عليه ان يطوف بهما فانه وان كان مذكورا بلفظ الجناح
لكن جعل الشافعي ومالك الطواف بينهما ركنا بما لاح لهما من الدلائل
غيره ولش سلمنا ان لفظ الجناح لا يفيد الا الاباحة لم يصح
فيه لان الاباحة تثبت به والوجوب بما ذكرناه اذ لا تنافي بينهما
لشمول الوجوب الاباحة هكذا قيل وفيه نظر واجب ايضا بات
المراد بالقصر في الآية قصر الاحوال كالاجاز في القراءة والتخفيف
في الركوع والسجود لا قصر ذات الصلوة وانما حملناه على قصر الاحوال
~~كالتجويد~~ توفيقا بين قول الرسول والاية والاكيف يستقيم امر الرسول
مطلقا بالقصر وهو مشروط في الاية بحال المخافة ولا يخفى ضعفه كيف
والائمة كالمجتمعين على ان الاية في قصر اجزاء الصلوة اللهم الا ان
يقال انما حملناه على ذلك لانه ناعن الحقيقة الى الجواز الحديث المشهور
وهو حديث عائشة رض ودعوى الشبهة يكفى للوثبات لتلقى الائمة
له بالقبول والعمل به وان منعها الحضم فانه لا يضرنا قوله وقد فصل
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه في هذا الاستثناء ثلاثة اوجه
اما نكلم بالباقي في بعد التثنية فيكون المعنى حرمت عليكم هذه الاشياء
حالة الاختيار لاحالة الضرورة فيكون في حالة الضرورة باقية على
الاباحة الاصلية بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا واما نفي من
الاشياء السابق فيكون النص دالا على عدم حرمتها لاحالة الاضطرار
لان الاستثناء من الخطر اباحة فيكون المعنى ان هذه الاشياء محرمة
حالة الاختيار ومباحة حالة الضرورة واما ان يكون مفرغا على ان

ما في الاضطرار هو مصدرية وضير اليه عائد الى ما حرم فيكون المعنى
فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حالة الاضطرار كم اليه والاشياء
ان المشتكى منه هو الضير المستتر في حرم يكون فصل لكم الاشياء
التي حرم كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يفصل لانه ليس بحرام
لان قوله ما حرم عليكم يكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل
لا عن حكم التعميم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان
قوله انه استثناء من الغضب اي لا يخطر حتى يدل على الاباحة
اذ التقدير والله تعالى اعلم من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم
غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
فينتفى عنه الغضب والعذاب ولا يلزم من انتفاءها الاباحة كما
عرفت في النوع الاول من الرخص قال في الكشاف وقد جوزوا ان
يكون من كفر بالله فعليهم غضب الله الا من اكره ولكن من شرح الحج
وذكر وجها آخر وهو انه استثناء من كلام سابق وحاصل معناه
انما يفترى الكذب من كفر بالله فاستثنى منه الكره فلم يدخل تحت
حكم الافتراء وعلى هذا الوجه ايضا لا يكون استثناء من الحرمة
قوله دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة لان ترتيب المغفرة على ذلك
يعتني سببية الذنب وهي تستدعي قيام الحرمة والمواخذة الالهية
رفع المواخذة رحمة الله تعالى على عباده كما في الاكراه على الكفر قوله
وفائدة الخلق نظير في شيتين احدهما انه لو حلف لا يأكل حراما
فاكل ميتة او شرب خمر احالة الاضطرار حنت عندهم ولا يحنث
عندنا والثاني انه لو حلف عن تناول من هذه الاشياء حالة
الاضطرار حتى هلك اثم عندنا ولا با شر عندهم فهي عندهم
رخصة حقيقة لما في مقابلهما من الغرمة المشروعة وهي الانكفاء

عن الحرمة القائمة وعندنا هي برخصة مجازا اذ ليس في مقابلتها
 عزيمة مشروعة اذ لا حرمة ليتصور لانكفان عنها لان حرمة
 الخمر لصيانة عقله عن الاختلاط وحرمة الميتة لصيانة نفسه
 وبدنه عن تعدير خبث الميتة اليه باكلها فاذا خاف على نفسه الهلاك
 بالامتناع عنها ارتفعت الحرمة اذ لا يستقيم صيانة البعض بغير
 الكل لان في فوات الكل فوات ذلك البعض المطا صيانته فيعود الامر
 على موضعه بالنقض واذا ارتفعت الحرمة لم يكن بالصبر على الهلاك
 مؤذيا حتى اتى الله تعالى لسقوطه بل كان مضيقا نفسه بالقائمة الي
 التهلكة بل ضرورة فكان انما قوله والجواب للح فانه تعالى ذكر
 المغفرة لهذا التفاوت الزائد على قدر الحاجة وفيه شبهة فان معنى
 الاية من دعت الضرورة الى تناول من هذه الحرمات المذكورة في
 مجاعة غير مائل الى ما يوثقه وهو ان يأكل فوق ما يستد الرفق
 فان الله تعالى غفور يعفوله ما اكل ما حرم عليه حين اضطر اليه رحيم
 باوليائه في الرخصة لهم في ذلك كما قاله ابن عباس رضه للتناول
 مع قالمغفرة انما هي في القدر الذي يستدبه الرفق لا الزائد عليه فاقبل
 قوله وسقوط غسل الرجلين في مدة المسح اعلم ان سقوط غسل الرجلين
 عمو كان مخففا في مدة المسح رخصة اسقاط لان الشرع اخرج اليه
 وهو الحدوث عن كونه عاملا في الرجل مادامت متارة بالمسح وجعل
 المسح ما نفع من سريته الحدوث الى القدم لانه اثبت الحدوث بالرجل والوقت
 غسلها ثم اناب المسح منابه ولكن بقي اصل السبب موجبا في الجملة
 نظرا الى الحالة عدم المسح فكانت رخصة المسح بذلك رخصة اسقاط
 ولكن لو اتى بالعزيمة بعد ما راي جواز المسح كان اولي لانه سبق
 فان قلت فاذا نخرج عن ان يكون رخصة اسقاط لان

رخصة

رخصة الاسقاط ما لا يكون العزيمة مشروعة معها كالمصهور يكون
 رخصة التزينة قلت قيل العزيمة انما لم يسبق مشروعة مادام متحققا
 فاذا نزع صارت مشروعة والفوات انما هو باعتبار التزينة والغسل
 هذا وكذا في عدة هذه الرخصة من رخصة الاسقاط نظر لما هو جوا
 به في عامة الكتب من انه اذا خاض الماء فدخل الماء خفيه فانفصل اكثر
 قديمه بطل مسحه وانما اذا تكلف غسل رجله داخل الخفين من غير نزع
 اجزاء ذلك عن الغسل حتى لا يارهمه التزينة والغسل ثانيا عند انقضاء
 المرة فلو كان المسح رخصة اسقاط لما بطل مسحه وللمسح بطاوت
 هذا الغسل بمضى المرة وللمسح بوقوع الغسل غير معتد به وفيه شبهة لانه ذكر
 في الظهيرية لو ادخل يده تحت البرموقين مسح على الخفين لم يجز والحق
 ان رخصة المسح على الخفين انما هي رخصة ترفيه لا رخصة اسقاط
 ولا يضر في ذلك عدمها في رخصة الاسقاط لجواز ان يكون ذلك
 مجازا باعتبار الضرورة لاحقيقة باعتبار المعنى ويمكن ان يجاب عن
 اصل النظر بان الغسل داخل الخفين انما وقع معتبرا باعتبار قيام
 شبهة وهو انكشاف القدم مع ارادة ما لا يحل الا بالطهارة بشرط الحد
 في الجملة نظر اليه في غير حالة لبس الخفين او الى غيره من لم يكن لا يمسح
 للمسح وهو لا يشبه كما مر في فصل رخصة المسافر ولا يضر ان يكون من
 زعرا ويسمى مع ذلك رخصة اسقاط ايضا لسقوط توجه الخطاب
 اليه بالغسل واعتباره منه اذا اتى به كما عرف فيمن لا يجب عليه الجمعة
 كالعبد والمرأة والمريض والمسافر وغيرهم اذا اتى بها حيث تصح منه
 ويكون مسقطا لفرض الوقت والظن وانما اعلم **قوله فصل**
في الامر والنهي لما فرغ من الكلام على الاحكام اخذ يتكلم على اسبابها
 وانما اخرها عن وان كانت متقدمة الوجود عليها لانه اعلم ان لها

وماله العلامة اهم في التقديم من العلامة او نقول لما فرغ من بيان
الادلة والاحكام اولها بما شبه بهما وهو الاسباب **قوله** ولها
اسباب اختلف العلماء هل للاحكام المشروعة اسباب ام لا فذهب
عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى الاثبات مطلقا
وذهب بعضهم الى التقي مطلقا وذهب جمهور الاشعرية الى الاثبات
في العقوبات وحقوق العباد والى التقي في العبادات وما يشهد بوضع
الاسباب وجوب الصلوة على من نام وقت الصلوة كما هو على من اعنى
عليه ان جرت اقل من يوم وليلة ووجوب صوم رمضان على من جرت
ولم يستفرقه جنونه ووجوب الركوة عندهم على الصبي ووجوب
العشر وصدقة الفطر عليه عند جميع الفقهاء مع سقوط الخطاب عنه
في الجمع لعدم الاهلية **قوله** ويمكن ان يقال ان الحكم صار علما للحكومة
عزبا الحكم يطلق ويراد به المحكوم لان الحكم وهي النسبة الايجابية او السلبية
انما توجد ويحصل منه لانك اذا قلت زيد قائم او زيد ليس بقائم فالحكم
وهو نسبة القيام او سلبه اخذت من قائم او ليس بقائم ويطلق ويراد
به النسبة وهو المشهور **قوله** والمراد بها العلة الشرعية مجاز الالتهام
الموجبة للاحكام ظاهرا الا انتم اختاروا اللفظ السبب لانه اعم فيكون
من اطلاق العام واردة الخاص وانما قلنا ظاهرا لانها في الحقيقة
علامان واهارات لامؤثرات وانما المؤثر الايجاب القديم **قوله**
معنى سبب وجوب الايمان بالله تعالى اي المقديق والافرار بوجوده
ووجدانيته تعالى وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل
حدوث العالم اي كون جميع ما سوي الله تعالى من الجوهر والاعراض
مسبوقة بالعدم ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب
الايمان الذي هو فعل المعلق لا لوجود التصانع له او وجدانيته

او غير ذلك كما هو اذني وذلك ان الحادث يدل على انه محدثا
صانفا وقد يما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعاً للتسلسل ثم وجوب
الايمان ينشئ عن جميع الكمالات وينشئ جميع التقايفس ويكون جميع
الممكنات باسرها ما شوهد منها وما لم يشاهد علما وعلامة بها يعلم
وجودها فبها سميت عالما ولا يخفاه في ان وجوب الايمان بايجاب
الله تعالى الا انه انسب الى سبب ظاهر بتيسر اعلى العباد وقطعاً
لجميع المعاندين والزاما لهم لئلا يكون لهم تثبت بعدم ظهور السبب
فان قبل لو كان السبب هو الحدوث الزماني كما فسره لا يثبت القول
بوجوب الايمان بالله تعالى من القائمين بقدم العالم بالزمانات
وحدوثه بالذات بمعنى السبوقية بالغير والاحتياج اليه قلنا كيف
وليس في العبادة ما يدل على انحصار السببية فيه بالنسبة الى كل
واحد بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة ولين سلم فهو باعتبار
شدة الوضع وكثرة الوقوع وعدم الانقطاع اذ ما من احد الا وهو
شاهد نفسه والسموات والارضين واليه الاشارة بقوله تعالى
سربهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
ولذا فتح الايمان الصبتي المبرهن لمتحقق سببه وهو لانفس والافاق
ويجود دكنة وهو التصديق والافرار الصادق عن النظر
والشامل اذ لو امتنع صحته لا امتنع لما نفع شرعي وذلك في الايمان
مخ لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا ولا يضر في عدم كونه ^{ظاهرا}
بالايمان لعدم التكليف المعبر في الخطاب لان الاداء يحتمل
السقوط بالعوارض كما في من اراد ان يؤمن فاكره على التكويت
عن كلمة التوحيد على ان صحة الاداء انما يثبتني على كونه مشروعا
في حق المؤدي لا على كونه واجبا عليه كما في جمعة المسافر **قوله**

يعني سبب وجوب الزكوة ملك المال الذي هو الثمن
المعنى التام الذي ائذ على قدر الحاجة وانما اشترط فيه الثمن لتكاليف
الغنى به الا ان الثمن امر باطن فاقوم سببه وهو الحول مقامه في
الشرعية فصار شرطا للوجوب مع كونه سببا للثمن فيتجوز الثمن
يتجدده ويتجدد الثمن يتجدد المال اذ المال بهذه الثمن غيره بذلك
الثمن فيكون تكرار الوجوب بتكرار الحول تكرار الحكم بتكرار السبب
لا بتكرار الشرط **قوله** والصوم الخ اتفق المتأخرون من مشايخنا
كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفتح الاسلام وصدرا الاسلام
ومن تابعهم على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لا
بعضه فاليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخوله لا قبله لكنهم
اختلفوا بعد ذلك فذهب شمس الائمة العرشي مع الى ان السبب
مطلق شهود الشهر ليل كان او نهارا الا ان الشهر اسم للمجموع
وسببه باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك ثابت للأيام والليالي
جميعا ولهذا وجب القضاء على من كان اهلا ثم جن وافاق بعد
الغنى وصحت النية بعد تحقق جزء من اول ليلة منه ولم يقع قبله
ولا يلزم صحة الصوم ليل اذ ليس من حكم السبب جواز الاداء فيه وذهب
الاكثرون كالقاضي ابي زيد وفتح الاسلام وصدرا الاسلام ومن وافقهم
الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالي وكل يوم سبب
لصومه بمعنى ان الجزء الذي لا يتجزى من اول كل يوم سبب لصومه
ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة يختص باختصاصه
بشرائط وجوده وبالانتقاص بطر بان فواقضه فيجب تعلقه بسبب
على حدة واجب عن كل يوم شمس الائمة بان القضاء انما لزم الجنون
المذكور لادراكه النهار دون الليل لانه اهل للوجوب مع الجنون

الا ان الشرع اسقط القضاء عند تضاعف الواجب دفعا للرجح
وذلك انما هو باستفراق الجنون بمجموع الشهر ولم يوجد وبان
النية انما صحت في الليل باعتبار تبعية النهار في حق هذا الحكم
ضرورية تعذرا فترانها بالجزء الاول من الصوم ولا ضرورة فيما نحن
فيه فتأمل **قوله** بسبب وجوبه على المسلم الراس الذي يمونه وبلي
عليه والفطر انما هو شرط لقوله عليه القبلوة والسلام اتوا عتق
تمونون عليه فان عن امال انتزاع الحكم عن السبب او لا انتزاع الحكم
عن المحل الواجب عليه النوع بان يجب على محل فبؤدبه عنه غيره
بطريف النيابة كما يقال ادى العاقلة الدية عن الغافل وحمل الحديث
على المعنى الثاني بطلان مقتضى الوجوب على العبد والكافر والغير
الذين يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم في مؤنة وهذا
بطلان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف له بوجوب مالي والكافر ليس
من اهل القرية والفقير ممن يجب عليه فتعين الحمل على المعنى الاول
لتضاعف الواجب بتضاعف الراس فان قلت الصدقة كما اضيف
الى الراس اضيف الى الفطر اشهر ولاضافة دليل السببية وايضا
الواجب بتكرار الوقت مع اتحاد الراس كما يتكرر بتكرار الراس
مع اتحاد الوقت فلم يجعلهم الراس سببا والفطر شرطا دون العكس
فالواجب يوصف المؤنة روح السببية لان تعلق الحكم بوصف
المؤنة في قوله عم ادواعن تمونون يشعربان هذه الصدقة تجب
وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن راس بل عليه كالعبيد
والبهائم اذ الراس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت ولما كرر الوجوب
عند تكرار الوقت فليس بتكرار الوقت حتى يكون سببا لتكرار الراس تقديرا
فان الراس لما صار سببا بوصف المؤنة وهي تجدد في كل وقت

كان الرأس بمنزلة المتجدد تقديرا للمتجدد الموقر كالنصاب
لما صار سببا بوصف الماء صار كالمتجدد عند تجدد الماء بحول
الحول حتى يتكرر وجوب الزكاة بتكرر الحول في نصاب واحد لا باعتبار
ان الحول سبب بل هو شرط الا انه اقيم مقام الماء للوداء تيسرا
لكون الماء يتجدد بتجدده كما مر في سبب الزكاة وقال الشافعي
وج سبب الفطر وقد اخذنا ذلك دليله مع الجواب فنتبه له **قوله** يعني
سبب وجوب الحج البيت برليل اضافته اليه والوقت شرط الجواز
الاداء والاستطاعة شرط الجوبه اذا جاز برون الوقت ولا وجوب
بدون الاستطاعة **قوله** والعشر الخ يعني ان سبب كل من العشر
والخراج هو الارض النامية لاضافتها اليها **قوله** اي سبب وجوب
الطهارة الصلوة اي ارادتها بشرط الحدث لترتيبها عليها في قوله تعالى
اذ قم الى الصلوة فاعسلوا وجوهكم اي اذا اردتم القيام الى الصلوة
وانتم محدثون ومثل هذا يشعر بالسيئة لانفس الصلوة والا كما
متقدمة عليها ضرورة تقدم السبب على السبب والحدث لان
سبب الشيء ما يفضي اليه ويلزمه والحدث مزيل للطهارة ومنا
لها وقد يقال انه سبب لوجوبها لا لعينها فيكون اذن مفضيا اليه
لانما في له ويجاب بان الكلام فيما هو سبب لعينها فيعتم ما ليس منها
واجبا كطهارة النافلة لا فيما هو واجب منها فقط لان مبنى وضع
الاسباب على العموم دون الخصوص وانما كان الحدث شرطها لها
لان العرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب مصنفة
الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيوقف
وجوب الطهارة على الحدث وهو دليل كونه شرطاً ولهذا التوضاء من
غير وجوب كما لو توضاء قبل وقت الصلوة واستدام الى ما بعد دخول

الوقت جازت الصلوة بالان المعتمد في الشرط هو الوجود لا الوجوب
فصلوا ولم يقصد فان قيل لو كان الحدث شرطاً لوجوب الطهارة وهي
شرط للصلوة لكان الحدث شرطاً للصلوة لان شرط الشرط شرط وهو
بح لا يلزم منه توقف صحة الصلوة على وجود الحدث والطهارة فيها
منايات فالجواب ان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشرط
بالحدث وجوبها لا وجودها هذا والتحقق ان سبب الطهارة وجوب
الصلوة لاستلزام وجوب الشيء وجوب مقدمته لا الارادة لعدم
استلزامها الوجوب هذا في الفرض اما في النقل فسبب وجوب الارادة
لجازمة المستتبعه للشرع لعدم الوجوب قبل الشرع **قوله** اي سبب
شرعية المعلومات الخمس وهي المعاوضات والمناكحات والامانة
والخاصات والشركات تعلق بقاء المدور الى المحكوم من الله تعالى
وهو بقاء العالم الى قيام الساعة وبيان ذلك ان الله تعالى قد جعل هذا
النظام المخطط بنوع الانسان بقاء الى يوم القيمة وهو سعى على حفظ
الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفظ اعتدال مزاجه فينقر الى
امن صناعتية في الغذاء واللباس والسكن وذلك يفتقر الى معاونة
صياته في الغذاء واللباس والسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة
بين افراد النوع ثم يحتاج برافى العوائد والتنازل الى ازدواج بين
الذكور والاناث وصام المصالح وكل ذلك يحتاج الى اصول كلية
مقررة من عند الشارع بما يحفظ العدل والنظام بينهم في باب
المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء
الشخص اذ كل احد يشترى بايلا به ويفض على من يراجه فيقع
الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاوضات **قوله** ولا يلى
ان يقال هو من قبيل قوله تعالى تنزل الملائكة والروح فيها اي من عطف

الخاص على العام وبعضهم جعله من عطف الجزء على الكل وليس جذا
قوله ما نسبت العقوبات والكفارات اليه والحاصل ان السبب
 على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضه مظهران محضه
 كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات الامور الدائرة بين الخطر
 والاباحة لما فيها من معنى العبادة والعقوبة فان قلت ظاهر هذا الكلام
 مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الخطر
 والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الخلف واليمين سبب مجازي
 قلنا انما الكلام ههنا على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر
 صاحب الكشاف ان سبب الكفارة هو اليمين بله طرف لا ضاقتها اليها
قوله من قتل الخ هذا بيان ما نسب اليه العقوبات **قوله** وزنا ومرفه
 هذا بيان ما نسب اليه الحدود فان الزنا سبب الرحم والمجد لا ضاقتها
 اليه اذ يقال لكل منهما انه حد الزنا وكذا السرقة فانها سبب للقطع
 لا ضافة القطع اليها اذ يقال القطع حد السرقة وكذلك القذف
 فانه سبب حد القذف لا ضافة حد الثمانين اليه فيقال لها حد القذف
 وشرب الخمر لا ضافة الحد اليه فيقال حد الخمر وهذا لان هذه الانواع من
 الايذاء قد شرعت مرتبة على هذه الجنائيات فكان لهذه الجنائيات تاثيرا
 في ايجاب تلك الايذاء فكانت اسبابا لها **قوله** وامر دائر بين الخطر
 والاباحة هذا بيان ما نسب اليه الكفارة **قوله** يكون معنى العبادة مقنا
 المحضه الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الخطر بل هو جيبا للزوجة
 بين الاثر والموت **قوله** والافطار عمد فانه مباح الخ ولا يشكل عليه لان
 بغير مباح كالزنا وشرب الخمر لان الوجوب الكفارة في الحقيقة انما هو
 فطره وهو مباح في ذاته مظهر في بعض محالته واوقاته مع ما يضم
 الى مباحته الاصلية من المحال والاقوات في انفسها وفي بعض الاحوال

قوله اي تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه وتكرر بتكرره ومعنى
 كما ان الاضافة تدل على السببية كذلك يدل تعلق الشيء بالشيء وتكرره
 بتكرره عليها ايضا لان الامور تضاف الى الاسباب الظاهرة ولما تكرر
 الحكم بتكرره دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر **قوله**
 لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف
 سببية يكون بها المضاف حادثا بالمضاف اليه فاذا قيل كسب فلان علم
 ان فلانا سبب للكسب وان الكسب حدث بفعله واختياره لان الاضافة
 موضوعه للتمييز وهو انما يحصل بالاضافة الى اخق الاشياء واخص
 الاشياء بالحكم سببه لانه حادث به هذا واعتراض بان المضاف في قولهم
 صلوات الفطر هو العبادة لا وجوبها والوجوب مضاف الى العبادة وليت
 سبب له فاما مضاف ليس بسبب وما هو سبب ليس بمضاف واجيب
 بان الاضافة لما دلت على سببية المضاف اليه للمضاف فاما ان يكون
 سببا لوجوده او لوجوبه والاوّل بط لانه ذلك بالفاعل ولا تاثير
 الوقت فيه فتعتبر الثاني وهو المخط **قوله** وانما يضاف الى الشرط
 مجازا هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يكون اضافة الشيء
 الى الشيء دليل السببية ونحن نجد الاضافة الى الشرط فقال انما
 يضاف اي الحكم الى الشرط مجازا بعلاقة المجاورة لان الحكم يوجد
 عندك كما يوجد عند عملة العملة والحاصل ان الاضافة انما يكون عدلية
 السببية اذ لم يكن غير المضاف اليه اولى بالسببية كما في صدقة
 الفطر وجه الاسلام فان الرأس والبيت اولى بالسببية من الفطر
 والاسلام كما مر بيانه **قوله** لان اتصال الحكم بالسبب الخ هذا قيل
 لجعل اضافة الحكم الى السبب دون الشرط وحاصله انما جعلنا
 الاصل في الاضافة اضافة الحكم الى السبب دون الشرط مع ان لكل

منهما اتصالاً بالحكم لأن اتصال الحكم بالسبب وتعلقه به أشد من
تعلقه بالشرط لأن تعلقه به تعلق ببيوت وجود وتعلقه بالشرط
تعلق بمجاورة وما بالوجود أولى يجعل الإضافة فيه حقيقة مما هو
بالمجاورة لا يثبتها على الاختصاص وهو بالسبب اتم واكمل من اتصال
الشرط وما كان اتم كان بالحقيقة أولى **قوله** وأما المتقدمون من
مشايخنا لا يفتل طريقة المتقدمين قريبة من طريقة المتأخرين
لأن هؤلاء لا ينفون أن هذه الأشياء أسباب ظاهرة والمتأخرون
لا ينفون أن مجرد النعم هو السبب في الحقيقة لكن هؤلاء تعرضوا
للسبب الحقيقي وأولئك تعرضوا للسبب الظاهري ففيه نظر فإن
التأخرين يقولون السبب الحقيقي إيجاب الله تعالى وهو غيب عنا
باب بيان أقسام الخبر الحديث والخبر مختصان بالقول قيل هما
مترادفان وقيل بينهما عموم مطلق لكل حديث خبر ولا عكس وقيل
بينهما تباين كلي **قوله** والأقسام التي سبق ذكرها في بحث الكتاب
من الخاص إلى العمومي ثابتة وموجودة في السنة التي هي أصلها
الصلوة والسلام خاصة أطلقا للقيام وإرادة الخاص لا ينفردان
قران غير متعلق على قصد الامحاز فجزئياً هذه الأقسام أيضاً ويكون
بيانها في الكتاب بياناً فيها لا يفرغ الكتاب في كونها حجة **قوله** فأما
بأن هذا الباب ليس لبيان تلك الأقسام بل لبيان أقسام خاصة بالسنن
من بيان كيفية اتصال السنة بالمعنى وانقطاعه وأحوال
الراوي وشرايطه وكيفية التحمل والأداء والجرع والتعديل وغير
ذلك مما يأتي بيانه **قوله** وذلك أربعة أقسام الأول في كيفية
الاتصال بنا من الرسول عليه الصلوة والسلام والثاني في الانقطاع
والثالث في بيان محل الخبر والرابع في بيان نفس الخبر وهذه الأقسام

كلها تدور على الخبر وهو الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية أي ثابتة
في نفس الأمر خارجة عن كلام النفس ذهنية كانت تلك النسبة أو جازية
قوله في كيفية الاتصال بنا الخ هذا على ثلاثة أقسام سبباً بياناً **قوله** كما تواتر
وهو مشتق في اللغة من التواتر وهو تناسل الأشياء على وجه يقع بينهما مهلة بأن
يقع واحد بعد واحد بزمان قال الله تعالى ثم أرسلنا رسلاً تنزي أي رسولاً
بعد رسولاً بفترة بينهم وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف الخ وله شروط متفق
عليها وشروط مختلف فيها أما الشروط التي اختلف فيها فثلاثة كلها في الثابتين
أحدها أن يكون إما كنههم متباعدة الثاني أن يكونوا بحيث لا يحصى عددهم
الثالث العدالة ونفعهم الإسلام الرابع أن يكون فيهم الإمام المعصوم
لخاص أن يكون فيهم أهل الذل والمسكنة والخروج عدم اشتراطها خوفاً
لغير الإسلام في الثلثة الأول للشيعة في الرابع لليهود في الخاص وأما
شروطه المتفق عليها فتوعان نوع يرجع إلى النقلة وهو ثلاثة أشياء الأول
أن يبلغوا عدداً لا يتوهم معه عادة توأمتهم وتوافقهم على الكذب والضعف
عدم التقدير بشئ من العدد وإن الضابط فيه حصول العلم عند فقد
بحصول العلم الضروري على أن العدل الذي هو كامل عند الله تعالى
في عدد التواتر قد توافقتوا على نقله والثاني أن يكونوا مستنديين في
أخبارهم به إلى الحسن سبباً أو غيره حتى لو اتفق أهل إقليم على مسألة غيبية
لا يحصل لنا اليقين حتى يقوم لنا البرهان والثالث الاستواء في
الطرفين والوسط واليه الإشارة بقوله ويدوم هذا الحد ويزاد بعضهم
شرطاً رابعاً وهو أن يكونوا عالمين بما أخبروا به والشرط الثاني متلزم
له ونوع يرجع إلى المستمعين والمعتبر فيه أمران أحدهما الإهلية لقبول
العلم بالخبر والثاني عدم العلم بدلول الخبر قبل السماع وزاد من
زعم نظرية العلم بالتواتر ثالثاً وهو سبق العلم بتلك الشروط

كلها على حصول العلم بالمقالات ولم يعتبره من زعم ضروريته **قوله**
فان اهل الجاهل لو اخرجوا بواقعة صدقتهم عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم
مع كونهم محصين وفيه شبهة فان المراد بعدم الاحصاء ان لا يحصر واني
عدد معين فحصول العدد المعين في حادثة لا ينافي ذلك لان عدم اعتبار
الشيء ليس باعتبار عدمه **قوله** شرط من الاسلام العدالة والاسلام وهما
شرط واحد لما تقدم ان العدالة تنفع في الاسلام **قوله** واعلم ان المص
عرف المقالات بما هو شرط المخبرين وهو تسامح قلت لا تسامح فيه لان هذه
الاشياء وان نحوها شروطا لكنها اوصاف عرضية لمن وصف الخبر بانته
مروبه فترجع بالحقيقة اوصافا عرضية لان وصف الوصف وصف
لموصوف الوصف ويكون تعريفه بما مر مما ناقصا مفيدا الكمال التمييز غير
تسامح مع الاختصار والايحاء الى براءة الخبر او غير تجديده كما هو رأي
بعضهم **قوله** عرف بعض المحققين بان خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بقوله
فالخبر كالجنس واصله الى الجماعة يخرج خبر الواحد وقوله يفيد العلم
يخرج ما يفيد الظن من خبر الجماعة كالخبر المشهور وقوله بنفسه يخرج
خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة على ما لا يفتك عن السوات وهي
اما عادية كشق الجيوب ولطم الحدود وهتك الحرم بالنسبة الى جماعة
اخرجوا بموت ابيهم واما حادثة كالاحوال اللويحة على قوم يخبرون
بشدة جوعهم او عطشهم واما عقلية كالبداهة بالنسبة الى ايجاد جملة
بعدم اجتماع الشيء والاشياء **قوله** ويمكن ان يقال المراد من السنة التي تقدم
الجواب مما تقدم عند قوله والاصنام التي سبق ذكرها ثابتة في السنة
قوله علما ضروريا اي لا يحتاج الى نظر وفكر بل يفيد على القلب بمجرد سماعه
وهذا ما ذهب الجمهور وذهب ابو الحسين والكنعاني من المعتزلة وامام
الحريين والذوق من الشافعية الى انه يوجب علما نظريا يتوقف حصول

على النظر في المقدمات وذهب الغزالي الى انه يوجب علما ضروريا
بمعنى عدم الحاجة الى الشعور بالوساطة مع حضورها في الذهن لا ضروريا
بمعنى استغنائه عنها اذ لا بد منها وتوقف الرضا وصلاح الاحكام
والضرورة قاضية بقول الجمهور على الكل لان هذا من اليقين لكل حال
ان علمه بوجود مكة ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم اظهر من علمه بصحة
تلك الاستدلالات فلا يعطى بذكرها **قوله** اعلم ان اضافة العلم الي
اليقين الى اضافة الشيء الى المراد منه لان الاضافة يقتضي المغايرة شرف
كون اليقين مرادفا للعلم انما هو على اصطلاح المتكلمين فان العلم
عندهم مقابل للظن واليقين هو اعتقاد الشيء بانته كذا مع اعتقاد انه
لا يكون الا كذا اعتقادا مطابقا غير ممكن الزوال اما على اصطلاح الفقهاء
واهل الميزان فالعلم اعتم لان العلم اليقيني يشمل الضروري والنظري
ورقع في تحفة الفكر شيخ الاسلام ابن حجر ما يخاف هذا حيث قال المتواتر
هو المفيد العلم اليقيني فخرج النظري اذ النظري ترتيب امور معلومة
او مظنونة ليتوصل بها الى علوم اوطون استوى فجعل اليقيني خارجا
بالضرورة يقرينة جعله النظري قسما لليقيني فكأنه مشى على
اصطلاح اهل الميزان فتأمل **قوله** او يكون بالثب عطف على قوله اما
ان يكون والمعنى اما ان يكون الاتصال اتصالا فيه شبهة صورة
من حيث ظاهر الاسناد لانه من حيث انه من الاحاد في الاصل لا معنى
لان الامة تلقينه بالقول **قوله** كالمشهور سمي بذلك لوضوحه وسمي
بالمستفيض على رأي جماعة من الفقهاء لاشتهاره من فاضل الماء
يفيض فيضا ومنهم من فرق بين المستفيض والمشهور بان المستفيض
ما يكون في ابتداءه واشتهاره سواء والمشهور اعتم من ذلك ومنهم من
غاش بوجه آخر وليس من مباحث هذا الفن **قوله** وهم المرفق الثاني

اي هم التابعون **قوله** يعني القرن الثالث وهم اتباع التابعين
فلو يحكم على شيئا مما اشهر في القرن الرابع وما بعده من اخبار الاحاد
بالشهر بعد ان كان احاد في القرن الثالث وما فوقه لان اكثر الاحاديث
قد نقلت فيها بطريق الشريعة بل بطريق التواتر وان كانت ضعيفة
لنوفى الروايع على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب فالمشهور ما كان
مشهورا في عصر الصحابة وعصر التابعين او عصر اتباع التابعين خاصة
وان صار متواترا او احادا فيما بعد ذلك والاحاد ما كان احادا في هذه
الاعصار الثلاثة وان اشهر وتواتر فيما بعدها كما هو كذلك في العمدة
والضعف فسقط له واعلم انه ليس المراد بالمشهور هنا باصطلاح المحررين
وهو ما رواه ثلثة فصاعدا الا ذلك عندنا لا يستحق مشهورا لكل مشهور
عندهم ولا عكس وقيل المشهور ما تلقنه العلماء بالقبول فانهم اذا تلقوه
بالقبول ومع عد اليهم وفضلهم كان بمنزلة المتواتر **قوله** فانه يوجب
علم العلماء ينسب بحيث يظن انه يقين لا علم لليقين فكان فوق الاحاد
ودون المتواتر حتى حازت الزيادة به على الكتاب وان كانت في معنى
الشيخ وهو قول ابن ابيان واختيار القاضى ابى زيد وشمس الائمة وفتح
الاسلام والحق وعمامة المتأخرين وقيل يوجب علم اليقين كالمتواتر
لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة وبه قال الجصاص وجماعة
منا ومن الشافعية وانفقوا على عدم تكفير جاحده كما نص عليه شمس
الائمة ووجوب العمل به فلو ثمة لهذا الخلف على الصحيح وان قال
ابو اليسر لظهورها في التكفير وعدمه **قوله** وانه يوجب العمل بالخبر
الواحد اذا وجدت شرايط قبوله التي سنذكرها لا يوجب اليقين
ولا العلمانية بل يوجب الظن وهو قول الفقهاء واكثر اهل العلم
على ان كل خبر يروي به الواحد وبه يخرج قول من شرطه فيه نصاب الشهادة

وهو الاثنان **قوله** او الاثنان وبه يخرج قول من شرطه فيه اقصى عدد
الشهادة وهو الاربعة **قوله** لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون عدد
رواية دون عدد رواية المشهور ودون عدد رواية المتواتر فان
قلت كان المناسب ان يقول دون المتواتر والمشهور اذا لا يلزم من
دونية المتواتر دونية المشهور بخلاف العكس قلت المراد الترتي
من الادي الى الاعلى لانه اذا كان دون المشهور فهو دون المتواتر
بالطريق الاولى فهو تصحيح بما علم التزاما فان قلت قد قال في
الاحكام ان الخبر اذا زادت نقلته على الثلث سمي مشهورا ومستقيضا
فعلى هذا يكون المراد بصاعدا الثلث فقط وفي مثله لا يعتبر لفظ
فصاعدا قلت المص قد مشى في المشهور على مذهب فخر الاسلام وجعله
احادي الاصل متواترا الفرع قاله يبلغ رواية الحديث مبالغا لا يتوهم
معه توالمهم على الكذب فهو احاد **قوله** وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل
دفع لما يقال خبر الواحد العدل مقبول في اخبار الديانات فلم لا يقبل هنا
ونظير ذلك ان خبر الواحد فيما عم به البلوى لا يقبل لان الشيء اذا
توفرت الدواعي على نقله ولم ينقله الا واحد يكون ذلك علوة الكذب
لنوهم الغلط **قوله** وهو قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم
طائفة لخر فان قلت الطائفة قد فسرت بعشرة وذلك من المشهور
فلو يكون نصفا في الواحد والاثنين فيحتمل ان يراد المشهور فلو يستقيم
دليله على حجتيه خبر الواحد قلت نعم وهو قول الحسن وكان لم يقل
احد بالزيادة على ذلك والخبر وان بلغ هذا المبلغ لم يخرج عن كونه
احادا المامة فاذن قول الطائفة موجب للعمل ولا لا تقبل الدعوى
فان قلت المراد جميع الطوائف لانه قال من كل فرقة منهم طائفة
فربما يبلغون عدد المتواتر قلت اذا قيل الجمع بالجمع تقتضى

انقسام الاحاد الى الاحاد على انه لا يعتمد الرجوع من الطوائف
كلها الى قوم واحد منهم لانه انما يقال رجوع الى الفرقة اذا كان بينهم
ادلا فان قلت لو كان الرجوع مأمورا بالانذار بما سمعه لا يدل ذلك
على ان السامع منه يكون مأمورا بالقول كالتشاهد الواحد مأمورا
باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة وما لم يظهر
العدالة بالتوكية فالجواب ان وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول
على السامع لانه انما يجب الانذار طلبا للمعذر بقوله تعالى لعليهم
يحذرون والترجي من انه تعالى فيجمل على الطالب التوهم وهو ان
تعالى امر فيقتضي وجوب الحذر فاما التشاهد الواحد فلم ان عليه
وجوب الاداء لانه لا يمنع المدعي ورتبما يضر الشاهد بان يحذر
حد القذف اذا كان المشهور به ذنا هذا وقد قال ابن الحاجب الاستدلال
بهذه الالية بعيد لان المراد الفتوى في الفروع بقربة التفقه
سلنا لكنه ظاهر فلا يجري في الاصول **قوله** وبعث علينا رضى حاله
انه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه رضى الى الافاق لتبليغ
الاحكام وايجاب قبولها على الانام فلولا يكن خبر الواحد موجبا
للعلم لما بعثهم والاستدلال بهذا اولى من الاول لجواز ان يحصل
للمبني على الله تعالى عليه وسلم علم بصدقها على انه انما يدل على
القبول دون الوجوب **قوله** فان قلت الخ لم يحصل السؤال ان
هذه اخبار احاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حجة وهو مصادق
على المطلوب وحاصل الجواب ان هذه الادلة وان كانت احادا الا
انه ينتظم من مجموعها معنى متواتر هو قبول خبر الواحد والعمل به لانه
يفيد العلم الضروري على ما مر **قوله** وقيل لا عمل الا على علم وهو
مذهب اهل الحديث وبه قال احدني رواية والقاشاني والروافض

302 ثم اختلفوا فقال احدون وافقه من اصحاب الحديث ان خبر الواحد
موجب العلم والعمل وقال القاشاني في رواية والروافض
لا يوجبها ومتمسك الفريقين ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم فان ظاهره دل على استلزام العمل العلم فمهما ان ينظروا
الى انتفاء التوهم وهو العلم فيجعلوه دليلا على انتفاء الملزوم
وهو العمل وهم اصحاب القيل الاول او ينظروا بثبوت الملزوم
وهو العمل فيجعلوه دليلا على ثبوت التوهم وهو العلم وهم اصحاب
القيل الثاني ولكننا تمنع التوهم لان اشاع غلبة الظن قد ثبت
ملا دلة ولا عموم للالية في الاشخاص والازمان على ان العلم قد
يستعمل في الادراك جازما كما ان او غير جازم **قوله** وهم عبد الله الخ
اما العبادة فثلثة عند الفقهاء عبد الله بن مسعود وعبد الله بن
عباس وعبد الله بن عمر وكذا عند الحديث وكلمتهم ابرو عبد الله
بن مسعود بعبد الله بن الزبير فاذا لا يبعد عدم اربعة **قوله**
خلاف المالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد غير انه استثنى
اربعة احاديث وقد مر على القياس حديث غسل الاناء من ولوع
الكلب وحديث المعصرة وحديث العرايا وحديث الفرعة **قوله**
لماروي ان ابن عباس رضى لما سمع ابا هريرة رضى يروي
من رجل جنازة فليتموضا وقال ابرو منا الرضوخ من رجل عبدان بابنة
فرد ابن عباس رضى حديث ابي هريرة رضى بالقياس وعمل الصحابة
برده وتركوا رواية ابي هريرة رضى ولك ان تقول انما رد خبر
ابي هريرة رضى لانه لم يعرف بالفقهاء وسيناقى ان الراوي اذا
لم يعرف بالفقهاء وخالف حديث القياس بترك ضرورية اسناد
ابواب الراوي فيكون هذا من القسم الثاني فلا يلزمنا فيكون

هذا الدليل اثباتا غير الزامى **قوله** ولنا ان الخبر يقين باصالة
لانه من حيث انه قول الرسول عليه الصلوة والسلام لا يجتمل الخطا
وانما الشبهة في طريقته وهو النقل حيث يجتمل الغلط والشيان و
الكذب والقياس محتمل باصالة اي بعلة التي يبتنى عليها الحكم اذ كل
وصف من اوصاف النص يجتمل ان يكون هو الموثوق في الحكم ويجتمل
ان لا يكون ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله وايضا كانت
الصحابة باجمعهم يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد
فلو لم يكن خبر الواحد مقرا على القياس لما نقضوا به احكامهم المشية على
القياس والجواب عما استدلل به ان ابن عباس رضي الله عنهما خبر الي
هريرة رضي الله عنه بالقياس لان القياس الصحيح مقدم على خبر من لم يعرف
بالفقه اذا استدل به باب القياس كما سياتي وخبر ابي هريرة رضي الله عنه
قوله وان خالفه لم يترك به اي القياس ايضا ان تلقته الائمة بالقبول
وان لم تلقته الائمة بالقبول لم يترك الا بسبب الضرورة وهي ^{استدلال}
باب الراي من كل وجه بان كان مخالفا لجمع الاقيسة التي لا يكون
ثبوت اصلها بخبر راو غير معروف بالفقه حتى لو كان مخالفا لثابت
لم يترك **قوله** بيانه ان ضبط حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
عظيم الخطر لانه عليه السلام قد اوتي جماع الكلام التي تضمنت بالحمة
والاحكام الكثيرة مع كونها وجيزة والوقوف على كل معنى ضمنه في كل
امر عظيم وقد كان نقل الحديث بالمعنى مستغنيا عنهم على ما جاء
في كثير من الاخبار امر عليه الصلوة والسلام بكذا ونهى عن كذا
فاحتل ان هذا الراوي نقل كلام الراوي بعبادة لا تستظم المعاني
التي استظمها عبارة الرسول عليه الصلوة والسلام لتصور فهمه
عن ادراك معانيها التي هي مناط الاحكام فربما يزيد او ينقص

شينا بتغير به المعنى فيدخل فيه شبهة زائدة بخلاف القياس عنها لان
الشبهة في القياس ليست الا في الوصف الذي هو ركن القياس
وهنا نكنت شبهة في نفس الخبر بعد ما تمكنت في الاتصال وكان فيه
شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيخرج ما هو اقل شبهة وهو القياس
ويترك الحديث لضرورة اسداد باب الراي لانه اذا استدل به
باب القياس من كل وجه صار مخالفا للكتاب والسنة والاجماع
فان حجته ثابتة با هذا ما قالوا وفيه بحث من وجوه اما اولها فلو
الشبهة في القياس في سنة امور حكم الاصل وقيل في الجملة وتعيين
الوصف الذي به التقليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض
في الاصل ونفسه في الفرع واما ثانيا فلون الظاهر حلا عدول الصحابة
نقل الحديث بلغظه ولهذا نجد في كثير من الاحاديث شك الراوي
وانما استفاد من النقل بالمعنى عند العلماء لتقرير لفظ الحديث بالرواية
والدوين واما ثالثا فلونه نقل عن كبار الصحابة رضي الله عنهم تركوا
القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه بل قد نقل صاحب الكشف
ما يثير الي ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس
من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس رضي الله عنهما خبر ابي هريرة
رضي الله عنه في الرضوخ مما استه التار ليس تقديما للقياس بل استبعادا
للخبر لظهور خلافه من الاحاديث واما رابعا فلون هذا الدليل
الذي ذكره يقتضي ان يرد الحديث الذي استدل به باب القياس
وان كان الراوي قيسها **قوله** صار اى خبر الواحد ناسخا للكتاب
واجيب بانه لا عموم في الآية حتى يثبت بها قياس يعارضه خبر الواحد
ولو سلم فقد خضع القياس الذي يعارضه دليل اقوي منه فلم يبق
قطعيًا وقد سبق ان العام اذا خص منه البعض يجز ان يخص

بالخبر والقياس بقي شيء وهو ان يقال مخالفة الخبر القياس
لا يقتضي اسناد باب الرأى بالكلمة لانه يعمل بالقياس اذا لم يرد
دليل من الكتاب او السنة او الاجماع ويجاب بان المراد من المخالفة
ان لا يكون في الخبر جهة القياس ولا ثمة منه لان المراد اننا لو عملنا
به لكان ينسد باب الرأى **قوله** كحديث المصراة روى مالك عن ابي
الزياد والاعمش عن ابي هريرة روى عليه العذوة والسلام قال
لا يضره والابل والغنم للبيع من ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين
بعد ان يجلبها ان يضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر رواه
الشافعي روى بهذا اللفظ وليس فيه من وله طرق والفاظ واختلف
على قول محمد بن سيرين فرواه البخاري وسلم بلفظ لا يضره وان يبيعهم
التاء الفوقانية وفتح الصاد المهملة على وزن لا تزكوا ونصب الابل
على المفعولية هو الصحيح ورواه بعضهم بفتح التاء وضم الصاد
فان قلت ظاهر كلامه في الاسلام يدل على ان هذا الخبر بائع الكتاب
والسنة ومعارض للاجماع في كون ضمان العدوان بالمثل او القيمة
وظاهر ما قرره الشارح يدل على انه معارض لكل قلت لا يضره ذلك
فان غايته بعد التسليم انه وجه آخر في بيان توكه وتقديم القياس عليه
قوله وذهب ابو حنيفة روى الى انه ليس له ان يرد لها لان البيع
يقضي ملازمة البيع وبقلة اللبن لا تقوت صفة السلامة لان
اللبن ثمرة ويعدمها لا تنعدم صفة السلامة فبقلة اولى وفي
رجوع المشتري بنقصانها لتعذر ردها روايتان في رواية الكرخي
لا يرجع لان المشتري لم يصر معروفا بقول البائع بل انما اغتر بكبير
ضرعها وعقل عن تفتيشها وفي رواية الطحاوي يرجع قبل وهو
المختار لان البائع يفعل التعرير غير المشتري فصار كما اذا غره بقوله

انها لبون انما لم يجعله لمخالفة الكتاب الخ في الاستدلال بالآية
شيء اذ ليس في المصراة اعتداء لان حلب اللبن على ملك المشتري
حلال والبائع لا يطالب فاطلاق الاعتداء هنا فيه تسامح وهذا
قال بعض اشياخي وهذه وان لم يكن من باب ضمان العدوان
صريح الا انه قد ظهر بعد الشيخ انه تصرف في ملك الغير بغير رضاه
لان التابع انما رضى بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري
فيثبت فيها الضمان بالمثل او بالقيمة قياسا على صورة العدوان
الصريح الخ يتم الاستدلال بالآية بقي شيء وهو ان هذا الكلام
يدل على ان الحديث يرد اذا خالف الكتاب والسنة المشهورة وان
كان الراوي فيها وفيه كلام لان هذا مسلم فما اذا كان في كتاب
او سنة مشهورة او اجماع اما اذا لم يكن الا قياس فقط والحديث
مخالف له مع فقه راويه فاذا يفعل قلت ذكر في التحقيق ان القياس
الصحيح يرد به وفيه بحث لان صاحب التحقيق قد ذكر قبله ان
صدر الاسلام قال يجب قبول خبر الواحد اذا لم يخالف صريح كتاب
او السنة وظاهره اذا لم يكن واحدا منها وخالف القياس يقبل
ولا يلتفت الى القياس فان قلت اذا خالف القياس فقد خالف الكتاب
والسنة لبثونهما قلت المراد المخالفة الصريحة لا الضمنية
فان قلت قد علمت بخبر القهقهة هذا السؤال وورد على قول
من اشترط فقه الراوي في تقديم الخبر على القياس وهو عسي بن ابي
ومن وافقه وكان المناسب ذكر هذا السؤال قبل قوله اعلم الخ وجب
قبوله وتقدمه على القياس فان كان مجهولا في رواية الحديث
عند المحدثين واحترزه عن مجهول الشب فان ذلك للمخالفة غير
مانعة عن القول عند عامة الاصوليين واهل الحديث وان كانت

مانفة عند البعض ولم تعرف عدالة ولا فسقه ولا طول
صحته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه نظر لأن كلامنا
في الصحابة والابناني مثل ذلك فيهم لا اتفاق عامة السلف وجماعة
الخلف على عدالة الصحابة كلهم لو روي ما لا يخفى في شأنهم من
الكتاب والسنة ولا اعتبار بمن خالف وأما ما جرى بينهم من
الفتن فمجرد على التاويل والاجتهاد في الأوقاف للذين والأصلح
لامور المسلمين ولما صح من أن الصحابي من لقي النبي عليه الصلوة
والسلام وكان مسلما طالت صحبته أو لم يطل وقيل من طالت
صحبه بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأخذ عنه وتابعه من غير تحيد
مرة وقيل من صحبه سنتين أو سنة وغرامعه غزوة أو غزوتين
وقيل من صحبه سنة أشهر ولا يمكن الجواب بدعوى تعميم الراوي
وصرف عدم معرفة العدالة والفسق إلى غير الصحابي وعدم معرفة
الرواية وطول القصة إلى الصحابي لأن المقام لا يساعد كواحدة
بن معبد بن عبيد بن قيس بن كعب نزل بالكوفة ثم تحول إلى
الجزيرة ومات بها فانه روي أن رجلا صلى خلف الصنوف وحده
فامر النبي عليه الصلوة والسلام أن يعيد ولم يكن معروفا بالرواية
ولم يعمل أحد بهذا الحديث لأن القياس برده وهو أقوى منه فهو
كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع المبنية لحجينة
القياس كحديث المصبرة ولك ان تقول الصلوة اذا ادبت
مع كراهة التنزيه يستحب اعادتها فلم لا يجعل بهذا الحديث يحمل
الامر فيه على الذنب فيكون موافقا للقياس على ان اخرج يا امر
بالاعادة لكن لا بهذا الحديث بل بقوله عليه الصلوة والسلام زاد
الله تعالى لها ولا تقدم اعلم ان للمروحة خمسة انواع ثلاثة لروايتها

في القبول حكم رواية المعروف وان شملهم سعي الجمهور بالأول
ما اشار اليه بقوله فان روي عنه السلف وشهدوا الله بصدقته
الحديث وعملوا بروايته والثاني ما اشار اليه بقوله او اختلفوا فيه
بان قيل بعض السلف حدثه ورده البعض مع نقل الثقة عنه
وكن لا يقبل حديث هذا النوع الا ان وافق قياسا الثالث واليه
اشار بقوله او سكنوا عن الطعن وشهدوا بصدقته اي بصدقته
ما رواه كحديث معقل بن سنان رواه الأربعة
فاجتهدوا وشهدوا وكان السائل يتردد اليه ثم قال بعد ذلك اجتهد
فيه برأى فان يكن صوابا فمن الله تعالى وان كان خطأ فمن ابن
ام عبد وفي رواية في الشيطان والله تعالى يبين منه
ارى لها بضم الهزة اي اظن ان لها مبرأ مثل نساها لا وكس
ولا شطط فقام معقل بن سنان وابو الجراح صاحب رواية الاشعير
وقال ان شهد ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قضى في بروع
بضع اللوحة وقيل بكمرها بنت واشق بمثل قضائك فتر بذلك ابن
مسعود رضى سرور الم ير مثله لما وافق قضائه قضاء رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم ورده على رضى الخ وقيل انما رده لانه
تفرقه وهو انه كان يخالف الراوي ولم ير هذا الرجل حتى يحلفه
وقوله اعرابي نوال على عقبه اشارة الى انه من الذين غلب فهم
الجهل من اهل البوادي وسكان الرمال اذ من عادتهم الاجتهاد
بالجلوس من غير ازار والنول في المكان الذي جلسوا فيه وعدم
المبالات باصابتة اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط
عمل بهذا الحديث علما قرنا ولم يعمل به الشافعي مع المخالفة
القياس عنده وهو ان المهر لا يجب الا بالفرايض بالتراضي او

بقضاء القاضي او باستيفاء العقود عليه فاذا اعدا العقود عليه
فاذا اعدا العقود عليه اليها سالما لم يستوجب بمقابلته عوضا
كما لو اطلق قبل الرخول بها ويعلم منه ان الجرح مقدم عند علي التعديل
وعندنا التعديل مقدم على الجرح فلا تغفله فانه متم كذا في بعض الشروح
لا وهو الموافق للقياس لان المناسب ان يقول لان الموت كالرذول
في تأكل المرير بدليل وجوب العدة بعد ^{ان} وان لم يظهر من السلف
الا الردح هذا هو النوع الرابع وهو من اشهر حديثه في السلف فوردوه
جميعا فحكمه انه لا يجوز العلبه اذ يخالف القياس لانهم لا يثبتون
رد الحديث الثابت عن الرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
فيكون اتفاقهم على رده دليل على انهم اتهموه في الرواية ولو قال
الراوي او هي لم يجعل بروايته فاذا ظهر ذلك ممن هو فوقه وهو
رد الصحابة كان اولى ويسمى هذا النوع منكرا ومستكرا لان اهل
الفقه لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع في احتمال الكذب فان
الموضوع لا يحتمل ان يكون حديثا فاما المنكر فيحتمل ان يكون حديثا
اذ من الجائز ان يكون الراوي صادقا في الرواية ولكن مع هذا الاحتمال
ليس بجثة فتأمل وقال عمر رضي لا نزع كتاب ربنا ولا سنة نبينا
بقول امراده لا نذري اصلقت ام كذبت حفظت ام نسبت قال
ذلك بحضرة من الصحابة ولم ينكر عليه احد قول عدم انكارهم على ان
مندهم كدسبه فان قلت انما رد حديثها بتهمه الكذب والفساد
وبها يرد كل حديث وان وافق القياس قلت لو اراد به ذلك لقال
لا يقبل وما قال لا نزع كتاب ربنا فلذا ذكر الكتاب و اراد به القياس
اعلم رده لانه يخالف للقياس فان قلت حديث فاطمة بنت قيس
رضي بما قبله ابن عباس رضي وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد

رج فكيف يكون ماردة الكل قلت ليس بما ذكرت مصادرة لما قلنا
لجواز حدوث الاجتهاد مما ذكر بعد ذلك القصر على ان لا يكثر حكم الكل
وهو القياس اي القياس الذي اوردته عمر رضي بقوله كتاب ربنا
وسنة نبينا القياس على الحامل المبتونة فان لها النفقة اتفاقا
لقوله تعالى وان كن اولات حمل لاية ولعالم ان يقول انقطعت
الزوجية في المبتونة فلا يقع القياس اي قياس المبتونة اي الغير الحامل
ولا فالحال المبتونة النفقة لانها واجبة لها بالنسبة كما هو صيغة
المسئلة على ان الحامل المعتدة عن طلاق رجعي والجراب ان الراد
القياس بجماع الاحتمال ولا يتم انقطاع الزوجية بالكلية في المبتونة
ولذا تروث اذا ماتت وهي في العدة وتغسله ولكن بقاء اثار الزوجية
في الرجعة اكثر حتى كان لا وطها ومن السنة ما قاله عمر رضي
سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول للمطقة الثلث
النفقة والتكثير ما دامت في العدة رواه مسلم او الترهدي من طرف
ابي اسحق ولا بن الشيبه عن الاسود عن حمير رضي لا يجوز قول المرأة
في دين الله تع المطلقه ثلثا النفقة والتكثير وان لم يظهر
حديثه في السلف هذا هو النوع الخامس وان كان من حقه ان يجعل
رابعا كما كان من حق الثاني ان يجعل ثالثا لان من حق المختلف
فيه وان يؤخر عن المتفق عليه ومن حق ما يجوز العلبه في الجملة
ان يقوم على ما لا يجوز العلبه بالكلية فلم يقابل برده ولا بقوله
ان قلت لاحاجة لهذه الاية اذا لم يظهر حديثه فيهم لا يثاني الرد
ولا الصول لانها مبنيان على الظهور قلت هو تصريح بما علم التزلما
يجوز العلبه في زمن ابي حنيفة رح اذا وافق القياس غلبة
الصدق في ذلك الزمان لقوله عم خير العرون قرني الذي انا فيه

ثم الذين عونهم بلونهم ثم الذين بلونهم وهو القرن الثالث ثم
يفشوا الكذب والقرن هم القوم المقربون في زمن واحد وجمعه
قرون فبعد القرن الثالث لا يجوز العمل بقلبة الكذب فان قيل قد
قال عليه الصلوة والسلام مثل امتي مثل المطر لا يدري اوله خير او اخره
فكيف التوفيق فالجواب ان الجزية تختلف بالاضافات والاعتبارات
فالقرون السابقة خير من قبل ثم قرب العهد بالنبي صلى الله عليه وسلم
ولقوم سيرتي العدل والصدق واما باعتبار كثرة الثواب ونيل
الدرجات في الآخرة فلا نذري ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معاصيه
ام الاخر لا يمانه بالغيب طوعا ودرغبة مع انقطاع زمن الوحي وحقا
انما العجزات ولهذا جوز ابو حنيفة رح القضاء بظاهر العدالة
لانه كان في القرن الثالث ولم يجوزاه لانهما كانا في زمن فشو
الكذب وانما جعل الجزية بشرائط الخ اعلم ان تجبه خبر
الواحد ووجوب العمل به يتعلق بشروط سبعة ثلاثة في نفس الخبر
الاول ان يكون متصل الاسناد من مبدئه الى منتهاه والثاني ان
لا يكون شاذا والثالث ان لا يكون معلولا بعلة قاذحة واربعة
في الراوي للخبر وهي ما اشار اليها المصنف بقوله وهو اي العقل نور
السماء نور اجاز اجماع كونه مظهر البصيرة التي هي عين البصيرة
كالنور بالنسبة الى عين الظاهر مثل الشمس والسراج وقيل في
الرأس وقيل في القلب وصحح هذا ومما يؤيد ظاهره انه في الرأس
اذا ضرب رأسه فذهب عقله يجب الدية وقد تابع المصنف في خبر
الاسلام في تعريف العقل بذلك وهو مختار شمس الائمة والقاضي
ابي زيد ومن تابعهم وانما عرفوه بهذا الاعتبار لانه هو المحتاج
اليه فيما يحيى فيه فيستدري بتشديد الدال يظهر بهذا النور

الشمس المطلوب الذي قصد تحصيله وتصوره للقلب فيذكر
القلب اي اذا بدى وظهر المطر للقلب فيدركه القلب والروح بتأمل
وترديد فكره فيه بنوحيث الله تعالى ووقع المظهر موقع المضمحل
لزيادة البيان وحاصله ان العقل الاله نورانية تدرك بها النفس
ما يصل اليه درك الحواس من المعلومات لان الانسان اذا ابصر
شيئا يتفتح لقلبه طريق الاستدلال بنفس العقل فالعقل كما شفا
لما غاب عن الحس وآلة النظر والفكر كالسراج بالنسبة الى العين
والروح مدركة للنظر ومختارة لما يميل اليه من محمود ما يظهر
بنظرها ومذمومة كالعين بالنسبة الى السراج والله تعالى خالق
لما يميل اليه من محمود ومذموم بحرمانه عادة واطراد سنة في خلقه
فالعقل الاله والنفس كاسية والله تعالى خالق لما يشاء والجار
والمجور قائم مقام الفاعل تبع في ذلك عامة النخلة وفيه تسامح
والتعويض ان المجور وحده قائم مقام الفاعل لان القائم مقام
الفاعل محل الرفع والحرف من مبني الاصل لا يتأني فيه الاخر ارب
لا لفظا ولا محلا والاصل ان يستدري مبني للمفعول والمجور نائب
عن الفاعل والباء للاستعانة او للصاحبة وضميره المناس
ان يقول والضمير في به راجع الى الطريق والمراد بالطريق كيفية
عمل القلب فان قلت التعريف غير جمل مع الخ منشاؤة قوله
من حيث ينتهي اليه درك الحواس فانه يقتضيان طلب العقل
للادرارك انما يكون بعد نهاية درك الحواس فقال السائل هذا
المصمم لانه قد يكون طلب العقل بعد بداية المعقولات واورد
بعض الشراح السؤال بعبارة اوضح مما ذكره الشارع فقال فانه
قلت لا حصر لمبادي المعقولات في نهاية الحواس حتى يصح

تعريف العقل بما ذكره لان العقول الثواني وهي التي لا يجازي بها
امر خارج قد يكون مبداء المدرك العقول وليس العقل فيها مبتدئان
منتهى الحق واجاب بان المراد بما ينتهى اليه درك الحواس ملاحظ
لحواس في دركه والوصول اليه اعم من ان يكون لحواس فيه درك
ينتهى اولادك لها فيه اصولا ثم قال فلوجه اذن لتخصيص التعريف
بما له صورة محسوسة بمعونة المقام اذ هو في الخبر وهو محسوس
والشرط الكامل منه اعلم ان الانسان في اول امره عديم
العقل كما اخبره الله تعالى بقوله والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا
تعلمون شيئا الا لئن بجدته الله تعالى شيئا فشيئا الى ان يستمر
لكل انسان ما قسمه الله تعالى من غير اذنة فيما بين بداية ونهاية
رتب متفاوتة الكمال لا يعلمها الا الله تعالى ولما علق التكليف
بجمله البلوغ بتسيرا ورحمة بالعباد علمنا ان الرتبة الحاصلة
في زمانه هي اول رتب الكمال وما دونها رتب النقصان واقتنا
البلوغ مقامه لحصوله عنده غالبا ادارة الاحكام على الوصف
الط المنظبط وربطها بالمظنة عند خفاء المبينة كالشعر
بالنسبة الى الحدوث اما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية
بعده يقبل قول الصبي لوجود مقتضى وارتفاع المانع واختلف
المشايع في اقل سن يصير الصبي فيه اهله للتحمل والاصح انه غير
مقدر وذهب الجمهور الى تقديره بخمس سنين واستقر عليه
عمل اهل الحديث فيكتبون بخمس فصاعدا ستم ولان دونه
حضر الى حين اداة والحاصل ان المعتز في هذا الشرط
ايضا هو الكامل فيه ولا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط
في قبول الرواية لا تتم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتقنون

منهم الاتصاف بذلك لوجود اصل الضبط وشاع وذاع من غير
تكثير وانما يفيد الرجحان كما صرح به في سائر الكتب واليه اشار فخر
الاسلام بقوله مذهبننا في الترجيح اما من اشتدت غفلته خلقت
بان كان سهوا ونسيانه اغلب وكان مشاهلا او مجازا فان
دوايته لا يقبل والعدالة وهي الاستقامة في السيرة هذا
معناها في اللغة وفي الاصطلاح ملكة نفسانية تحمل على لزومة
التقوي والمروءة ليس معا بدعة وهو رجحان جهة الدين
بان يكون مجتبا للكسائر تاركا للذوات على الصفاة ورجحان
جهة العقل على طريق الهوي والشهوة بان يكون تاركا لبعض الصفاة
فما يدل على الخسة كسرقة لقمه ثم لا يخفى ان مجموع الامر في علوة
الكمال روي ابن عمر عن ابيه عن النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم انه قال الكبار سبع الخ اختلفت الرواية في عدل الكبار
فروي الخليل عن ابن عمر عن ابيه رضي عن النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم انه قال الكبار تسع بتقديم التاء الاشارة بالله تعالى
وقتل النفس والفرار من الزحف وقذف المحضة واكل الربوا واكل
مال اليتيم والاحاد اي الظلم في البيت الحرام والذي يستحق
ويكاه الوالدين من العقوق ورواه الخليل في كفايته واخرجه
البخاري في الادب المفرد عنه موقوفا وورد ذكر الزنا والتسحر في
حديث رواه الخليل عن ايوب بن عتبة وفيه الكبار سبع
بتقديم السنين وقد فسر الذين يستسرون بالذي يأس من روح
الله وروي ابو هريرة رضي مع ذلك اكل الربوا تقدم ان اكل
الربوا المذكور في حديث ابن عمر رضي بعم ذكر السحرا في حديث
ابي هريرة رضي رواه الشيخان عن ابي هريرة رضي مرفوعا بلفظ اجنبوا

السبع الموقبات وعن علي رضي الله عنه اضافة الى ذلك اي الى ما
ذواه ابن عمر وابوهيرة رضي الله عنهم وشرب الخمر زاد ابوهريرة رضي
في رواية اخري ولا انقلاب الى الاعراب بعد الهجرة فيكون الكبار على هذا
اربعة عشر فثبت ذلك وعن ابن عباس رضي الله عنهما الى السبعين اقرب
وعنه في الاخرى الى السبعماية اقرب ومما عد من الكبار مع ما ذكر
شهادة الزور والاصدار على الصغار واليمين العوس والتأويل
السلف الصالح والطعن في الصحابة رضي الله عنهم والسعي في الارض بالنساء
وعدول الحكام عن الحق وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي
الكبيرة وكلما استغفر عنها فهو صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق
انها اضافة ان لا يعرفان بذاتهما فكل معصية اضيفت الى ما فوقها
في صغيرة وان اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة
هي الكفر فتورد الصدق في خبره من غير رجحان ومن كان كذلك
كان الصدق معدوما في خبره اذ التردد بين الوجود والعدم عدم
ومن عدم الصدق الصدق في خبره لا يقبل روايته ثم فهمه بالرفع
عظما على سماع والمراد فهم الراوي بصيغة المسموع بمعنى البناء
للملايسة اي فيما تلبس بمعناه والعدالة هذا هو الشرط الثالث
وهي في اللغة الاستقامة في السيرة والدين ومنه فلان عدول اي
مستقيم السيرة بالحكم بالحق ويطلق ايضا على المنطق في الامور
من غير افراط في جانبى الزيادة والنقصان وفي الاصطلاح ملكة
انسانية تحمل على ملزمة التقوي والبرورة وليس معها بركة وهذا
الوصف كامل وقاصر والمعتبر هنا في مقام الرواية كالمها وهو
امر خفي فلا بد من علم ما يتحقق بها وهو رجحان جهة الذين بان يكون
مجتبيا للكبار تاركا للواهب ار على الصغار ورجحان جهة

العقل على صراطي الهوي والشهوة بان يكون تاركا لبعض الصغار
تمايلا على الخسة وعدم الترفع كسرقة لقة والتطيف فيه وهذه
العدالة اي الظاهرة لا يصير الخبر حجة لكونه معارضا بظاهرا آخر
وهو اصل في نفسه كالعقل وهو النفس فانه راع الى العمل بخوف
العقل والشرع فاذا تعارض فيه ظاهرا كان عدلا من وجه ودون
وجه ومن كان كذلك تردد الصدق في خبره بين الوجود والعدم
من غير رجحان ومن كان كذلك كان الصدق معدوما في خبره اذ التردد
بين الوجود والعدم عدم ومن عدم الصدق في خبره لا يقبل روايته
والاسلام الشرط الرابع الاسلام لم يكتف بذكر العدالة عن
الاسلام لان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولها يسأل
عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم نعم لو فسر
العدالة بما ذكرناه شملت الاسلام لان الكفر اعظم الكبار فيخرج بعيد
العدالة الكافر كما يخرج الفاسق والمتدع وفيه شيء لان قوله
حتى لو ارتكب كبيرة لا يشير الى اشتراط الاسلام فيها اختلف
في ان المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي الخ الصحيح ان معناه
هو الذي يقال له بالفارسية كروبيرن وهو المراد بالتصديق
المنطقي صرح بذلك ابن سينا وحاصله ادعاء وقبول لوقوع التوبة
اولا وقرعها وجعلها معاير للتصديق المنطقي وذهب صدر الشريعة
الى انه امر اختياري وهو نسبة المصدق الى الخبر اختيارا المعتبر
في الايمان فان قلت هذا السؤال وارد على ان المعتبر هو التصديق
المنطقي وتقريره اذا كان المعتبر في الايمان هو التصديق الذي
الذي هو الادعاء والقبول فيكون من قبيل الكيف لانح يكون
من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال

الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان والامر انما يصح بما هو داخل
تحت قدرة المكلف اما على ما ذهب اليه صدر الشريعة من انه امر
اختياري فلا يرد السؤال لانه من قبيل الفعل وحاصل الجواب ان
التكليف بالايمان باعتبار اشتماله على الاسباب الاختيارية كما يصح
الامر بالعلم واليقين باعتبار الاسباب الاختيارية والافراد
بالله تعالى ذهب بعضهم الى ان الافراد باللسان ليس جزء من الايمان
ولا شرط له بل هو شرط الاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق
بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى
غير مؤمن في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه
كالمناقض فبالعكس وعليه اكثر الائمة من الاشعية وروي
ايضا عن ابي حنيفة ربح في شرح العقائد وذهب اليه جمهور
المحققين وذهب بعضهم الى ان الافراد جزء من الايمان وهو
اختيار شمس الائمة وجزء الاسلام وتبعهما المصن وروي ايضا
عن ابي حنيفة ربح في شرح المقاصد وعليه اكثر المحققين تسكا
بظاهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة جزء من الايمان
وبان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان يأمر بها ويكفي بسببها
قال في شرح المقاصد والخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم
لاعلى وجه الالباء اذا عاجز الاخرس مؤمن وفاقا والمصير على
على عدم الافراد مع المطالبة به كافر وفاقا فان قيل لم جعل
الاقوال الذي هو عمل اللسان داخل في الايمان بخلاف سائر
الاوركان فجاوبه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح
والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد ايضا
داخل فيه ايضا تحقيقا لكمال الاتصاف بالايمان وتعيين

فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع
باسمائه وصفاته وقبول احكامه ظاهرا ان الايمان عبارة
عن مجموع هذه الامور الثلاثة اعنى التصديق والاقرار باسمائه
وصفاته وقبول احكامه وشرايعه ولقائل ان يقول لا حاجة الى
ذكر قبول الاحكام والشرايع لدرخولها في التصديق لان المراد بالتصديق
هو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم بالقلب في جميع ما علم
مجيبه به من عند الله اجمالا واثبات الصفات مما لا يتعلق به
ايمان ولا كفر كما سيذكره والشرط فيه البيان اجمالا ولا يخط
درجته عن الايمان التفصيلي من حيث الخروج عن العروة لكن
التفصيلي الكلي واوضح لما في المواقف وغيره من ان الايمان تصديق
الرسول صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيبه بالضرورة اجمالا
وتفصيلا وقال في شرح المقاصد ويكفي الاجمال فيما يلزم حفظ اجمالا
ويشترط التفصيل فيما يلزم حفظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجود
الصلوة عند السؤال عنه ومجرب للمز عند السؤال كان كافرا
وفيه رد لما قاله بعض المشايخ من ان توصيف الله تعالى
باسمائه على وجه الاجمال لا يكفي الخ ومن هنا ذهب بعضهم الى انه
لا يحكم بايمان المقلد ما لم يعرف ما يجب عليه اعتقاده بالدليل
على وجه يمكنه مجادلة الخصوم وحل ما يورد وعليه من الشبه
وليس الشرط ان يعبر عنه بلسانه وهو يجادل خصمه وهو قول
عامة المتكلمين فان عجز عن شيء من ذلك لا يحكم باسلامه والصحیح
ان ايمان المقلد صحيح لانه ما مور بالتصديق وقد امثل سواء كان
عن دليل اوليكن وهو مذهب ابي حنيفة ومالك والشافعي
واحد وعامة العلماء وان كان العوام عاصون بتركهم النظر

والاستدلال وقلنا هذا لا يشترط الطائفة الاشارة واجبة
الى ما قاله بعض المشايخ وما ذكر في الجامع واقول ما ذكر في الجامع لا يدرك
على اشتراط الايمان التخصيصي اذ فرق بين الاستبصار والتحقق ولهذا
قالوا الايمان الاجمالي كاف في تحقيق الايمان اذ الواجب ان يستوصف
المرء على سبيل التلخيص فيقال له ليس الله تعالى بقادر وخالف
كذا وكذا حتى يسهل عليه الجواب فاذا قال لي فقد ظهر اسلامه اما من
استوصف فقال لا اعرف ما يقول ولا اعتقد ذلك حكم بكفره وحج
كما ذكر في الجامع ليس تايدا لما قاله بعض المشايخ كما بوجه ظاهر العبارة
بل هو بيان الواقع وكان المناسب ان يذكره او لا ثم يقول وفيه ربح الخ
قال بعض الشارحين انما يشترط الاستبصار اذا لم يوجد منه الا
الظاهرة على الاسلام اما من وجدت منه مخا اقام الصلوة وابتداء
الزكاة واكل ذبيحتنا فانه يحكم باسلامه بذلك ويكون ذلك قائما مقام
الاستبصار به قال المنصور القاعاني المشهورة الشافعي
بالهجرة وكأنته سبق فلم وقوله اي قول المعص وباسمائه وصفا
ينافي ذلك الاتفاق وكذا ينافي حديث الاعرابي المتقدم ذكره فان
النبى صلى الله عليه وسلم اكتفى منه بكلمة الشهادة في ثبوت
الايمان من غير بيان اثبات الصفات لا يقبل خبر الكافر كان
ينبغي ان يقول لعدم الاسلام كما حل بقية العبارة لان التباين
توقف على معان لغوي توقف على سبعة امور وراى هذه
الاربعة وهي البصر والحرية والذكور والعدد وعدم القرابة
وعدم كونه محدودا في الغنى وعدم العداوة الدينية للافتقار
فيها الى التمييز والولاية والمال وتكامل النصاب وانتفاء تهمة المحاباة
وانالة التشفي من مخالفة في الدين ويكون ردة شهادة المحدود

ومن تمام حده بخلاف الرواية في الانقطاع هو ضد الاتصال
اطلق واريد به المعنى القائم بالمنقطع من الاخبار لا مطلقا
اما الطاء المرسل الاشارة في اللغة الاطلاق يقال ارسل البصر اي
اطلقه سعى به من الاخبار ما انعدم فيه التقييد بذكر الوسطة
بين الراوي وبين من روي عنه وفي اصطلاح المحدثين ما ترك
التابعي الوسطة فيه بينه وبين الرسول عليه الصلوة والسلام
بان رفعة التابعي الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سواء كان
كبيرا او صغيرا بان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا
او فضل كذا او بحضرة كذا او نحو ذلك وبعضهم يختمه بربع التابعي
الكبير وهو من لقي جماعة من الصحابة وجا بهم كعبد الله بن عبد
بن الحنا وسعيد بن المسيب وامثالهما واما اذا انقطع الاسناد
قبل الوصول الى التابعي بان كان فيه راو لم يسمع من المذكورين
فوقه فليس يرسل عند الحاكم وغيره من اهل الحديث بل يستق منقطعا
ان كان الساقط منه واحدا لم يثبت وان كان اكثر يستق بعضهم
ومنقطعا ايضا ومعلقا ان كان السقط من مبادي السند واما
عند اهل الاصول والفقهاء فكل ذلك يستق مرسل وذهب اليه من
المحدثين الخليل وقطع به وقال ابن عبد البر المرسل مختص بالتابعين
والمنقطع شامل لغيره وهو عنده كل ما لم يقبل اسناده سواء
غري الى النبي صلى الله عليه وسلم او لغيره وهو اربعة اقسام
مرسل الصحابي ومرسل التابعي وتابعه ومرسل من دونهما ومرسل من وجه
دون وجه وحكم كل من هذه الاقسام بحسبه ان يقبل بالاجماع حملا
لروايتهم على السماع اذ هو الاصل فيهم الا اذا صرحوا بالرواية
عن الغير كن نقل صاحب المعتقد عن الشافعي رح انه قال اذا قال

الصحابي قال النبي عليه الصلوة والسلام اذا وكذا قبلته الا ان
 اعلم انه ارسله يعني حجة عندنا ومالك واحمد بن حنبل روح
 في روايته عنه واكثر المتكلمين ورده اهل الظاهر وجماعة من ائمة
 الحديث مطلقا وفصل الشافعي التفصيل المذكور في الشرح الخ
 او اشترك في رسالة عدلان الخ قد يقال انضمام المقبول الى غير المقبول
 لا يصير مقبولا ويحجب بان انضمام امر الي اخري قد يقوى كالتمهين
 اذا تعدد طرقه اذا ثبت اتصال برجه آخري بان اسنده
 مرسله مرة اخري او اسنده غيره ولهذا قال الشافعي روح قبلت
 مراسيل سعيد بن المسيب لاني بتبعها فوجدتها كلها مساندا فان
 قلت اشترط اسناد غيره باطل لان العمل بالمسند فالجواب
 ان المسند قد لا يثبت عدالة راويه فيقبل المرسل ويجعل به
 محتجا بان الجهل بذات الراوي اي الساقط من السند وهو الصحابي
 او الصحابي او التابعي مثلا يستلزم الجهل بصفته وهي العدالة
 والضبط وغيرها من احداث الصحابة رضي الذين لم يكن لهم
 كثير صحبته قال الحسن متى قلت لكم حديثي فلون فهو حديثه لا يثبت
 ومتى قلت لكم قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سمعته من
 سبعين او اكثر من الصحابة ولك ان تقول فعلى هذا من رد اقوي
 الامر بالمرسل والمسند واذا كان اقوي فهلا يجوزتم الزيادة به على
 الكتاب كما يجوزتم بالمشهور فالجواب ان هذا ضرب مزية ثبتت للمراسيل
 بالاجتهاد فلم يجز الشخ بمثله بخلاف المتواتر والمشهور والجهل
 بعين الراوي جواب عن استدلال الشافعي وحاصله ان جهل السامع
 بصفات الراوي لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلو يثبتهم
 بالعدالة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث ما لم يسمع عن عدل

وقد يدفع بان مبنى امر العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن غير
 العدل عدلا باعتبار الظن فيكون المعتبر عدالة الرأي عند السامع
 وقد يقال كل من في الواقع والصحابة كلهم عدول ويحجب بان المخوف
 يحتمل ان يكون صحابيا ويحتمل ان يكون تابعا وعلى الثاني يحتمل ان
 يكون صحابيا ويحتمل ان يكون تابعا وعلى الثاني يحتمل ان يكون ضعيفا
 وان يكون ثقة غير القرن الثاني والثالث كان المناسب ان
 يقول دون القرون الثلاثة الصحابة واتباعهم واتباع ائمتهم
 وحكم هذا القسم حكم ما سبقه من الاقسام في القول مطلقا
 سواء كان المرسل من ائمة النقل او من غيرهم وبه قال جمهور اهل
 السنة وجمهور المعتزلة وجماعة من اهل الحديث وقالت الظاهرة
 وكثير من الحديث لان قبول مطلقا وحكمه عندهم حكم الحديث الضعيف
 لا ينجح به الا ان صح محوجه بحججه من وجه آخر واما الباطن الخ
 نوعان انقطاع لنقصان في الناقل لفوات بعض شرائط المتقدم
 ذكرها وانقطاع لمعارضته وليا اقوى منه يمنع ثبوت حكمه
 فينقطع معني بالضرورة يعني لا يقبل خبره حتى لو اخبر كافرا
 بنجاسة الماء لا يجوز له التيمم وكن الافضل اذا غلب على الظن صدق
 ان يراق الماء ثم يتيمم وكذا الحكم في الفاسق والمبتدع بخلاف
 الرواية فانها ترد فيهما مطلقا هو الصحيح بخلاف المعاملات التي
 لا الزام فيها كالمهاديا حيث يكون الاعتماد فيها على خبر الفاسق
 من غير تحرق والمستور ملحق به على الصحيح بان خالف الكتاب اي
 على وجه لم يمكن رده اليه من غير تعسف كخبر فاطمة بنت قيس
 وحديث القضاء بشاهد وبين المردعي وحديث المصتران فان
 الاول مخالف لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم

اما في التمكن فواضح واما في النفقة فلو من وجدكم بحول عليها
 بقراءة ابن مسعود رضى واتفقوا عليهم من وجدكم والثاني
 مخالف لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية فعند
 عدم الرجلين اوجب رجلا وامرأتين اذ لو قامت اليمين مع الشاهد
 الواحد مقام المرأتين لما اوجب حضورهما مع كون النساء ممنوعا
 من الخروج وحضور مجالس الرجال والثالث مخالف لقوله تعالى فاخذوا
 بمثل ما اعتدي عليكم وانما ردت هذه الاخبار لتقدم الكتاب
 عليها لكونه قطعيا متواترا النظم وانما الخلاف في عموماته وظواهره
 يعني كان عام الكتاب وظاهره اولى من خاص الخبر ونفسه وامتنع
 نسخة والزيادة به عليه خلافا للشافعي وعمامة الاصوليين على ما
 عرف في بحث العام وانما قيدنا عدم القبول بالثاويل مع التفت
 لانه ان امكن تاويله من غير تعسف تقبل على الثاويل التبع لعدم
 معارضة عموم الكتاب وانما لم تقبل مع التعسف لانه لو جاز
 الثاويل مع التعسف لبطل التناقض من الكلام كله كذا قيل وفيه
 تأمل وجه التامل ان العمل بالبدليين هما امكن اولى من اعمال
 احدهما واهدانا الاخر واذا عرفت ذلك ظهر ان تمثيل الشارح
 لمخالفة الكتاب بقوله عليه الصلوة والسلام لاصولة الابفة
 الكتاب ليس بظاهر لان هذا الخبر مقبول لانه امكن تاويله من غير
 تعسف فالمناسب في التمثيل ما مثلنا به فتأمل مثل ما
 روي انه عليه الصلوة والسلام قضى بشاهد ويمين رواه
 مسلم فانه مخالف لقوله عم البينة على المدعى واليمين على
 من انكر متفق عليه من حديث ابن عباس رضى بيان المخالفة
 انه عليه الصلوة والسلام قسم وهي تقطع الشركة والخبر

المشهور فوق خبر الواحد ولا يجوز ترك الاقوي بالاضعف ولكن ان
 تقول قولهم القسمة تقطع الشركة ليس منا بطاكتنا الانتقاضه
 بقوله عليه الصلوة والسلام اذا قال الامام ولا القضاة يقولوا
 ايمن حيث يؤمن الامام ايضاح وجود القسمة فتأمل بان
 ورد احاد اى فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوي لانه يعارض
 الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام فان قيل صلى هذا ليكون
 قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب والخبر
 المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار احتمال المعارضة للقضية
 العقلية وهوانه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم
 حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى
 يرد الخبر لمعارضتها واعلم ان رد الحديث المخالف للحادثة العامة
 مختار الشيخ ابى الحسن الكرخي وجميع المتأخرين من اصحابنا وذهب
 الاصوليين والشافعي وجميع اصحاب الحديث الى قبوله اذا صح
 اسناده او اعرضوا عنه لائمة من الصدر الاول اذا تركوا
 الحاجة به مع وقوع الاختلاف فيما بينهم عند بعض المعنى يعني اذا
 اختلف الصحابة رضى في حكم حادثة ولم يجتمع واحد منهم بالحديث
 كان دليلا على زيافته وانتساخه وذلك لانه لو لم يكن كذلك لبثت
 الاجتهاد به عملا بدليل الحديث الذي هو اقوي من الراوى وقطعا
 للخلاف ودفع المشبه وهذا مختار بعض اصحابنا المتقدمين بحجة
 المتأخرين وذهب غيرهم من الاصوليين واهل الحديث الى قبوله
 اذا ثبت صح سند لان ترك العمل والمخافة به لا يوجب رده لان
 المرجحة على كافة الامة والصحابة مجبج به كغيره لانه لما شذ
 مع اشهاد الحادثة لم يعمل الخ فيه نظر فان الشافعية يدعون

انه مشهور بل متواتر لانه رواه سبعون من الصحابة رض
 وافول يرد ذلك ما رواه البخاري عن انس رضي الله عنه قال صليت
 خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان
 رضي الله عنهم لجمعين فكانوا يستفتحون القراءة بالحزب الله واخذ
 مسلم بلفظ لا يذكر ون بسم الله الرحمن الرحيم فان الصحابة رض
 عملوا باخبار الاحاد يعني من غير اشتراط عدد واما اشتراط
 العدد في باب الشهادة فقد جاء بالنص على خلاف القياس فلا
 يقاس عليه غيره ولهذا اعتبرت في الشهادة شروط لم تعتبر في
 الرواية على ما مر ومن هذا القسم الاخبار بهلول رمضان اذا كان
 بالسماء علة فان الثابت فيه حق الله تعالى على عباده وهو واجب
 الصوم وجعله فخر الاسلام من القسم الرابع لان خبره غير ملزم
 للظهور واما الملزم هو النص والصحاح الاول وهو اختيار شمس
 الاثمة هذا هو القسم الثاني من عقوق الله تعالى وهو ما يورد
 بالشهادة كالحودود والكفارات ذهب جمهور العلماء واكثر
 اصحابنا الى ان اثبات الحدود باخبار الاحاد جائز وهو المنقول
 عن ابي يوسف رجع في الامالي واختيار الجصاص وبعده المص
 وذهب الكرخي الى انه لا يجوز واليه مال فخر الاسلام وشمس
 الاثمة وصاحب التنقيح وتمسك الفريقين المذكورين في الشرح
 ان خبر الواحد في اتصاله بالرسول عليه الصلوة والسلام
 شهرة والحدود ندره بالشهادات وقد يجاب بان لا عبرة بالشبهة
 بعدما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية
 واما ما يثبت بالقياس مع الادلة على كونه حجة لان الحدود واجب
 مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأي في اثبات ذلك واما اثباتا

بالبيئات فجز بالنص على خلاف القياس يعني فلا يقاس عليه غيره
 ولا يجوز للحاق خبر الواحد بدلالة لانه ليس في معناها من كل وجه
 لعدم توقفه على الزكورة والحزبية والبهر والعدد وتوقف الشهادة
 عليها فان قلت العقوبات تثبت بدلالة النص اجماعا وليست بخالصة
 عن الشهرة فنثبت بخبر الواحد ايضا قلت دلالة النص قطعية بمعنى
 انها قاطعة لا احتمال الناشئ عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى ولا تقل
 لهما اف وان ثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة فان قلت قد
 دلت الدلائل على ان خبر الواحد حجة موجبة العلم كالشهادة فيمكن
 تثبت للعقوبة مثلها قلت نعم ولكن لم ترتق دلائل حجته في القوة
 الى رتبة دلائل حجيه الشهادة فافترقا على ما فيه من عدم القطع بكونه
 كلام صاحب الشرع وما ليس بثابت من وجه ليس بثابت من كل وجه بالنسبة
 الى ما يندري بالشهادات عمل بالاحتياط وهذا هو القسم الثاني
 وهو ثان بالنسبة الى عقوق الله تعالى مع العدد اي والزكورة
 اي الحرية لا يقال الحرية صادقة على الصبي مع انه ليس باهل الولاية
 لانا نقول قد تقدم ذكر البلوغ والعقل فلا يرد الصبي والمجنون حقيقة
 الولاية التمكن من نفوذ القول على الغير شادا وابي وهذا لان هذا
 القسم لما كان من قبيل الالتزامات لا بد ان يكون الخبر المثبت لها ملزما
 والالتزامات من باب الولاية فلا بد ان يكون المجنن من اهلها فاشتراط
 العدد ولفظ الشهادة لزيادة التأكيد قبل الشهادة بهلول الفطر
 من هذا القبيل لان العباد ينتفعون به فكان من حقوقهم ويلزمهم
 الامتناع عن الصوم يوما الفطر فكان فيه معنى الالتزام ولا يخفى
 ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه اكتفى
 فيه بشهادة الواحد العدل ولا يظهر ان اشتراط شروط الشهادة

في هلال الفطر لما فيه من خوف النليس والترؤير دفعا للثقة بخلاف الفجر
لاكونه من الحقوق التي فيها الزام وتما اختلفوا فيه التركية فعند مجرح
هي من هذا القسم حيث يشترط فيها العدالة بتعلق بها حق العبد
وهو استحقاق الفقهاء المدعى بحقه وعندهما من القسم الاول فلو يشترط
فيها العدل لانهما من حقوق الله تعالى ما ذكره شمس الائمة وهو لا يقع
لان الثابت بها وجوب القضاء على القاصي وهو من حقوق الشرع
لان حقوق العباد وقد جعلها محرم الاسلام من القسم الثالث من حقوق
العباد عندها يشترط فيه احد شطري الشهادة الخ ولم يذكر
في البسوط سائر شروط الشهادة اعني الذكورة والحرة والبلوغ فلذا
قال في الاسلام وغيره انه يحتمل ان يشترط سائر شروط الشهادة عند
الحنيفة رح مع احد الشطرين المذكورين حتى لا يقبل خبر العبد
والمرأة والصبي وعندهما يكفي في هذا القسم قول كل ميمر كما في القسم
الذي لا الزام فيه وشبه المعاملات الخ المناسب ان يقول
وشبه عدم الالزام الا ان يقال ان المعاملة لا الزام فيها فلذا شبه
بها ما خلا الاخبار بالشرائح يعني الذي اسلم في دار الحرب ولم
يتلفه الشرايع اذا خبره فاسق بما فيه فانه يلزمه قضاء القبولة
والقبول عندهما وعنده لا يلزمه لعدم شطري الشهادة وهذا
الخلاف الذي ذكره في لزوم الشرايع لمن لم يهاجر من المسلمين بخبر
الفاسق قول الاكثر وقال بعضهم ينبغي ان لا يلزمه القضاء عندهم
بقوله لانه من الذمات والعدالة شرط فيها بالاتفاق قال شمس الائمة
المتخسى والامخ عندي انه يلزمه القضاء عند الكل ههنا لان من
يخبره رسول الله بالتبليغ قال عليه القبولة والسلام نظر الله تعالى
امراء مع مقال الحديث وخبر الرسول بمنزلة كلام المرسل ولا يشترط

فيه العدالة فلذا هنا هذا اذا كان المخبر فضوليا اي هذا
للخلاف المذكور بين ابي حنيفة وصاحبه رح اذا كان المخبر فضوليا
ثم اعلم ان اشتراط العدالة في خبر الفضولي ثابت عند ابي حنيفة
رح بلو خلاف بين المشايخ فاما في خبر الفضولين فقد اختلفوا فيه
فقبل يشترط العدالة فيها كما لو كان المخبر واحدا وقيل لا يشترط
ومشاه للخلاف بين المشايخ بسبب اشتباه لفظ البسوط عليهم
فان تجمل رح ذكر في كتاب المأذون اذا اجر المولى على عبده واخبره
بذلك من لم يرسله مولا لم يكن حجرا على قياس قول ابي حنيفة رح
حتى يخبره رجلان او رجل عدل فجعل بعضهم العدالة للجميع وبعضهم
للرجل فقط والاصح ان للعدد ثابرا في الاطمينان كالعادلة ولانه
لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضابطا ويكفي ان يقال حتى
يخبره رجل عدل لان عبارة الرسول والوكيل كعبارة الموكل
والمرسل فيقوم مقامه لما فيه الياس الى ذلك اذ قل ما يجد الياس
عدلا يرسله الى حواجبه او بوكله فلو يشترط فيه لما انه يفضي الى المرح
بخلاف الفضولي فانه متكلف بدون الحاجة وقلم ينطرق الكذب
الى الوكالة والرسالة لمخالفة لزوم الضرر عند ظهور الكذب
بخلاف الفضولي قسم يحيط العالم بصدقه هذا القسم ثلاثة
اقسام قسم يعلم صدقه ضرورة بنفسه كالمخبر المتواتر فانه بنفسه
يفيد العلم الضروري بمضمونه وقسم يعلم صدقه ضرورة بغيره
كخبر من وافق خبره العلم الضروري بان يكون مضمونه معلوما
لكل احد من غير تكرر نظر كما لو احد نصف الاثنين والكل اعظم من
الجزء وقسم يعلم صدقه نظرا واستدلالا كخبر الله عز وجل وخبر
الرسول عليه القبولة والسلام عن الله تعالى وخبر اهل الاجماع

وخبر من ثبت صدقه بخبر الله تعالى او بخبر رسوله عليه الصلوة والسلام
او بالاجماع كدعوي فرعون الربوبية ودعوي المشركين الوثنية
الانسان ودعوي ميله الكذاب النبوة فان شاهد الحس والعقل
والنقل يكذب وحكمه وجوب اعتقاد البطلان والاشتغال برده بالثبوت
وقسم يحتملها اي الصدق والكذب كخبر الفاسق الخ في جعل خبر
الفاسق مما يستوي في الامران نظر فان الفسق يخرج بر جانب الكذب
وحكما انما هو الرد والذي يحتملها على السواء كخبر الجهول الخ بالنسبة
الى العدالة وعدمها بان لم يشهر امره في الصدق والكذب وحكمه التوقف
حتى يتبين حاله وفي كون خبر الفاسق حكم الرد نظر لانه يقبل في المعلة
وقسم يرجح احدا احتماليه اي وهو الصدق على احتمال الآخر
وهو الكذب كخبر العدل السجع بشرائط الرواية لان جانب صدقه
يتخرج على جانب كذبه لظهور غلبة دينه وعقله على هواه بامتناعه عما
يوجب الفسق وحكمه العمل به لان اعتقاد الحقيقة وانكروه بعض الظن
هذا التقسيم وزعم انحصاره في الصدق والكذب وانكر ما يحتملها
وهو ربط لعدم ما يول عليه طرف السماع وطرف الحفظ وطرف
الاداء اما طرف السماع فهو مما لا جمل حلت الرواية والمستغف بها اما
صحابي او غيره فان كان صحابيا فالفاظ ستة مرات بعضها ارفع
من بعض يجب الفصاحة على السماع منه عليه الصلوة والسلام
وعدها الاولي قول الصحابي سمعت رسوله الله صلى الله تعالى عليه وسلم
يقول كذا واخبرني او حدثني او شافني بكذا فكل من هذه الالفاظ
خبر منقول عنه عليه الصلوة والسلام ولجب القبول بالاتفاق
وهذا اعلى المراتب الثانية قوله قال رسوله الله صلى الله تعالى عليه وسلم
وهو محمول عند الاكثر على السماع منه عليه الصلوة والسلام وهذا

دون الاولي والثانية الثالثة قوله سمعت رسوله الله صلى الله تعالى
عليه وسلم يامر بكذا او ينهى روي عند الاكثر حجة وهذه دون الثانية
الرابعة قوله امرنا بكذا او نهانا عن كذا او اوجب علينا كذا او ابح لنا كذا
وكلاها محمولة عند الاكثر على الاضافة الى الرسول عليه الصلوة والسلام
وهذه دون الثالثة الخامسة قوله من السنة كذا وهي محمولة عند
الاكثر على سنة النبي عليه الصلوة والسلام وليست بمحمولة عليها
عند الكرخي والربوسي وشمس الاثمة وفخر الاسلام ومن تابعهم من
متأخرى اصحابنا والفظ قول الاكثر وهذه دون الرابعة السادسة
قوله كنا نفعل كذا او كانوا يفعلون كذا وهي محمولة عند الاكثر
على فعل الجماعة كلهم وهذه الرتبة دون ما تقدم وان كان الراوي
غير صحابي فالسمع بالنسبة اليه نوعان غريمية ودرخصه والمراد
بالغريمة هنا ما يكون من جنس الاستماع وذلك على اربعة انواع
نوعان من ذلك حقيقه واحدهما احق من الآخر ونوعان غريمية
لها شبه بالرخصة والانواع المذكورة في الشرح ثم يقوله
مستغما هو كما قرأته عليك فيقول له نعم او نحوها او يقول هو لك
بعد فراغك من القراءة عليه الامر كما قرأته عليه عني ونحوه من غير
سبق استغمام له عن ذلك واختلفوا في سكوتة والحق انه تقرير اذا
لم يكن يدايم وهذا هو النوع الاول او يقرأ المحدث عليك
وهذا النوع الاول مستويان في الرتبة الامرية لاجدهما على الآخر
كما هو منقول عن مالك واشياخه من علماء المدينة ومعظم علماء
الكوفة والجاز وقال المحدثون الثاني اعلى المراتب مطلقا وهو
مذهب الجمهور من اهل المشرق ونقل عن ابى حنيفة وابن ابى روي
ومالك في رواية عنه ترجح الاول وبالجملة فما ارفع مما بعدها

وبذكر اسناده الى النبي صلى الله عليه وسلم وبذكر مقته بتناه
 فاذا بلغك رسالتى فاروعى المناسب ان يقول فاذا بلغت رسالتى
 بتاه الخطاب اذا ما ذكره انما يناسب الكتاب فوكونان حجتين
 يعنى اذا وقت الكتابة والرسالة على هذه الوجه فيكونان حجتين
 اذا ثبتا بالبينة وقال عامة اهل الحديث لاحاجة الى البينة بل يكفى
 المكتوب اليد ان يعرف خط الكاتب او ان يغالب على خطه صدق رسول
 هذا وبقي قسم آخر لم يذكره المص وهو ان يقرأ غيرك على المحدث
 وانت تسمع ولعله ادرجه تحت قراءة الحديث بجامع ان القارئ
 اذا قرأ غير السامع هذا ما يتعلق بالعمل على وجه العزيمة واما
 كيعتبه اداء هذه الانواع فهو ان يقول في اداء القسمين الاولين
 حدثنى وقيل هو مذهب معظم المجازيين والكوفيين وعليه الزهري
 ومالك وسفيان ويحيى بن سعيد القطان وهو مذهب البخاري
 وجماعة من اهل الحديث وذهب آخرون الى انه يقول في الاول
 اخبرنى دون حدثنى وعليه الشافعي ومسلم وجمهور المشركه وذهب
 بعضهم الى انه يقول قراء عليه وانا اسمع فاقراء به دون حدثنى
 وبه قال ابن المبارك ويحيى اليمنى واحمد بن حنبل والنسائي وغيرهم
 ويقول في القسمين الاخيرين اخبرنى دون حدثنى هو الخمار
 وهو الذي لا استماع فيه اى شئ من الفاظ الحديث ولا اسنده
 وانما هو محض اذن والحاصل ان الرخص لا يكون من العمل بغير
 ما ذكرنا من انواع العزيمة وانما كان هذا النوع من العمل رخصة
 لما فيه من توسعة الامر في الرواية كالاجازة اى المجردة عن
 المناولة وصورتها ان يقول المحدث اخبرنى فلان بن فلان بما في
 هذا الكتاب فاخبرت لك بان تروي عني ولم يعط الكتاب لو كان

والمناولة اى الاجازة المعقدة بصفة المناولة ولها صور
 منها ان يدفع الشيخ اليه اصل السماع او قرأه مقابل به ويقول هذا
 سماعى او روايتى عن فلان فاروه عني واجزت له روايته عني ثم ملكه
 آياه او يقول له خذها واسمعه وقابل به ثم مرده الي ومنها ان يجي الطالب
 بالكتاب الى الشيخ او يجزء من حديثه فيعرضه عليه فينامله الشيخ وهو
 عارف مستيقظ ثم يعيده اليه ويقول له وفقت على ما فيه وهو
 حديثى عن فلان او راوتى عن شيوخى فاروه عني او اجزت لك روايته
 عني وهذه الاجازة بقسمها حالة محل السماع عند بعضهم وبه قال
 مالك رح وغيره حالة محل عند آخرين وصححه ابن العلوخ وقال انها
 منخطة عن درجة التحديث لفظا ولاخبار قراءة وقد يكون المناولة
 مجردة عن الاجازة بان يناوله الكتاب ولا يقول له اروه عني
 ولا اجزت لك روايته عني وهي صحيحة معمول بها عند اهل العلم و
 مردودة عند آخرين وهو الظلان المناولة زيادة تكلف احداثها
 بعض المحدثين زيادة تأكيد الاجازة فكانت المناولة قسما من
 الاجازة اى لا يقع الاجازة بالاتفاق ولا يحل لروايتها بها
 ان كان الكتاب متحملا للزيادة والنقصان غير ما مود عن التغيير
 فان امكن ذلك فذلك عند ابى حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف
 بصحة اقياسا على اختلاف فهم في كتاب القاضى الى القاضى فان علم
 الشاهدين بما في الكتاب شرط عند ابى حنيفة ومحمد رح وليس بشرط
 عند ابى يوسف رح هكذا حكى الخلاف بعض المشايخ والاتبع انه
 لا خلاف في ردة هذه الاجازة كما ذهب اليه شمس الائمة لان ابا
 يوسف رح انما لم يشترط علم الشاهد بما في الكتاب للضرورة
 فان الكتاب يشمل على الامرارعادة ولا يريد الكاتب ولا المكتوب

اليه ان يقف غيرها عليه صيانة لستر القضاة عن عوام الناس
بخلاف باب الرواية فان مبناها على الاشتراك لانها اصل الدين فلا
وجه للحكم بصحة تحمل الامانة فيها قبل العلم وهو نوعان اي
غريبة ورضيته ايضا ان يحفظ الراوي الحديث المسموع
من وقت السماع للمفظ والفهم لعناه الحوقق الاداء وهذا مذاهب
ابي حنيفة رح وهذا قلت روايته ان يعتمد الكتاب الذي
بروي فيه سواء كان بخطه او بخط غيره معروفا كان الغير وغير
معروف صار كأنه لم يجعل الشارح هذا جوابا للشرط المذكور
في المتن وهذا الخلل غريب من هذا الشارح حيث ذكر جواب الشرط
في المتن مع انه جوابه ياتي بل هو ليس بحسن لانه وان جاز ان يذكر
في الشرح جوابا لشرط المتن ينبغي ان يذكر ايضا شرطا للادخول
على جواب المتن ليتربط الكلام ببعضه ببعض فكان المناسب
ان يقول واذا كان كذلك يكون الخ لان التذكرة بمنزلة المحفظ
فيكون تذكرة ذلك قائما مقام حفظه من وقت السماع الى وقت
الاداء يكون اي الكتاب حجة اي محل للراوي الرواية بها
والسيان الواقع قبل التذكرة مفترقا عدم امكان التفرقة عنه
في حق من ليس بمعصوم لا يحمل الرواية به عند ابي حنيفة
رح وكذا لو وجد القاضي في خريطة سجده مكتوب بخطه ولم
يتذكر الحادثة او الشاهد خطه على صكته لا يحمل له العمل به ما لم
يتذكر الحادثة وقال محمد والشافعي بل يعمل به في الكل وان لم يتذكر
الحادثة وقد وافقها ابو يوسف رح على ذلك في السجل ورواية
الحديث ووافق ابي حنيفة رح في الصك لحصول الامن في الرواية
والسجل اذا كان في يد القاضي او يد امينه عن التزوير وعدمه

في الصك والسجل اذا كان في يد غير القاضي وامينه حتى لو كانت
الصك في خريطة الشاهد ايضا حل للاعتقاد عليه عنده ايضا
كالسجل المحفوظ بيد القاضي او يد امينه وفي قول محمد تيسير وثق
على الناس وعليه الآن العمل والعزيمة ما قاله ابو حنيفة رح
قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بالمعنى لمتلف العلماء في جواز
نقل الحديث بالمعنى لمنعه جماعة من التابعين واختاره الرازي
من اصحابنا والخصاص وتعلب من اهل اللغة عملا بقوله عليه
الصلوة والسلام نضر الله تعالى امرأه سمع مقالتي فوعاها فادأها
كما سمعها الحديث ولعجز غيره عن الايتان بمثل لفظه لانه عليه
الصلوة والسلام قد اوتى جوامع الكلم وهو التعبير عن المعنى الكثير
باللفظ القليل مثل لا ضرر ولا ضرار وكان ارفع العرب والعجم
في الاسلام والخراج بالعثمان والعزم بالغنم واجازة عامة العلماء
في بعض الصور لمن كان عالما بالمعنى بطريق الرخصة علم بما خرج
ابو بكر الخطيب البغدادي في كتاب الكفاية عن يعقوب بن
سليمان الليثي عن ابيه عن جده قال ايتنا رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقلنا له يا بينا وامرنا تنيا يا رسول الله اتنا
نسمع منك الحديث ولا نقدر على ثاديه كما سمعناه منك قال
عليه الصلوة والسلام اذا لم تخلوا امراما ولا تحرموا حلولا
واصبتم المعنى فلا بأس وباتفاق الصحابة على نقل بعض الاور
والنواهي والحديث بالفاظهم كقولهم امر النبي عليه الصلوة
والسلام بكذا ونهى عن كذا او رخص في كذا وقال كذا او نحو
منه او قريبا منه فان ذلك قد شاع فيما بينهم من غير كبر هذا
واعلم ان محل النقل بالمعنى في غير ما دون في كتب الحديث

اما مادون فيها فلا يغير عن لفظه سواء روي فيها او نقل منها
كذا افاده ابن دقيق العيد الرواية لان الرواية بالمعنى رخص
فيها من رخص لما كان عليهم في ضبط الالفاظ والجود عايسها
من الجرح والنصب وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه الكتب
ولان اللفظ اذا لم يتعلق به حكم لا يلتفت اليه ولذا كان عليه الصلوة
والسلام يلقي المعنى الواحد بعبارة مختلفة بخلاف ما قصد لفظه
كالقران والشاهد والادان فان كان الحديث محكما للحاصل
ان السنة في هذا الباب على خمسة اوجه محكم لا يشبه معناه ولا يحتمل
الاجراء واحدا وظاهر محتمل غير ما ذكر ومجمل ومتشابه ومشكل و
مشترك فان كان محكما لا يحتمل غير المعنى المقصود منه كقوله عليه
الصلوة والسلام من دخل دار ابي سفيان فهو آمن صح نقله بالبعث
لمن لم يصرف في وجوه اللغة ومعاني الخبر لحصول الامن من زيادة
المعنى ونقصانه حتى لو قال في هذا الحديث من وجد دار ابي سفيان
جاز ثم لا حاجة الى قوله ولا يحتمل غيره لما تقدم في اقسام الكتاب
بان كان عاما محتملا للخصوص كقوله عليه الصلوة والسلام
من بدل دينه فاقتلوه فان موجبه العموم والمراد محتمله وهو
المخصوص اذا لاني والصفير ليسا بمرادين اما حوامع الكلم
فلقوله عليه الصلوة والسلام خصصت بحوامع الكلم الله تعالى
اعلم به ولكن الاصح ان كان من حوامع الكلم يختص به عليه الصلوة
والسلام وفاقا خلافا للشمس الائمة السرخسي لان المقصود عن
الايمان بالمثل غير ما مون على الغير وخاله فالمن اجارة عن مشايخنا
لمن كان جامعاً بين اللغة والفقه اذا ظهر له معناه الطعن
الذي يلحقه اما ان يكون من قبيل الراوي او من قبيل غيره والاول

على خمسة انواع والثاني نوعان وسباني احدهما ان ينكر المروري
عنه الرواية انكار وجوده وتكذيبه بان يقول للراوي كذبت
على او ما رويت لك هذا الحديث وثانيها ان ينكره انكار توقفه
بان يقول له لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث اولا اعرفه او نحو
ذلك فالاول سقط العمل بالحديث بله خلت في والثاني اختلف
فيه وذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي واحمد بن حنبل في رواية
عنه الى ان العمل يسقط به كما في النوع الاول وهو مختار القاضي
الامام ابي زيد ومن تابعه من المتأخرين وذهب مالك والشافعي
وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به وقيل سقط العمل
بما اذا انكره الراوي قول ابي يوسف روح والعمل به قول محمد بن
وقع من هذا النوع حديث ربيعة عن سهيل بن ابي صالح عن
ابي هريرة رضي الله تعالى عليه وسلم قضى بشاهد يوم
فان عبد العزيز بن محمد بن الدار آوروي قال لقيت سهيلا فسألته
عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرفه وكان يقول بعد ذلك
حدثني ربيعة عن فردة اصحابنا لا تقطاعه بانكار سهيل وعمل به
الشافعي وهو الظن لان كل واحد منهما اى من الاصل والفرع
مكذب للاخر فلا بد من كذب واحد غير معين وذلك موجب
القدح ذلك في عدلتهما للتيقن بعد الة كل واحد وقوع الشك
في ذوالها فلا يترك اليقين بالشك فاذا تظير في قبول رواية
كل واحد منهما في غير ذلك الخبر لانه انما يكون حجة بانصاله
بالرسول عليه الصلوة والسلام وبانكار الراوي ينقطع الاتصال
لانه يصير منافضا بانكاره ومع التناقض لا تثبت الرواية وبذلك
الرواية لا تثبت الاتصال فلا يكون حجة او عمل بخلافه هذا

هو النوع الثالث اعلم ان الراوي اذا افتى بخلاف ما رواه او عمل
 بخلافه فلو يخ ذلك من ان يكون قيل روايته للحديث او قيل بلوغه
 آياه او قيل بلوغه سئل الرواية او بعد الرواية او لم يعرف تاريخه
 ولا يخ كل واحد من ان يكون خلوفاً بيقين او لا فان كان قيل الرواية
 وقيل بلوغه آياه لا يوجب ذلك جرحاً في الحديث بوجه لان الطمان
 ذلك كان مذهبه وانه ترك بالحديث لما بلغه احساناً للفقهاء وكذا
 ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة بيقين في الاصل ووقع الشك
 في سقوطه فوجب العمل بالاصح ويحمل على ان المخالفة كانت قبل
 الرواية لان الحمل على احسن الوجهين واجب ما لم يتبين خلافه
 وكذا ان كان بعد الرواية ولم يكن خلوفاً بيقين بان كان اللفظ
 عاماً فعمل بخصوصه دون عمومته او مشتركاً فعمل باحد وجوهه
 وان كان بعد الرواية وبعد بلوغه آياه وذلك خلاف بيقين
 فذلك يوجب جرحاً في الحديث كما روت عايشة رضي
 النوع حديث ابي هريرة رضي الله عليه الصلوة والسلام قال
 يغسل الاناء من ولوغ الكلب سبعاً ثم صح من فتواه ان يطره بالفصل
 ثلثاً فعملنا بالفتوى واستغننا العمل بالحديث حملاً لذلك على ثبوت
 النسخ عنده او الاطلاع على ان امراد النبي صلى الله تعالى عليه
 وسلم بما زاد على الثلث التدب كما روت عايشة رضي
 الحديث اخرجه ابو داود والترمذي ثم ان عايشة رضي
 زوجت بنت اخيها حفصة بنت عبد الرحمن لمقداد بن الراسد
 حين كان عبد الرحمن غائباً بالشام فلما رأت عايشة رضي جواد
 تزويج بنت اخيها بغير امره فكوزها ولية عند غيبة الولي الاقرب
 فقد زوجت بكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد

بعبارة غير الزوجة من النساء فلان يعتقد بعبارةها اولى فيكون
 فيه عمل بخلاف ما روت فتبين به نسخته وان كان خلافه
 بان خالف هنا سقط من النسخ وحق العبارة وان كان خلافه
 باطلاً بان خالف الح كما قدمناه ونعني الراوي بعض محتملاته
 هذا هو النوع الرابع مثل حديث ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا رواه اصحاب
 الكتب الستة واللفظ البخاري ومسلم المتبايعان كل واحد منهما بالخيار
 على صاحبه ما لم يتفرقا الا بيع الخيار وفي لفظهما اذا تباع المتبايعان
 بالبيع فكل واحد منهما بالخيار من بيعه ما لم يتفرقا فالحديث محتمل للتفرق
 بالابدان والتفرق بالاقوال وقد حمل ابن عمر رضي الله عنهما على تفرق الابدان
 ونحن حملناه على تفرق الاقوال لان في الحديث اشارة الى ان المراد
 تفرق الاقوال لانها متبايعان حقيقة حاله مباشرة العقد وبعدها
 اطلاق اسم المتبايعان عليهم مجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول
 اليه والحمل على الحقيقة اولى عند الامكان فلو جعل مجازة محرزاً عن
 حمل اللفظ الواحد على حقيقته ومجازه فعملنا بما روي الخ الله تعالى
 اعلم به وعلى تقدير ثبوت فن ابن يدل على ان المراد تفرق الاقوال فان
 قيل لان ذلك هو الحقيقة فلنا في الحديث الاول كذلك كما قرناه فلو
 الى ذكر هذا الحديث لانه ليس بصريح في ذلك وانما يؤخذ منه المطلوب
 بالاشارة كما في الاول فما سواه فتأمل والامتناع عن العمل بهذا
 هو النوع الخامس حديث ابن عمر رضي الله عنهما رواه السنة وعمل
 الصحابي رضي بخلافه هذا هو الثاني من نوي الطعن وهو ما يلحق الخبر
 من قبيل غير الراوي وهو قسمان طعن الصحابي وطعن غيره من ائمة
 الحديث والاول اما ان يكون في حديث لا يحتمل المغاء او في حديث يحتمله

وحكم القسم الاول كحكم الانكار من قبل الراوي وهو خروج الحديث
 عن كونه حجة **ومثال الحديث الذي من جنس ما يحتمل المخالف لانا**
 لم يخرج الحديث عن كونه حجة في هذا القسم لان الحديث الصحيح واجب
 العمل به فلا يترك لمخالفة بعض الصحابة اذا امكن العمل على وجه حسن
 وهوانه انما يجعل بخوفه لمخالفه النص عليه لانه ما يحتمل المخالف لكونه
 من الحوادث النادرة فان قلت حديث القهقريه رواه عبد الرزاق
 مرسله ورواه الطبراني مسندا فهل العبارة للوصل وللارسال قلت
 قال النووي اذا روي بعض الثقة الحديث مرسله وبعضهم متصله
 فالصحيح ان العبارة لمن اوصله على ان المرسل حجة عند الحكم اذا اعتقد
 بحديثه من طريق آخر ولان نقول الجهمي غير معروف بالثقة بين
 الصحابة وابو هريرة رضي اعلم منه والجواب ان حديث القهقريه رواه
 كثير من الصحابة وعمل به التابعون فلذا اوزم على القياس كذا قالوا
 وفي كون رواية كثره من الصحابة نظر **والطعن المبهم هذا**
 هو القسم الثاني من اقسام الطعن من جهة غير الراوي وهو الطعن
 من ائمة الحديث وهو ثلثة انواع لانه لا يخ امان ان يكون مبهما او منفرا
 او المفسر لا يخ امان ان يفسر شئ يوجب الجرح او بشئ لا يوجب
 مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح او متروك الحديث او ليس
 يعدل او ليس بثقة من غير بيان سبب الطعن **لا يخرج الراوي**
 عن الرواية ولا يقتضى رده حديثه وهذا مذهب عامة الفقهاء والمحدثين
 قال الباقلوني وجماعة من اهل الحديث **الطعن المبهم ما يكون**
جرحا للمخالف وان الجرح ان كان ثقة بصيرا ابا سباب الجرح
ومواقع الخلاف ضابط كذلك يقبل جرحه المبهم والافلو
اذ وقع مفسرا هذا هو النوع الثاني وهو الطعن المفسر بما يصلح طعنا

وهو على وجهين جرح متفق عليه وجرح مجتهد فيه فالثاني غير
 مقبول وذلك كالطعن بالارسال وشرب النبيذ لمن يعتقد باهية
 ولاولي ان كان الطاعن ممن اشتهر بالصحة في الدين والعدالة
 ولا تقان كان جرحه مقبولا والحديث به مردودا لان اعتضد بما
 يخبر عن ضعفه وان كان الجرح معروفا بالتصعب والعداوة كما
 للمحدثين الى اهل السنة لا يقبل جرحه لان الظاهر انما حمله على ذلك
 الحية والتعصب **حتى لا يقبل الطعن بالتدليس هذا هو النوع**
الثالث وهو الطعن المفسر بما لا يصلح طعنا وهو غير مقبول
وفي الاصطلاح كتمان الانقطاع في الحديث اي في اسناده بان يورده
بلفظ يوهم الاتصال والتمتة كان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول
قال حدثني فلان وسموا هذا المعنى عنعنة وعد بعضهم هذا الاسماء
المعنعن من قبيل المرسل والمنقطع حتى يتبين اتصاله بغيره
ان من قبيل الاسناد المتصل بشرط سلامة الراوي الذي روي بالغة
من التدليس وبشرط بثوث المواقف لمن عنعن عنه وشرط بعضهم
ان يكون معروفا بالرواية عنه واكتفى بعضهم بالمعاصرة اما اذا
قال قال حدثني فلان فقد زال الهم في جميع الوسائط لان حدثني
يستعمل في المشافهة **وذلك مثل ان يقول حدثني ابو سعيد**
وهي كنية للسن البصري والمحدثين الناس الكلي من غير بيان يعلم
به انه الاول فيكون الحديث به صحيحا لانه ثقة او الثاني فيكون الحديث
ضعيفا لانه غير ثقة وقد عد بعضهم هذا النوع جرحا والصحيح
انه ليس بجرح **هذا الذي سماه الشيخ تليبا نوع من التدليس عند**
اهل الحديث الخ اعلم ان التدليس على ثلثة اقسام الاول تدليس الاسماء
وهو ان يسقط الراوي اسم الراوي في نسخة الذي سمع منه ويرتقى

الى شيخ شيخه او من هو فوقه فيسند اليه الحديث بلفظ بونهم لانما
كقول عن فلون او قال فلون موها بذلك انه سمعه ممن رواه عنه وانما
يكون ذلك تدليسا اذا كان المدلس قد عاصر المروري اوليته ولم يسمع
منه ذلك للحديث الذي دل عليه الثاني تدليس الشيوخ وهوان
تصرف المدلس شيخه الذي روي ذلك الحديث منه بوصف لا يعرف
به من اسم او كنية او نسبة الى قبيلة او بلدة او صنعة او نحو
ذلك والحاصل له على ذلك كون المروري عنه ضعيفا فيدلسه حتى
لا تظهر روايته عن الضعفاء او كونه صغيرا في السن او تاخرت
وفاته وشاركه فيه من هو دونه او ايهام كثرة الشيوخ وهذا
القسم دون الاول والثالث تدليس التوبة ان يروي حديثا عن شيخ
ثقة وذلك الثقة برويه عن ضعيف عن ثقة فيسقط المدلس
الضعيف من بينها ويجعل الحديث عن شيخه الثقة عن الثقة
الثاني بلفظ محتمل للتواصل فيستوي الاسناد كله بالثقات وهذا
اشرف اصنام التدليس والمزاح يعني القليل اما اذا اكثر منه
بحيث يستشعر الخفة فلا يبالي بقول ويفعل فانه يكون حرجا
وكذا لو كان بغير حرج ولا تاويل **قوله فصل** قديع التعارض المح
شع في بيان المعارضة بعد فراغه من الحج السالبة لان الاصل علمها
والفرق بين التعارض والتناقض ان التناقض عند من لم يجوز
تخصيص العلة هو وجود في وجود وفي بعض الصور مع تخلف الدلول
سواء كان المانع اولا وعند من جوزه هو وجود الدليل مع تخلف
الدلول عنه بلامانع والتعارض تقابل المجتبهين المتساويين على
وجبه لا يمكن الجمع بينهما بوجه فالتناقض يوجب بطون نفس الدليل
والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير تعرض للدليل هذا هو الفرق بينهما

في اصطلاح الاصوليين الا ان كل واحد منها في النصوص مستلزم للاخر
لان التعارض بينهما المناسب ان يقول بينهما لكن رجع التمييز باعتبار
ان التعارض انما يكون بين المجتبهين لان ذلك من امارات العجز فان
من اقام حجه متناقضة على شئ كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير
متناقضة وكذا اذا اثبت حكما بدليل معارض له كان ذلك لعجزه عن
ادامة دليل سالم عن المعارضة والعجز عن ذلك علوا كبيرا فثبت
انه لا تعارض ولا تناقض في حجه وانما يقع التعارض بين الحج فيما
بيننا لجهلنا ما لنا مع المنسوخ فان احدهما لا بد ان يكون متقدما
فيكون منسوخا بالمتاخر فاذا لم يعرف التاريخ لم يكن التمييز بين
المقدم والمتاخر فيقع التعارض ظاهرا بالنسبة اليه فلو بد
من بيان الحج بمعنى لما كان التعارض قديع بيننا فلو بد من بيان تعريفه
لغة واصطلاحا وبيان ركنه وشرطه وحكمه لتربط عليه معرفة
طرق الراجح والتعارض والمعارضة في اللغة المقابلة على سبيل المماثلة
يقال عرض له كذا اذا منعه عما قصده وفي الاصطلاح تقابل المجتبهين
المتساويين على وجه لا يمكن الجمع بينهما وقيدنا بالتساويين ليتحقق
المقابلة بينهما اذا الضعيف لا يقابل للقوي لترجح القوي عليه فالشهور
لا يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يقابل المشهور وبعدهم امكان الجمع
بوجه احتراز عن امكان الجمع بينهما فان الدافع بسقط عند امكان
الجمع بوجه وترك المعارضة ما وقع به تعريفها اصطلاحا وشرطها
اتحاد المحكوم به وعليه ويندرج تحت ذلك وحده الزمان والمكان
والاضافة والقوة والفعل والكل والجزء والجهة والشرط على ما عرف
في موضعه وهنا شئ وهو ان صاحب التحقيق يقول ركن المعارضة
تقابل المجتبهين على سبيل الممانعة واتحاد المحل والزمان وتساوي

الجبين شروط مما جعل هنا ركنا جعل ثم شرطا وبالعكس وايضا
جعل هنا تضادا للحكم شرطا وهناك ركنا ويمكن ان يجاب بان الشرط
يجوز ان يطلق عليه الركن لقربه من الماهية كتكبيره الافتتاح ^{بالجمل}
كلام المص اوبي وفيه تأمل لان التماخ لا بد منه في اعتبار الركينة
بحرمة الخبز بعد حلها فانه لا تعارض بينهما لعدم اتحاد الوقت وكذا الامعاء ^{رخصة}
بين حل وطى المنكوحه قبل الحيض وحرمة عنده وكذا الامعاء رخصة
عند اختلاف بلية كراهة البيع عند النداء وجوازه في نفسه
فان الاقوال من جهة الاعراض عن سماع الذكر والثاني من جهة اجتماع
شرايط الصحة ويمكن ان يكون تاسيسا فان ما يتوهم التقابل
فيه ثلاثة اشياء الاول ان يستوي بقوة من غير ترجيح والثاني ان
يكون احدهما اقوى بوصف تابع كخبر الفقيه العدل وخبر العدل
غير الفقيه وفيه معارضة وترجيح والثالث ان يكون احدهما اقوى
بوصف غير تابع كالنقض مع القياس ولا معارضة ولا ترجيح فقوله
على السواء يكون لاجراحي القسم الاخير فانه لا يستوي يعارضنا وقوله
لامزية لاحدهما على الاخر يعني بالذات ليرد على القسم الثاني فانها
مجببات الذات متساويان لكن ترجح احدهما بقوة وصف تابع وفيه
تحكم القسمين الاخيرين وجوب العمل بالاقوى وترك العمل بالاصح
لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى لكن في الثاني يجب الترجيح
دون الثالث وحكم القسم الاول العدول الى غيرها كما سيأتي
ان تعذر معرفة النافع منها وتعذر الجمع بينهما حتى لو امكن
شيئ منها عمل به وسمى الجمع عندهم العمل بالشبهين وحكمها
اي حكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة اي على الترتيب
يعني بصار الى المتواتر من السنة ثم الى المشهور ثم الى الخبر الواحد

المعروف باللقه والتقدم في الاجتهاد وحكما اي حكم المعارض
يعنى في القسم الاول المصير الى السنة ان وجدت لانها خلف
عن الكتاب او الى احوال الصحابة رضى او القياس ان لم يوجد
لجواز المصير عند تعارض الآيتين الى اية اخرى وعند تعارض
السنتين الى سنة اخرى او اية او اجماع او معقول وتقرير الجواب
ان هذا السؤال منى على جواز الترجيح بكثرة الادلة وهو مختلف
فيه من الاصوليين ذهب اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي الى جواز
وذهب العامة الى عدمه وهو قوله عليه الصلوة والسلام
من كان له امام فقرأه الامام له قراءة اخرجه ابن ماجه عن
جابر رضى رفته وفيه جابر الجعفي وهو ضعيف ولكن توبع عليه
وتعددت طرقه وله شواهد وكذا قوله عليه الصلوة والسلام
فيما رواه مسلم في الحديث المعروف واذا قرأه فانصتوا ولا يعارضها
قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه الجماعة اصحاب الكتب السنة
لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب لانه محتمل في نفسه قد يراد به
نفي الفضيلة فلا يعارض غير المحتمل على ما عرف كمن روي ابن
جبان انه عليه السلام امر المؤمنين بقراءة فاتحة الكتاب فيثبت
المعارضة فلم حديث لا صلوة عن المعارضة على انه اذا كان
مختارا فكيف يثبت به الوجوب لانه ظني الدلالة وههنا اجابات
ذكرناها في حاشية صدر الشريعة صلى صلوة الكسوف
دكعتين بروكوعين وسجدتين المراد سجديين في كل ركوع لان المدفوع
انما هو في تعدد الركوع فانه روي في كل ركعة ركوعان وروي
ثلاث ركوعات وروي اربع ركوعات وروي خمس ركوعات والحق
انه ليس من التعارض في شي لان كان التوفيق لكن معلوميته

على سبيل الفرض هذا وقد اورد المصنف في شرح الجمع اشكالا قويا
على التوفيق فليراجع **واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول**
القعقباتي وذكر في بعض الشروح ان من يقول ان القياس واقوال
القعقباتي في مرتبة واحدة الا فيما لا يدرك بالقياس كالكرخي فالواجب
عنده المصير الي ما يرجع عند المجتهد منهما لان قول القعقباتي لما
كان بناء على الرأي كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارضي قياسا
فيعمل بايهما شاء بشرط التخي **بان كان التعارض بين**
القياسين واقوال القعقباتي ايضا لفظ هذا راجع الى قوله بان لم
يوجد لانه اذا وقع التعارض بين ادلة الكتاب والسنة واقوال
القعقباتي رضى والقياس لم يوجد دليل يصار اليه ويمكن ان يكون
راجعا الى قوله او وجد ولم يصلح شاهدا وذلك لان الدليل الذي
يصار اليه عند الفجر اما السنة ان وجدت واقوال القعقباتي رضى
ان لم توجد والقياس ان لم يوجد فاذا صبر الى احدهما فوجد
ايضا متعارضنا مع مماثلة فصدق انه وجد دليل ولم يصلح
لوقوع التعارض بينه وبين مماثلة فتأمله تفهم ويؤيد هذا
ما قاله بعض الشراح وعند تعذر المصير الى ما بعد التعارض
من الدليل بان لم يوجد دليل آخر يعمل به او وجد العارض في
الجمع يجب تقرير الاصول **يجب** تقرير الاصول اى ابقاء
كل واحد من الامور التي ومع فيها التعارض على ما كان في الاصل
قبل ورود الدليلين **اما** تعارض الدلائل كان المناسب
ان يقول بعد قول المتن من السنة واقوال القعقباتي رضى **والا**
اما يعارض دلائل السنة فكحديث جابر رضى المتفق على صحته
ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن لحوم الحرم الاهلية

مع ما اجرجه ابو داود عن غالب بن الجري رضى قال كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم حرم لحوم الحرم الاهلية فابتت النبي عليه الصلوة والسلام
فذكرت له القصة فقال عليه الصلوة والسلام اطعم اهلك من سميت
حرمك فوقع الاشتباه في لحمه ويلزم منه الاشتباه في السور لانه متولد
منه وذكر البيهقي ان الاخبار تعارضت في السور ايضا فان جابرا
رضي الله عنه عليه الصلوة والسلام سئل عن ان يتوضأ بما افضل الحرم فقال
نعم وروي انس رضى الله عنه عليه الصلوة والسلام نهى عن لحوم الحرم
الاهلية وقال انها رجس كذا قبل ذلك ان تقول خبر جابر رضى في
الطهارة وخبر انس رضى دلالة وهي لا تقادم الصريح والجواب ان طهارة
السور تفهم من خبر جابر رضى بالاستدراك ايضا لانه عليه الصلوة والسلام
اجاب بجواز التوضي ولم يصحح الطهارة **اما** تعارض اقوال
القعقباتي الخ لعائل ان يقول لا تعارض هنا لان اثر ابن عباس رضى لم يحفظ
له سند واث ابن عمر رضى رواه ابن ابي شيبه وغيره وهو على الاصل
من ان لعاب نجس من لحم نجس ولم تبلغ الضرورة مبلغا يستقيم معه
النجاسة **ولا** يمكن الحاقه بالعرف حاصله انه لا يمكن الحاقه بالعرف
حتى يكون طاهرا لان عرقه طاهر في ظاهر الرواية ولا باللبن في ظاهر
الرواية حتى يكون نجسا لان لبنة نجس في اصح الروايتين **وجب**
تقرير الاصول وهما طهارة الماء وحرمة المتوضي فلو نجس ما اصابه
ولا يرفع الحدث باستعماله ولكن اختلفا فيما وقع فيه الشك من الماء
اهو وصف الطهارة او وصف الطهورية فيقول بالاول وقيل بالثاني
وهو الصريح ولهذا لو وجد الماء المطلق لا يجب عليه غسل رأسه بعد ما
نظأ به ولو كان الشك في طهارته لوجب غسل رأسه بعد ما توضأ هكذا
قالوا وفيه نظر فان الفصل لا يجب مع الشك في النجاسة فغيره عن

الشك في الطهارة والراس طاهر بيقين فلو يتنجس بالشك اذا اليقين
لا يزول بالشك فلو يجب غسله لاق وجوب غسله انما يثبت بتيقن النجاسة
قال بعض المحققين وقد يقال انه لا خلاف في المعنى لان الشك في
الطهارة انما ينشأ من اختلاف الآبار في الطهارة والنجاسة والرجوع
الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته
لانه كان طاهرا بيقين والمنوعى محدثا فلا يزول بالشك طهارة
الماء ولا حث المنوعى اى لا يطهر به ما كان نجسا لانه ان قلت
الظاهر يزيل النجاسة لان الشك في الطهارة قلت المراد بنجاسة
الحديث ان الحديث اما من يقول الشك في الطهارة فانه لا يزيل نجاسة
فان قلت اما السؤال فظاهر واما تقرير الجواب فهو ان من
ضرورة تقرير الاصول زوال صفته الطهورة عن الماء لانها لو ثبتت
لزال الحديث به اذا لا معنى للطهورة في عرف الفقهاء الازالة الحديث
ولو قلنا بزوالها به لا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد
الدليلين واهدار للآخر فوجب القول بزوال صفة الطهورة ونفى
به وقوع الشك والاشتباه فيها لانها زالت بالكلية بدليل وجوب
الجمع بينه وبين التيمم وهذا بخلاف ما لو قيل بوقوع الشك في
الطهارة حيث يكون ايضا عملا باحد الدليلين دون الآخر فيلزم
عدم جواز التوضي به اصلا ووجوب التيمم وحده والفرق عندهم
خلافه رجع المحرم في حرمة اللحم كان للاحتياط المحل ان تقول
لان سلم ان الترجيح للاحتياط بل للص وهو قوله عليه السلام
والسلام ما اجتمع حلول وحرام الا و قدم الحرام ايضا الترجيح للحرمة
ينخرج من باب التعارض وقد يجاب بان الحرمة ليست ههنا مقطوعا
باللتردد واذا ثبت الترجيح تبين ان التعارض حقيقة بل صورة

ثم المراد بالحرمة النجاسة كما هو الاصل في الحرام وان كانت لا تستلزمها
والاحتياط في السور في جعله مشكوكا لانه فيه بحث
من وجوه اما اولها فانه لا يحمل الدليل المبيح على حالة اضطراره بدليل
اقوي الراوي وقد اصابتنا سنة ح لم يتحقق التعارض وثانيتها
بان التعارض لما وقع في السور والماء خلف وهو التراب وجب المصير
اليه كمن انا ان احدها طاهر والاخر نجس ولا يتميز فيسقط استعانة
الماء ويجب التيمم وثالثها بان مقتضى عدم النجاسة ان الماء
ان كان مغلوبا باللعاب كان مقيدا فيجب التيمم عينا وان كان
غالبا وجب الوضوء عينا فمن اين يجب التيمم وانما يلزم لو لم يجب تقرير
الاصول وعند هذا تبين ان قواعد الاصول لسبب التردد في الفروع
مع الاحتياط والله تعالى اعلم فان قلت تقرير الاصول افا والنجاسة
لللعاب غير انه لا يتنجس به المخالط ونفق محمد جرح على طهارة بما فيه
قلنا لها نص على طهارة السور وهو الماء الذي خالطه اللعاب فلو يثبت
تقرير الاصول لان يعنى به الجهل يعنى سوء الحمار انما سمي مشكوكا
ومشكوكا على معنى لزوم الاحتياط بلزوم الجمع بين الطهرين وهما
الماء والتراب مجاز لان حكمه معلوم وهو وجوب استعماله وانقاذ
نجاسته وضم التيمم لاعلى معنى الجهل بحكمه كما فهمه الامام ابو
طاهر الراس وضع جواز تسميته بذلك وقال لا شك في احكام الفرع
فلا وجه للتوكل بعد ظهور الحكم وعلاقة المجاز قلت كل
واحد منها حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في احصاء الحق
لان الحق عند الله تعالى واحد فمن حيث ان الحق عند الله تعالى
واحد وجب ان يسقط لان احدهما خطأ والاخر صواب ولا يدري
ايها الصواب ولما وجب العمل من وجه وسقط من وجه قلنا بحكم

فيه برأيه ويعمل بشهادة ولمه ليتبرج جانب العمل بخلاف الكفار ان هذا
واذا عمل باحد القياسين بالتحرى لم يميز له ان يتركه ويعمل بالآخر
الابدليل فوق التحرى بان يثبت نصر بخلاف ذلك القياس لانه لما ثبت
نصر بخلافه فظهر خطأه وحيث اجهد في المنصوص عليه كما لا يجوز نقض
حكم قضى بالاجتهاد واجتهاد مثله لرجحان الاول بواسطة العمل
به فان قلت لو ثبت له العمل باحد القياسين لكان ينبغي خياره بعد ما
عمل باحدهما في حادثة حتى كان له ان يعمل بالآخر في حادثة اخرى كما
في كفارة اليمين فانه لو عين احد النوعين في تكفير يمينه ففي خياره في
تعيين نوع اخرى كفارة يمين اخرى قلنا هناك كل واحد من النوعين
صالح للتكفير به بدليل موجب لذلك وهنا الخبر ما ثبت بمثل هذا
الدليل باعتبار ان كلمة منها صالح العمل به ظاهر مع العلم بان الحق
احدهما والآخر خطأ فبعد ما يتايد احدهما بنفوذ لقضاء به لا يكون له
ان يصير الى الاخر الابدليل هو اقوى من الاول وعند الشافعي
رح يعمل بايهما شاء يعني مطلقا شهد بذلك قلبه او لم يشهد
واما الروايتان او الروايات المختلفة عن اصحابنا في مسألة وعثر
فحكما حكم الحديث الروي عن الرسول عليه الصلوة والتلاوم بروايات
مختلفة فيعمل بالمتأخرة منهما ان علم التاريخ والآفال عمل على ما
يشهد لها الاصول فتأمل بان يقال المواخزة المشبهة في اية
البقرة مطلقة فيصرف الى الكامل منها وهي المواخزة بالعقوبة
في الاخرة فانها دار المواخزة الكاملة والمواخزة المنقضية في المائدة
هي المواخزة بالكفارة في الدنيا لتقييد المشبهة فيها بالكفارة فانت
الكفارة لا تجب الا في الدنيا فان قلت لم لا تحمل المواخزة في البقرة
على المواخزة في الدنيا ويعمل العقد في المائدة على كسب القلب الذي

ذكر في آية البقرة حتى يكون العقد في المائدة شاملا للغوس ويصير
معنى الايتين واحدا وهي نفي الكفارة عن اللغو وابتنائها على المعقودة
والغوس يكون من باب جمل الجمل وهو العقد على المنصر وهو كسب القلب
ليندفع التعارض به كما ذهب اليه الشافعي رح قلت لثلاثة امور تلزم
عليه الاول صرف العقد عن معناه الحقيقي من غير ضرورة وذلك لان
العقد يربط الشيء بالشيء وهو حقيقة عرفية في العقد المصطلح
عليه بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الحكمين بالآخر بخلاف غيره
القلب فانه سبب العقد نفسى به مجازا وما ذهبنا اليه وان كان
بمجاز لغوي ايضا فهو اولي من مجازة لاستقراره حقيقة عرفية
والعرف وان كان حادتا فهو حادث بخلاف الشرع فهو اول واقع
على مراد البتاني ان اقتران المواخزة بكسب القلب والى ان
المراد بها هي المواخزة الاخرية اذ لا عبادة بالقصد وعلمه في المواخزة
الدنيوية ومنع ذلك في حق الله تعالى لا سيما فيما هو دائر بين
العبادة والعقوبة متعاجرة الاتفيدي مع وجود القرينة الثالثة
لزوم التاكيد الالية الثانية للدولي والثايس خير من التاكيد
وذكر الكفارة في الثانية لا يعني ذلك لان الكلام فيهما واحد
ولصدر الشريعة وجه ثالث في دفع التعارض وهو ان المراد باللغو
في الايتين هو المحال من القصد وبالمواخزة المواخزة في الاخرة والغوس
داخل في المكسوبة لاني المعقودة ولا في اللغو فالاية الاولى اوجبت
المواخزة على الغوس والثانية لم تعرض لها لا تقنيا ولا اثباتا فلا
تعارض اصله والشيخ ابى منصور المازريدي وجه رابع حيث قال في
المواخزة عن اللغو في الاية الاولى وابتنائها في الغوس والمراد منها
الاشم ونفي المواخزة في الاية الثانية عن اللغو وابتنائها في المعقودة

وفستر المواخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المواخذة في المعقودة ^{بكتفا}
 وفي الغوس بالاثم وفي اللغو مواخذة اصلا وهو اقرب مما قبله الا ان
 المواخذة في الآية الثاني في كلام الصدر على الاثم ايضا بناء على ان
 دار المواخذة الناهي دار الآخرة ولقائل ان يقول يجوز ان يكون
 التعارض في الآية الاولى فان الغوس من حيث انه لم يند فائدة اليمين
 يجوز دخوله في اللغو وذلك يقتضي عدم المواخذة ومن حيث انه
 مكتب بالقلب جائز الدخول في الكسب وذلك يقتضي المواخذة
 فكان التعارض موجودا في الاولى ويجاب بان ذلك ملزم ولا
 تنافي بينه وبين المذكور في الكسب ويندفع ايضا بحمل عدم المواخذة
 على دار الدنيا والمواخذة على دار الجزاء فان قلت هل يؤخذ العبد
 بعزم قلبه على السيئة قلت نعم اذا استقر ذلك فيه واستقر نويده
 قوله عليه الصلوة والسلام من هم بسيئة فلم يعملها كتبت حسنة
 اي لم يستقر في قلبه بان يرجع عنها فاما قوله عليه الصلوة والسلام
 ان الله تعالى تجاوز لامتي ما حدثت به انفسا ما لم يتكلم بها ولم
 يعمل فمحول على ما اذا لم يستقر على الاعتقاد عمل القلب حتى
 يطهرن بالتحفيف وهي قراءة نافع وابن كثير وابي عمرو وابن عامر
 وحفص وبالشديد قراءة حمزة والكسائي وعاصم من رواية
 ابى بكره يقتضي حل القران بانقطاع الدم الخ وذلك لان
 الطهر عبارة عن انقطاع دم الحيض يقال طهرت المرأة اذا خرجت
 من الحيض سواء كان على الاكثر او الاقل اغتسلت او لا واظهار الاعتقاد
 وذلك يقتضي عدم الحل الى الاعتقاد سواء انقطع الدم على الاكثر او لا
 فقام التعارض معا بينهما ظاهرا ^{لانه انقطاع بيقين اي لعدم توهم}
 العود ^{لا يثبت فيه اي في الاقل لان الدم ينقطع مرة ويبرأ اخرى}

ولو في مدة العادة والكل حيض اذا كان دون العشرة ولا بد لا ي
 ذكر الغاء كما لا يخفى ^{من مضي وقت صلوة كان الاولى ان يقول}
 بان تصير الصلوة دينيا في ذمتها وفي الهداية ان لم تغتسل ^{ومضي}
 عليها اذني وقت الصلوة مقدر على الاغتسال والتحرمة حل وطهرها
 لان الصلوة صارت دينيا في ذمتها فظهرت حكما قال بعض الشافعية
 المراد بادي وقت الصلوة ادناه الواقع اخر ايان تطهر في وقت
 منه الى خروجه تقدر الاغتسال والتحرمة لا اعم من هذا ومن ان
 تطهر في اوله ويمضي منه هذا القدر لان هذا القدر لا يتركها طاهرة
 شرعا كما رايتم بعضهم يغلط فيه الا ترى الى تعليله بان تلك
 الصلوة صارت دينيا في ذمتها وذلك بخروج الوقت وعبارة الكافي
 او تصير الصلوة دينيا في ذمتها بمعنى اذني وقت صلوة تقدر الفضل
 والتحرمة بان انقطعت في آخر الوقت فعلم من هذا ان حل القران
 لا يتوقف على مضي وقت صلوة كامل كما توذبه عبارة الشرح
 تبع العبادة القدوري ^{فان قلت لم تقرير هذا السؤال}
 لو كان المراد بقراءة التحفيف حقيقة الطهر لغري ايضا فاذا
 طهرن فانفاق القراءة على تطهرن اي يغتسلن بدل على ان المراد
 بقوله تعالى حتى يطهرن يغتسلن مطلقا كما قال به مالك والشافعية
 واحمد وزفر وعطاء ومجاهدا ما على قراءة الشدید فحقيقته ولما
 على قراءة التحفيف فجاز باطلاق المألوم على اللوزم ضرورة
 لزوم الغسل عند الانقطاع وتقرير الجواب ان تفعل يجي بمعنى فعل
 كتكبره وتفعل في صفات الله تعالى فيعمل عليه في قراءة التحفيف
 لما يلزم على ما خبر حتى الزوج وترأخي المرة الى الاعتسال بعد العشرة
 من بطلون التقدير الشرعي وجعل الطهر جيعضا على ان صاحب عيز

المعاني وقد نقل عن طاووس ومجاهد وح ان معناه نوحان اي
صوت اهله للصلوة وبكفت مؤنة التكليف وفي شرح الثاويون ان
الاية محمولة على ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانها الحرم
ينادون العشرة انما يكون الاغتسال فقوله تعالى حتى يطهروا بالتخفيف
معناه ايضا يغتسلن محازا هذا ولا يخفى ان في الكلى عدولا عن الغاية
وقال ومن شاء باهلية الباهلة مفاعلة من البهلة بالضم والفتح اللغنة
وذلك لانهم كانوا اذا اختلفوا في شئ اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الظالم
مناوروي كاعنته ولا معنى للجمع اي بين العمل بالناسخ والمنسوخ
بعد معرفة الناسخ وهذا رد على علي رضي الله عنه حيث جمع بين الايتين وقال
عدتا بعد الاجلين احتباطا والعمل على قول ابن مسعود رضي الله عنه
ماروي انه عليه الصلوة والسلام منى عن اكل الضب وروي انه رخص
فيه وكاروي عنه عليه الصلوة والسلام من تحريم لحم الثور الاصلية مع
ماروي من ابائنا وكاروي عنه عليه الصلوة والسلام من اباحة
الضبع مع ماروي عنه الصلوة والسلام من النهي عنها فالمحرم يجعل
ناسخا للبيح خلافا لابن ابان وابي هاشم حيث قالوا بانها يطرحان ويرجع
الى خبرهما من الادلة كالغزقي والهدبي اذ لم يعلم السابق منهما موتا
ولو جعلنا للظاهر متأخرا لا يلزم الا نسخ واحد الا ان البيح يكون
مقررا لواباحة الاصلية لانا نسخا لهم ثم ينسخ بالمحرم فلو يتكرر النسخ ولا يقد
بعدم التكرار اولى بكونه مستقيما والاخر محتملا الا اذا اريد بالنسخ
تغيير الامر الاصل الى تخصيصه ان المكلف اذا انتفع بشئ قبل ورود ما
يحرمه او يسيحه فانه لا يعاقب على الانتفاع لقوله تعالى وما كنا معذبين
لاية وبيورود المحرم صار معايبا على فعله وبيورود البيح ينسخ ذلك
المحرم فيكون فيه تغييرا بخلاف العكس فان فيه تغييرا واحدا

وبهذا يندفع الابراء وان لم يكن معنى هذا النسخ بمعنى الاصطلاح
اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل لا نسلم
ان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا بل هي حكم شرعي ثبت بقوله
تعالى اخلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يقع ذلك ان لو ثبت تقدم
هذه الاية على النصيب المفروضين اي المحرم والمبيح وعلى تقدير ورود
ان قد ورد في الزمن المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل
شرعي دال على اباحة جمع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على
ورود النصين المحرم والمبيح ليس بمسلم على الاطلاق في جميع الصور بل قد
وقد والتصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه والغرض انه قيل
الشرع فلواذن فيه ونحو الاسلام اختار القول الاول على معنى
الح هكذا وجد في بعض النسخ وهو ليس بصواب والعتوب كما في البعض
الاخر لا على معنى بقرينة التقليل يعني من اختار القول الاول لم يقل
بان الاباحة اصلية لاشياء على معنى انه تعالى اخلق لاشياء صالحة
من غير تكليف بشئ بعث الانبياء عليهم الصلوة والسلام
بالحفظ والاباحة فان ذلك انما يستقيم ان لو خلتهم ولم يكلفهم
بشئ ثم كلفهم بارسال الانبياء عليهم الصلوة والسلام وليس
لامر كذلك بل بمعنى عدم العقاب اي لا بمعنى كونها مادونة اذ لا
اذن قبل الشرع والمثبت اولى من الثاني لما ذكره المخلص عن
المعارض بالوجه المحنة المذكورة التي اتفق علينا اصحابنا اراد
ان يذكر المخلص عنه بوجه آخر قد اختلف المشايخ وهو الترجيح بالمثبت
او الترجيح بكثرة عدد الرواة وهو الذي ينفي المعارض ويبنى
بالامر الاول سمي نائبا لذلك وان لم يكن في لفظه حرف نفي عند
المرحوم واي صاحب الشافعي يرجح قول الخارج اي على قول المعتدل

لأنه عن حقيقته والمعدل يعتمد الظاهر ولأن الميثب مؤكداً
مؤسس والتاسيس خير من التأكيد ولأنه لو جعل الثاني اولى يلزم
تكرار النسخ بتغيير الميثب للميثب الاصلى ثم الثاني للاثبات من
العدالة والقبض والاسلام والعقل لما اختلف فيه عمل اصحابنا
يعنى ابا حنيفة وصاحبيه رح في تعارض الميثب والثاني في بعض
الصور عملوا بالميثب وفي بعضها عملوا بالثاني فمن الاول اثباتهم
خيار العتق لمن عتقت وزوجها حر كما لو كان عبداً خلافاً للثاني
رح عملوا بما روي عن عايشة رضي من ان زوج برة رضي كان حراً
حين عتقت وهو مثبت لأنه مثبت امر عارضاً وهو الخرية وقدموه
على رواية ابن الزبير رضي عنها انه كان عبداً فخيرها رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم وهو نافي لأنه سبق على الامر الاصلى اذ اختلف في انه
كان عبداً قبل العتق ومن الثاني تجوزهم نكاح المحرم خلافاً للثاني
عملوا بما روي ابن عباس رضي ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج
بمونة رضي وهو محرم وهو نافي لأنه سبق على الامر الاول فان الاحرام
كان ثابتاً قبل التزوج وقدموه على رواية يزيد بن الاصم انه عليه
الصلوة والسلام تزوجها وهو حلال وهو مثبت لأنه بدل على امر
عارض على الاحرام وهو التخلل فلما اختلف محله لم يكن بد من اصل ما
يحصل به التوفيق ويستمر عليه المذهب فهذا احتياج المصنف الى بيان
ضابط وفي تساوي ترجيح احدهما على الاخر لأنه اعتمد ما ليس
بحجة فلا يعارض الميثب بل يكون الميثب اولى لان ما لا دليل عليه
لا يعارض ما ثبت بالدليل اذ لا مقاومة بين الوجوه والعدوى
كان مثل الاثبات في القوة لأنه قد ظهر انه من جنس ما ثبت
بدليله في تعارضه ويطلب الترجيح فالاول والثاني مثل

الاثبات في القوة فلا يتقدم عليها بل يعارضه والثالث والرابع
بفصران عنه فيتقدم عليها فلا يعارضه فلم يعارض
الح اى لم يعارض النقي الوارد من هذا الطريق الاثبات الوارد من
الطريق الاخر وهو ما روي انها اعتقت وزوجها حر والحاصل
ان العلماء قد اتفقوا على ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قد خبر
بريرة رضي لما اعتقت لما اخرجها ابن سعد من امير السبعين ان
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لبيرة رضي لما اعتقت قد عتق
نصفك معك فاخترت وروى عنه قطان من حديث عايشة رضي
اذ هي فقد عتق معك نصفك وفي الصحيحين عن عايشة رضي ان
بريرة رضي اعتقت فخيرها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
من زوجها ولكن اختلفوا في الروايات فعند البخاري عن
الاسود انه كان حراً وعنده عن ابن عباس رضي انه كان عبداً
وهذا الصحيح وعند مسلم عن عايشة رضي انها كانت عبداً وعند
البيهقي باسناد صحيح عن حبيبة بنت ابي عبيد انه كان عبداً ففهم
من قدم الميثب منها على الثاني وان تعددت طرقه وقيل فيها بالاصحاح
لا اعتماد الثاني على ما ليس بدليل وهو استحباب الحال فاطلق له التخيير
ومنهم من قدم الثاني لكثرة طرقه واصحبتها ولكننا نقول لا عبرة بكثرة
الطرق اذ لم يبلغ حد التواتر والشهرة ولا بالاصحاح اذ اعضاء
الجماعة عاصد وهو ما ذكرناه من احتمال اعتماده على استحباب الحال
وبريرة برائتين مهملتين على وزن كريمة مكاتبه عايشة رضي
وهو هيئة المحرم فانها تدل على احوال ظاهرة محسوسة من لبس المخيط
وكشف الرأس فصار كالاثبات فوقعت المعارضة بينهما بعدما
اتفقت روايات النقي والاثبات على ان نكاحه عليه الصلوة والسلام

لها لم يكن في الحل الاصلي وهو اي الاثبات المعارض
لا يبريدل على امر معارض على الاحرام وهو المختل منه رجوا
الثاني بفتحه الراوي وهو ابن عباس رضي الله عنه فانه افقه واضبط والنق
من يزيد بن الاصم ولهذا انكر عمرو بن دينار حديثه وقال الزهري
ما عرف زيد بن الاصم الا عرابي بوال علي عقبيه مثل ابن عباس
رضم فسكت الزهري ولم ينكر عليه فالمخبر بالطهارة والحل
ناف لا ينفى الامر المعارض وهو النجاسة والحرة ويبقى الامر الاصلي
وهو الطهارة والحل والمخبر والحرة مثبت للامر المعارض فان
عرف انه اخبر بناء على ظاهر الحال وهو ان الاصل في الماء هو الطهارة
لم يقبل خبره لانه اخبر عن دليل وللنفي هنا مما يحتمل ان يكون
مبنيا على دليل وح فالترجيح في ذلك الى الراوي فان اسند خبره الى
دليل بان قال اعرف الماء من ما رجا طاهر ولم اغب عنه ولم تقع
فيه نجاسة او قال لم ينجس الطعام في قدر طاهرة بلحم طاهر وتوابل
طاهرة وماء طاهر وحفظته عن النجاسة يكون خبره معارضا
للوثبات فيساقطان ويبقى كل واحدة من الماء والطعام على ما كان
من الطهارة والحل وان لم يسند خبره الى دليل بل قال ان الماء طاهر
والطعام طاهر لما اتها كما ناك ذلك ولم اعلم بوقوع النجاسة وثبوت
الحرة فلا يكون خبره معارضا للوثبات لانه خبر لا عن دليل فيكون
بالاخبار بالنجاسة والحرة اولى وظاهر قول المص يدل على
انه جعل الطهارة والحل من جنس ما يعرف بدليل الخ اقول يجوز ان يكون
الطهارة والحل مما يشبهه حلالا وان يكون مما يفرق بدليله اما الاول
فما ذكرنا واما الثاني فلاق الماء الذي ينزل من السماء والماء
الجاري اذا اخذه انسان في اناه طاهر وكان الاثبات مما يثبت

ولم يغيب عن عينه الى وقت الاستعمال يعلم طهارته فرفع التقارض بين
الخبرين فوجب الترجيح بالاصل وهو كون الماء طاهرا في الاصل بقوله
تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا ولكن الظاهر الاول اعني ما قرره
صاحب الكشف لان خبر النبي محتمل ان يكون مبنيا على دليل ويحتمل ان
لا يكون كذلك اجمالا على السواء بخلاف النبي الذي يعرف بدليل فانه
لا يحتمل شيئا آخر ثم الفرق بين ما قاله صاحب الكشف وظاهر
قول المص ان ما قاله صاحب الكشف يرجع في الترجيح الى بيان الراوي
فان بين عملهم وان لم يبين قدم المصنوع وما قاله المص يرجع الى
استصحاب الحال ابتداء بعد التقارض والتساقط والترجيح
لا يقع بفضل العدد الخ اي لا يرجح الخبر بكثرة الرواية فلو يرجح ما يروى
الاثنان على ما يرويه الواحد اذا تساوى بالامار ورويه الخبر على ما يروى
به العبد وهذا بخلاف باب الشهادة فان الترجيح منه يقع بالذكورة
والحرية والعدد للنص للوقوف فيها الى التمييز والولاية والكمال وتكامل
النصاب قال شمس الائمة والذي يمتنع عندي ان هذا النوع
من الترجيح قول ابي حنيفة ومحمد رح وابو يوسف رح خلافه وهو
الصحيح لان كثرة العدد لا يكون دليل القوة ما لم يخرج الخبر عن خبر
الاحاد الى التواتر والشهرة على ان محذا انما قال بذلك لظهور الترجيح
في حق العمل فيما يرجع الى حقوق العباد اما في احكام الشرع فخير الواحد
والاثنين وللر والعبد والذكر والانثى واحد لان كل واحد يوجب
عليه الحق لا غير فان قيل اعتبر النبي عليه الصلوة والسلام الترجيح
بالكثرة كما في خبر ذي الديدن رضي الله عنه ان هذا ليس بقارض او رجحا
بل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انما توقف في خبر ذي الديدن لتوهم
الغلط فان كان الراوي اي الخبرين فاخذنا بالثبت

للزيادة الخ هذا ما ذهب اليه ابو حنيفة وابو يوسف رح فاما
محمد واما محمد والشافعي رح فقالا يعمل بالمحدثين لان العمل بها يمكن
فلو بغير الى الترجيح وهو ما روي ابن مسعود وضع الخ هذا الحديث
مرفوع وظاهر كلام الشارح انه موقوف وليس كذلك ولما ائ ان يقول
والسلفه قاعة جملة خالية والاحوال شروط ومفهوم الشرط ليس بحجة
عندنا فلو يقتضى العدم عند العدم فكيف يتم الاستدلال به بل يكون
هذا تطير للاطلاق والتقييد في السياق وهناك بحري المطلق علي
اطلاقه والمقيد على تقييده ويظهر رجحان قول محمد في عدم اشتراط
قيام السلعة للتخالف ولفظ التردد لا يدل على تمام السلعة لان مرد
القيمة كرد العين ويمكن ان يجاب بان هذا ما ورد على خلاف القياس
فيقتصر على موثقه ولا يفتر تخالفته الاصول بقى شئ لان مفهومه
اذا لم يكن قائم لا يتخالفان بل يكون القول المشتري وليس على الطرفة
بل اذا هلك بعد القبض فالتمن دين اما قبله فالتمن مقبوض به
يتخالفان اتفاقا كذا في الكفاية وفيه شئ لان التخالف لفسخ العقد
والفسخ يرد على ما ورد عليه العقد في شرط قيامه اذا الفسخ لا يرد على
الهالك ولا في نفس التخالف وورد على خلاف القياس بعد القبض حال
قيام السلعة فيقتصر عليه يؤخذ بالمثبت للزيادة ويجعل المطلق
على المقيد لان راويهما واحد ذلك ان تقول كيف يستقيم هذا والسطور
في اصول شمس الائمة المتخشي وخر الاسلام ان المطلق لا يعمل على المقيد
وان ورد في هادته والجواب انه ذكر في البسوط يجوز ذلك عند
العراقيين ويجعل ما تعدد وروي من الاخبار وان كان واحدا في
نفسه فيجب العمل بالزيادة والنقص يجب الامكان حتى لا يجوز
بيع سائر العروض قبل القبض هذا افرغ على النبي يعني لا تحمل المطلق

على المقيد حتى قلنا لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض عملا بالمطلق
كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض عملا بالمقيد اذ لو حملنا المطاق
على المقيد لقلنا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض والتقييد بالعروض
لاخراج العقار فانه يجوز بيعه قبل القبض عندها خلافا لمحمد
وابي يوسف اولا واذ فرغوا بالاطلاق ولقائل ان يقول ما دليل ابي
حنيفة رح في التخصيص بغير العقار فان الحديث الثاني مطلق

كان حق هذا الفصل المتقدم على بحث السنة لعدم
اختصاصه بها كما قدم الخاص والعام وغيرها او التاخير عن بحث
الاجماع ليس مما يختص بالسنة لكن لما اشتملت التراجع الخاصة
بالسنة على البيان اولى البيان بالبيان واذ كان البيان جاريا
في الاجماع ايضا لا غطاء رتبة عن ابي الاصلية ثم البيان في اللغة
مصدر بمعنى الظهور ويعني الاظهار والثاني بالمقام انبى فيكون
متعلقا باعلام ما ليس معلوم وهو لا يحصل الا بدليل والدليل يستلزم
المط وهو العلم فحصل ههنا ثلثة امور اعلام ودليل يحصل به
بالاعلام وعلم يحصل من الدليل ولفظ البيان ينطلق على كل واحد
من هذه الثلثة ولذلك اختلف في تعريفه فن نظر الى الاول كابي
بكر الصيرفي عرفه باقائه اخراج الشئ من غير الاشكال الى غير الوضوح
والتحلي وهو غير جامع لما يخرج عنه من بيان التقدير والتعيين
والتبديل والبيان ابتداء من غير سببية اشكال واجمال مع ما فيه
من استعمال لفظي التحلي والوضوح وهما مترادفان واستعمال
لفظ التحيز وهو حقيقة في الجوهر ومن نظر الى الثاني كابي بكر الدقاني
وابي عبد الله البصري عرفه بان العلم الذي يتبين به المعلوم وفيه
نظر لان هذا حقيقة التبيين فلو كان حقيقة البيان لزم الترادف

والاصل خلافه مع ما فيه من تخصيص البيان بالعلم دون الظن
ايضا مع يفتها ومن نظر الى الثاني كالكثير الفقهاء والمتكلمين عرفه
بانه الدليل يشمل الكلام والفصل والامارة والرمز لان كل منهما
دليل مبين وهو وان غلب استعماله في الدلالة بالقول الا ان كل
مفيد من كلام الشارع وفعله وتقريره وسكوته واستناده وتنبهه
بالتمري على علم الحكم فهو بيان لان جميعا ادلة وان افاد بعضها غاية الظن
فهو دليل وبيان من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل من الكتاب
والشريعة واقسامها كالحاص والعامة ونحوها كالمقالات والمشهور والاحاد
فان الطائر يحتمل ان يستعمل في غير حقيقته وكذا يطير فانه يقال
فلان يطير بهيمة وللبريد طائر لامرعه في مشيه فبذكر الجاهل قرر
الحقيقة وقيل احتمال ارادة المجاز في لفظ طائر ويطير فان اسم
المجموع يعني الملوكة فانه اسم جمع وخاصة ان الملوكة اسم عام شامل
لجميع الافراد على احتمال ان يكون المراد بعضهم فقولهم قرر معنى العموم
وقطع احتمال ارادة المخصوص واما اجمعون فقد تقدم الكلام عليها
ونظيره من الفقرات قول الرجل لامرته انت طالق قالوا
عينت به الطلاق من النكاح لان نكاحه بذلك مقرر لمقتضى الكلام
وقاطع لاحتمال ارادة المجاز او لما هو بمنزلة لان الطلاق وان كان
حقيقة شرعية عرفية في رفع النكاح ولكن يحتمل رفع كل قيد باعتبار
اصل الوضع ولهذا ينوي دبانة فكان المعنى اللغوي مجاز المعنى العرفي
وهو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمجمل والمشكل والخفي
والمشرك مثل قوله تعالى ثلثة قروء فان القراء مشترك بين العظم
والحيض فبين النبي صلى الله عليه وسلم ان المراد الحيض بقوله
طلاق الامة ثنتان وعترتها جفتان فارفع الاشتراك ونظيره

332 من الفقرات قول الرجل لامرته انت باين ناويا به الطلاق لان
نيتك بذلك مقررة للمراد قاطعة لما يحتمل البسوة باشتراكها بين
القطع عن الخيرات وغيرها وانما يستعان موصولا ومفصولا
بيني بيان التقريب والتقسيم يستعان موصولين ومفصولين اما بيان
التقريب فبالاقتناع لانه مقرر الظاهر وموافق له فلا يفتقر الى التأكيد
بالاقتناع واما بيان التفسير فكذلك عند العامة يعنى موصولا بالمبين
ومفصولا عنه الى وقت الحاجة الى الفصل وعند بعض المتكلمين كالجياضي
وعبد الجبار وابنه ابي هاشم ومن تابعهم والظاهرية والحنابلة
وبعض الشافعية لا يعنى بيان التفسير الا موصولا بالمبين واما
تأخيره عن وقت الحاجة الى الفعل فلا يجوز الا عند من جوز التكليف
بالمحال كالاشعري كالتعليق بالشرط والاستثناء اعلم ان المر
جعل التعليق والاستثناء بيان تفسير والتسخير بيان تبديل موافقا
لنحو الاسلام نظرا الى ان التسخير بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان
يجعل من اقسام البيان وجعل ضمن الامة الاستثناء بيان تفسير
والتعليق بيان تبديل ولم يجعل التسخير من اقسام البيان لاحد التسخير
غير هذا البيان لان البيان اظهر حكم الحادثة والتسخير رفع الحكم بعد
الثبوت فلم يكن بيانا نظرا الى ذلك وان كان بيانا لانتهاء مدة الحكم
لكنه في حق صاحب الشرع واما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت
والبيان بيان بالنسبة الى العباد فان جميع الاشياء معلومة لصاحب
الشرع فلا يمكن ان يجعل التسخير من اقسامه باعتبار كونه بيان انتهاء مدة
الحكم كذا قيل ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود والتسخير
بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان
اريد بالبيان اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي

ويبين ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة يشمل
الشيخ دون التصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل ايقوا الصلوة
تسميتها ببيان مجاز هذا ما ذهب اليه صدر الاسلام وذهب
غيره الى ان التسمية حقيقة باعتبار وجود معنى البيان والتفسير
في كل منهما اما وجودها في التعليق فلون الشرط وهوان دخلت
الدار مثالها حال بين قول القائل لعبدك انت حر وبين محله وهو
العبد تغيير عن افادته ايقاع العتق للحال وصار لا يفيد الا عند
وجود الشرط وبه تبين ايضا ان ليس مراد السيد عند تلفظه بالشرع
ايقاع العتق للحال واما وجودها في الاستثناء فلون الاستثناء
وهو الاشارة مثلا لما اتصل بقول القائل له على ما به تغير قوله له
على ما به عن كونه ملزما بمجموع المائة ويكون ملزما لتعيق منها فقط
وبتين ايضا ان ليس المراد والالزام بمجموع المائة الا ان في
الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله هذا وجه كون
تسميتها بالبيان مجازا اما ان في الاستثناء ابطال بعض الكلام
وفي التعليق كله هذا وجه كون تسميتها بالبيان مجازا اما ان في الاستثناء
ابطال بعض الكلام فظ واما في التعليق ابطاله كله فباعتبار
منع ثبوت حكمه في الحال الى زمان وجود الشرط ولان شأن هذا
الكلام قبل التعليق الثبوت في الحال فلما علقه بطل ان يكون ايقاعا
لان الشيء الواحد لا يكون مستقرا في محله ومعلقا وانما يقع
ذلك موصولا باجماع الفقهاء ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما
يقول بصحة الاستثناء منفصلا عن المشتق منه وان طال الزمان
وبه قال مجاهد وفي بعض الرواية عنه انه قدر زمان الطول
بسته فان استثنى بعدها بطل وجاء عنه التقدير بسة اشهر

وبشر عن ابي العالية انه مقدر باربعة اشهر وعن الحسن وعطاء
وطاوس بالمجلس وبه قال ابن حنبل وقال بعض المالكية انه يقع انفصال
لفظا مع اتصالا بينه عند التلفظ بالمشتق منه ويبين المضمير بعد
ذلك وهو التكلم فانه يدبر فيه فيما بينه وبين الله تعالى ولو فتح الاستثناء
منفصلا يقال فليستشئ وليأت بالذي هو ضير لان تعيق الاستثناء
للتخلص اولى لكونه اسهل والحديث الذي رواه غير صحيح وان صح
فلو يتعين ان يكون الاستثناء فيه ملحقا بكلامه الاول لجاز التقدير
افضل ان شاء الله تعالى وكذا الكلام في ابن عباس رضي الله عنه فانه يجوز
ان يكون ممن يعتقد صحة اضمار الاستثناء عن التكلم ويدبر فيما
بينه وبين الله تعالى لا في الظاهر وانما وجب تاويل كلامه لان غيره
من الصحابة كانوا ايضا من الغضاء ولم يجوزوا ذلك فحمل كلامه على
الوافق اولى من الخوف واختلف في عموم المخصوص الخ اعلم ان
التخصيص ايضا من بيان التفسير الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث
والتفصيل فعندنا وعند بعض اصحابنا الشافعي لا يقع مترخيا
بمعنى ان دليل المخصوص اذا ورد مترخيا لا يكون بيانا لكون المراد من
العام بعضه ابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتضيا على الحال فيستمر ان
العام لا يصير به ظاهرا لان صيرورة ظاهرا انما هو باعتبار احتمال
الخروج افراد اخر عنه بالتفصيل ودليل النسخ لا يقبل التعليل
وعند الشافعي اي اكثر اصحابه وكذلك عند بعض اصحابنا والاشعرية
والمعتزلة يجوز المخصوص مترخيا كما يجوز فوريا بمعنى انه بيان وتفسير
للعام والمطلق عام عندهم اي عند من يجوز تراخي البيان وقد
تأخر بيان اوصافها الى ان سألوه كما نطق به القرآن الكريم من
قبيل تفهيد المطلق وتقرير الجواب ان هذه الآية ليست من قبيل

تخصيص العموم بل من قبيل تقييد المطلق لأن البقرة نكرة في موضع
الاثبات فيكون خاصة والخاص لا يحتمل التخصيص وتقييد المطلق
نسخ عندنا فلذلك صح التقييد مترخيا عن مقيدة لأن النسخ لا يجوز إلا
مترخيا اتفاقا والحاصل ان المطلق عام عند الخصم خاص عندنا على
ما مر فلو يستقيم جعل الآية دليلا اذ هي من مجال النزاع وانه يرضى بانه
يؤدى الى النسخ قبل الاعتقاد والتكس من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم
بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب عليهم
بقرة مطلقة والتردد انما هو في التعبير ولهذا قال ابن عباس رضي
لوزبحوا اذنى بقرة اجزانهم ولكنهم شددوا فشدد الله تعالى عليهم
فتبين ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة فلذلك تناولوا اهل
الابن الكافر وهو كنعان لانه ليس من اهل متابعة لان الابن قد خص
من عموم الاهل بقوله تعالى انه ليس من اهلك وانما قال نوح ان ابني
من اهلي لفظه انه آمن لما دعاه بقوله يا بني اركب معنا ولا تكن
مع الكافرين فلما وضع امر بنفيه عن اهله امرض عنه وقال رب انى
اعوذ بك ان اسالك ما ليس لي به علم ولا يعبد مثل هذا في معاملت
الرسول عليهم الصلوة والسلام بنا على العالم بشرى الى ان ينزل
الوحي ولهذا روي انه عليه الصلوة والسلام قال ما اجعلك
بلغه قومك الخ ولئن سلمنا ان الرسول عليه الصلوة والسلام سكت
عن الجواب الى ان نزل الوحي فاما كان لما يعرفه من تعنت القوم وبجادهم
بالباطل مع علمهم بان الكلام لم يتناولهم ثم ان الله تعالى يترغبتهم
بقوله تعالى ان الذين سبقتم لهم منى الحسنى وكان هذا بيانا زائدا لارادة
الابن على وجه التقرير وهو يصح متصلا ومترخيا ومثل هذا حسن وان
لم يكن هذا محتاجا اليه في حق من لم يتعنت فهو ابتداء بيان ودفع

لمعاداة الخصم لانه تخصيص للعام واحتمال المجاز الاستثناء
قد اشهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجازا في المنقطع
والمراد صيغ الاستثناء وانما لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في
القسمين بل نزاع وعلى الاول قبل الجواب ان يقسم الاستثناء او الى
قسمين ثم يعرف كل واحد على حدة لان ما قسمه مختلفان ولا يمكن جمع
مختلفي الماهية في حد واحد وذلك لان الحد مبين للماهية يذكور جميع
اجزائها مطابقة او تضامنا والمختلفان في الماهية لا يتساويان في جميع
اجزائها حتى يجتمعان في حد والذليل على اخلاف حقيقة ما ان احدهما يخرج
والآخر غير مخرج لكن يمكن جمعا في حد واحد باعتبار اللفظ لان مختلفي الماهية
لا يمنع اشتراكهما في اللفظ فيقال المستثنى هو المذكور بعد الا واولى اجزائها
انتهى ولما لم يمنع اخلافها في الماهية في حد المتصل هو المنع عن دخول
بعض ما يتناول صدر الكلام في حكمة بالاداء اجزائها والمنقطع هو ما لا يقع
استخراجه من صدر الكلام لعدم تناوله آياه لان احدهما يخرج من
متعدد والآخر غير مخرج قلنا لان ان المتصل يخرج من متعدد بل حقيقة
المستثنى متصلا كان او منقطعا هو المذكور بعد الا واولى اجزائها
مخالفا لما قبلها نفي او اثباتا ثم نقول كون المتصل داخل في متعدد
لفظا او تقديرا من شرطه لان تمام ماهيته فعلى هذا المنقطع داخل
في هذا الحد كما في جارية القوم بالاحار النخا الحمار القوم في المعنى هكذا ذكره
بعض المحققين من النجاة كقوله له على الف درهم الاثوابا فعندنا
لا يقع الاستثناء فتلزمه الالف لا الثوب ويكون في قوة قوله له على الف
لا ثوب فانه ليس على ويصح عنده فتلزمه الالف الاثيمة الثوب لانها
قلنا بانه الاستثناء سلك بالباقي بعد الشئ لزمنا اعتبار ان يكون
الصدر متناولا للمستثنى ليحقق مستثنى الباقي وكان القياس ان يكون

ذلك باعتبار اللفظ والمعنى حتى لا يقع استثناء المثليات من التقدير
 فضلا عن القيميات كما قال به محمد وزفر رح ولكن استحسن ابو حنيفة
 وابو يوسف رح اعتبارها ايضا بحسب المعنى فقط اذا قربت المجانسة
 علم بكمال المجانسة بقدر الامكان حتى يجوز استثناء المثليات من التقدير
 والشافعي رح قال بانها جنس واحد معنى لما يجبرها من الثبوت في الذمة
 وجريان الاستقراض فيها وان كانت اجناسا مختلفة ومعناه في القياس
 احد ذلك لما عول في ذلك على المعارضة لانه لا يصح ثمننا فلم يكن استخراج
 صورة ولا معنى فلم يعمها وان تعدت المجانسة بتعديها لها بقدر
 الامكان فيلزمه القول بصحة استثناء القيم من التقدير باعتبار سلب
 المالية ان كان كما قيل بانه انما يقول بذلك في المتصل دون المنفصل
 والا فالقول عنده انما هو على اعمال المعارضة سواء كان الصمد
 منتظما للمستثنى او لم يكن كما ان القول عندنا انما هو على كون الصمد
 منتظما للمستثنى ولو بالمعنى القريب لا على المعارضة كما قال به الشافعي
 رح على ان قولنا لا اله الا الله كلمة التوحيد وان قولنا
 لا اله الا الله اثبات انه تعالى الالهي بطريق المعارضة اي اقرار
 بوجود الباري تعالى ووجده ولو لم يكن عمل الاستثناء بطريق
 المعارضة واثبات المعارضة حكما مخالف الحكم الصادر لما لزم الاقرار
 بوجود الباري بل ينفي الالهية عنها سواء والتوحيد لا يتم الا
 باثبات الالهية لله تعالى ونفيها عنها سواء ولا شك انه لو بسكم
 بكلمة التوحيد هرتي منكر لوجود الصانع يحكم باسلاوه ورجوعه
 عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر
 ولنا قوله تعالى فليست فيهم الف سنة الا خمسين عاما احتجاجا لا بطلا
 من ذهب الخصم بانه ان الاستثناء لو كان عمرا بطريق المعارضة للزم

في حكم الجزم الصادق بعد ثبوتها واللازم باطل اما الملازمة فلون
 الله تعالى استثنى الخبيث عن الالف في الاخبار عن لبت فوج عليه القربا
 في قوله قبل الطوفان فلم لم يكن بكلاما با لباقي لبت حكم الالف بجملة شتم
 عارضه للاستثناء في الخبيث فيلزم كونه نقيض لحكم الجزم الصادق الذي
 اثبتته اولاه وهو عين الحال لان الالف اسم خاص في مدلوله بمنزلة العلم
 فلا يستعمل في غيره لاحقيقة ولا مجازا كونهما علما فلو طلقتا على دورها
 يكون كذا بخلاف العام فانه يصدق على الثلاثة فافرقها فتنقص منه
 شيئا يكون اطلاق اللفظ على الباقي بل يخلل لوجود العموم ولما تامل ان
 يقول يجوز استعماله فيما دورها مجازا باعتبار اطلاق اسم الكل على
 البعض فانه شاع حتى في الاعلام بان يطلق زيد ويراد به بعض اعضاءه
 والجواب ان اطلاق الكل على الجزء لا يصح طريقا للمجاز هنا لان من شرطه
 ان يكون الجزء مختصا بالكل ليصح اطلاق الكل على الجزء منه وهو الجزء المختص
 به وههنا مادون الالف مشاوكا يصلح جزء للالف يصلح جزء للالفين وثلاثة
 الالف وغيرها ان يصلح هذه الجزئية طريقا للمجاز وسقوط الحكم
 بطريق المعارضة في الايجاب يعني سقوط حكم البعض الذي تناوله الصمد
 انما يكون في الايجاب اي الانشاء لاني الاخبار لان الانشاء اثبات امر جازي
 فجاز ان يعارضه شيئا يمنع من ثبوت بخلاف الجزم لان حاله المعنى لا يوجد
 فيه لان صحة الاخبار عما كان انما يثبت على وجود الخبر في الزمن الذي
 والمعارضة انما تتم في الحال فلو يثبت ان كان حكمه يتوقف بالانشاء
 لظان الضمير راجع الى المستثنى منه ويجوز ان يرجع الى المستثنى ولو قال
 لان حكمها اي المستثنى والمستثنى منه كما ذكره بعض الشراح لكان اولى
 فاذا لم يبق بعد الاستثناء اي اذا لم يبق بعد الاستثناء حكم المستثنى منه
 ضرورة انتهاءه بظهور النفي او الاثبات ضرورة ان حكمه يتوقف بالاستثناء

كما يتوقف بالغاية فاذا ظهر الضد بانتهاء ضده بالاستثناء مستقر وجود
 وعدم بعده اثباتا ونفيا مجازا من باب اطلاق الاخص على الاعم واللازم
 على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لا ينافي للمحكم بخلاف حكم الصدر
 لانه كلما تحقق الحكم بتعيين حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس فعبور
 عن انتفاء حكم بالمحكم بخلاف حكم الصدر تغييرا عن التوهم باللازم فقالوا
 هو من التقي اثبات وبالعكس قال في التقيير ان قولهم هو من التقي اثبات
 ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجازا لانك اذا قلت لعلم على
 الف الاعتراف لم تجب العشرة كما لو خيبرها ولن عدم الوجوب على المقر
 بنفي نافي الوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب عليه فكما ان المشتق
 الاولي ان يقال فكما ان الاستثناء بمنزلة الغاية المحذورة لا يعلم نفي
 لصفة العلم على العدم فلما قلت لا ازيد انتهت تلك الصفة وانما ينهي
 نفي العلم لوجوب العلم كالتلبيح انتهى بانها اذا انتهت به حكم الصدر
 هو الثبوت ضرورة وهذا المجموع ثابت بحسب الصفة حتى لا من
 الاثبات والتقي في المشتق ثلث بدلالة الصفة كالصدد الا ان حكم الصدد
 ثابت قصدا وعبارة وحكم المشتق منها واشارة ولا يخفى ان هذا انما
 يقع في غير الاستثناء المرفوع للقطع باء مثل ما جاء في كتاب الازيد ومما
 زيدا الا قائم مسبوق لاثبات محي زيد وقيامه بالبع وجه واكثره حتى قالوا
 انه بعيد تاكيد على تاكيد ولذلك اختلف في كلمة الشهادة لا اله
 الا الله ليكون اثبات الالهية لله تعالى اشارة ونفيا قصدا للح
 هذا مذهب الحنفية واما عند الشافعي ومالك واحمد ورج فان اثنان لا يفتي
 بحسب الصفة لان الاستثناء من التقي اثبات عندهم فيكون بطريق
 العبارة واما عند القاضى واتباعه فالضرورة لان الاله لا يملكه موجود
 يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة فان قلت ما الترفي تخصيص من هم

الحنفية بالاشارة دون الضرورة قلنا هما امكن الاثبات بوجه من
 الوجود فلا يقول بالضرورة واما القاضى واتباعه فلما لم يقولوا بالانحياز
 ههنا حتى يكون القول بالاشارة ايضا قالوا ان الاثبات بالضرورة فان
 قلت اذا قال الدهري النافي للضمان لا اله الا الله بحكم باسلامه بالاجماع
 مع ان الاثبات بطريق الضرورة لا يتم فيه على اصل القاضى فالجواب
 انما حكم باسلامه لان هذا القول يدل على التقديرات لانه وعرفا يشهد بذلك
 قوله عليه الصلوة والسلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
 الحديث وهذا من قبيل قهر الافراد بالنسبة الى الشرك ويجوز ان
 يكون قهر قلب بالنسبة الى الواحد وقهر تعيين بالنسبة الى المتعدد
 لكن الاول هو الاصل هكذا قيل فان قلت اقسام القهر اقسام
 حقيقي ام اضافية قلت الظاهر ان المراد هو القهر الحقيقي فان قلت اي فرع
 يتقدم من الحقيقي ههنا اقسام الموصوف على الصفة ام بالعكس قلنا يتقدم
 ان المطهر هو قهر الصفة على الموصوف فان الاله يتضمن معنى الوصف
 فان قيل فهل يجري قهر الافراد والقلب والتعيين في هذا النوع قلنا
 نعم فان قلت قل مخرج بعضهم بانها لا يجري في القهر الحقيقي اجيب
 بجمل كلامه على انها لا تجري في القهر الموصوف وعلى الصفة من الحقيقي
 ولا فلو تميم وكلامنا في قهر الصفة على الموصوف فان قيل فله يمكن قولنا
 لا اله الا الله بدون اعتبار الافراد والقلب والتعيين قيل يمكن اذا كان
 كان الخليل بهذا القول موافقا للتكلم في مضمون هذا القول كما اذا كان
 المتكلم خالبا به نفسه سلوكا في طريق التجريد فان قيل فلو يجوز ان
 يكون القهر ههنا اخافا قبل مجوز اذا كان المراد من الوجود مطلق
 الوجود وسقط التقي على وجود ما عدل المشتق فان الوجود منتفي عن
 تمتع الوجود لا عن كمن الوجود واما اذا كان المراد من الوجود الوجوب

فلو يكون القصر الاحيقيا فتأمل ولقول ان يقول الاستثناء
 نص في الحال هذا السؤال انه لا يقع جعل الاستثناء بمنزلة الغاية
 لانه لو فتح لجاز ان يثبت معه مثل حكم المستثنى منه كما يجوز مثله في
 الغاية وهو ممنوع كما ذكره الشارح والجواب اننا لانسلم انه نص
 في الخرج لاستحالة دخول زيد في قولك جاني القوم الا زيدا في حكم المحي
 ثم الخرج عنه بل هو مانع من الدخول على معنى انه لو اذ كان داخل وانما
 لا يقع عنده حكمه معه لانه لا يجتمع مع المماثلة وانه لو فتح ذلك
 لم يبق ما عدا وانما في ذلك في الغاية لانها ليست بما نفع بل هي منهية الحكم
 لا غير وانما شبه بها في ان الحكم يتقدم في المستثنى لعدم الدليل كما يتقدم
 في الغاية لعدم الدليل وما ذكره من الفرق لا يقدح فيه اذ لا يلزم من
 التشبيه اثبات المماثلة من كل وجه حتى يلزم ما قيل اذ هو متروك
 بالاجماع والادلة لكان الاستثناء عين الغاية لامثلا والجواب
 عن الشافعي رح هذا الزام للشافعي في ان الاستثناء عمل بطريق
 المعارضة اما ان يكون لاماني ان ما موصولة لانهما اداة
 لقائل ان يقول الخ هذا من جهة الشافعي رحمه الله ويمكن ان يقال
 ان التناقض عنده في الاستثناء البعض ايضا ولو رد هذا السؤال
 وفي الميزان لا يرض عن الشافعي ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة
 ولكن مشايخنا استدلوا على الخلق بمسائل ولكن القبيح انه لا خلاف
 انه بطريق المباينة لا بطريق المعارضة لانه خلق اجماع اللغة
 في الحقيقة لانه يظهر اثر الخلق في المسائل والله تعالى اعلم بحقيقة
 الحال اي الحقيقة وهو ما كان من جنس الاول واخر فيه لولا الاستثناء
 اي صيغته فان لفظ الاستثناء يطلو على فعل المتكلم وعلى المستثنى
 وعلى نفس الصيغة فلفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القصر

على سبيل الاشتراك وانما صيغة الاستثناء فحقيقة في المتصل
 بجازا في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج فيه لان الصدر
 لم يتنا وله وقبل حقيقة فيها ثم قيل انه موضوع للقد المشترك
 بينهما فيكون متواطئا وقبل انه موضوع لكل واحد على حدة فيكون مشتركاً
 لفظياً فبجعل مبتداء بنى المنقطع يجعل بمنزلة كلام مبتداء حكمه
 بخلاف حكم الاول اذ لا تعلق له باول الكلام الا من حيث الصورة
 ويكون حرف الاستثناء بمعنى كمن ولا بد لصحة الاستثناء المنقطع
 من مخالفة بوجه من الوجوه بان ينفي من المستثنى الذي ثبت المستثنى منه
 او يكون المستثنى نفسه حكماً مخالفاً للمستثنى منه نحو ما نفع الامان
 فلا يقال ما جاء في زيد الا ان الجوهر الفردي اذ لا مخالفة بينهما
 الزجاج المحاصلة انه يمكن ان يكون الاستثناء في الية منقطعا
 ومتصلا فان القوم ان كانوا يعبدون الاصنام الخاصة فهو منقطع
 وان كانوا يعبدونهم ويعبدون الله تعالى فهو متصل ويحل المعنى الي انهم
 لما سقوا في العبادة بين الله تعالى والاصنام اعلمهم بانه قد تبرا
 تما يعبدون الا الله تعالى فانه لم يتبرأ عن عبادة معروفة
 بعضها على بعض اي بواو العطف خاصة حتى لو لم يكن متعاطفة
 او كانت متعاطفة بغير الواو فانه لا خلاف في حرف الاستثناء الي
 الكل وعندنا ينصرف الي ما يليه الخ وما يظهر فيه ثمره الخوف
 بيننا وبين الشافعي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا
 باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
 واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فان الاستثناء وقع بعد
 ثلث اجل في الاولي شهر من امر المجلد وفي الثانية التي عن قبول
 الشهادة وفي الثالثة الجزا بنسب فعنده تقبل شهادة القاذف

بعد التوبة وعندنا لا تقبل مع الاتفاق منا ومنهم ان الاستثناء
 لا يرجع الى الجملة اليه فيها الامر بالجلد لكونه حتى لا يدمى فلو بسقط بالتوبة
 بخلاف الشرط لانه مبتدل الخ لقائل ان يقول المراد من التبديل
 لا يخرج اما ان يكون هو التفسير او الاستنباط الى الثاني لانه من بيان
 التفسير ولا الى الاول لانه يلزم ان يكون مثل الاستثناء ويمكن ان
 يجاب بان المراد به الاول لانه ليس يشترط ولا يلزم ما ذكرتم لان الاستثناء
 يفتقر الحكم فيخرج اصل الكلام عن العمالية في البعض والشرط
 وان غير لم يخرج اصل الكلام عن العمل فان قيل ان امره ثم انه لا يخرج
 حال التكلم فليس يصحح لان مذهبكم ان العلق بالشرط لا ينعقد مسببا
 عن التكلم وان اردتم حال وجود الشرط فليس يبدل ايضا اجيب بانه
 لا يخرج حال وجود الشرط ولا يلزم ان يكون مبتداح بل هو مبتدأ حال
 التكلم فان قول الرجل انت طالق يقتضى وقوع الطلاق في الحال واذا
 شفع الشرط اليه غير الحكم الى وقت الذخول فهو وان اخرج الكلام عن
 العمل ابتداء لكنه لم يخرج استثناء بخلاف الاستثناء فانه ليس له ان
 يكون مخرجا في كل حال اي البيان الحاصل لاجل الضرورة المتأخر
 ان يقول البيان الحاصل بسبب الضرورة لانهم قالوا الاضافة في بيان
 الضرورة اضافة الشيء الى سببه لانه انما سمي بيان الضرورة
 لكونه سببا عنها فالاولي ان تجعل الاضافة بالسببية لاجل العلية
 اللهم الا ان يقال السبب هنا في معنى العلة وهو على اربعة
 اقسام بالاستقراء ما هو في حكم المنطوق وما يثبت بدلالة حال السكت
 وما يثبت لضرورة وقع الغرور وما يثبت لضرورة طول الكلام
 اي في حكم المنطوق وقع في التحقيق ايضا مثل هذه العبارة واعترض عليه
 بانها لا ضرورة تستدعي الى العدول عن المنطوق الى المنطق لان ولايته

الباقي لو كان منطوقا كان بيانا بالاستحقاقه الباقي لان البيان كما
 يطلق على الاعلام وعلى العلم فيطلق على الدليل الذي حصل به العلم كما
 ذكرناه في اول فصل البيان فاذا لم يكن منطوقا بل كان مكتوبا عنه بعد
 تقدم وورثه ابواه الثلث فهم ذلك بصدر الكلام لا ببعض السكوت فكان
 ولاية الباقي في حكم المنطوق وهذا وجه حسن فلو ضرورة الى الفرق
 واجيب بان هذا الاعتراض بناء على ما نزهتم ان الشارح فسر المنطوق بالنطق
 على معنى اما ان يكون في حكم النطق وليس كذلك بل يبين منطوقته بقول
 اي النطق برفع القاف يدل على حكم السكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق
 واراد بالنطق التكلم بصدر الكلام مع بيان نصيب الامم انتهى وان
 ترى ان هذا الشارح جعله تفسيرا على تقدير جعل البيان فعل البيت
 وهو الاعلام وهو ظاهر اما النطق اذا جعل عبارة عن الامر الذي يحصل
 الاظهار اي الدليل الذي يحصل به العلم كما هو قول اكثر الفقهاء والمكاتب
 يكون المنطوق بمعناه الحقيقي لا المصدر فلو احتجنا ح الى تفسيره بالنطق
 فتأمله تفهم صدر الكلام اي وهو قوله تعالى وورثه ابواه
 ثم تخصيص الامم بالثلث بقوله فلو تمه الثلث دل على ان الاب يستحق الباقي
 ضرورة لعدم مصرف آخر سواء ولان الباقي لو لم يكن للاب لسبق
 نصيبه بجهولا وهو مخالف لسوق الكلام اذ هو مسوق لبيان نصيب الاب
 فكون الباقي للاب ثابتا بالجمع من اثبات الشركة بين الابوين وبيان
 نصيب الامم والسكوت عن نصيب الاب اذ هو في قوة ان يقال فلو تم
 الثلث ولا يبيد ما بقي لان اثبات الشركة على وجه الاختصاص بالشركتين
 وتعيين نصيب احدتهما تعيين نصيب الآخر بالضرورة واعتراض بانه
 لا دخل من اجل السكوت في عرفان نصيب الاب اصل بل انما عرف باثبات
 الشركة وذكر نصيب الام فقط واجيب بان السكوت من خلافه

لأن الموضوع للبيان هو الكلام والتكلم يناهيه إلا أن في بعض
المواضع أخذ السكوت حكم الكلام لدليل دل عليه نصار كان الكلام
وجرتقدير ثم كاشك أن التكلم بنصب الأب ليس بوجود هنا بل هو
سكوت عنه وإن الكلام الأول ليس بوجود هنا بل هو سكوت عنه
وإن الكلام الأول ليس ببيان لنصيه بالوضع ولا بالاستعارة ولكن
يلزم منه أن يكون نصيبه الباقي فاخذ هذا السكوت حكم البيان بهذه
الدلالة ونظير هذا من الفقرات إذا قال رب المال للمضارب ضاربتك
على أن يكون لك نصف الربح وسكت عن نصيب نفسه أو بالعكس
لثبوت الشركة بينهما بصدر الكلام وهو عقد المضاربة لأن عقد
شركة في الربح والأصل في المال المشترك إذا بين نصيب أحد الشركين
يكون بياناً لنصيب الآخر كما تقدم في نصيب الأب فان قال مثلاً في نصف
الربح كما قال ولك ما بقى كما لو صرح بذلك أو ثبت بدلالة حال
التكلم هو مجاز أو بدلالة حال السكوت المشاهد وكأنه لما جعل
سكوتاً بمنزلة الكلام سمي نفسه متكلاً كما ذكره بعض المحققين
واعترض بأن المراد من التكلم هنا الذي من شأنه أن يتكلم إذ لو لم
يكن من شأنه ذلك لما كان سكوتاً دليلاً على الحقيقة وهذه الفأرة
لا تحصل إذا فسر التكلم بالسكوت ولجيب بأن ما ذكره مجازاً أيضاً وقوله
من شأنه أن يتكلم بيان مجوز المجاز وهو ساكت حقيقة فلا بد من
تفسيره بالسكوت أو لأنه في بيان دلالة السكوت عند معاينة أمر شتم
بيان مجوز المجاز بآتي وجه يتسرفاً ذكره بعض المحققين في بيان وجه
المجاز وجه حسن وما ذكره هذا المعترض وجه آخر ولا تنافي بين
الوجهين إلا أن الأول أمر خاص وهذا المرهات إذ من شأن كل إنسان
أن يتكلم فكان الأول أوجب على أن لا يتم إن المراد من شأنه أن أراد من

339 شأنه أن يتكلم لأنه إنسان فذلك لا يوجب أن يكون سكوتاً بياناً وإن
أراد من شأنه أن يتكلم في هذه الصورة فذلك غير مسلم لأن من
شأن التكلم إذا راي مخالفاً للذاتة أما إذا راي موافقاً له فلو لم
من شأنه أن يتكلم كسكوت صاحب الشرح الخ وفي بعض نسخ أصول
الفقه أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إذا علم بفعل أو قول صدر عن
مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادراً على الإنكار
فلا يخفى أما أن يكون من الأفعال والأقوال التي مبيح من النبي عليه الصلوة
والسلام انتهى عنهما وتحريمها ومن المباشرة بالإصرار عليها أو اعتقاداً بأنها
ولا يكون كذلك فإن الأول لسكوت عن رؤيته كما فرأى عيسى إلى كينفة
فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على كون النبي منسوخاً بالاتفاق
وإن كان الثاني فقد اختلف فيه قال قوم إن لم يسبقه تحريم فقتريره
يدل على الجواز ونفي الجرح وإن سبقه تحريم فقتريره يدل على الشخ وذمت
طائفة إلى أن تقريره لا يدل على الجواز والشخ وذلك يدل على
حقيقة الأمر لأن بيان المشروع واجب على الرسول عليه الصلوة والسلام
لكونه مبغوثاً للبيان فلا يجوز منه ترك الواجب لأنه حرام في حق غيره
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مع القدرة فلهذا جعل سكوتاً إذا ناله فكيف
في حقه مع قوله عليه الصلوة والسلام السكوت عن النبي شيطان الخرس
وفيه أيضاً تأخير البيان عن وقت الحاجة وأنه غير جائز بالإجماع
لأنه عند مجوز التكليف بالمحال كسكوت المولى حين رأي عبده
يبيع ويشترى ما ليس من ضروريات الخدمة فإنه يكون إذا ناله في التجارة
عندنا دفعا للغير عن الناس وذلك لأن الناس يعاملون العبد
ولا يمتنعون من ذلك عند حضور المولى إذا كان ساكناً فاذا لم يمتنع
ثم قال المولى كان مجزاً متأخر الديقون الوقت عنقه ولا بدري متى يعيق

وهل يعتق اولا من غير معلوم فيلزم اتواء حقوقهم ولحقهم من الضرر
ملا يخفى نفعهم لولي غاراهم ودفع الضرر والضرر واجب لقوله عليه
الصلوة والسلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ومن شئنا فليس منا وقال
الشافعي رح لا يكون اذنا لان سكوتة يحتمل ان يكون للرضاء وان يكون لفظة
الغيظ وعدم الالتفات اليه وقلة المبالاة يتصرفه لعله انه مجرود عن
ذلك شرعا والمحمول لا يكون حجة قلنا نعم ولكن الغالب في العرف ترجيح نية
الرضاء لنشر العادة فيما بين الناس بذلك ومن هذا القبيل رضى الشفيع
بسكوتة عند العلم بالبيع فانه يستدل بسكوتة عن الطلب على ترك الشفعة
ويجعل ردة المشفعة كالتنصيص على اسقاطها بصرح النطق وان لم يكن
التكوت موضوعا للبيان بل ضده دفعا للضرر والضرر عن المشتري
فانه يحتاج الى التصرف في المشتري فاذا لم يجعل سكوت الشفيع اسقاطا
للمشفعة فاما ان يمنع المشتري من التصرف او يتصرف ويتقصد تصرفه
ولا يخفى ما فيها من الضرر وكان ذلك المحض من العصابة رضى فكان
كالاجماع منهم على الحكم بردها ويكون الولد حرا بالقيمة وبوجوب العقر
وسكوتها عن بيان قيمة منفعة ولد المغرور ووجوبها للمشتري على الضرر
وحل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تقصد بالاتلاف المجردة عن العقد
او شبهة بدلالة حالهم فان الموضع موضع الحاجة الى البيان لان المشتري
جاوذا حاكم للحادثة وهو جاهل به وكانت هذه الحادثة اول حادثة
وقعت بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مما لم يسمعوا فيها نصا
فكان يجب عليهم البيان والتكوت بعد وجوب البيان دليل النفي ولا
يقال انما سكوتها عن قيمة المنفعة لان الولد كان صغيرا لم يكن له منفعة
لانا نقول قد ثبت في الروايات كلها انهم سكوتوا عن تقويم منافعهم فدل
على ان المنافع كانت موجودة وان الولد كان كبيرا او ثبت ضرره

طول الكلام هذا اصل متفق عليه بيننا وبين الشافعي وانما خالفنا
في العدد المبهم اذا عطف عليه ما هو مبين في نفسه وفيما كان من
المقدرات كالليل والموزون كالقفيز من الحنطة والقطار من الزيت
هل يكون هذا العطف بيانا للعدد المبهم اولا فنحن نأيد ان يكون بيانا
له فيكون من هذا الاصيل وعندنا لا يكون بيانا له فلا يكون منه فقوله
القائل لفلان على مائة درهم او مائة دينار او مائة وفتيز حنطة
او مائة وفتيز زيت يكون عندنا اقرارا بان مجموع المقرب من المعطوف
والمعطوف عليه من جنس واحد هو جنس المقرب المعطوف وعندنا يكون
اقرارا بمفسر فيلزمه وبهم فيلزمه تفسيره بما اشار له لان قد اهرم
الاقرار بمانه ولم يعقبه بما يصلح بيانا له لان المعطوف لم يوضع للتفسير
لغة اذ العطف موضوع للمغايرة حتى امتنع عطف الشيء على نفسه والتفسير
موضوع لعدمها حتى كان البيان عين المبيى فاذا اصبغ العطف للبيان
وضعا والالزم ان يكون بيانا في قوله له على مائة وثوب او مائة وشأ
او مائة وعبد للمحقق العطف الموجب له وليس اتفاقا وليس كذلك
ما نحن فيه قلنا نعم وهو القياس ان قلنا بذلك من حيث الوضع وكذا
لم نقل به وانما ابتناه من حيث العرف استحسانا وذلك لان العادة
قد جرت في استعمال المقدرات التي تثبت في الذمم في معاملات الناس
بالاكتفاء بذكر المعطوف المفسر في بيان المعطوف عليه المبهم تخفيفا
واحترازا عن طول الكلام فيما كثر استعماله بخلاف قوله له
على مائة وثوب ونحوه مما ليس من المقدرات في شيء ولم يوجد فيه
كثرة الاستعمال في شيء ولا يجب في الذمة الا في عقد خاص كالسلم
او ماني معناه كالبيع بالثياب الموصوفة الى اجل لعدم العرف فيه
فالغارق بين المقدرات وغيرها انما هو العرف فان سلمه الشافعي

تم الالزام والافلوبد من اثباته مع الخصم من دليل غيره فلو قال في
اقراره له على مائة وثلاثة اوثاب او مائة وثلاثة دراهم كابت المائة
من جنس ما عطف عليها ولفه المجموع بالاتفاق لانه عطف فيه احد المهيان
على الآخر ثم فسره فيصرف التفسير اليهما لاحتياجهما الى البيان
التبديل هو النسخ في اللغة الخ قيل في الفرق بينهما ان الاول رفع للحكم
سدل والثاني تارة يكون بديل كتحريم كحاح الاخت وحرمة الخمر
وتارة يكون سدل كاستباح التوجه لبنت المقدس وعلى هذا لا يصح
تفسير التبديل بالنسخ لان الاخت لا يفسر بالاعم ويجاب بان الالزام
الاعتية بل ما قاله الشارح من التساوي هو الحق ولا هم ان تحريم الخمر
وحرمة الخمر بديل لان الخمر كان حلولا او لا ثم بدل بالحرمة فبديل عن
الحل وكذا كحاح الاخت كان او لا حلولا ثم نسخ بالحرمة فبديل عن الحل
اذ بدل الشيء غيره وبؤيد قوله تماما نسخ من اية الاية ثم النسخ
في اللغة يستعمل المعين احدهما الازالة والاعدام يقال اشتمت الشمس
الظل اذا ازالته ومنه تنازع العروت والازمنة وثانيتها النقل
والتحويل من مكان الى آخر ومن جملة الى اخرى مع بقاءه في نفسه يقال
نسخت النقل العسل اذا نقلته من حلية الى اخرى ومنه مناسحات
الموارث لا انتقال المال من وارث الى آخر ونسخ الكتاب ومعناه
الشرعي ما عرفه المؤلف الخ هذا ما اخاره فخر الاسلام وقيل هو رفع حكم
شرعي بنقض متاخر واعترض بان ما يثبت في الماضي لا يتصور بطلانه
لتنقذه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل وايا ما كان
لا رفع وايضا الحكم وتعلقه العالمى قديما لا يتبدل بالرفع واجيب
بانه ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل
بمعنى انه لو لا النسخ لكان في عقولنا ظنة التعلق في المستقبل فبالنا

سخ زال ذلك التعلق المظنون واذا كان للنسخ جهتان جهة البيان
وجهة الرفع فيجوز اعتبار كل جهة في ضرورة فيجوز ان يخذ ايضا بانه
رفع حكم شرعي بنقض متاخر واما سببه فالابتلاء واما ركبه فالبيان المذكور
في الحد وسبباني بيان صفة وحله وشرطه وحكمه ونوعه اى بيان
انتهاء مدة الحكم المراد من الحكم المحكوم لان الحكم صفة الله تعالى القائمة
بذاته اذ لا وابد لا يجوز انتهاءه وقيل المراد منه هو الحكم الحاصل المتعلق
بالمكلف تعلق التخيير لا الحكم او تعلقه العدمان الذي كان معلوما
عند الله تعالى قيل لا فائدة له ولان سلم انه بيان في حق صاحب الشرع
فلم لا يجوز ان يكون بيانا ايضا في حقنا وكون ظاهره البقاء لا ينافي كونه
بيانا واجبا اى لم يبين نافية الحكم المنشوخ للعباد مع كونه موقفا عنده
فصار ظاهره البقاء في حق البشر لان اطلاق الامر بالبشرى يوم
بقائه على الشايد وهذا على مثال القتل الخ فلا صاحب الميزان
وهذا غير مستقيم لانه يورث الى القول بتعدد الحقون وكن الحق واحد
في الشرعيات والعقليات جميعا عند الله تعالى وفي الواقع ان كل المتأخرين
يتمتع ان يكون حقا في الواقع واجيب بان الحق وان كان واحدا بالنسبة
الى الله تعالى فهو متعدد بالنسبة الى العباد في حق العمل حتى وجب على
كل مجتهد ان يعمل باجتهاده ولا يقلد غيره ورتبة بان وجوب العمل باجتهاد
لا يوجب كونه حقا لجواز ان يكون معقولا محجوبا عند الله تعالى
بالاجتهاد وان كان خطأ حقيقة واجيب بانه ان اراد الحق الحقيقي
ففسلم وان اراد كونه حقا في حق العمل فهم بالنقض وهو ان يكاح
بالاخرات فان قيل لم لم يكن المراد من النص قوله تعالى ما نسخ من اية او
نسخا نأت بخير منها او مثلها كما قيل فانه صريح في الجواز اجيب بان
صدق القرطبية لا يقتضى جواز الطرفين ويمكن ان يقال بان المقدم

حق بديل ما وقع من تحويل القبلة بقوله تعالى فول وجهك الية وفيه
نظر لان الاحتجاج مع اليهود وهم ملزمون بنصوصنا فلعل المراد بقوله
بالنص ما ورد في التوراة وجوابه الخ تقرير الجواب لانه لا منافاة
بين الحسن والقبیح في وقتين كالطبيب الماذن بامراض المريض بشرب
الدواء في وقت ويمنع عنه في وقت آخر لاخلاف احواله وتبدل الحاجة
فان قيل الامر بربح اسمعيل عليه السلام بدل على حسنه ثم نسخته قبل
وجوده بدل على فبجه فيلزم حسن الذبح وقبجه في وقت واحد قلت ذهب
بعضهم الى انه ليس بنسخ وانما هو استخفاف وجعل الذبح الشاة بدلا
عن ذبح الولد اذا الغداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه
من الكفره وذهب بعضهم الى انه نسخ لكنه ليس من قبيل النسخ
قبل التمكن من الفعل كما في نسخ صلوة ليلة المعراج للقطع بانه تمكنت
من الذبح وانما امتنع لما منع من الخارج ومحلله ان النسخ الذي
يرد عليه حكم ينبغي ان يعيده بشري فربما يخرج الاول الاضمار للماضية
والحالية والمستقبلية مما يورد في نسخته الى كذب او جهل بخلاف الاخبار
عن جعل الشيء وحرمة كذا حلول وذلك حرام وبالثنائي الاحكام
العقلية والحسية وبالثالث الاحكام الاصولية لانه لو لم يحقل
لخ يعني لو لم يحقل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمرار عدم مشروعيته
فلم يحقل النسخ ولو لم يحقل ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله تعالى وصفا
لاستمرار مشروعيته ضرورة فلو يجري فيه النسخ ايضا فنبت ان
محل النسخ من جنس اثرات العقول لانه واجباتها وممتنعاتها وانما كان
ذلك لان النسخ لما كان بيان مدة الحكم في الحقيقة لا بد ان يكون محله
حكما يحقل ان يكون موقفا الى غاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ بيانا
لمدته كما يقال حرمت كذا سنة اي مثل ان يقول الشارع حرمت الشيء

342 الفلوق سنة او اجبت سنة وذلك بان يكون حكما محتملا الخ قال
القاضي الامام وليس هذا النوع مثال من المنصوصات وذكر في بعض
الحواشي مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين دابا وقوله تعالى تنقوا
في داركم ثلثة ايام قيل وليس بمستقيم لان ذلك ليس من الاحكام
والكلام فيها والجواب عنه ان تزرعون بمعنى ازرعوا بديل قوله
تعالى فذروه في سنبله وكان من الاحكام على ان المقصود ايراد الثبات
ثم هذا النوع لا يحتمل النسخ قبل مضي تلك المدة لانه لما وقته بالسنة
مثلا فقد اخبر بخبره السنة فالنسخ قبل ذلك دليل البدل او الغلط
تعالى الله سبحانه عن ذلك علوا كبيرا وفيه نظر لان هذا التركيب لا
يزيد في الدلالة على صحة صوموا غدا ثم ينسخ قبل الغد او تايبد
نسخ مثل ان يقول الشارع اوجبت عليكم الصوم والعقلوة ابدا
ولهذا كان التقييد بقوله تعالى الى يوم القيمة تايبدا لا توقيتا اذا
المراد من التايبد دوام الحكم مادامت دار التكليف وهذا النوع
لا يجوز نسخه اتفاقا وان نقل بعضهم لانه خلاف لا يتوي وليلا لان
بيان التوقيت بعد التخصيص على التايبد لا يكون الاعلى جهة وجه
البدل وظهور الغلط تعالى الله تعالى من ذلك هذا اذا كان التايبد
قيدا للحكم كالوجوب مثلا نحو الصوم واجب مستمرا ابرا اما اذا كان
قيدا للوجوب مثل صوموا ابرا فذهب الجصاص والماتريدي وغيرهم
الائمة ونحو الاسلام وغيرهم من اصحابنا الى انه لا يجوز نسخه وذهب
الجمهور الى انه يجوز نسخه ومال الى ذلك جماعة متاومن
الشافعية واختاره ابو اليسر من اصحابنا لان مقصودنا
ايراد التغير لان المقيد بالمثل اعتم من ان يكون خبرا وغيره
اذ المثال لا يجب ان يكون مطابقا لانه لا يوضح بخلاف الشاهد

على انه يتعلق به وجوب اعتقاد ثابيد اهل الجنة والشهادة فيها
وهو من الاحكام فصيح ابراده مثلا من هذا الوجه ولا ينبغي بعد
بعض بقوة حادثة ياتي بشرع ينسخ به شرع بيننا والافغيسى ياتي بعد
بيننا لكنه تابع بيننا ومقرره . ويمكن ان يجاب عنه الخ جرت العادة
ان الجواب اذا كان بصيغة الامكان لا يكون قويا بل يكون فيه شئ
وهذا الجواب ظاهر جيد قوي ولهذا ذكر بعض المحققين السؤال
بصيغة قبل والجواب بصيغة قلنا وهو المناسب والشارح لما عتبر
صيغة السؤال والجواب حصل في عبارة حرازة . وجوابه ان قوله
ان لا يتجمع فيها من باب التقييد والاطلاق يعني عدم التفرق في الجنة
مقيد بغير اكل الشجرة . ولقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ عند
المسلم ولكنه نسخ معقلا صورة كما ياتي والكلام هنا في النسخ
صورة ومعنى . اعلم ان هذا الخوف اي المذكور في نسخ الخبر
في غير احكام الشرع . اما لو كان فيها ذم كالامر والنهي يخرج فيه
النسخ ليس الامر كذلك مطلقا بل فيه تفضل فان كان الجز في حكم شرعي
مطلق فانه يصح النسخ فيه بان ورد الجز بجزئي مطلقا ثم جرمته
وان كان في حكم شرعي مؤثرا وموقت فلا يصح النسخ بان قال الشارع
هذا الشئ حلول الوقت كذا او ابد فانه لا يجوز نسخته قبل مضي
المدّة للزوم البداء اي شرط جواز النسخ التغيير اما يعود الى النسخ
كما في محله فعوده الى الجواز يعود الى غير مذكور فكان الانسب ان يقول
واما شرطه اي شرط النسخ وهو ما يتوقف عليه جوازه واعلم ان للنسخ
شروط بعضها متفوق عليه مثل كون النسخ والمنسوخ حكيم شرعيتين
ومثل كون النسخ منفصلا عن النسخ متأخر عنه ومثل التمكن من
الاعتقاد وبعضها مختلف فيها مثل كون النسخ والمنسوخ من جنس

واحد واشترط البديل للمنسوخ واشترط كونه اخف من المنسوخ
او مثله فانها مشروط بعتقه عند قوم ومن الشروط المختلفة فيها
التمكن من الفعل والمراد به ان يمضي زمن يسع الفعل المأمور به بعد ما قبل
الامر الى المكلف كان يوما رابع ركعات في وقت بعينه ثم يدرك الفعل
من ذلك مما يسع فيه اربع ركعات فذهب اكثر الفقهاء وعمامة اهل
الحديث الى انه ليس بشرط لصحة النسخ بل يجوز النسخ قبل التمكن من
الفعل وهو المختار وذهب بعض الصحابة الى ان النسخ المنصور للمزيد
والقاضي ابى زيد والخصاص وبعض اصحاب الشافعي كالصيرفي وبعض
الحنابلة وجهه المعتبرة الى اشتراطه وصورة المسئلة على وجهين
احدهما ان يراد النسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت
الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الفجر لا تصوموا والثاني
ان يراد النسخ بعد دخول وقت الواجب قبل انقضاء زمن يسع
الواجب كما اذا قيل صم غدا ثم شرع في الصوم ثم قيل له قبل انقضاء
اليوم الذي شرع في صومه لا تصم . بيان المدة لعمل العلب الخ لوقال
العلب وعمل البدن بالاضافة بدون لام كان لعن الارب
ان الايمان رأس الطاعات الخ ولقائل ان يقول الاستشهاد بالايمان
غيرنا هض لا نالستزم الاستدوار بالقبول والحقيقة ونمك كونه محل النزاع
وكان ينبغي قبل التمكن من الفعل فيه شئ لانه ان اراد به
التمكن من فعل منوات كلها فسلم لكن لا يلزم النسخ قبل التمكن
من الفعل لان التمكن من مدة تصلح لجزء من الفعل كاف وان اراد به
عدم التمكن من مدة تصلح للجزء فمنسوخ ويمكن ان يجاب بان المراد
هو الثاني ولكنه كان مأمورا باداء الخمس في الارض ولم يتمكن
من ذلك قبل الرجوع قال عليه الصلوة والسلام بنية المسء

خير من عمله فيه شيء لان المراد من عمله المجرى عن اليقظة ولو استدل
بقوله عليه الصلوة والسلام من هم بحسنة فلم يعملها كتبت حسنة
لكان احسن لامطلق العمل فجاز ان يكون العقد مقصودا الا
الفعل لك ان تقول يلزم ان يكون الشرط اولى من المتى بالذات اذ المتى
من الامور اجاد الامور به فانه منقوض بالوضوح مع الصلوة وليس كذلك
والجواب ان كل ما في شرطه لا يرسل على كونه مقصودا على ان الفعل
في الاوامر ليس مقصودا بعينه بل المتى هو لا يتلوه ولا يحصل ذلك بوجوب
وجوب الاعتقاد والحديث المذكور في الصحيحين وتلقنه الائمة
بالقبول هذا الكلام دفع لما يقال هذا الحديث من قبيل الاحاد
فلا يعجز التعليق به فيما طرقته العالم وتقرير الرفع ان هذا حديث
مشهور قد ذكر في الصحيحين تلقنه الائمة بالقبول فهو في معنى المتواتر
وفيه شيء لان تلقى الائمة بالقبول لا يلحقه بالمتواتر ومجرد دهور
الشهرة لا يكفي في مقام الرفع وتلقى الائمة لا يدل على شهرته لان
بعض الاحاد تقوى بالقبول ايضا فان قيل المعتزلة ينكرون المعراج
اجلوه من اقرب منهم يقولون لم يرو في حديث المعراج ذكر نسخ خمسين
صلوة بخمسين صلوات وانما ذلك شيء زاده القصاص فيه كما زادوا غيره
فيه مستدلين بلزوم التمسك من الاعتقاد مع عدمه في حق الامة لعدم
علمهم بذلك مع كونهم مأمورين فالجواب ان اهل النقل كما رووا اصل
المعراج رووا فرض خمسين صلوة ونسخها بخمسة وذلك المذكور في
الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث فلم يميز القول بكونه من زيادة
القصاص والنتي عليه الصلوة والسلام كان اصل هذه الامة وكان
متبارا بالقبول والاعتقاد في حقه وفي حق امته ويجوز ان يتبلى بامته
لو فور شفقتة كما يتبلى بنفسه فكان النسخ قبل التمكن مؤثرا

الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد قلنا الملازمة ممنوعة لان عين
الحسن لا يثبت للمأمور به بمجرد التمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن
صفة له فلا يتحقق قبله وعلى هذا ينبغي ان لا يجوز النسخ ما لم يوجد
الفعل وقد جاز بعد التمكن من الفعل قبل وجوده اتفاقا ولم يلزم شيء
تما ذكره فجاز قبل التمكن من الفعل ايضا بوجود هذا المعنى وذكر ابن حجر
في فتح الباري ان هذا ليس ضحا بالنسبة اليه عليه الصلوة والسلام لانه
كلف بذلك قطعا ثم نسخ بعد ان بلغه قبل ان يفعل فالمسئلة صحيحة في
حقه لان التخصيص بالدليل العقلي جاز دون النسخ وكذا يجوز
تخصيصه بالاجماع وخبر الواحد دون النسخ وكيف يتساويان والتخصيص
بيان والنسخ ابطال والامتناع منهم اي من الشافعية كان يقول
لا يجوز النسخ بقياس السنة ويجوز بقياس مستخرج من الاصول وكان
يقول كل قياس مستخرج من الكتاب يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس
مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ كتابا
بالكتاب ونسخ السنة بالسنة وما ذكره ضعيفا فان الوصف الذي
هو مناط الحكم غير مقطوع بانه المعنى في الحكم الثابت بالنسخ حتى
لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوبا عليه جاز النسخ ايضا
كالنسخ لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء والنسخ بيان مدة
الحكم وكونه حسنا الى ذلك الوقت والاجمال للرأي في انتهاء معرفة
وقت الحسن في شيء عند الله تعالى على انه اجماع على خلاف الكتاب
والسنة وان لم يطع عليه ولا يلزم من عدم اطلاعنا عليه عدمه
في نفسه ولا عدم اطلاع اهل الاجماع عليه فلو يتصور ان يكون ناسخا
لها ولان النسخ لا يكون الا في حياة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
والاجماع ليس كونه في حياة لانه لا اجماع بدون رأيه واذا وجد

البيان منه فالمرجوب للعلم قطعا هو البيان المسموع منه وانما يكون
الاجماع موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده قال فخر الاسلام
جاز نسخ الاجماع بالاجماع اعلم ان القياس والاجماع كالايشخان
الكتاب والسنة لا يشخان بهما ولا ينسخ احدا بالآخر ولا الاجماع
بالاجماع ولا القياس بالقياس على الصحيح لزم اجماعهم على الخفاء
فيه شيء لان خفاء الدليل لا يستلزم الخفاء قلنا شرط القياس
عدم مخالفة الاجماع ولذا قلنا لا يجوز ان يكون القياس ناسخا
للاجماع لاننا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصلح
جمله ناسخا لان شرط النسخ ان يكون مترافعا عن المنسوخ فيكون
مختصا لان التخصيص اقوى من النسخ لبقاء حكم العام ثم لا يخفى
ما في الجواب قال بعض المعتزلة يجوز ان يكون الاجماع ناسخا
للكتاب والسنة والاجماع واليه ذهب عيسى بن ابان من مشايخنا
كن بعضهم حمل اطلاق ابن ابان على القول بان يكون الاجماع ناسخا
على ارادة انه دليل النسخ لانه ناسخ فلو يكون ثم خلو في الحقيقة
بان يكون الخلق لفظيا وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة
متفقا لما بين ان القياس لا يصلح ناسخا ولا منسوخا وكذا الاجماع
لم يبق ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنة لا بخصار دلائل الشرع
على هذه الاربعة فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
اذا كانت الثانية اقوى من الاولى او فوقها في القوة بل يخلف
ويجوز نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة المتواترة عندنا
وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه
ذهب المحققون من اصحاب الشافعي ولا يجوز نسخ الكتاب بالسنة
قولا واحدا وهو مذهب اكثر اهل الحديث ولا في نسخ السنة بالكتاب

قولان الاظهر من مذهبه عدم الجواز والآخر الجواز وهو الاولي الحق
كذا ذكره السمعاني من اصحاب الشافعي في القواعد ولما قيل ان يقول
المنسوخ ما كان في زمن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والمنسوخ
انما يكون بعده فكيف يكون ناسخا الا ان يقال المسموع من فيه عليه
الصلوة والسلام كالمسوخ وفيه شيء اذا حاجة الى قيد التواتر
وجوابه ان المراد المخالفة عند التعارض اذا جعل التواريخ
ولانه يدل على ان الكتاب يجوز ان ينسخ بالسنة لانه عليه الصلوة
والسلام قال وما خالف فردوه والمنسوخ يخالف النسخ فهذا
يقضي ان السنة لو كانت متقدمة على الكتاب لردت به وليس النسخ
الاهل فيكون الالتزام على انه قد قيل واجيب ايضا عن هذا الحديث
بانه لا يكاد يقع لانه تعالى امرنا والزنا اتباع رسوله اذ ليس فيه
بدون قيد العرض على كتاب الله تعالى قال الله تعالى وما اتاكم الرسول
فخذوه الاية والحديث يلزمنا اتباعه بقيد العرض فيكون مخالفا
للكتاب فلو يقع ولئن صح فالمراد به اخبار الاتحاد لا المسموع من
الرسول عليه الصلوة والسلام بدليل قوله اذ اروي ولم يقل اذا
سمعت اذ المسموع منه عليه الصلوة والسلام كالمسوخ
وجوابه ان المراد من قول لبتين ليلتغ اجيب ايضا بان النسخ عابا
عن انتهاء بيان مدة الحكم فيكون نسخ الكتاب بالسنة بيان الانتهاء
حكم السنة بالسنة نسخ التوجه الى البيت المقدس فانه عليه
الصلوة والسلام كان يتوجه الى الكعبة في الصلوة حين كان بمكة
ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى البيت المقدس ستة عشر شهرا
ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فان كان التوجه الى الكعبة حين كان
بمكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة التوجه الى البيت المقدس

فانه ثابت بالسنة بلا شبهة هكذا ذكره بعض المحققين اقول
لاشك ان الجواز الذي ثبت في ضمن الوجوب حكم شرعي فاذا ارتفع
الوجوب ارتفع ذلك الجواز اما الجواز الذي هو الجزم فهو باق
فلا يرتفع الا بالحديث وهو ليس بحكم شرعي فالتراع لفظي فتأمل
هذا ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما روت عابشة رضي
صل فيه بحث فانه لا تراع في ان الكتاب لا ينسخ بخير الواحد فكيف يجرد
خير الراوي من غير نقل حديث في ذلك على ان قوله حتى اباح الله تعالى
له ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل ان قوله تعالى انا احللتنا الخازن
اللاوي ايث اجورهن واجيب ان مثله لا يعلم بالرأي فيعمل على
السمع وينسخ الكتاب بخير الواحد جائز في حيوة النبي عليه الصلوة
والسلام في هذا النسخ انما كان في حيوة عليه الصلوة والسلام
وقوله اباح لا يستلزم القرآن المتلواذ النسبة ايضا قران تنفيذ المل
والحرمة والاباحة ولو علمت فيه القران البتة اذ هو الاصل وانا احللتنا
لم يعرفنا غيره وليس سلم فليس له دلالة على حل ما زاد على النسخ
قال خمس الائمة اتفقت الصحابة رضي عنهم على كون هذه الآية بمعنى قوله
تعالى لا يحل لك الشار منسوخة وما نسخها غير متلوة في القرآن فذلك
على انهم اعتقدوا بجواز نسخ الكتاب بغيره فكيف يترك بخير
الواحد الخ هذا السؤال مع جوابه ظاهر جيد في حد ذاته لكن ليس له
تعلق بهذا المقام فمعنى فيه هذا وقد رجع في شرح البداية ان آية
الوصية نسخت باية الموارث وقدرة ذلك الاتقان في شرح المنجى
والشارح اخذه من بعض قول الشارحين عند قول بعض المصنفين
ويجوز نسخ الكتاب بخير الواحد حال حيوة الرسول عليه الصلوة والسلام
فاعترض بعض الشراح لهذه العبارة بهذا الاعتراض واجاب بهذا الجواب

فالشارح ظن ان السؤال مناسب لما نحن فيه ولك كذلك اذ لم يتقدم
شيئ ينشأ منه هذا السؤال اللهم الا ان يقال فيه مناسبة
باعتبار حديث عابشة رضي فانه خير واحد نسخ به الكتاب لكن الجواب
المذكور لا يناسب على هذا التقدير وانما المناسب الجواب الذي ذكرنا
قبل هذا فتأمل والله الموفق **قران متلوة** فيكون فيه دليل
جواز نسخ الكتاب بالسنة وان لم يثبت ذلك فلا شك في ان
التوجيه الى بيت المقدس الثابت بالنسبة قد نسخ بالكتاب وهو
قوله تعالى قول وجهك شطر المسجد الحرام فيكون دليل على جواز نسخ السنة
بالكتاب **انسخت بقوله عليه الصلوة والسلام ان الله تعالى**
اعطى كل ذي حق حقه الا الاوصية لوارث فقد وجد نسخ الكتاب
بالسنة في القران واعترض بان الوصية للوالدين والاقرابين انما
نسخت باية الموارث وهو قوله تعالى يوصيكم الله لآبائكم لهذا الحديث
واجيب بان الثابت باية الموارث وجوب حتى بطريق لوارث
وهو لا ينافي بشون حتى آخر فادفع للوصية الا السنة وذكر
الامام المتحفي مرج ان المنع باية الموارث انما هو وجوب الوصية
لا جوارها والجواز انما انتفى بقوله عليه الصلوة والسلام لا وصية
لوارث ضرورة نفي اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوارها ليس حكما
شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب
المرتفع باية الموارث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة
لكن الامة تلتقه بالقبول فالنحو بالتواتر فيه نظر لان تعلق الامة له
بالقبول لا يلحقه بالتواتر بل بعض الاحاد تلتقه الامة بالقبول فيرد
النسخ بهذا الحديث على قاعدتهم من ان نسخ الكتاب لا يجوز الا بالتواتر
وادعى انه مشهور فجرد دعوى الشهرة لا يكفي بل لابد من دليل وثبت

سلم انه مشهور فالمشهور لا يجوز به النسخ المحض وانما يجوز به
الزيادة على النص لكن قال صدر الشريعة ان النسخ بالجبر المشهور جائز
عندنا وهو خلاف المعتز في كتب الأصول اللهم الا ان يراد بالنسخ
الزيادة فانها نسخ معنى وكلام البرزوقي يشير الى جواز النسخ بخبر
الواحد اذا كان قطعي التلالة لان النسخ انما يكون في حيوة النبي عليه
الصلوة والسلام والتواتر والشهرة بعده فكما جاز النسخ بهما
جازه ايضا لكن يجوز ان يظن بهما بعد النبي عليه الصلوة والسلام
نسخ الكتاب لا يجبر الواحد والنسخ انواع لما فرغ عن تفصيل
التام اشار الى تفصيل النسخ وهو اربعة اقسام نسخ التلاوة
والحكم جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة وعكسه ونسخ وصف الحكم
مع بقاء اصله ولا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في نسخ الكتاب
اذ الحديث ليس من الوحي الملوحي حتى يكون منسخ التلاوة بل لا يجزى
النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم هنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا ينظمه
ولفان ان يقول النسخ رفع حكم شرعي الخ فكنا هذا الايراد على
من عرفه بانه انتهاء الحكم لاستنائه مدة اما من عرفه بما ذكر فيجيب بان
هذا النوع من النسخ كان جائزا في حيوة النبي عليه الصلوة والسلام
للاستثناء في قوله تعالى سنقرئك ولو نسي الاما شاء الله وقال تعالى
ما نسخ من آية او نساها ناسخا غير منها او مثلها فانه يدل على الجواز
فكان العرف والسيان دليلين لورود الشرع بها نظر الى ان
الدليل ما اثبت حكما غير النسخ وليس سلمنا ان التعريف اكثر شي كما هو
عبارة الفقهاء لكن القرآن ثبت بالتواتر ولم يثبت فيما رواه
ابن مسعود رضي الله عنه اي التواتر وكان المناسب ان يقول روياه ليجمع
الى ابن عباس ومسعود رضي الله عنهما فان رجوعه اليهما اولى من رجوعه الى

احدهما واذ لم يثبت التواتر فلم يثبت القرينة فكيف يتصور
نسخ التلاوة وهذا تتمه السؤال وبقي حكمها لا يتعلق له
بالسؤال وانما هو من تتمه الكلام الاول وكان الانسب تقديم علي
هذا السؤال بان يقال نسخت تلاوتهما بصرف القلوب عن حفظها
الاقلوب ذينك الروايتين او بالانسان وبقي حكما كذا قال في الامم
ولفان ان يقول ان قراءة اي قراءة ابن مسعود رضي الله عنه او قراءة
ابن عباس رضي الله عنهما وكان الجواب ان يقول قراءتهما وهذا السؤال مكرر
لانه تقدم الجواب عنه في قوله قلت ذلك اي التواتر شرطيهما فيما بقي
بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع وكان الشارح نسي
ذلك السؤال مع جوابه مع قرب المسافة او ظن هذا السؤال غير ذلك
وليس كذلك بل هو عينه غاية ما فيه انه لم يكمل السؤال الاول
وكلمه هنا وذلك مثل الزيادة على النص لاختلافوا في ان الزيادة
على النص نسخ ام لا ومخبر محل النزاع ان الزيادة ان كانت عبادة
مستقلة كزيادة صلاة سادسة مثلا فليست بنسخ اتفاقا وان لم
يكن كذلك في بيان اتفاقا ان قارنت الزيادة عليه بكون ورود الشهادة
في حد العرف مقدار الجلد والافني محل الخوف وذلك مثل زيادة
وصف الايمان في رقية الكفارة والتعريب على الجلد في حد الزنا في ذلك
على ستة مذاهب الاول انها نسخ واليه ذهب علماء الحنفية والثاني
انها ليست بنسخ واليه ذهب الشافعية والثالث ان كانت الزيادة
ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والافلو الرابع ان ظهرت الزيادة عليه بحيث
ضاد وجوده كالعدم شرعا فنسخ والافلو واليه ذهب القاض عبد
الغبار الخامس ان احدث مع المزيد عليه بحيث يرتفع التقدر و
الانفصال بينها فنسخ والافلو السادس انها اذفت حكما شرعيا

بعد ثبوته بدليل شرعي ففسخ والآثار وفيه بحث لانه ان
 اراد ان المقيد المح اجيب عنه باننا مختار الاول ونمى كونه من
 مفهوم اللفظ لوضوح كونه من منظور الالف لانه دلالة اللفظ غير الالف
 باللفظ وما نحن فيه من الاول وهو منطوق لا مفهوم ولنا ان
 مختار الثاني ونمى كونه من الالف لا يكون حكما شرعيا لانه
 انما يكون كذلك اذا لم يضاف استمراره اليه شيئا اما اذا اضيف فهو
 حكم شرعي لعدم جواز الصلوة بغير طهارة على انما منع كون ذلك
 عدما اطلاقا وانما هو عدم شرعي ناشئ عن سبب خاص فيكون حكما
 شرعيا فانهم لان الزيادة نسخ عندنا الى آه اعترض بانكم
 زودتم الفاتحة والتقدير بخبر الواحد واجيب بان الرائد بطريق الوجوه
 لا يمنع اجراء الاصل فلو يكون نسخا فله يمنع بخلاف الزيادة بطريق
 الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانما ترغف حكم الكتاب فان قيل
 فلوزودتم تعريب العام على سبيل الوجوب فالجواب ان الجزئية غريب
 مع عموم البلوي فان قلت اذا اقتصر المصلي على الفاتحة يكون جائزا
 الاجمال فيكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلنا التراجع فيما
 شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع
 فرضا ولم تشرع فرضا بالاجماع فان قلت نعم يكون الفاتحة فرضا واجبا
 مع انها متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بقضاي والواجب ما ثبت
 بنظري قلت هي فرض من حيث كونها قرانا وواجب من خصوصية الفاتحة
 وعند تغاير الجنس لا منافاة ^{حاصله ان التخصيص للوجوه}
 اى لا يخرج بعض افراد العام من حكم العام والتعديد للوحدات لان
 الحكم بعد زيادة القيد كقيد الايمان في الرقبة المذكورة في كفارة الثمن
 ثابت بالمقيد لا بالملق وهو الرقبة وهو قوله عليه الصلوة والسلام

النكر بالسكر جلد ما به وتعريب عام الحديث اخرج مسلم من حديث
 عبادة بن الصامت رضى **قوله فصل في افعال النبي صلى الله عليه وسلم**
 المراد ههنا الافعال الاختيارية التي تقع عن قصد لا عن طبع وسهو ونوم
 وانما وزلة ولم يكن بياننا لمحل الكتاب ولا مختصا به لان الكلام فيما
 يقع به الاقضاء ولا شيئا من قيد المخرجات كذلك فان قلت لا يباينهم
 الصلوات والصلوات معصومون عن ان يصدر منهم حرام وما لا يمكن
 صدوره لا يثنى الاختيار عنه فلو يتفصح اخراج الزلة قلت فقد
 اختلف العلماء في العصية وما عنه العصية اما الاول فذهب قوم
 الى انها عدم امكان الايمان بالمعاصي خاصة في البدن او النفس
 يقتضي امتناع الاقدام على المعاصي وذهب قوم الى انها عدم القدرة
 على الايمان بالمعصية مع القدرة على الطاعة وذهب قوم الى انها
 امر يفعل الله تعالى لعبده لا يثنى معه الاقدام على المعصية بشرط ان
 لا ينتهى بذلك الى الحد الاجزاء ولها عند هؤلاء اسباب اربعة الاول
 ان يكون لنفسه او بدنه خاصية يقتضي ملكة مانعة من التمسك الثاني
 ان يحصل بمثابة ومناقب الطاعات الثالث تاكيد تلك العلوم بتابع
 الوحي والبيان من الله تعالى الرابع امر حتى صدر عنه امر من باب
 ترك الاولي والنسيان لم يترك مهملا بل يعاتب عليه ويضيق الامر
 فيه عليه فاذا اجتمعت هذه الامور الاربعة كان الشخص معصوما
 وانما الثاني فقد ذهب القاضى واكثر المحققين الى انه لا يمنع على نبي
 قبيل البعثة معصية ما من المعاصي صغيرة كانت او كبيرة وذهب
 المعتزلة الى منع الكبار قبيل البعثة دون الصغار وانما بعد
 المبعثة فقد اجمع اهل الشرايع على انه معصوم عن تعبد ما يخفى بصدقه
 فنادت الحجره على صدقه فيه من دعوى الرسالة وتبليغ الاحكام

عن الله تعالى ثم اختلف العلماء في جواز صدور ما يخل بصدقه بعد
البعثة بطريق الغلط والسيان فنفه الاكثرون لاستلزامه فاقته
دليل المعجزة الذي هو الحق وما نافع الحق فهو باطل واختاره الاستاد
ابو اسحق الاسفراسي وجوزوه القاضي ابو بكر لان الغلط والسيان
لا يخلون بالتصديق المتصور من المعجزة فانها اولت على صدقه فيما صدر عنه
بطريق القصد والتبليغ عن الله تعالى واما ما كان من قبيل الغلط و
السيان فغير داخل تحت التكليف ولا التماس مع وجوب البيان
اذا وقع بشئ منها اما من الشئ نفسه كقول موسى علي نبينا وعلينا الصلوة
والسلام لهذا من عمل الشيطان واما من الله تعالى كقوله تعالى وعصى آدم
ربه فعوى وقال تعالى ولم نجد له عزما فلا يخل وقوعها بالوثوق ومثله
عن الانبياء عليهم الصلوة والسلام مما يشعر بترك او معصيته
ان كان بطريق الاحاد لم يرد وان كان بطريق التواتر فهو معروف
عن ظاهره ان امكن ولا يخل على ترك الاولي كونه ان قبيل البعثة
وقصير ذلك في الكتب المبسوطة لانها ليست بمعصية وان
كان الشرع اطلق عليها اسم المعصية مجازا لكون كل منها حرام الا ان
المعصية معصودة بعينها للفاعل والزلة غير مقصودة بعينها وانما
ساقه اليها فعل مباح حصل له بذلك ذلك عن افضل الى افضل عن
اصوب الى اصواب لا عن حق الى باطل ولا عن طاعة الى معصية فيؤخذ
به ويلزم عليه لجولة قدره ورفعة منزلته لا ترى ان سيئات المؤمنين
حسنات الابرار مباح المباح ما يجتنب فيه العاقل بين
التحصيل والترك شرعا وكان الامور الجبلية التي لا يخل ذور الروح عنها
كالنفس والقيام والاكل والشرب والمستحب ما وصل اليها بدليل دل
على جواز ايقاعه عليه الصلوة والسلام على وجه يلزم على تركه

والواجب ما وصل اليها بدليل دل على تاكدا ايقاعه عليه تاكدا لا نفرا
والغرض ما ثبت افتراضه عليه بدليل لا شبهة فيه وان كان
غيره المالم يبين الشارح هذا المقام على ما ينبغي فنقول ان كان فعله
غير ما ذكر فان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه الصلوة فالجمهور
على ان امته مثله في الايمان بمثل ذلك على تلك الصفة حتى يقوم دليل
المخصوص لانه مشرع والاصل في افعال الشرايع وقال ابو الحسن الكرخي
من اصحابنا والاشعرية وبعض اصحاب الشافعي انه عليه الصلوة والسلام
مخصص به حتى يقوم دليل على مشاركة غيره اياه فيه وان لم تعلم صفة
فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع وان
كان من جملة الترتيب فاختلاف فيه على اربعة مذاهب ذكر الشارح منها
ثلاثة وترك الرابع اكتفاء بما ذكره المصنف لم يبينه على ما ينبغي لان
الذهب المختار واعتقاد الاباحة في حقه مع جواز التسامح فيه حتى يقوم
الدليل على المخصوص وهو المختار لانه عليه الصلوة والسلام بعث شرعا
ولم يبين الشارح قول الكرخي على ما ينبغي لان قوله اعتقاد الاباحة
في حقه مع عدم جواز متابعتة فيه لا مكان الاختصاص لقوله
تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقولوا نعم ان
كنتم تحبون الله فاتبعوني وقولوا نعم واتبعوه لعلمكم تهتدون
وهذه النصوص وامثالها ترجب اتباعه مطلقا ولقائل ان يقول
الاستدلال بهذه النصوص ليس بتام لان مدعاهم شيان اعتقاد
الوجوب في حقه ووجوب الاتباع في حقتنا لا اعتقاد الوجوب
في حقه فيحتاج فيه الى دليل آخر فتأمل قوله **قوله** دفع الشبهة المجهول
بان قال كيف ساع النبي عليه الصلوة والسلام للاجتهاد والحكم
بمعن يوصله الى ما يرجب علم اليقين وهو الوجي **بإشارة**

بقوله عليه السلام ان روح القدس نقت في روعي ان نفسا لتوت
حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجتهدوا في الطلب والروع بضم
الراء القلب ويسمى هذا النوع بخاطر الملك جعل الاجتهاد منه
عليه الصلوة والسلام وحيي بالحق حاصله انما قلنا بان اجتهاده عليه
الصلوة والسلام وحيي باطن كانه لا يقر على الخطاء فيثبت بالتقرير
ما ثبت بصريح القول بخلاف اجتهاد غيره لانه يقر على الخطاء كما يقدر
على الصواب واعلم ان العلماء اختلفوا في جواز الاجتهاد من الانبياء
عليهم الصلوة والسلام وكونهم متعبدين به فيما لم يوح فيه من
الاحكام فاني عن ذلك بعضهم كالمشغرة واكثر المعتزلة والمتكلمين
وجوزوه آخرون فقالوا الله العمل بالرأي في الاحكام الشرعية التي لو وج
اليه فيها وحي واليه ذهب الشافعي ومالك وعامة المحدثين
والاصوليين وهو منقول عن ابي يوسف لقوله تعالى فاعبروا
يا اولي الابصار والانبيا عليهم الصلوة والسلام اعظم الناس
بصيرة واصفاهم فطنة واحسنهم استنباطا فكانوا اولى بالذوق
محت هذا الخطاب العام وعندنا هو ما مور بان انتظار الرعي فيما لم
يوح اليه لاحتمال نزول الرعي بما يعني عن الرأي فاذا انقطع طمعه
عن الرعي بدمرة الانتظار المقدرة بخوف فوت الفرض يعمل بالاجتهاد
وجوابه ان قوله وما ينطق عن الهوى نزل في شان القرآن المح
اعترض بان العبوة لعوم اللفظ لا لخصوص السبب واجيب بان ذلك
اذا امكن ولا يمكن ذلك لاننا نعلم يقينا انه عليه الصلوة والسلام
كان ينطق بدون الرعي في كثير من اموره من الاكل والشرب والمصاحبة
مع الاهل فوجب تخصيصه بالسبب لما عرف ان العام اذا لم يمكن
اجراؤه على عمومه يحمل على اخصه لخصوصه لا لانه عليه الصلوة

والسلام معصوم عن القرار على الخطاء اعلم ان العلماء اختلفوا
في جواز خطائه عليه الصلوة والسلام في اجتهاده فالكثير على انه
لا يجوز لاننا امرنا باتباعه في الاحكام فلوجاز الخطاء عليه كذا ما مور
باتباع الخطاء وذلك غير جائز والمخار انه يجوز وهو مذهب اكثر
اصحابنا لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه خطا
في الاذن لهم لكن لا يمتثل القرار على الخطاء لما ذكرنا انه يوردي الى الامر
بما يتبع للخطاء هذا ولقائل ان يقول هذا منقوص بوجوب اتباع
القوم المجتهدين منافع جواز تقرير على الخطاء على اننا لانسلم انه
يوردي الى الامر باتباع الخطاء بل باتباع العمل بالاجتهاد الذي هو
صواب عملا كما هو مذهب المخنثة او صواب مطلقا كما هو مذهب
المصوية اذا عرفت هذا فاذا اقره الله تعالى على اجتهاده ولم يبين
خطاه كان ذلك دلالة قاطعة على الحكم كالتصديقون مخالفة
حراما لاحتمال الخطاء والقرار عليه لا تماجزان في حق الامة
فلا يتعين الصواب في حق واحد وان كان الحق لا يعدوهم فيجوز لكل
واحد مخالفة الآخر بالاجتهاد لاحتمال الصواب في اجتهاده واحتمال
الخطاء في اجتهاد غيره وهو الفرق في القلب للح وقيل الالهام
ما يخلق الله تعالى في قلب المؤمن العاقل من العلم الضروري الذي
للعمل المرغوب فيه بهذه الصفة وهي كونه حجة شرعية مثبتة
للحكم في حقه ولزمنة لغيره وان كان الالهام الاوليا حجة في حقهم
فانه ليس بحجة كان المناسب ان يقول اي بانه حجة ملزمة
فانه المراد بالصفة الحجة لاسيما تامله وشرائح من قبلنا
الح ذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين
الى انه عليه الصلوة والسلام كان متعبد بها وان كل شرعية يثبت

لنبني فهي باقية في حق من بعده الى يوم القيمة الا ان يقوم الدليل
 على النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي
 الا ان يثبت نسخها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا وصحابة
 الشافعي الى انه عليه الصلوة والسلام لم يكن متعبدا بشرايع من
 قبلها وان شريعة كل نبي ينزل بوفاته او بعثته بنى آخر الاما لا يحتمل
 التوقيت والانتاخ كالقصيد فعلى هذا لا يجوز العمل بما لم يقم
 دليل على بقائها ببيان الرسول المبعوث بعده وذهب الجمهور من
 مشايخنا والقاض ابو زيد الى ان ما قضى الله ورسوله يعني ما
 ثبت بكتاب الله تعالى او ببيان الرسول عليه الصلوة والسلام انه
 كان شريعة من قبلنا يلزمنا العمل به على انه شريعة لئلا يظن
 نسخها وهو اى التقليد الخ اعلم ان التقليد عبارة عن اتباع
 الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقدا للحقيقة فيه من غير نظر
 وتأمل في الدليل كان هذا المتبع جعل قول الغير او فعله كقوله في
 عنقه من غير مطالبة دليل فعلى هذا لا يكون اتباع الصحابة رض
 تقليدا حقيقيا لانه عمل بالدليل معنى كتقليد الانبياء عليهم
 الصلوة والسلام الا انه متى تقليدا باعتبار الصورة ثم التقليد
 على اربعة انواع تقليد الامة صاحب المعجزة وتقليد العالم صاحب
 الرأي والنظر في الفقه لسبقه على قرانه من الفقهاء وتقليد العوام
 علماء عصرهم وتقليد الابناء الاباء والثلاثة الاول صحيحة لانهما
 ليست بتقليد محض لانهما تقع عن ضرب استدلال لانها انما عرفنا
 المعجزة معجزة بالنظر والاستدلال ثم عرفنا بالنظر ان صاحب المعجزة
 لا يكون الا صادقا وكذا تقليد العالم من هو فوارة لان زيادة المنزلة
 لا تعرف الا بصرف الاستدلال وكذا تقليد العالم لانه ما يميز

بين العالم وغيره الا يمنع استدلال والرابع باطل لانهم ابتغوا
 هوى نفوسهم بلو نظر عقلي واستدلال وهو الذي دم الله تعالى
 به الكفرة بقوله تعالى انا وجدنا اباينا على امة وانا على اثارهم مهتدون
 اذ اعرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين الجمهور ان مذهب الصحابي
 اما ما كان او حالما او مقيتا ليس بحجة على صحابي آخر انما الخلاف
 في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فقال ابو
 سعيد البردعي وابوبكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من
 اصحابنا انه حجة وتقليده واجب بتركه القياس وهو مختار
 شمس الائمة ومخر للاسلام وابي اليسر والمص وهو مذهب مالك
 واحمد بن حنبل في احدي الروايتين عنده والشافعي في قوله القديم
 وقال ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا لا يجوز تقليده لانهما
 لا يدرك بالقياس واليه مال القاض ابو زيد وقال الشافعي في
 قوله الجديد لا يعتد احد منهم وان كان فيما لا يدرك بالقياس واليه
 ذهب الاشاعرة والمعتزلة وانفق على اصحابنا بالتقليد فيما لا يدرك
 بالقياس واختلف علمهم في غيره بل الفا من حاله اي يفتى بالخبر
 لانه الاصل ولهذا كانوا لا يفتون بالرأي الا عند الضرورة بعد
 البحث والمشاورة مع الاقران لاحتمال ان يكون عندهم خبر من
 الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم واذ اثبت احتمال السماع في قوله
 كان مقدما على الرأي المحض الذي ليس عند صاحبه خبر يوافقه
 ويقره فكان تقديم قول الصحابي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر
 الواحد على القياس فان قلت ليس من عادتهم كما ان ما يبلغ اليهم
 من الحديث فلو كان سموعا لا مسنده الى النبي عليه الصلوة والسلام
 لان تبليغ كلامه واجب عليهم قلت الملوزمة ممنوعة لعادتهم

الجارية التكويت عن الاسناد عند الفتوى وليس هذا بثمان فان
الرجب عند السؤال انما هو بيان الحكم دون الاسناد اليهم الا اذا
سلكوا عن السند فانح يجب عليهم اظهاره ولئن سلم ان قوله
صادر عن مجرد الرأي دون السماع فلا الرجحان لرتبة الصحبة وشأن
الوحي ومعرفة طريقه الرسول عليه الصلوة والسلام في بيان الحكم
والعلم بالحوادث والاحوال والاسباب التي نزلت فيها النصوص والآثار
التي تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة جد في بذل مجهودهم في طلب
الحق والقيام بما هو سبب قوام الدين وزيادة احتياط في حفظ الآداب
وضبطها والثبات فيما لا ينقض عندهم فيه غاية التأمل وهذه الامور
تفيد زيادة الاطلاع على المناهج والعلل ومعرفة مقاصد الشرع من
وضع الاحكام وليست بموجودة في غيره ولا عمل بالمرجوح مع وجود
الراجح وليس احتمال الخطاء بما نفع لان حجته التقديم كما في خبر الواحد
مع القياس اذ لا يلزم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بتقليد
مخوف ما يدرك بالقياس لان القول بالرأي مشهور والمجتهد
يخطئ ويصيب فلا يكون قوله حجة لغيره ولقائل ان يقول سلمنا
ان الكذب والمجازفة لا يثبتان بهم لكن احتمال الخطاء فيه باق لان
ما قلناه دليل على ثبوت المقصود ويجوز ان لا يكون دليلا في الواقع
فوق الخطاء في الاستدلال به فلا يكون حجة فلا يلزم غيره كالاكتفاء
ولما احق ان يكون دليلا لا يكون حجته على مجتهد آخر الا يري ان
قول التابعين وسائر المجتهدين فيما لا يدرك بالرأي ليس بحجة
مع انه لا يظن به المجازفة والكذب فكذلك قول الصحابي رض
لان مذهبهم لو كان حجة لتناقض الحجج واللوزم بطلانها
الملازمة ممنوعة فان التناقض مندفع بترجيح المكلف بما وضع له دليل

او الوقت حتى يظهر له رجحان احدهما او التخيير كالاقيسة المتعارضة
واختلف علمهم في غيره للح لقاتل ان يقول هذه خا رجحة
عن محل النزاع لان محل النزاع ان يروي عن الصحابي فعل او قول ولم
يخالفه غيره من الصحابة ولم يكن هناك اقوي من قوله ولا يخفى ان هذه
المسائل ليست من ذلك بيانه ان ضمان الاجير المشترك مختلف فيه
بين الصحابة فقد ذكرني الظهيرية ان قول ابي حنيفة ربح قول ابن عمر
رضه وقولها قول عمر رضه ولما وقع الاختلاف بينهم وجب للمجتهد الترجيح
برأيه وكذا الكلام في المسئلة الاخرى على ما عرف في موضعه وان لم يكن
فالرفض او التخيير كجبر الاحاد والاقيسة المتعارضة يعني كما قال
عمر رضه اي وعلى وعثمان وابن مسعود وان رضه عماد بقول عابشة
رضه كما روي عبد الرزاق ان امرأة جاءت الى عابشة رضه فقالت
بعت من زيد بن ارقم حايطي بثمان مائة درهم ثم اشتريتها منه
قبل الاجل بستمانية فنقدته السماه وكبتت عليه ثمان مائة فقالت
عابشة رضه بشما شريت وبشما اشريت اخبرني زيد بن ارقم ان
الله تعالى ابطل جهاده وحجته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
مالم يتب ثم تلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى عليه
ما سلف وان اقتضى القياس جواره كما قال به الشافعي رح لانت
الملك قد تم بالتبعن المشتري فيجوز بيعه من البائع كغيره لان قولها
لما كان مخالفا للقياس تعينت جهة السماع لجعلها جزءا مباشرة
هذا العقد بطون الحج والجهاد وعن ابي حنيفة ربح انه
قال لا افلح الحج وهذا ظاهر الذهب وكان شمس الائمة المذكور
شمس الائمة انه لا خلاف في ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به
القياس لما روي عن ابي حنيفة ربح انه كان يفتي بخلاف رأيهم

وانما الخلاف في ان قوله هل يعتد به في اجماع الصحابة ورضي حتى يتم
 اجماعهم بدونه فعندنا يعتد به وعند الشافعي راجح لا يعتد به
 هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه
 والاتقان ايضا يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه والفرق
 بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد وبالمعنى
 الثاني لا يتصور الا من اثنين فما فوقهما ولا يخفى مناسبة الثاني
 للمعنى المصطلح وقوله على امرين اول القول والفعل والتكوت
 والتقرير الشرعي والعقلي وبعضهم قيد بحكم شرعي كما قيده المص
 في الحكم يدل امر يخرج الامور الدينية الغير الشرعية وما ذكره
 الشارح اولى لان الاجماع حجة فيما لا يتوقف عليه صحته سواء كان
 شرعيا او عقليا اوردنيويا ويحلى قول من قيد بالشرع على ما يؤخذ
 من الشرع فيشتمل الاعتقادات وعلى عدم اعتبار الامر الذي يورث
 وفي كل من التعريف عموم محل وهو شمول الاعتقادات المتوقف
 عليها صحة الاجماع كما سنذكره وشمول تعريف الشرح له اظهر كما لا
 يخفى فتأمله وقيد في عصر لئلا يفتروا جميع الاعصار الواردة على
 من تركه لما يلزم عليه من عدم انقضاء اجماع الى آخر الزمان اذ لا
 يتحقق اجماع المجتهدين ويمكن ان يدفع بالعمامة فان المجتهدين
 كما يتبع اطلاقهم على الموجودين في عصر من الاعصار والاتقاف
 يصلح ان يكون قرينة المراد فتأمل هذا التعريف انما يقع الخ يرد
 عليه الاستصناع وبناء المدارس واستقرار الجزيل وورث والشوب
 في الاذان والاقامة واصول الشريعة فانها مجمع عليها ولا يتوقف الاجماع
 فيها على الاجتهاد ولجيب بان ابقاء المجتهدين موجود فيها او يقال ان
 ذلك كله ثابت بالتواتر والاجتهاد ليس شرطا فيه على قول من لم يعتد به

موافقة العوام وهو مذهب الجمهور ويسمى اجماعا اسكوتيا وهو
 من الادلة القطعية عند اكثر اصحابنا وانما لا يكفرنا جده لما فيه
 من قوة الشهادة وفيه خلاف الشافعي راجح حيث قال ان الاجماع
 السكوني ليس بحجة وبه قال عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضي ابو بكر
 الباقلاوي من الاشعرية وبعض المعتزلة وداود الظاهري وقد
 ابن عباس رضى عن جميع لان الخلاف والمناظرة في مسألة العول كان
 اظهر فيما بينهم من ان يخفى على عمر رضى الله وكان عمر رضى الله عنه
 ابن الخ الخ كيف وقد كان يقول لا خير فيكم مالم تقولوا ولا خير في مالم
 اجمع وكان يقول رحم الله تعالى امرأه اهدى الى عيولي بقره انه لما نهى عن
 النساء في خطبته قالت امرأه اما سمعت قوله تعالى وانتم احديس فقطا
 فتمنعنا عما اعطانا الله تعالى فبكى عمر رضى وقال كل الناس افقه منك
 يا عمر حق النساء في البيوت وان منع فهو محمول على انه اعتذر عن الكف
 عن المناظرة معه لما علم من ثبات عمر رضى على مذهبه ولجيب عنه
 الخ حاصل ما اجابوا به عن هذا الحديث انه لا دلالة على عدم نفي الحديث
 عن غيرها ولا على اختصاص عدم الاجماع المعتبر بهم وتخصيصها بالذكر
 لظهار شرفها وفضلها لا ينبغي فضل غيرها ولا على اعتبار اجماع اهلها
 فان مكعب فضا لم يالم تدل على ذلك اذ لا اثر للبقاع فيما نحن فيه وانما
 العبدة للعالم والاجتهاد والاستفاد ذلك من مالك ناوامة اصحابه
 فحمله بعضهم على ترجيح رواية اهل المدينة على رواية غيرهم ترجيحاً
 لا يمنع مخالفتهم وحمله بعضهم على اجماع الصحابة باطلاق اهل المدينة
 وارادة الصحابة لاجتماعهم فيها وحمله بعضهم على المنقول المستمرة
 كالاذان والاقامة والصاع والمددون وغيرها حتى قيل ان ابا يوسف
 رجع الى مذهبه في هذه الامور بشهادة ابناء المهاجرين والانصار

والتفاهم على ذلك وصحح ابن الحاجب ان مذهب مالك رح ان اجماع
اهل المدينة حجة على الاطلاق ولم يرض بهذه الثاويلات وقيل
يشترط الخ اختلاف القائلون في حجة اجماع من بعد الصحابة رضي في انه
هل يشترط عدم الاختلاف السابق للوجماع اللوحى ام لا وصورته
اذا اختلف اهل العصر في مسألة على قولين واسترخلوهم فذلك
هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده على احد الاقوال في تلك
المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطاً لصحته ام لا فذهب اكثر
اصحاب الشافعي وعمامة اهل الحديث الى انه يمنع ويبقى المسئلة اجتهادية
كما كانت واختلف ما يخفى في ذلك فقال اكثرهم لا يمنع من انعقاد
الاجماع ويرفع الخلاف السابق به عند علمائنا الثلثة وهو مختار
في الاسلام وتبعه المن وهو الاصح وقال بعضهم فيه اختلاف
بين اصحابنا عند ابي حنيفة رح يمنع من الانعقاد وعند محمد رح لا يمنع
وابو يوسف رح في رواية مع ابي حنيفة وفي رواية مع محمد وهو الاصح
مستدلين للخ يعني ان هذا البعض الذي اثنوا الخلاف في الال
المذكور بين اثنتا استدوا عليه بمسئلة ام الولد وهو ان القاضي
اذا قضى ببيع ام الولد ينفذ قضاؤه عند ابي حنيفة وابي يوسف
رح خلاف محمد رح وقد كان هذا مختلفاً بين من انعقاد الاجماع
اللاحق لانها لو لم يجملوه مانعاً لما جوزوا بيعها والتصحيح ان هذا
اجماع عن السلف عند اصحابنا الثلثة لان الدليل الذي دل على ان
اجماع الامة حجة لا يفصل بينها سبق فيه الخلاف عن السلف ولا ينافي
لم يسبق فيه الخلاف وانما نفذ قضاء القاضي بجواز بيعها عندها
خلافاً لمحمد رح لان هذا اجماع مجتهد فيه فيكون فيه شبهة بمنزلة
خبر الولد حتى لا يكفر جاحده ولا يضل والقضاء اذا صاوف

محرر مجتهدا فيه نفذ وخلاف الواحد مانع اي من انعقاد الاجماع
عند الجمهور وروى احمد بن حنبل رح في احادي الروايتين ومحمد بن جرير
الطبري وابوبكر الرازي من اصحابنا الى انه غير مانع بل اتفاق الاكثر كاف
في الانعقاد فان قلت قد تفرق بعض الصحابة باشياء واجتمع الاجماع
مع خلافهم كخلاف ابي طلحة في اكل البرد حيث لا يفسد الصوم وخلاف
ابن عباس رضي في ربوا الفضل قلنا بان خلاف الواحد انما يعتد به اذا
لم يكن مخالفاً للفقن اما اذا كان فلو يعتد به وخلاف ابي طلحة مخالفاً لقوله
تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل ولا يتحقق ذلك مع اكل البرد وكذا
خلاف ابن عباس رضي مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام
لنظف بالحنطة الحديث ولهذا انكرت الصحابة رضي عليه ورجع
اليهم ولنا ان لفظ الامة في قوله عليه الصلوة والسلام
لا تجتمع ائمة على الضلالة الخ ان قيل هذا خبر واحد فكيف يدل على
حجة كل الامة واجيب بان الروايات تظاهرت عن النبي صلى الله
عليه وسلم بعصمة هذه الامة عن الخطاء والقدرة المشتركة بينهما
متواتر مشهور ثم لا يخفى ان اول حجة الاجماع انما دلت على حجة
اجماع الكل بطريق الحقيقة وعلى حجة اجماع الاكثر بطريق المجاز
والاصل هو الحقيقة ثم العام وان لم يدخل الخاص لكنه اذا وجدت
القرينة يراد منه مجازاً فنتبه لذلك وقيل اقل ما ينعقد
به الاجماع ثلثة لان الاجماع مشتق من الجماعة واقل الجمع الصحيح
ثلثة واليه اشار عبادة شمس الائمة حيث قال ولا تصح عندنا
انتم كانوا جماعة وانفقوا على قول مع سكوت البايعين فانه ينعقد
الاجماع بهم وان لم يبلغوا احد القوارف تأمل وحكمه في الاصل
المراد بالاصل ما كان اجماعاً واما اجماع اهل الاجتهاد من الصحابة

فانه بمنزلة الخبر المتواتر وقيل المراد به اجماعات باثبات باثبات الخاصة والعامة
لانه الداخل تحت اوله الاجماع بلا شبهة لان الاجماع ربما لا يكون
موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كالاجماع السكوتي والمنقول بطريق
الاحاد فانه لا يوجب اليقين حتى لا يكفر جاحده واما انكار الاجماع
القطعي فان كان الحكم المجمع عليه مما يشترك فيه الخاصة والعامة مثل
اعداد الركعات وفرض الحج والقوم وتحريم الزنا وشرب الخمر والسرقه
يكفر منكره لانه منكر لامور الدين قطعا واحله هو المراد بقوله في الاصل
وان كان مما ينفرد به الخاصة كتحريم تزوج المرأة على عمرها وخاليتها
وفساد الخمر بالطريق قبل الوقوف وتورث الجدة السديس لم يكفر منكره
ولكنه يحكم بفساده لخطائه لانه وان كان قطعا الا ان منكره متاويل
والتاويل يمنع الاكفار فانهم وانما قيد الحكم بالشرع الحاشي
ان التقيد بالشرع يدخل ما يتعلق بالاصول كنعى الشرك ورؤية
الباري لا في جهة وما يتعلق بالفروع كوجوب القتل ونحو ما
يتوقف عليه صحة الاجماع كوجود الباري وصحة الرسالة لسد
يارزم الدور وما يتعلق بامور الدنيا كتحريم الجيش وعارة الارض
فانه مختلف فيه قال بعضهم يكون حجة وقال بعضهم لا يكون
وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة للحكم الاجماع في الاصل ان
يكون حجة شرعية قطعية عند عامة المسلمين وذهب الخوارج
والنظام والقاسمان من المعتزلة واكثر الروافض الى انه ليس بحجة
ثم لا يخفى ان هذا الخلاف ينشأ في قوله اولا اي بالاجماع فتأمل
ولنا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين
وجه التمسك به انه تعالى امرنا بالكون مع الصادقين والمراد من
الصادق هو الصادق في كل الامور اذ لو كان المراد الصادق

في بعض الامور المراد منه الامر بموافقة كلوا الحميمين لان كل واحد
منها صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون الامر بالمتابعة
في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الآية فيلزم منه الاجلال والتعطيل
ثم يقول ذلك الصادق في كل الامور التي يجب متابعتها في كل الامور
اما مجموع الامة اذ لا يجوز ان يراد بعضهم والثاني بطلان التكليف
بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة عليه الا بمعرفة
ايمانهم وقد يعلم بالضرورة اننا لانعلم واحدا بعينه فقطع فيه بانه
من الصادقين فثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع
الامة فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم الخ فيه بحث فان
المراد شهادتهم في الاخرة على الاسم بان الانبياء عليهم الصلوة
والسلام بلغت اليهم الرسالة لا فيما اجمعوا بان يكونوا عدولا في الاخرة
لان عدالة الشهود تعتبر حالة الاداء سلمنا ذلك لكن المراد من كان
في زمان نزول الآية وسلمنا ان العبرة لعدم اللفظ لكنه معارض
لانه يجعل اصل الكتاب شهدا بقوله تعالى وانتم شهوداء وليس اجماعهم
حجة فكل هذه الامة واجيب بان الله تعالى ذكر الشهادة مطلقة
فيتناول الدنيا والاخرة ومن شهادتهم حكمهم فيما اجمعوا عليه لو كان
المراد صيرورتهم عدولا في الاخرة لم يكن في تحفيصهم فائدة
لان جميع الاسم عدول واجماع اهل الكتاب يحمل على انه كان حجة
حين كانوا متمسكين بالكتاب شهدا به ولم يبق اليوم حجة كقرهم
على ان تاريل وانتم شهدا بما فيه من بنوة تحمل عليه الصلوة
والسلام والذاعي قد يكون الخ اعلم ان سبب الاجماع نوعان
داع وناقل فالذاعي هو الذي يدعوهم الى الاجماع ويحمله عليه
والناقل هو الخبر الذي ينقل الاجماع اليه والفرق بينهما ان

السبب الذي لا نغفاد والتأمل للوظائف واعلم ان الجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سندين دليل او امانة لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين بكونه مستلزم خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث عن الدليل وحرمة المخالفة وضرورة كون الحكم قطعيا وقال بعض لا ينفقد الا بدليل قطعي لانه قطعي فلو ثبتني الاعلى قطعي وجوابه ان كونه حجة ليس مبنيا على سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة والدليل على بطون هذا المذهب انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقوع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الأدلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما في شئ من الظهور اذ التأكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو مفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو مفيد التأكيد كما في التصور المتعاضدة على حكم فلو يكون لغوا وقال بعض لا ينقص الاجماع الا عن خبر واحد او قياس اذ عند وجود الكتاب والسنة المتواترة لا يحتاج الى الاجماع لان الحكم اذا يكون ثابتا بهما لا به وجوابه ان ادلة ثبوتها لا تفصل بينها بين قطعي وظني وقد تقدم فائدة الاجماع بعد وجود السند وكذا بعد كونه قطعيا واذا انتقل البناء بالافراد يقع التهمة جمع فرد وهو الواحد وكبرها مصدر افرد بمعنى صيره فردا بروايته له دون غيره يرجح الاول بمقابله بالتواتر والحاقه بلفظ الاحاد ليكون المعنى ان

نقله اما بطريق المتواتر وبطريق الاحاد ويرجح الثاني بمقابله بالاجماع ليكون المعنى ان نقله اما بطريق الاجماع والشركة في نقله واما بطريق الافراد يعني الانفراد به ولا اختصاص بنقله بحيث لم ينقله عدد يبلغون عدد التواتر وقال بعض اصحاب الشافعي للح وهو قول بعض اصحابنا ايضا لان الاجماع قطعي ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به القطع وتقرير الجواب اننا لا نثبت بنقل الواحد اجماعا قطعيا مرجحيا للعلم بمتنع ثبوتها بل نثبت بها ظنيا مرجحيا للعمل وثبوتها بنقل الواحد غير متمنع كخبر الواحد وكثيرهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد يثبت بدلائل قاطعة وهي اجماع الصحابة رضه ودلالة النصوص ولم يوجد ههنا دليل قاطع يدل على وجوب العمل به فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في اثبات اصول الشريعة لانه نصب شرع بالرأي وجوب بان وجوب العمل به ثبت بطريق الدلالة بان يقال نقل الواحد للدليل الظني موجب للعمل قطعيا كخبر الذي تخلت واسطة بين ناقله والرسول عليه الصلوة والسلام فنقل الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع الذي لم يتخلل بينه وبين ناقله واسطة اولي بان وجوب العمل قطعيا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتمالته في مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب العمل به في هذه الصورة ثبت فيما اذا تخلل في نقله وساطة اقدم القائل بنقل هذا ولقائل ان يقول خبر الواحد انما صار ظنيا بواسطة شبهها في الناقل والافرد في الاصل حجة قطعية لعل قطعية كلاجماع بل اولي اذ لا بشرية لاحد في ان المسموع من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حجة قطعيا حتى يكفر جاحده والسخ في هذا

الاجماع جائز بمثله فيجوز ان يجمع الصحابة على حكم ثم يجمعوا على خلافه
 بعد مدة ولو اجمع اهل القرن الثاني على خلافه لم يجوز لانه لا يبلغنا
 كونه دون الاول ولو اجمع القرن الثالث على حكم ثم اجمعوا على خلافه
 جاز والحاصل ان القطعي ينسخ بالمقطعي لا بالظني والظني ينسخ بهما
 كذا في شرح البرزوي ولا ينافي هذا ما تقدم في النسخ لان ثمة محمول على
 اجماع غيره من غير بيتين فتنبه لا يكفر جاحده الاجماع التكويني
 وان كان من الادلة القطعية يعني لما فيه من توهم الشبهة كما ذكرناه
 ولا ينافي هذا جعله قسلا من ادلة الظنية نظرا الى هذه الشبهة
 لانه بمنزلة الخبر المشهور حتى لا يكفر جاحده لشبهة الاختلاف ويجوز
 به الزيادة على الكتاب ولقائل ان يقول التكرور في الدلالة
 دون النص فكيف يكون التكويني اعلى درجة من التخصيص والجواب
 ان الصحابة رضه لما اختصت باوصاف لم يكن لغيرهم كان سكوتهم
 ارفع من تصريح غيرهم ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر
 عند الجهور واجازة الظاهرية بتحسين بان المنوع منه انما هو مخالفة
 الاجماع ولا اجماع مع مخالفة هذا الخوف كيف وقد احدث ابن سيرين
 قولنا ثالثا بعد اجماع الصحابة على قولين في زرع وابوين وامرأة وابوين
 من حيث جعل للوم في الاولي الثلث مما بقي بعد فرض الزوج كما هو قول
 عامة الصحابة والثانية ثلث جميع المال كما هو قول ابن عباس رضه
 وكذا مسروق احدث قولنا سابعاً في قول الرجل لامرأته ان علي حرام
 بعد اجماعهم على ستة اقوال فيها وهو انه لا يتعلق بهذا الكلام حكم
 ولنا ان الصحابة اذا اختلفوا على قولين مثله فقد اتفقوا في المعنى
 على المنع من احداث قول ثالث لان الحق لا يبعد واقاويلهم ولا يجوز
 ان يظن بهم الجبل به فلو جاز احداثه لاخذوا به وقد منعوا منه لا يتر

انهم منعوا من في الجدمع الاخوة من احداث قول ثالث يقتضي
 بكل الماء للاخوة دون الجدة وايضا احداث القول الثالث يستلزم
 بطلان القولين الاولين المستلزم اجماعهم على الخطاء بكذا قالوا
 ولقائل ان يقول على الاول انما منعوا منه بشرط ان لا يتردى اليه لا يتردى
 لا مطلقا ومثله الحد انما لم يجوزوا فيها احداث القول بجعل المال
 كله للاخوة دون الجدة لانه مخالف لاجماعهم على عدم حرمان الجدة
 وعلى الثاني بان كان واحدا لم يلزم من تجوز القول الثالث حقيقة
 اذ الخطاء قد يعمل به وان كان متعدد لم يلزم من حقيقته بطلانها
 فالحق التفصيل كما اختاره صاحب الاحكام وهران القول الثالث
 ان استلزم رفع ما اجمعا عليه لم يجز جعل الماء كله للاخوة دون
 الجدة لانه مخالف لاجماعهم على عدم حرمان الجدة وان لم يستلزم
 ذلك جاز جعل النية شرطا في بعض الطهارات لانه لا يستلزم رفع
 اجماعهم في ذلك على قولين احدهما ان النية شرط في الطهارات
 كلها كما هو قول البعض والثاني انها ليست بشرط في شئ منها كما هو
 قول الباقيين **باب القياس** القياس في اللغة هو التقدير
 يقال قست الارض بالقبصة والثوب بالزرع اذا قدرتها بهما
 وقاس الطبيب الجرح اذا سبره بالتبار يعرف مقدار عموره ويستعمل
 في المساوات مجازا اذ العلوقة الملازمة لان تقدير الشئ بالشئ
 مستلزم للمساوات بينهما يقال قس النعل بالنعل اي هوها بعضا جتها
 ثم وصلة القياس في اللغة هي البناء الا ان كلمة على جعلت صلة في
 الشرع فقبل قاس عليه لتعني معنى الابتناء ليدل على ان القياس
 الشرعي للبناء لا للابتناء ابتداء قوله وفي الشرع الخ القياس في
 اصطلاح اهل الشرع على قسمين عقلي وشرعي فالعقلي ما استعمل

ما فرغ من حيث الاصل الثلثة
 شرع في حيث اقل الرابع وهو
 القياس
 بنابر سبب مرجح نظر ما غوره وباريه
 والمسار بكسر الباء مرجح

في اصول الديانات وقيل هو رد غائب الى شاهد يستدل به عليه والشرعي
ما عرفه المص **قوله** واعترض هذا التعريف بان غير جامع اذ يخرج عنه
القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم
العقل بسبب الصفر في سقوط الخطاب بعلة العجز عن الفهم فانت
قياس ولم يشمله التعريف لانه ذكر الاصل والفرع في المعدوم فاسد
لان الاصل اسم لشيء سابق على وجه يبنى عليه غيره والفرع اسم
لشيء لاحق على وجه يبنى على غيره والمعدوم ليس بشيء ولا قابل للتوقف
بالسببية والحق ولا يستقيم منع مع القياس بين المعدومين **قوله**
ان المثال المذكور انما هو قياس العدمين لا المعدومين وان الشيء
ما يقع ان يعلم ويخبر عنه لعدم تحقق الفرق بين العدم والمعدوم
في الصدق وان تحقق في المفهوم اذ لا معنى لما نسب الي العدم في الخارج
الا ما قام به العدم فيه والشيء وان اطلق مجازا او حقيقة لغوية
او اصطلاحا اعتزاليا على ما ذكر لا يطلق على المعدوم في اصطلاح
اهل السنة والتعريف الاصطلاحي لهم فلا يليق الا بتان بما لا يليق
باصطلاحهم واورد ايضا على عكسه قياس الدلالة وقياس العكس
فانها قياسان وان لم يصدق التعريف عليهما لان الاول مساواة
فرع الاصل في وصف جامع لا يكون علة للحكم بل دليله كقياس التبيذ
على الخمر في التبرير بجامع الرابحة الدالة على الشدة المطربة والتقدير
في العلة لا يشمل التقدير في دليل مساو لها فلا يعكس والثاني
اثبات نقيض حكم الاصل في الفرع لافتراقهما في علة الحكم لا احتمال
الفرع على نقيض علة حكم الاصل كقولنا في اشتراط الصوم في الاعتكاف
المطلق لما وجب الصوم في الاعتكاف بالندب بالاتفاق وجب
في الاعتكاف بغير نذر بدليل عكسه في الصلوة فانها لما لم تجب

في الاعتكاف بالندب بالاجماع فلم يجب بغير نذر فالاصل في
هذا القياس هو الصلوة والفرع هو الصوم والحكم في الاصل وهو
الصلوة عدم وجوبها في الاعتكاف وعدم كونها شرطا فيه والحكم في
الفرع وهو الصوم نقيضه وهو وجوب الصوم وكونه شرطا
في الاعتكاف والتقدير في العلة المنقضى لها وانها في العلة لا يشمله
لان التحقيق في هذا القياس عدم تقرير الاصل بالفرع في الحكم
والعلة وهو نقيض التحقيق في القياس المعروف وهو تقديرهما في الحكم
والعلة فلا يعكس به التعريف واجيب بان قوله اظهر الحكم انما
يكون بالاستدلال عن دليل مسلم لكن قوله الدليل هو القياس
منع بل الدليل الذي اظهر حكم الفرع وهو ما اوجب الحكم في العكس
عليه وهو الاظهار بهذه الصفة هو القياس وثبوت الحكم في
الفرع حكم هذا الاظهار بغير شيء آخر وهو ان تقدير الاصل بالفرع
في الحكم والعلة يقتضي التحقيق في القياس المعروف وهو تقديرهما
في الحكم والعلة فلا يعكس به التعريف واجيب بانها ليسا برادين
من مطلق القياس لانها ليسا بقياسين حقيقة ولذا لا يستعملان
الا فيضافين وعين رده بان المراد لا يعني الايراد **قوله** والمخالف
اي الخالي عن ايراد ما سلف ما ذكره صاحب الميزان والشيخ ابو
منصور واختاره المحققون **قوله** لان القياس مظهر لا مثبت
بل المبتدئ هو الله تعالى والى ان تقول الادلة كلها انما هي اماراة
وعلومات على ثبوت الاحكام والمبتدئ انما هو الله عز وجل واضاف
الاثبات اليها مجاز ولا خصوصية لذلك بالقياس والجواب
ان القياس لا يسند اليه الاثبات كحقيقة ولا مجاز بل هو مظهر
يكون حكم الفرع داخل تحت حكم الاصل بدليله والمبتدئ حكم الفرع

بما اذا انما هو دليل الاصل فالقياس مغير حكم الاصل من المخصوص
الى العموم بثبوت في الفرع فكان النقل هو به يتناول صورة الفرع
وقد نفي علينا فاظهر بالقياس **قوله** وانما قال مثل الخ واما ذكر لفظ المذكورين
فدجل ان يعتم التعريف الموجودين والمعدومين وقد وقع في عبارة القوم
انه تعدية حكم الاصل الى الفرع بعبارة متحدة **قوله** واعترض عليه بان لا معنى لتعدية
الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل
لانقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثل ضرورة
تعدد الاوصاف بتعدد المحال واجيب عنه بان المراد من التعدية اثبات
مثل حكم الاصل في الفرع من الجوارح والفساد والحل والحرمه ونحوها لان
التعدية في هذا الموضع لا يتصور الا بهذا الطريق وهذا مفهوم من
هذا التركيب من غير قرينة نطقية كقولك ضربته ضرب زيد عارفاً فمفهوم
منه ان المراد منه ضربته مثل ضربها بالاستحالة ان يكون ضربها ضرب زيد
فكذلك هنا فثابت **قوله** فلا يجوز اثباته بالقياس لما في اصله من الشبهة
وتعالى الله عز وجل عن العجز عن اثبات حقه بدليل لا شبهه فيه
قوله نقله وعقله نصبهما اما على التمييز او الظرفية او المصدرية او بنوع
الخاص بمعنى انه ترجح بالنقل والعقل **قوله** اما النقل فعوله تعافوا اعتبروا
يا اولى الابصار فان المطيبت باشارته لان الاعتبار ردة الشيء الى
نظيره بان يحكم عليه بحكمه وهذا يشمل الاعاظ والقياس بنوعيه
فيكونان ثابتين بنسب الالية غير انها مسوقة للاعتبار بمعنى الاعاظ
لاله باعتبار القياس فيكون بالمعنى الاول ثابتا بعبارة النص والمعنى
الثاني ثابتا باشارته سلمنا ان الاعتبار هو الاعاظ الا غير وكذا
ثبت بطريق القياس به بطريق الدلالة السخامة بغيري الخطاب
وطريقها ان الله تعالى ذكر في النص هلوك قوم بناء على سبب هو اعتراهم

من حيث الفرع بين اقال الفرع لان حيث
اشخص لالة المعنى الشخص من شبيه
بما بين منها

بالشوكه والقوة ثم امرنا بالاعتبار لتكف عن مثل ذلك السبب لشر
يحصل لنا مثل ذلك الجزاء وحاصله ان العلم بالعلة يوجب العلم
بالحكم وهو كذلك في الاحكام الشرعية من غير فرق وهذا المعنى يهيم منه
من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا يماسا فلو يلزم منه اثبات القياس
بالقياس ودلالته النص مقبولة بله خلاف وانما الخلاف في القياس الذي
يعرف فيه العلة بالاستنباط **قوله** كذا قاله ثعلب قلت وحال غيره للاعتبار
الاتفاظ بل هو لا سبق الى الفهم ههنا لترتبه على ما سبق والجواب
على تقدير التسليم المط حاصل بالدلالة كما ولان الانتقال الذي هو معنى
القياس يتحقق في الاتفاظ لان المعظم مستقل من العلم بحال كثيرة
الى العلم بحال نفسه على ان المأمور مطلق للاعتبار الذي هو القياس
الشرعي احد جبرانه وهو يكفي في المط **قوله** ومن هذا يعرف ان الاول استدل
بعبارة النص قد علمت ان الاول انما هو استدلال باشارة الالية وهو
قوله تعالى فاعبروا يا اولى الابصار لانها مسوقة للاعتبار بمعنى الاعاظ
لاله بمعنى القياس ولكنها تشمل الاعاظ والقياس كما بيناه فتأمل **قوله**
وهذا استدلال بدلالة على تقدير تخصيص للاعتبار بالمثلث وعلى تقدير
عدم الاعتبار في المثلث وغيرها فمن صريح في الاستدلال بعبارة
النص **قوله** وحديث معاذ رض معروف الخ لغائل ان يقول حديث معاذ
رض ظني لانه احد والمسئلة اصولية فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن
فالاولي الاقتصار على الدليل المطلق **قوله** في قوله عليه السلام الخطة
بالخطة مثل يمثل يروي برفع مثل ونصبه متفق عليه من حديث
عبادة بن الصامت رضع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر
بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والمالح بالمالح مثل يمثل سواء
بدايده فاذا اختلف هذه الاوصاف فسواء كيف شئت اذا كانت

بيد فن زاد او استزاد فقديري الاخذ والمعطى فيه سواء **قوله** برلالة
الباء يعني انما قدر المحذوف من مادة البيع لانه وارد في المبادلة والباء
فيها للوصاق فاستدعت ملصقا به والمناسب له هو فيما نحن فيه **قوله**
تقديره بيع الحنطة بالحنطة ويجوز ان يقدر فعل محمول نحو نباع الحنطة
بالحنطة وكلا التقديرين على صيغة الخبر بمعنى الامر **قوله** والحنطة مكيل
اي اسم علم الكيل معلوم موضوع لنوع من الطعام الذي يتبع ان يكال
فليس المراد محتجج بالكيل فان ترك كيله لا يخرج عن كونه كيليا **قوله**
فويل يمينه معنى في الحديث حيث قال بالحنطة **قوله** والاحوال شروط كونها
صفات والصفات مقيدة كالشروط الاتري ان الاطلاق يتعلق بالركب
كما يتعلق بالدخول من قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق قال
في الترتيب وفيه نظر اذ لا يتم ان الوصف بمعنى الشرط **قوله** والامر للوجوب
الظن ان الامر للوجوب والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه
لا يجوز بيع الحنطة عند انتفاها لكنه لما لم يقل بغير الوصف ولم يكن
ان يجعل عدم جواز البيع عند انتفاء الصفة منقيا بحكم الاصل اذ لا
هو الجواز لزم المصير الى ان الامر للوجوب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع
الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة واجبة ولا يبعد ان يكون الشيء مباحا
ويجب رعاية شرطه عند الاقدام عليه كالنكاح فانه مباح ويجب فيه
شرطه وهو الاشهاد عند الاقدام عليه وكاخذ الرهن فانه جائز
والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للوجوب ان المأمور
به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة
بوصف المماثلة ولا اخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر
منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة
فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا **قوله** واراد بالمثل يعني القدر

يعني القدر لقيام الاجماع على عدم اعتبار المماثلة من جميع الحيثيات
قوله اي الفضل على القدر الشرعي وادناه في الكيلوت نصف صاع وفي
الموزونات قيراط من الذهب ودرهم من الفضة وهذا لان الفضل
لا يتصور الا بناه على المماثلة وهي انما يكون بالقدر والفضل لا يتصور
الا على القدر من الجانبين وذكر في الفوائد البدرية لشيخ الاسلام ان
الفضل على القدر يكون قدر او ادناه نصف صاع فالواجب ان يكون الزائد
حرما اذا كان الفضل كذلك واما ما دون ذلك فلو يحرم وهذا يخالف
لرواية عامة اكتب **قوله** اذا لم يبلغ ذلك نصف صاع من احد
الجانبين فاذا بلغ ذلك كما اذا باع حقة بغير حرم الفضل لان
ما دون نصف صاع في حكم الحنطة وكذا تضمنت الحنطة والحنطتان
عندنا بالقيمة ولو وضعت مكاييل اصغر من نصف صاع كربع
قدح وثمان قدح كما في ديارنا فلو شك في الرتوا وكون الشرع لم يقدر
بعض المقدرات الشرعية في الواجبات المائلة باقل منه لاستدام
اهدار التفاوت المستحق وفي الاسرار ما دون الحبة من الذهب
والفضة لا قيمة له **قوله** لان الرتوا اسم لكل زيادة في احد
البديلين وقيل هو فضل مال لا يقابل به عوض في معاوضته مال
بمال وقيل هو فضل خال عن عوض شرط لاحد المتعاقدين في المعاوضة
ولا يخفى ان كل من هذه التعاريف غير منعكس فان بيع الدرهم
بالدرهم نسيئة ربوا وليس فيه فضل مال لا يقابل به عوض وفي جمع
العلوم الرتوا عبارة عن عقد فاسد وان لم يكن فيه زيادة وهذا
التعريف اولى لشموله جميع الافراد اللهم الا ان يقال المراد بالفضل
اعتم من الحقيقي والتقديري لكنه مجاز وفي الاستيعاب اتفقوا على
وانكر الرتوا النسبة يكفر ولو انكر ربوا الفضل اختلفوا فيه فان ابن

عباس رضي لايراه **قوله** لان المماثلة تقوم بالعبارة والمعنى لان
كل موجود من المحدثات موجود بصورته ومعناه **قوله** وذلك بالقدر
والجنس اي المذكورين اقسام المماثلة بالعبارة والمعنى انما يكون
بالقدر والجنس لان القدر عبارة عن التساوي في المعيارية وبه يجعل
المماثلة الصورية واليه اشار عليه الصلوة والسودم بقوله مثلا
بمثل والجنس عبارة عن التشاكل في المعنى وبه يثبت المماثلة المعنوية
واليه اشار عليه الصلوة والسودم بقوله الخنطة بالخنطة ولقائل
ان يقول المماثلة الصورية كما يحصل بالوزن واكبر يحصل بالعدد
ايضا فانه يجعل العدييات امثالا متساوية كالكيل في الكيليات
بدليل انها يضمنان بالمثل في ضمان العدوان والجواب ان الام ان العد
يجمعا بالتساوية وانما جعلت امثالا في ضمان العدوان مع قيام التقاوت
للضرورة الا ان الالوف قد يمتنع والخروج عن العدوان واجب والتقاوت
في القيمة اكثر فلزم نتمثل هذا التقاوت لوفعنا في تقاوت اكثر منه
وهو تقاوت القيمة **قوله** وهو قوله عليه الصلوة والسودم جبرها
ورديها سواء وهو ان لم يوجد في كتب السنة هذا اللفظ ولكنه
ما خوذ من اطلاق ما قدمناه من حديث ابي سعيد رضي عن هذا ولقائل
ان يقول لو سقطت الجودة عند المقابلة بالجنس لجاز بيع الاب
والوصي مال الصفيو بمثله رديا وكان بيع المريض في مرض الموت
حنطة جيدة بردية معتبرا من جميع المال من الثلث والتوزم بط
فاللوزم مثله واجب بان الجودة ساقطة في غير المقابل بالجنس
لا محالة وعدم الجواز للاعتبار من الثلث باعتبار ان تصرفه هو
مقتصر على الوجه لا ينظر ولا ينظر في تصرفه يفتى الى سقوط الجودة
فليتأمل قوله هذا حكم النص اي هذا الذي ذكر من الامور الثلاثة وهو

وجوب التسوية والحرمة عند فواته والداعي حكم النص اما الاول فلو
النص سبق له فكان ثابتا بعبارة واما الثاني فلو انه وان لم يبق
له النص لكنه ثابت بالنظم لغة بقوله والفضل ربوا فكانت الجودة
ثابتة بامثاله واما الثالث فقد ثبت ضرورة للقول وكان ثابتا
باقتضائه فبقي ان اكل حكم النص ثم بعد ما تاملنا هذا ووقفنا
على هذه المعاني لم يبق لنا الا الاعتبار وقد وجدنا الاثر وغيره كالحرف
والجص والمكبلات والوزونات امثالا متساوية هي والمنصوب عليه
في العلة المذكورة فكان الفضل الزائد على المماثلة فيها فضلا خاليا
عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بل تفاوت لاهما على الآخر
في الحكم فلزمنا اثباته فيه على طريق الاعتبار والمحاق غير المنصوب
به في الحكم بالعلة الجامعة **قوله** وهو اي والحشر الثاني اجلاء عمر رضي
اياهم من خبير الحشام وقيل الحشر الثاني يوم القيمة لان الحشر يكون بالثام
وعن ابن عباس رضي عن شك ان الحشر يكون بالثام فليقرأ هذه الآية
وقيل الاول لا يدل على التكرار بدليل ما قاله اول عبد اشترى من حرة
فاشترى عبد العتق من غير توقف الى شراء عبد آخر وهذا ضعيف
لان الاول يدل على ثمان لغة وان لم يتوقف على وجوده **قوله** فما الاصح
فيه من الاقوال والاضال والاعتقادات **قوله** والجواب عن فغات القياس
الح اما تعبير الجواب عن الآية فان كون القياس حجة لا ينافي كون
الكتاب كافيا لان حججه ثابتة بالكتاب فلا يكون خارجا عنه ولا يمن
تبيينه او نقول ليس في الكتاب بيان كل شيء صريحا بالاتفاق
الاوي الى قوله اوتي ولا تقل لهما اف ولا تنهرا لهما لئلا يصحح النبي
عن الضرب ولستم فلما لم يكن فيه بيان كل شيء صريحا دل على ان
المراد بالبيان التبيان بالمعاني المودعة فيه والمعاني توقف

توقف عليها بأارة صريحة وتارة دلالة وإشارة أو اقتضاء ولا يحصل
ذلك إلا بالاجتهاد الذي فيكون ما تمسكوا به حجة لنا عليهم بعد أن
دعوا أن لهم علينا وأما عن السنة فان قياس بنى إسرائيل لم يكن كقياسنا
فانهم كانوا يقيسون في نصب الشرايع ما لم يكن في التوراة لما كان فيها
وحتى نرد مشروعنا إلى نظائره وايضا كان قياس بنى إسرائيل باعتبار
الصورة دون المعنى كما يفعله اصحاب الطرد في يومنا هذا على ان هذا الخبر
ليس بحجة لأنه خبر واحد وهو لا يوجب إلا العمل وبجينة القياس
من باب العلم والاعتقاد ولا يقل برديكم مثل هذا فما تمسكتم به من
اخبار الأهل ولا نأمنقول انما نرد علينا اذ لم يكن مشهورة بتلقي الصحابة
أيها بالقبول والتلقي ثابت بالإجماع فكان ما تمسكنا به مشهورا وهو
يرجى العلم والعملين العقول فاقه تعالى اطلع لنا العمل بالآراء
في جهة القبلة وهو محض حجة الله تعالى لأنه لا اداه حقه تعالى ولم يكن
في ذلك منافاة كمال قدرته والفرق بين القياس وخبر الواحد ساقط
لأن عامة القياس موجبة عندنا للعلم كاصل الخبر لأن الوصف
كالخبر والتعليل كالرواية فكما يحتمل الرواية الغلط يحتمل التعليل الغلط
من غير فرق **قوله** والاصول في الاصل معلولان إلى استفتح لفظ
المعلول لأن العلة التي هي المصدر لازم والتفت منه عليل فالعقوب
ان يقال هذا النص معتل او غير معتل والجواب انه قد جاء عليل فهو معلول
قال في المعرب يقال رجل عليل ومعلول اي ذؤولة اذا عرفت هذا فنقول
قد اختلف العلماء في تعليل النصوص على اربعة مذاهب احدها ان لا
فيها عدم التعليل حتى يقدم دليل بالتعليل الثاني ان الاصل فيها
التعليل بكل وصف ولكن لا بد من دليل يميزه من بين سائر الاوصاف
وينيب هذا المذهب إلى الشافعي رحمه ولكن المشهور فيما بين اصحابه

ان الاصل في الاحكام التقييد دون التعليل الرابع وهو مذهبنا
ان الاصل التعليل بالمانع وان لا بد في ذلك من دلالة تميز الوصف
الذي هو علة عن غيره من الاوصاف ومع ذلك لا بد قبل التعليل
والتمييز من قيام الدليل على ان ذلك النص الذي اريد استخراج علة
معلول في الجملة وليس حكمه مقتصر على مورده لأن الاصل في النصوص
وان كان هو التعليل الا انه انما يثبت بطريق الظاهر الاجماعي على
ان بعض النصوص غير معلول لأن الظاهر انما يصلح حجة للرفع دون
الالزام كالاستصحاب وتظهر عمرة هذا الاصل في الذهب والفضة
فان الروايات فيها بالنقص وهو معلول عندنا بعلة الوزن والجنس
وغير معلول بذلك عند الشافعي رحمه فلو صح مثلا لا يستدل عليه
بان الاصل في النصوص التعليل وانما علينا اقامة الدليل مكان النص
معلول في الحال **قوله** اللوم بمعنى مجازا ان سلم هذا الاستعمال المستشهد
به والعدول عن الحقيقة إلى المجاز لا بد له من دليل ونكته ولفظ
معلول صريح في المقصود من لفظ شاهد ويجاب بان النكته كون
اللوم اخصر من في وانما اعتبر بالشاهد للنكته التي ذكرها الشارح
وحاصله ان المقصود مشهور الله تعالى على احكامه وقد حل بعض الشارح
عبارة المتن في هذا المقام بخلاف ما ذكره الشارح وهذه عبارته
ولا بد قبل ذلك المذكور من التعليل والتمييز من قيام الدليل على انه
اي ذلك النص الذي اريد تعليله للحال وقت القياس معلول في الجملة
بعلة يستدل بها على ان ذلك الوصف شاهد على ان حكم النص معتد بها
إلى غير مورده لا واصر عليه فابقيت اللوم على حقيقتها وكذا الشاهد
ولم يجعله معتبرا به عن معلول ولا ينبغي ما فيه من التكلف لكن ترجيح
اسم الاشارة إلى المذكور الشامل للتعليل والتمييز اولى مما فعله

الشارح **قول** ثم للقياس تفسير لغة وشرعا ليعلم ان باب القياس
يشتمل على بيان نفس القياس اي مفهومه لغة واصطلاحا وشرطه وركنه
وحكمه ودفعه ولا بد من معرفة هذا المجموع لان الشارع في شيء لا بد ان
يتصوره او لا يكون على بصيرة في طلبه او زيادة بصيرة لا يوجد الشيء
الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولم يشترع الا للحكمة لان الشيء
انما لا يخرج عن العيب الا ان يكون مفيدا وذلك انما يتحقق بالحكم
وبعد تحقيق ذلك بقي للسائل ولاية الدفع فيحتاج الى جواب يتخلص به عنه
قوله فشرط الحكم شرط المحسنة ثلثة انواع وقد مر ضرورة احكام الاصل وشرط
علة حكم الاصل وشرط الفرع اما شرط حكم الاصل فتسعة عد
المص اربعة شروط وضمن الشرط الثالث ستة وانما جعل مجموع
الستة شرطا واحدا لان الكل راجع الى تحقق التقدي فانه لا يتم
الا بالجمع بخلاف الشروط الثلثة **قوله** وهو محل الحكم المنصوص عليه
اختلف العلماء في تعيين الاصل والفرع في هذا الباب فالاصل عند
اكثر الفقهاء واصل الفكرة هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس
الارز على الخنطة مثلا في حريمه ببيعته بمنه متفاضلا كان الاصل
هو الخنطة عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع مقياسه ومردودا
اليه وذلك هو البر في هذا المثال وعند المتكلمين هو الدليل الدال
على الحكم المنصوص عليه من فقر او اجماع لقوله عليه الصلوة والسلام
الخنطة بالخنطة مثلا وبمثل وذهب طائفة على ان الاصل هو الحكم
في محل المنصوص عليه لان الاصل ما يبتنى عليه غيره وكان العلم
موصولا الى العلم او الفروع لغيره وهذه الخاصة موجودة في الحكم
دون المحل والدليل وهذا التراجع لفظي لا مكان اطلاق الاصل على
واحد منها بناء على حكم الفرع على الحكم في محل المنصوص عليه وعلى المحل

والنص لان كل واحد اصله واصل الاصل اصل لكن الاشبه ان يكون
الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على ما يبنى عليه
غيره وعلى ما لا يفتقر الي غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين
من غير عكس قيل وفيه نظر لاستقامة اطلاقه على المناهيين بالمعنيين
نعم اذا كان اشبه بما تبعة للجمهور فهو وان كان تقليدا لكن بعلمته
صحيح واما النزاع في محل المشبه عند الاكثر كالارز وسائر التوبيا
وعند البعض هو الحكم الثابت فيه بالقياس كحريم البيع بمنه
متفاضلا وهذا اولى لانه هو الذي يبنى على الغير ويقتضيه الا ان
لما سمو المحل المشبه به اصلا سمو المشبه فرعا للمشكلة **قوله** اذا فرق
هذا فقوله ان كان المراد من الاصل ههنا النص المثبت للحكم كان
المقصود بمعنى الاثر والباء الاولي بمعنى مع وفي بنى للمسببة
والضمير راجع الى الاصل والمحقق به غير مذكور فيجمل الى ان الشرط
ان لا يكون النص المثبت للحكم في المحل منفردا مع حكمه بذلك المحل
حيث لا يشاركه فيه غيره بسبب نص آخر يقتضي اختصاصه بذلك
المحل لقوله عليه الصلوة والسلام من شهد له خزيمة وحده فحبه فانه
يخص مع حكمه وهو قبول شهادة خزيمة وحده بحله وهو حذيمة بسبب
قوله فاستشهدوا شهيدين فانه لما اوجب على جميع المكلفين مراعاة
العدد لزم منه نفي قبول الشهادة الفرد فاذا ثبت في موضع بدليل
كان مختصا به ولا يدور النص الشارع في غيره وان كان المراد
منه محل الحكم كان المقصود بمعنى التفرد والباء الاولي صلة
والثانية للبيته فيجمل الى ان الشرط ان لا يكون محل الحكم مختصا
بحكمه بسبب نفي آخر كمثل خزيمة فانه منفرد بقبول شهادته وحده
حيث لا يشاركه فيه غيره وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى

واستشهدوا شهيدين **قوله** وهي تدخل على المقصود كثير الخ اعلم
 ان الاستعمال في الاصطلاح العربي على ان المقصود هو المذكور بعد البناء
 يقال خصت زيدا بالذكر وفي الكشاف اياك تعبد تختك بالعبادة
 لا تعبد غيرك واما استعمال البناء في المقصود عليه فقليل كما في قولهم
 ما زيد الا قام لانه لتخصيص القيام زيد وقول بعض الفقهاء يختص
 القسم بزوجات لكنه مما يتبادر اليه الفهم كثيرا حتى انه يجعل الكلام
 الشارح على القلب ولذا غير بعض المحققين عبارة فخر الاسلام الى قوله
 انه لتخصيص زيد بالقيام ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به ليدخل على
 المقصود عليه وان كان حقا دحوا على المقصود شيئا على المتبادر والمتعارف
 تقريبا على الاقدام اذا علمت ذلك تبين لك ان قول الشارح فيجعل على
 القلب ليس بظاهر لان النقص هو المقصود شيئا على الاصطلاح فلا
 قلب في العبارة اللهم الا ان يقال المراد القلب بالنسبة الى المتبادر
 الى الفهم **قوله** اي كان نحو العبادة ان يقول كما ذكره بعض المحققين
 ولا يخفى ان عبارة الشارح في هذا المقام فيها ايجاز محلي يحتاج الى
 تكميل وكان حقا ان يقول وهي تدخل على المقصود كثيرا واما دخولها
 على المقصود عليه فقليل لكنه مما يتبادر اليه الفهم كثيرا فيجعل على القلب
 بالنسبة الى ذلك **قوله** وليس المراد من الخصوص المنقح الخصوص من صيغة
 عامة لا يطلو الخصوص و بالنقص سببية والنقص لا هو الراسل الخصوص
 والخصوصية نسبة غير مذكورة يعني بشرط ان لا يكون محل الحكم
 مخصوصا بحكمه عن قاعدة عامة بسبب نقص آخر يختصه ولئن اريد
 به ذلك كان المراد بالخصوص الخصوص بطريق الكرامة مثل خزيمة فانه
 مخصوص بحكمه وهو قول شهادة وجد لما روينا من العمومات المحجة
 للعدد فان الخصوص اذا كان بطريق الكرامة منع الخواص الغير بقبائلا

وان كان ذلك الغير مثل الخصوص في الفضيلة او فوقه لانه متى تعد
 الحكم الى غيره ادبي الى ابطال الخصوصية الثابتة بالنقص بخلاف
 مطلق الخصوص فانه لما يمنع القياس بالنقص كرامة والبناء الثانية
 صلة والنقص الاخر دليل الخصوص والمخصوص منه غير مذكور والمبني
 عليه ان لا يكون محل الحكم مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه بنقص آخر
 وفيه نظر فان الخصوص المصطلح لا ينقسم الى ما هو بطريق الكرامة وغيره
 ولو سلم ولكن لا نسلم جوازه لان شرطه المقارنة ولو سلم فالعموم
 والمخصوص من اوصاف التظلم نجعل العام الخصوص من القاعدة العامة
 لا يكاد يقع **قوله** بناء على اخباره متعلق بجواز الشهادة للرسل والغير
 راجع اليه لان التقليل لا يعارض النقص فيكون باطلا وقوله بناء على
 العيان متعلق بجواز الشهادة لغيره والمعنى ان خزيمة فهم انه الشهادة
 يجوز للرسل عليه الصلوة والسلام بناء على اخباره كما يجوز لغيره من
 احاد الامة بناء على العيان والمشااهدة فان قوله عليه الصلوة والسلام
 في افادة العلم كالعيان والشرع قد جعل الشارح في بعض الاحكام
 بمنزلة العيان فكان قول الرسل بذلك اولى **قوله** البناء فيه للتقدير
 اي لان معدولا من العدل وهو لازم فلو ثاب في المجهول منه الا
 بالصلة ولا يبعد ان يجعل من العدل وهو الضرف فيكون متعديا
 لكن الايمان بالبناء يعين انه من العدل **قوله** يعني ان لا يكون
 الاصل اي حكمه عادلا عن سنن القياس اي ما دلوعنه يعني ان لا يكون
 على خلافه لان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع بالقياس على الاصل
 موافقا للنقص فاذا جاء النقص في محل مخالف للقياس لم يكن اثبات
 الحكم في الفرع بالقياس اذ القياس يرد هذا الحكم ويتضمن عدل
 فلو يستقيم اثباته به لانه لا يصير نافية ومثباتا لشيء واحد في زمان

واحد وذلك مح اعتراض بانه لا حاجة الى تقدير الحكم لان الحكم
كما يصدق عليه انه معدول به عن القياس يصدق على المحل ان يكون
محكوما عليه بهذا الحكم فاذا حكم عليه به كان معدولا به عن القياس
لان كون هذا المحل تصفا بهذا الحكم لا يعقل واجيب بان الحاجة اليه
ضرورية لان المحل لا يكون معدولا به عن القياس ولا يصدق على المحل انه
معدول به عن القياس حقيقة والتقدير الذي ذكره مجاز متكلف بعيد
عن الفهم فكان الاضمار الذي دل عليه الفل اولى اعلم ان الخارج عن
سنن القياس على اربعة انواع الاول ما خضع عن قاعدة عامة ولم يعقل
فيه معنى التخصيص كخزبة والشاني ما شرع ابتداء ولم يعقل معناه كقوس
عليه غيره كاعداد الركعات ومقادير الزكوات والحدود والكفارات
وتسمية هذا القسم معدولا به عن القياس فيه يجوز اذ لم يسبق له عموم
وقياس حتى يستثنى خارجا عن القياس بعد دخوله فيه بل معناه انه
ليس منقاسا لعدم تعقل عليه والثالث القواعد المتبادرة القدية التظهير
لا يقاس عليها غيرها وان عقل معناها لعدم وجود نظير خارج عما يتقارن
النقص فلو يتأتى فيه الايتاني فيه اللاحق وتسمية هذا خارج عن القياس
فيه يجوز ايضا كرخس السفر والسبح على المظفر فاننا نعلم ان المسح على
المحيطين انما يجوز لسر الترع وميسر الحاجة الى استعماله ولكن لا يقاس
عليه العمامة والقنابز وما لا يسترجع القدم لانها لا تساوي الخف
في الحاجة وعسر الترع وعموم الوقوع فهذه الاقسام لا تجري فيه القياس
بالاشفاق والرابع ما استثنى عن قاعدة سابقة فطرق الى استثنائه
معنى فيجوز ان يقاس عليه كل مسألة شارك المستثنى في عملة الاستثناء
عند عامة الاصوليين على ما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى فثبت بهذا
ان المراد من المعدول الى القياس ههنا ما لا يعقل معناه اصلا ويخالف

القياس من كل وجه اما ما كان موافقا له من وجه يجوز القياس
عليه كالمحسنات هذا والتحقق وان الشرط الثاني معن عن الاول
لكونه من اقسامه كما ذكره الامدي في الاحكام قوله ببقاء الصور مع
الاكل والشرب ناسيا فان القياس يقتضي ان يفسد صومه لان الاكل
مناف للصور عمد اكان او ناسيا الا ان حكم الناسي يثبت على خلاف
القياس بالنقص وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا عراجه تفر على صومك
فانما اطعمك الله تعالى وسقاك وليس ثبوته باعتبار كونه مخصوصا بالنقص
عن عموم نقص آخر وهو قوله تعالى ثم اتوا الضيامة الى الليل وقوله عليه
الصلوة والسجود الفطر مما يدخل حتى يصبح تفليسه واخراج المخطي
والكراه والناسي اذا صب الماء في حلقه بالقياس عليه كما فعله الشافعي
وبعض اصحابنا بعلته عدم القصد لان التخصيص انما يتحقق فيما هو داخل
في العام ثم يخرج بالمخصص والاكل ناسيا غير داخل في العام لانه ليس
بفعله وانما هو فعل الله لقوله عليه الصلوة والسجود انما اطعمك الله
تعالى وسقاك لا يقال هذا خير واحد فلو زاد به على النص لانا نقول
هو حديث مشهور فيجوز به الزيادة وفيه نظر لان ما كثر لم يعمل به
ولا يقال لو كان بقاء الصور بعد الاكل ناسيا معدولا به عن القياس
لما ثبت حكمه في الواقع ناسيا بالقياس عليه لانا لان سلم ان ثبوت
بقاء الصور في الواقع ناسيا بالقياس بل ثبوته بدلالة النص لا بالقياس
لان الاكل والجماع متساويان في افساد الصور بخطاب واحد فكان
النقص الوارد في احدهما واردا في الآخر لان الحكم اذا ثبت لاحد
المتساويين ثبت للآخر والاما كانا متساويين مع كونهما متساويين
هذا خلف وفوق بان اتحاد الخطاب لا يقتضي التساوي في الاركان
كافي اركان الصلوة واجب يمنع اتحاد الخطاب فان كل ركمن منها ثابت

بخطاب قوله لانه عرض لا يقبل الانتقال وذلك لان المتقضى لشخص
العرض محل روح يقتضى شخصه الى الموضوع فيكون الموضوع من جملة
المشخصات فلا يصح الانتقال عنه وهذا بخلاف الجسم لانه اذا كان النوع
شخصا لا يكون محتاجا الى موضوع شخص لان الموضوع المبهم لا يكون
من حيث هو مبهم موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد شخص ما
من حاله فيه فالعرض اذا تحقق وجوده لا يوجد بعينه فلا يصح عنه
الانتقال وهذا بخلاف الجسم فان الجسم غير محتاج في وجوده وتخصه
الى الخبز بل يحتاج في تجزئه الى خير غير مبهم فلا يمنع ان ينتقل من خير الى
خير آخر من حيث انه موجود شخص الامن حيث انه متجزئ لان كونه متجزئا
حاصلا باعتبار الجزئين وايضا الشيء اذا انتقل من محل الى محل
يكون الاول خاليا عنه لاحالة وههنا المخصوص لا يخرج عن حكمة بعد
التقديرية قوله واجيب بان المراد من تعدى الحكم تعدى مثله هذا
لا يرفع ما في العبارة من الشايع والعناية بتقدير المضاف لا تجرى
فعلا لان قوله بعينه ياباه ويمكن ان يجاب عنه باننا لان سلم استمالة
الانتقال فان ذلك على تقدير كون الحكم عرضا واحكام الشرع لها حكم
الجواهر ولكن سلمنا اننا نسلم ان تقدير المضاف لا يجرى فعلا لما
ذكرنا ان المقول عليه في تعريف القياس قول الشيخ ابو منصور وقد اخذ
المثلية ولا منافاة بينه وبين قوله لعينه اذ ليس المراد به التقين
الذي هو الشخص بل المق ان يكون المعدي مثل ذات المخصوص عليه
اي متحد معه في ذاته دون عوارضه اعراضا عما يقال ان الحكم المنعوي
عليه قد يكون قطعا بخلاف المعدي فان ذلك من العوارض وهي
لا تدخل في المماثلة فانهم ولاولي ان يقال ان الناس داخل في قول
تعاقرتمو الصيام لا دليل باق لان الشارع اخرج فعلة عن

حبر المناق بالحديث ولقائل ان يقول قوله حكم النامي معدول
عن القياس لا مخصوص من النص دعوي بل دليل وما ذكره من انه
باق على كونه متناول العام عين النزاع ويمكن ان يجاب بان المخصو
او لا شرطه المقارنة ولم يوجد فلا يكون مخصصا على ان التخصيص
عند الشافعي بطريق المعارضة بالاخراج والخارج من الاتمام ليس
باتمام وقد امر الشارع بالاتمام فدل على انه باق على الكف لا يخرج فيه
قوله وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة فالمراد بها المستبقة
في صحة التعليل باخلاف عندنا كما ياتي والمختار عدم الصحة واما
التعليل بالقاصرة المخصوصة او الجمع عليها فاشقق على صحة قوله
وعن الثاني بان المراد ان تصور وقوعه او وقوع التعدي بالتعليل الذي
هو شرط لصحة القياس لا نفس التعدي فان ذلك حكمه وهذا التصور
سابق عليه فيصالح شرطا ولا بعد في ان يكون تصور الوقوع متقدما ووجوده
متأخرا واجيب ايضا بان التقدي حكم نفس القياس وهو ايضا شرط
الحكم بصحته على ان الحكم بصحته يتوقف على وجود التعدي والحكم
بصحته غير نفسه ويجوز ان يكون التعدي حكما لشيء آخر فتأمل قوله
والثاني سماه ثانيا بالنسبة الى ما تضمنه الشرط الثالث من الشروط
السنة ولا نه في الحقيقة شرط رابع من شروط القياس قوله ان يكون
المعدي حكما شرعيا وهو احتراز عن اللغوي والعقلي وذلك لان
العرض من القياس الشرعي انما هو تعريف الحكم الشرعي في الفرع واثباته
فيه المساواة في علمه نفيما كان او اثباتا فاذا لم يكن الحكم في الاصل
شرعيا بل كان لغويا او عقليا لا يكون المعدي بالقياس الى الفرع
حكما شرعيا فلا يكون العرض عن القياس الشرعي حاصلا فيكون الاشتغال
به اشتغالا بما لا يفيد وهو غير جائز وهذا مبني على ان القياس

لا يجري في اللغة ولا في العقليان من الصفات والافعال وهو من ذهب
 جمهور الفقهاء وإنما لم يثبت القصة بالقياس لأن الأسماء اللغوية يراد بها
 ما وضعت له من تسمياتها بحسب ولا يقاس عليها غيرها لوجود مثل وصف
 الموضوع في غيره لئلا يبطل غرض الواضع فلا يقال ان زيد لمن الزيادة فيقع
 اسم زيد على كل ما فيه زيادة كالبقر والابل والشجر وعمرو من العمور هو البقا
 فيقع اسم عمرو على كل ما فيه بقاء كالبحر والمدروك والايقال ان الشعب كبر
 الشين وهو الطير في الجبل ويفتحها القبيلة انما تسمى بذلك لوجود ^{شعبان} ~~شعبان~~
 فيها فيقاس كل ما يشعب بالشعب والشعب كقرن البقر الوحشي
 قوله لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها اي الالفاظ الشاملة للادخال والخرج
 لأن كلا منهما اسم في اللغة اى علامته على ستماء والتخصيص عرف طارى ثم
 ظاهر هذه الاية يدل على ان الالفاظ باسرها توقيفية فيستغنى ان يثبت شي
 منها بالقياس واعتراض بان علم جاد بمعنى الهم كقوله تعالى وعلمناه صنعة
 لبوس لكم او علمه لغة من سبقه من الجن او غيرهم وايضا الاسم عين
 المستحق فجاز ان تكون اللغات توقيفية والقياس بظن ما يخفى كما في
 القياس الشرعي وجيب بان هذا كله خلاف الاصل وصرف عن ظاهر
 اللفظ وعمما اجمع عليه المضرون في تفسير هذه الاية على اننا لانسلم
 ان علم بمعنى الهم في الاية ولئن سلم فالالهام من الله تعالى تعليم خصوصا
 في حق الانبياء عليهم الصلوة والسلام والقياس ليس منظر الكل شي
 بل لما قد ثبت بمعنى شرعي وخفي علينا واللغات ليست كذلك ليتعلموا
 اللغات بترويد الالفاظ مع قرينة الاشارة وغيرها وقيل غير ذلك
 والمخناو عند المحققين هو الاول ان كان النزاع في الفقه والظهور دليله
 والوقف ان كان النزاع في القطع لاحتمال التعليل الهمام الوضع نحو
 وعلمناه صنعة لبوس لكم او تعليمه ما سبق وصنعة من خلق آخر

واعلم انهم قد اختلفوا في تعيين واضع اللغة فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
 انه الله تعالى وعلمها بالوحى وقيل واصفها البشر احد او جماعة ثم حصل
 المقرين بالاشارة والتكرار في الاطفال قوله والدوران اى دوران
 الشئ وجود او عدمه فينبغ عليه المدار للدائر قوله قلنا الخ تقرير الجواب
 ان الدوران انما يفيد الغلبة فيما يحتمل التعليل وهرنا لا يحتمل لان
 تعليل الاسماء غير جائز لانغناء المناسبة بين الالفاظ والمعاني واذا
 لم يصح التعليل لم يصح القياس لعدم شرطه ولئن سلمناه ان الدوران
 يفيد غلبة ظن الغلبة مطلقا لكن انما يجعله العبد علمته لا يرتب
 عليه الحكم الا ترى انه لو قال اعتقت غاما لسواده وله عبد آخر اقول
 لا يعتق فذلك هنا قوله ولان ان الاسم اللغوي يثبت قياسا لوجود
 معنى الشئ في شئ آخر فان قلت انما يثبت بالقياس الاسامي الشرعية
 لا اللغوية لان كل اسم بنى عليه حكم شرعي فهو اسم شرعي وح يثبت
 اسم الحزب للبيند شرعا لوجود المعنى فيه ويرتبط عليه الحد بالنقض قلنا
 الاسماء الشرعية كاللغوية فلا يجوز اثبات الاسم بالقياس على ايت
 وجه كان قوله والشرط شرط خامس قوله ان يكون الحكم اى حكم الاصل
 ثابتا بالنقض اى لا بالقياس لانه انما يتوصل للحكم الاصل القريب
 بالعلة الموجودة في البعيد فان وجدت في الفراغ امكن رده اليه
 فيكون توسط القريب لغوا وان لم يوجد امتنع بتعليل الحكم في القريب
 بالموجودة في الفرع لكونه معذوبا بالموجودة في البعيد وحاصل هذا
 ما ذكره بعض المحققين انه لا يجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس
 لانه ان اتحدث العلة في القياسين فذكر الواسطة لغرضها
 وان لم يتعد بطل احد القياسين لا يتناثر على غير العلة التي اعتبرها
 الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في الحرمة الربوا بعلة

الكيل والجنس فترادف قياس شيء آخر على الذرة فان وجدت فيه
العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة صنایعا ولزم قياسه على
المنظرة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانقاذ علة الحكم هذا
وفي بعض المواضع انما اشترط بثبوت حكم الاصل بالنقض لا بالرأي لانه جاز
ان يكون خطأ فلا يصح ان يكون اصلا فانهم قوله فلا يحتاج الى القياس
الاخر يعني القياس الاول وهو قياس السفر على التفاح قوله من غير
تغير له في الاصل فهو حكم في الفرع من طلوع او تغيبه بزيادة وصف
او سقوطه او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم لتلويغون بذلك نفس
المساواة المعبرة بين الاصل والفرع على ان التقدير مع التغير يكون
اثبات الحكم الاخر في الفرع غير حكم الاصل وهو لا يجوز لكونه اثبات حكم
في الفرع بالرأي ابتداء قوله والشرط السادس سماه شرطا سادسا بالنسبة
الى ما تضمنته الشرط الثالث والا وهو شرط ثامن من شروط القياس
ايضا قوله ان لا يكون في الفرع نص يعنى بشرط ان يكون حكم الفرع
منصوبا عليه وهذا عند عامة مشايخنا واختار مشايخ سمرقند
ان القياس ان كان موافقا لنقض الفرع جاز قال في التحقيق وهو الاشبه
لان فيه تأكيد للنقض ولا طباق السلف على الاستدلال بالنقض والمقول
في حكم واحد ولتأمل ان يقول ان كان المراد من المقول هو التقدير
الى ما فيه نص فهو مع كونه عين النزاع لا دليل لان الظاهر من المقول
القياس العقلي لا الشرعي وان كان غير ذلك فلا يكون حجة فان قلت
ان معاذ ارضه انما عدل عن الاجتهاد بعد فقدان النص فدل على انه
لا يجوز استعماله عند وجوده قلنا حديث معاذ رضه مسلم يدل
على ان التمسك بالقياس عند فقدان النص جائز فاما عند وجود
النقض فليس فيه دليل على جوازه ولا بطلونه وان لم يكن كذلك لا يجوز

سواء خالفه او اثبت زيادة لم يثبتها اما الاول فلون فيه ابطال الحكم
النقض بالتعديل وهو لا يجوز اما الثاني فلون فيه رفع الاطلاق وهو
نسخ نسل والصحيح ما ذهب اليه العامة لان تعدي الحكم الى ما يثبت
بالنقض اثبات الثابت والتأكيد ممنوع قوله اذ لو كان نقض فان كان
حكم القياس الى هذا الاستدلال لما ذهب اليه العامة وقيل اذا كان
حكم الفرع منسوبا يكون كل من الاصل والفرع ثابتا بالنقض فليس جعل
الاصل والفرع فرعا او من العكس قلت ربما يناقش بانه يجوز ان
يكون احدهما موافقا للقياس والاخر مخالفا فيكون جعل الموافقة
اصلا او في قوله لم يكن للقياس فائدة لا يستغناء عنه بالنقض
اذ الاضافه الى الاقوى متعينة وفيه نظر لانا لان عدم الفائدة
بل يكون مؤكدا بدون تعيينه ورد يمنع التوكيد لان تعدي الحكم
لما كان شرطا للتعديل فكيف يجوز التعديل بدون تعيينه ورد يمنع
التوكيد لان تعدي الحكم لما كان شرطا للتعديل فكيف يجوز التعديل
بدونه حتى يتأكد به النص واجيب بان وجود النص في الفرع لا يمنع
التعدي بتأكيد النص بالقياس ولك ان تقول ما فائدة التأكيد
اذ لا عبرة في الترجيح بكثره الادلة ويمكن ان يجاب بان النص يكون
حجة على من يراه حجة والمقول على من يراه قوله هذا متفرع على الشرط
الثاني من الشروط الستة التي تضمنها النص للشرط الثالث فاللواحة
يجري عليه حكم الزنا ويجوز ان يكون للتعديل ويكون المعنى ولاجل ان
الحكم يجب ان يكون شرعا لا يستقيم الخواص اللواحة بالرني لانه ليس
بحكم شرعي وانما هو عقلي اولفني فتأمل قوله لان حكم الاصل بثبوت
الحرة موجبة للكفارة منسوبة بالكفارة الى فلنصح نظار الذي
لثبت به حرته مطلقة بعد ان كانت مفيدة في الاصل وهذا بطلان

مساواة الفرع للاصل الواجب اعتبارها في القياس فان قلت الاطلاق
والتعقيد من اوصاف الحكم والمساواة فيها غير معتبرة بين الاصل
والفرع حتى جاز ان يكون الحكم قطعاً في الاصل وظنياً في الفرع قلت
لان عدم اعتبار المساواة فيها واما فواضة صفة القطع من الفرع
فليس تغيير الحكم في الاصل بل هو صحيح القياس لان من شأن الفرع
ان يكون ادنى حلالاً من الاصل مع ان مثل هذا التغيير امر ضروري لا محالة
اثبات صنعة القطع باجر محتمل وهو التقليل والظهور في تنقيد
بقدرها والخضم ان يقول لانم ان الذي ليس باهل للكفارة لانه
من اهل الاطعام والاعتاق وكونه ليس اهل للصوم لا يمنع ظهاره
كالعبد ليس اهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح سلمنا انه ليس اهل الكفارة
فهو اهل للحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة رج ايلو
الذي في حق الطلاق وان لم يفتقر لايجاب الكفارة ويحايب بان
القياس على العبد قياس مع الفارق فان الذي ليس باهل للصوم
اصلاً بخلاف العبد فانه اهل للتكفير بالمال الا انه عاجز عن ذلك
لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو اعتق واصاب ما لا كانت كفارة
بالمال ايضاً كما لفقير اذا استغنى وكذا القياس على ايلو فان
ايلو طلاق مؤجلاً والذمي من اهل الطلاق لان الحرمة الثابتة
باليمين مطلقة لا موقته بالكفارة بخلاف الظهار فان الحرمة
فيه موقته بها وقد يقال من جهة الخضم ايضاً كلامنا في العبد حال
كونه عبداً والذمي اذا اسلم لم يقع منه الصوم ايضاً والتحقق
اذ الخوف في هذه المسئلة مبني على اصل مختلف فيه وهو ان معنى
العقوبة يخرج في الكفارة عند الخضم وان كان فيها معنى العبادة
فكان الكافر اهل لوجوبها قوله وتقييد المطلق بتغييره لان المقتر

المطلق بتغييره لان النص المطلق يقتضي الخروج عن العهدة باعتاق
الرقبة الكافرة وتقييده بالقياس لا يقتضي ذلك فيكون تغيير الموجب
بالرأي وهو غير جازم لما بيننا ان تعقيد المطلق نسخ عندنا ونسخ النسخ
بالتقليل باطل قوله والشرط الرابع الى وهو الشرط التاسع من شروط
حكم الاصل فيما اعتبره الشارح قوله فان قلت الى تغيير السؤال ان
القياس لا بد وان يغير حكم النص من المخصوص الى العموم ولو كان عدم
التغيير شرطاً يلزم بطلون القياس وتغيير الجواب ان المراد من التغيير
تغيير المعنى المعلوم من النص لغيره دون التغيير من المخصوص الى العموم
فان ذلك من ضرورية التقليل اذ لا فائدة له الا تقسيم حكم النص كما
سنعلم من عدم جواز التقليل بالعلّة القاهرة على ان التفسير
على حكم شئ لا ينافي عمومه ولكن ينافي خلافه وانما شرط هذا الشرط
لان تغيير حكم النص بالرأي في نفسه بطل سواء كان في الاصل او في الفرع
لان القياس لا يعارض النص قبل ولا ويلي ان يجعل هذا الشرط من
شروط التقليل لان شرط حكم الاصل لان التقليل قد يقع بتغيير حكم
النص وقد لا يقع اما حكم الاصل فلو انقسام له في نفسه الى المتغير
وغيره وانما التغيير امر عارض له باعتبار التقليل فالقول بان شرط
التقليل ان لا يكون مغير الحكم النص اولى من القول بان شرط حكم
الاصل ان لا يتغير قلت الظن ان هذا الشرط مستدرك لان هذا هو
من قوله بعينه لان الضمير عائد الى الحكم فتأمل قوله لانه لا يجوز
التقليل الى هكذا وجد في نسخ هذا الشرح وصوابه لانه لما ثبت انه لا يجوز
التقليل وكأنة سقط من النسخ قوله فلان لا يجوز على وجه يتغير حكم
النص في عين المنصوص عليه اولى المراد من تغيير المنصوص عليه هو الكمال
الذي هو محل الحكم وانما كان عدم جواز التغيير في الاصل اولى لان

لان الحكم في الاصل اقوى لبثوته بالنقض بخلاف الحكم الذي في الفرع فانه
ضعيف لبثوته بالرأى فاذا لم يجر تغيير الحكم في الفرع مع انه ضعيف
فلون لا يجوز تغييره في الاصل من باب اولي لقوته وايضا التغيير في الاصل
يتضمن معارضة الاصل على ما لا يخفى بخلاف التغيير في الفرع فاذا بطل
التغيير في الفرع مع عدم تضمنه معارضة النص فلون يبطل في الاصل
مع تضمنه المعارضة بالطريق الاولي قوله جواب لنقض و ارد
اي من قبيل الثاني قوله تقرير الجواب الخ يعني انما خصصنا القليل
وهو ما لا يبلغ نصف صاع من الكيلوت ولا حبة من الموزونات كالخنة
والخفنين والذرة والذرين لقوله عليه الصلوة والسلام لا يتبعوا الطعام
بالطعام الا سراة بسواء بدلالة الاستثناء لا بالتعليل وذلك لما عرف
ان المستثنى منه في الشيء اذا لم يكن مذكورا قدر على رفق المستثنى تخفيفا
للمستثناء فانه لا يقع الا في الجنس من حيث الحقيقة ولذا قال في المخرج في قول
من قال ان كان في الدار اريد ان يفده حزا ان المستثنى منه بنو آدم حتى
لو كان فيها صبي او امرأة يحنث ولو كان ثوب او دابة لم يحنث ولو قال
الا حمارا كان المستثنى منه حيوانا حتى لو كان فيها حيوان غير حمار حنث
ولو كان فيها ثوب لم يحنث وفيما نحن فيه بصدره استثناء الحال بقوله
للسواء بسواء اذ المراد حال تساويهما في الكيل واستثناء الحال من العين
وهو الطعام لا يقع الا بطريق المجاز بان يجعل منقطعا بمعنى كين وهو خلاف
الاصل فتعدول الاستثناء على عموم صدر الكلام وان العموم لم يقع
ينما يتناول اللفظ ظاهرا بل فيما تضمنه من الاحوال المتعلقة بالبيع
عموما بالاصل واحوال الطعام التي تعلق بها العموم هي التساوي والتفاضل
والمجازفة لا يخلو ولو ثبت هذه الاحوال المختلفة الا في الكثير البائع
مبلغ الكيل فنصار تقدير الحديث على هذا لا يتبعوا الطعام البالغ مبلغ

الكيل الا بطعام مساو له فيه فلو يكون صدر الكلام متناولا للتعليل
بدليل مقارنة هذا للنص موافق للتعليل لا بالتعليل قوله اذ المراد
منه اي من التساوي والتساوي في الكيل شرعا بالاجماع والتفاضل هو
فضل احد المتساويين والمجازفة عدم العلم بالمساواة والتفاضل مع حال
كل واحد منهما والحق ان جعل سواء بمعنى مساويا متفق عليه والاستثناء
المفرغ اكثر واوولي من المنقطع ولقائل ان يقول كون سواء بمعنى مساويا
مجازا والاستثناء المنقطع مجازا فما وجه ترجيح احد المجازين على الآخر
على انه يجوز ان يكون المستثنى منه الطعام وتقديره لا يتبعوا الطعام
بالطعام الا طعاما متساويا با بطعام فلو يحتاج الى تقدير المصدر
ويكون الاستثناء من الجنس ويمكن ان يجاب عن الاصل بان جعل سواء
بمعنى مساويا اكثر استصعالا من المنقطع وفيه شيء والحق ان جعل سواء
بمعنى مساويا متفق عليه والاستثناء المفرغ اكثر واوولي من المنقطع وعن
الثاني بان ذلك يستلزم المجاز وكثرة التقدير والشركاء له قوله فصار
التعليل بالنقض اي حاصله اي حصل تغيير الكلام عن العموم الى
الخصوص بالنقض اي بدلالته مصاحبا للتعليل اي مرادفاله وهو منصب
على الحال من الجور ويجوز ان يكون مصاحبا خبر صارا اي صارا التغيير
الحاصل بالنقض مصاحبا او يكون خبرا بعد خبر قوله وتقرير الجواب حاله
ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النص الوارد في ضمان
ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرافها الى الفقراء
وذكر الشاة لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الامتياز من
جنس الضاب اسهل ولكونها معيار المقدار الواجب اذ يعرف القيمة
فان قلت اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال
بدلالته فامعنى التعليل بالحاجة اذ فائدة التعليل تعديته الحكم الى محل

لا نفي فيه ولم يوجد ههنا والجواب ان هذا التعليل انما وقع لحكم آخر
اعلاها كون الشاة صلحة للصرف الى الفقير وليس بحكم ثابت باصل
الحلقة حتى يمنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنقض الدال على وجوب الشاة
والمحل ان ههنا ثلثة احكام وجوب الشاة وجواز الاستبدال وصلح
الشاة للصرف الى الفقير التعليل انما وقع في الحكم الثالث وليس في هذا
الحكم تعبير وجوب النقص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النقص وهذا
التعريف يقارن التعليل في حكم آخر هو صلحية الشاة للصرف ليس في تعبير
النقص اذ لا نفي يدل على عدم صلحية النقص الشاة للصرف فصار
التعريف مع التعليل لا به والمنع هو التعريف بالتعليل لامعه فان قلت
كما ان النقص الدال على وجوب الشاة دل على صلحتها للصرف قوله وتبر
الجواب ان حق الفقراء سقط في الصورة بالنقص باعتبار دوام يده على
الشاة لان حق الفقير سقط في صورة الشاة باذن الشرع الثابت بآ
النقص لا بالتعليل وذكر الشاة كونها امران الايتان من جنس الخاب
اسهل وانما يلزم اسقاط حقه في الصورة بالتعليل لو كانت الزكوة ملكا
له وليس كذلك ولا لما حل وطى الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قيل
اداء الزكوة كما لا يحل له وطى الجارية المشتركة والادوم باطل فذلك
المروم وهذا لان الزكوة حق الله تعالى على المخصوص فلو يكون في التعليل
تعبير حكم النقص باسقاط حق الفقير عن صورة الشاة كما قرره المصنف
فان قلت سلمنا ان الزكوة حق الله تعالى على المخصوص ولكن لا يجوز انما
حق الله تعالى ايضا عن الصورة بالتعليل كما لا يجوز اسقاط حق
العباد والجماع تغيير النقص بالتعليل في اسقاط الحق عن الصورة
قلنا سقط حق الله تعالى في ضرورة الشاة باذنه الثابت بدلالة النقص
فان قلت فكيف اطلق المصنف على الزكوة حق الفقير مع انكم قلتم انها حق

الله تعالى على المخصوص لان العبادات كلها حق الله تعالى انما اطلق
عليها ذلك باعتبار دوام بده عليها بعد وقوعها ابتداء في كنف الرحمن
واورد بانه اذا ثبت وجوب الزكوة بالعبادة وجواز الاستبدال
بالدلالة فما معنى التعليل بالحاجة اذ فائدة التعليل تعدية الحكم
الى ما لا نفي فيه ولم يوجد ههنا وايضا ليس جميع مواعيد الفقراء على
الاغنياء وايضا ايجاز المواعيد لم يقتصر على مال الزكوة بل اوجب
صرف الخمس والكفارة والعشر وصدق الفطر فكانت قال ادوا بعض حريمهم
من مال الزكوة فلو يلزم منه الاستبدال واجب عن الاول بان جميع
مواعيد الفقراء على الاغنياء تقدير فان الفقير من لا شيء له او من له
ادنى شيء وقد وعد الله تعالى برفع حوائجه فان الزكوة جميع ما يتوقف
عليه المعاش وعن الثاني بان التعليل لحكم آخر وهو صلحية الشاة
للرفع الى الفقير لانا نقول لامعنى لجواز الاستبدال الاستسقوط اعتبار
الشاة وهذا لا يدل على صلحية القيمة للصرف بعد ما كانت باطالة
في الامم السالفة فلو بد من اثبات كون القيمة صلحة للصرف وذلك
بالتعليل وعن الثالث بان تلك الامور عارضة فربما يحصل بها ايجاز
المواعيد اما الزكوة فامر اصلي لا يتحول ببلية من الاغنياء فيصالح محلو لا يجاز
المواعيد وفيه نظر لجواز حلوله ببلية من الاغنياء والحاصل ان الصدقة
نفع لله تعالى ابتداء والفقير بقاء فلو بد من ثبوتها حق الله تعالى او لا
وفي صلحها للصرف الى الفقير ثانيا في الشاة يثبت كل الامر بالنقص
وفي القيمة يثبت الاول بدلالة النقص والثاني بالتعليل بقى شيء آخر
وهو ان الموعد ان كان هو الزكوة فايضا وه من عين الشاة ممكن
فلا حاجة الى التعليل وان كان اعتم فلو دلالة لالوية عليه لانها الحق
من المدعى والجواب ان الموعد به هو الزكوة وغيره لما كان مثله

في الاحتياج اليه الحق به دلالة قوله اي وعد الفقهاء اذ واقعهم انما حول
عبارة المص لما فيها من ابهام الغلب والمجاز على ما لا يخفى وكان المناسبا
ان يقول وعد الفقهاء بارزاتهم قوله وذلك اي والحال ان ذلك المعنى
من عين الشاة والبقرة والناقة والمقصود من التقديرين وغيرها
لا يحتمل ولا يفي عينه بجميع تلك المقاصد من مأكول ولبوس وشكج
ومركوب ومسكون وغيرها قوله ودكنه الخ ركن القياس بمجموعه اربعة
اشياء الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع لان حقيقة القياس
لا تتم الا بهذه الاربعة وكلما لا يتم حقيقة الشيء الا به من اجزائه
فهو ركن له واما حكم الفرع فثمره القياس لما كان يحصل للجامع
يحصل الثلثة الباقية اما كونه آخر الاوصاف والحكم يضاف
الى الوصف الاخير كما في الفرع المسكر او كونهما في المؤثرة في الحكم دون
غيرها او تكون الاجزاء الاربعة مبنية عليها فجعل كانه هو الركن لتمام
قوله لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء من التقوم لان القيام
اي لا يوجد لذلك الشيء الا به كالقيام والزكوع والتجود للصلوة
واورد عليه القياس والعلة والشروط فانه لا وجود للقياس الا
بالمقاييس ولا للعلة الا بالعلة ولا للشروط الا بالشرط مع انها
ليست اركاناً فلا يكون التعريف مانعاً واجيب بان المراد من الوجود
التكون باعتبار الذات لا باعتبار الغير فح لا يلزم عليه ما ذكره
لان لوجود المحدثات اعتبارين احدهما تحققه في نفسه بتكوين جزء
الذاتية وهو بهذا الاعتبار وجود حقيقي كامل والثاني تحققه
باعتبار غيره وهو ما يتوقف عليه من العلة والسبب والمحل ونحوها
وهو بهذا الاعتبار قاصر لتمكن شبهة العدم فيه بهذا الاعتبار وقد
عرف ان المطلق محمول على الكامل فيكون المراد من قولهم لا وجود له الا به

الوجود بالاعتبار الاول دون الثاني كانه قبل لا وجود له باعتبار
ذاته الا به فلا يرد ما ذكره ولا يخفى ان التعريف المذكور تعريف بالمفرد
لما جوده لم يجحج الى اعتذار ومن لم يجوزه فله ان يقول الشيء المطلق
تصوره لان علل الشيء امارات على الاحكام لا موجبات لان الموجب
في الحقيقة هو الله تعالى واعتراض بانه قد عرف في بيان الاسباب انه تعالى
موجب الاحكام على تقدير اسبابها لا مطلقاً فيكون الاسباب موجبة
بسبب الله تعالى وذلك لا ينافي كونه تعالى موجبا واجيب بانه لو اراد
بقوله انه تعالى موجب للاحكام على تقدير اسبابها ان الاسباب يضاف
اليه بواسطة جعل الاسباب موجبة حقيقة فذلك ممنوع لانه قد ثبت
بالدليل انه تعالى هو الموجب على سبيل الحقيقة اذ وجود الحوادث
كلها يضاف اليه عند اهل السنة وان اراد انه موجب حقيقة وكذا
الاسباب فالنوع اظهر لاستحالة ثبوت اثر المؤثرين فثبت ان اضافة
الاسباب الى الاسباب مجاز لا دارة الاحكام عليها يتيسر وهي في الحقيقة
علومات فكذلك العلة الشرعية ليست موجبة انما الموجب للحكم هو
تعالى وانما وضعت تيسيراً على العباد وهي في حق صاحب الشرع اعلوم
خالصة فتبين ان تسمية العلة علماً صحيحة وقوله والحكم في الاصل
غير مضاف الى العلة غير مسلم على اطلاقه فان الحكم بالنسبة الى النفس
الاصل من غير نظر الى الفرع فهو مضاف الى العلة بالاتفاق اذ لو لم يكن
كذلك لما امكن القياس وكل من في ركن القياس فلا بد من ان يكون
الحكم في الاصل مضافاً الى العلة فثبت انه انما سماه علماً بالنسبة
الى صاحب الشرع لا بالنظر الى ما رعمه الطاعن قال بعض المحققين
قولهم ان مثبت الحكم هو الله تعالى غير وان بالحق لانه ينبغي على هذا
التقدير ان لا يجعل شيئاً من الادلة مثبتاً للحكم بل يجعل مظهر اعلى ما

ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلاوم النفسى ولا يوج
ان حكم النص ثبت بالنقض او الاجماع الوارد في الاصل والثاني بيان
لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا اوضح قوله
ثم للحكم في المنصوص ان كان مضافا الى النص في الاصل والى العلة
في الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك المعنى علما على وجود
حكم النص الى اعترض بان كون الحكم مضافا الى النص في الاصل المنصوص
عليه لا يمنع كون المعنى علما على حكم النص في الاصل لانه قد يتعد ما
يتعرف به الشيء اذ قد يكون لشيء علامات والمصالحى وعناية عدل
عن تسمية ذلك المعنى علة الى تسمية علما اشارة الى ان حكم النص
غير مضاف اليه لكنه اشارة عليه والشايع ما نظر الى رعاية المص
وجعل المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع مع ان حكم النص
في الفرع غير موجود وانما الموجود مثله الا ترى الى ما قالوا في حد
القياس المعلول عليه هو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علمته
في الاخر فلو كان المعنى علما على حكم النص في الفرع لزم تحقق للزوم
بدون اللزوم فان قلت بتقدير مثل مضاف الى الحكم يرتفع الفساد
قلت يستلزم تقدير المضاف لدفع الفساد فسادا اخر وهو تقدير
المحذوف بل ضرورة واجيب بان ليس المراد من قولهم ان العلة اشارة
واعلم انها اعلم بجميع الاعتبارات بل هي اعلم بالنسبة الى صاحب
الشرع لكنها موجبات بالنظر الى العباد واذا كان كذلك لا يتصور
تعدد مثل هذه العلة لعدم تصور تعدد الموجب في وجود واجب
واحد فبينت بذلك ان الحكم في المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص
يمنع ذلك كون المعنى علما لان العلمية والموجبة في المعنى متلور زمان
ولا يصلح المعنى مرجيا بعد ثبوت الايجاب بالنقض فيبقى العلمية ضرورية

فان قلت يصلح ان يكون علما بهذا المعنى ايضا لان الحكم في الاصل
مضاف الى المعنى بالنسبة الى الفرع قلت ذلك امر اعتبارى ضرورى
فلو يظهر اثره في صحة الطلاق اسم العلم عليه لان المطلق ينصرف
الى ما هو ثابت من كل وجه وقوله والمصالحى وعناية المص لما ذكرنا
ان العلة والموجبة متلور زمان فلا يتصور كونه بدون لانه وقوله
مع ان حكم النص في الفرع غير موجود الى فاسد اذ لم يشتهر على الحد
ان المراد من وجود حكم النص في الفرع وجود مثله الا ترى ان للمص
وجميع المتأخرين قالوا حكم القياس تقدير حكم النص الى ما لانضوينه
وقالوا من شرطه ان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنقض الى فرع هو
نظيره ولا شك ان حقيقة التقدير غير منصوره فبين ان المراد
ثبوت المثل في الفرع وصار المعنى حقيقة عرفية في مثل هذا الكلام بحيث
لا يتبادر الفهم الى غيره وقوله لو كان المعنى علما لزم كذا فاسد لان
اللزوم وهو ابانة المثل موجود وكذا دعوى استلزام ضاد تقدير
المحذوف فاسد لان التقدير ضرورى على ما بيننا على اننا لانسلم
التقدير بل نقول معناه كذا قوله كما هو مذهب بعض مشايخنا وهم
مشايخ سمرقند وما وراء النهر وهو الصحيح وذهب اليه جمهور اهل
الاصول ان المراد من العلة هو الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون
مشتملا على حكمة سالحة لان يكون مقصودة للشارع من شرع الحكم
لا بمعنى مجرد العلة والالم يفت بين العلة والعلة فرق وهو
ثابت اجماعا وذكر صاحب التحقيق ان الحكم في الاصل من غير نظر الى
الفرع مضاف الى العلة بالاتفاق اذ لو لم يكن كذلك لما امكن القياس
فلو بدل ان يكون العلة مؤثرة في الاصل لتلزم الغاء القياس
انتهى وكون النص قطعيا لا يمنع اضافة الحكم الى العلة لان

النقض اشارة على وجود الحكم كالعلة قوله ولا مماثلة بينهما الخ فكما
انتفى الحكم في الفرع ولزم منه ابطال القياس قلنا انها مؤثرة في
الاصل قوله وجه مشايخ العراق الخ المناسب ان يقول وجه قول وكان
ذلك سقطا من الكتاب قوله لان النص ايضا اشارة على ثبوت الحكم
كالعلة لان الثبوت للحكم هو الله تعالى ووروده انما هو لمعرفة الحكم
فان كان مقعولا يكون المقصود في اثبات الحكم ذلك المعنى فيكون المؤثر
في حكم الاصل هو المعنى لا النقص فان قلت فلي هذا يلزم ان يثبت الحكم
قبل ورود النص لوجود العلة قبله قلت لا نصلم يلزم ذلك لاننا
لا ندعي ان العلة علة لذاتها بل هي علة يجعل الشرع اياها علة فلا
يكون لها حكم قبل ورود النص لان كل من ادى العلة الشرعية قوله
فيرتفع الخلو في قوله الخلو ثابت على كل مراد لان هذا الخلو ثابت
بين المشايخ فكيف يرتفع الخلو اذا كان المراد ما ذكر بل غاية ما فيه
ان النص يكون مختارا للمذهب وهو للاصوليين اللهم الا ان يقال
مراده برفع الخلو في عبارة النص من حيث انها لا يختص بقوله
احد الفريقين بل هي شاملة لهما لصدورها بالاصل والفرع معا والفرع
فقط وان كان الظاهر الاول فتأمل قوله مما اشتمل عليه النص يعني يعني
ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم او صاف النقص من الاوصاف
الواردة في الاصل التي اشتمل عليها النص الصالحة للعلة اما
بصيغة او بغير صيغته الخ قوله اي ثبت حكمه له ولا حاجة الي
هذا الخ بل هو مستدرك قوله علي بمعنى الاشتمال بعلى الخ لا حاجة
الي ما ذكره من قضية التضمين لان الاشتمال على كلوم النص في غاية
الحس قوله كما اشتمال نص النهي عن بيع الابوي على العجز عن التسليم
وذلك لان البيع يقتضي بايعا والعجز صفة لا صفة العقد لان

البيع يعجز عن تسليم المبيع الابوي فكان العجز ثابتا بمقتضى النهي لا يبيعه
قوله وجعل بالبناء للمفعول والفرع مرفوع على البناء بثبوت الفعل قوله
احترز بهذا عن العلة القاصرة المراد المستنبط اما الثابتة بنص
او اجماع فتقف على التقليل بهما كما تقدم قوله اي للنقض في حكم النص
رجع الضميرين الى النقص وهو اللفظ ويجوز ان يرجعا الى الاصل المقدم
للدلالة الكلام عليها والضمير في وجوده راجع الى الموصول كما فعله
الشراح ويجوز ان يكون راجعا الى الاصل المقدم لدلالة الكلام عليها
والضمير في وجوده راجع الى الموصول كما فعله الشراح ويجوز ان
يكون راجعا الى الاصل المقدم لدلالة الكلام عليه والمعنى وجعل
الفرع مما اثر للنقض اي المنصوص عليه اي الاصل في حكمه من الجواز و
المضاد والمحل والحرة بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع قوله وقلنا
تجب الزكاة في المصوغ سواء صنع صياغة مباحة او غير مباحة
قوله لانه تعليل بالعلة القاصرة لتصوره على غير المصوغ منها قوله
وعارضها اي يجوز ان يكون ذلك المعنى وصفا عارضا منفكاً عنه كما قيل
فانه غير لازم في الكيلون لاختلفوا باختلاف عادات الناس في الاماكن
والاوقات لجواز ان يباع كيلو في فطر ووزن في آخر ووزن في وقت وكيلو
في آخر ولومثل الشراح بهذا الكلام لكان اولى من تعدد الامثلة فافهم
قوله كالدم في قوله عليه الصلوة والسلام في حديث المستحاضة توفى
وصلى وان قطر الدم على الخصير فانه دم عروق النخري فانه عليه الصلوة
والسلام على انتفاض الطهارة بان دم الاستحاضة دم عروق النخري
والدم اسم جنس غير صفة ولا النخري وصف عارض للدم وهذه العلة
وان كانت مركبة من اسم يدل على اعتبار صفة النجاسة وهو الدم
ومن صفته تدل على اعتبار صفة الخروج وهو النخري ويجمع الاثرين

يتعلق الانتقاض ولكن لا ينفك وجوب اجتماع الوصفين للاسم والظاهر
لصحة التعليل لكل منهما او لصحة التعليل بالرصف العارض من مثله
العارض لان التعليل بكل منهما على الاضداد صحيح وهو مثال صحيح كون ذلك اللفظ
اسما ووصفا عاديا ثم المراد من كونه اسما تعلق الحكم ببناء العاقل بنفسه
مثل كون الخارج من المتخاضة دم عرق من غير اقلقة بنفس الاسم المختلف
باختلاف اللغات فلا يرد عدم صحة التعليل باسم للشر لانه تعدية اسم للشر
الى البنيذ او لانه ترتيب للشر عليه فيكون قياسا في اللغة وهو من جنس
ما نحن فيه فانه تعدية بمعنى الاسم لا بالاسم فيقول الى التعليل بالوصف
في الحقيقة فلا يمنع هذا ذلك ان تقول لاناسم ان تعليله عليه الصلوة
والسلام لانقض الطهارة بل لنفي وجوب الاغتسال او لنفي سقوط الفلوة
اذ الاشكال واقع فيها لا في وجوب الوضوء فانه يجب بالبول الذي هو
ادنى منه ونفي الاغتسال وسقوط الصلوة تتعلق بدم الرحم لا بدم الرحم
والجواب ان وجوب الوضوء اشكل على المجتهد وهو مالك فان دم الحيض
عنده ليس بحدث فكيف لا يشكل على امراء حديثه عهد بالاسلام فيكون
تعليله لانقض الطهارة على انه يجوز ان يجعل هذا التعليل علة للخروج
له من المنقوف والمفهوم فيكون بالنقض علة على وجوب الوضوء والحال
دليل على الاغتسال والسقوط متعلقان بدم الرحم لا يعرف قوله جليا
اي ويجوز ان يكون ذلك المعنى وصفا جليا قوله وخفيا اي ويجوز ان
يكون ذلك المعنى وصفا خفيا لا ينال الا بالنظر والتأمل فان قيل التعليل
بالرصف الخفي كتعليل بثوب البسيع برضى العاقدين لا يجوز لان الوصف
المعلل به معرف للحكم الشرعي الذي خفي فلا بد من ان يكون جليا لان الخفي
لا يعرف الخفي فالجواب انه وان كان خفيا لكن بدلالة التصريح الظاهرة
عليه كدلالة الايجاب والقول على الرضا صار ذلك من الارساف

الظاهرة فيجوز التعليل به هذا وقد يراد بالجلي المعنى القياسي والجلي المعنى
لاستحسان قوله لان قوله عليه الصلوة والسلام دين الخ يعنى قوله دين
حكم شرعي لانه عبارة عن وصف ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وهو حكم
شرعي فان رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل حكما شرعيا علة لحكم شرعي
وهو القول وهذا جهة على من منع من الاصوليين صحة التعليل بالحكم الشرعي
محتجا بان الحكم الذي فرض اما متقدم بالزمان على حكم ما فرض معلولا
فيلزم مختلف العلول او متاخر فيلزم تقدم العلول او معه فيلزم التحكم
لان نفس في المط لا يقابل بالتعليل العقلي لان الدين وصف في الذمة
وهو حكم شرعي لا حتى على ان العلة الشرعية ليست بمعنى الاتحاد و
التفصيل حتى يمنع فيه التقدم والتاخر ولئن سلم فيجوز ان يكون
احد الحكمين صليا للعلة دون الاخر او يكون الثابت بالذليل احدهما
دون الاخر فلا يلزم التحكم قوله وعددا اي ويجوز ان يكون ذلك المعنى
عدد امر كما من علة او صان يكون كل واحد منهما جزء العلة اذ لا يمنع
ان يقوم الدليل على علية الهيئة الاجتماعية من تأثيرا ومناسبة
او احواله او غيرها كما قام على علية مجموع الجنى والقدر لربوا الفضل
وقال بعض الاصوليين ان التعليل بالوصف المركب بط محتجين بان
العلة صفة زائدة على المجموع لا تانفصل المجموع مع القول عن كونه
علة ووح ان قامت العلية بكل جزء من الجملة لزم ان يكون كل جزء علة
ويلزمه قيام العرض الواحد بمجال متكررة وهو محال وان قام بكل جزء
من الجملة لزم انقسام العلة وان يكون لها نصف وثالث وربع وبطولة
لا يخفى والجواب عنه ان معنى كونه مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع
نص بالحكم عنده وعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليست
العلة بهذا المعنى صفة فحمل الاوصاف ففصل عن كونها صفة زائدة

لها ولئن سلم انها صفة لها فلو لم انها صفة وجودية فلو يستقيم
التقسيم المذكور قوله ويجوز ان يكون الوصفية الذي جعله في
النق اي مذكور فيه كالا نبحار وكالطوف والكيل قوله وغيره ان يجوز
ان يكون ذلك المعنى ثابتا في غير المفروض عليه اذا كان ذلك الغير من
ضرورية النص كغيرها قد بالنسبة الى رخصة السلم لان الترخص
في السلم ثابت بما روي انه عليه الصلوة والسلام من بيع ما ليس عند
الانسان ورخص في السلم بعللة فقر العاقد واحتياجه وهذه العلة
ليست بمذكورة في النص ولكنها قائمة بما هو من ضرورية العقد وهو انما
اذ السلم يقتضى عاقد او الفقر صفة فكان ثابتا باقتضاء النص
وهذا المثال وان لم يقع على من جئنا لكون السلم واردا عندنا على خلاف
القياس فلو يقاس عليه غيره كذنه صحيح على مذهب الشافعي رح حتى عد
الجواز به من السلم الموجب الى السلم الحلال به يجعل المتى اذا لمناقشة
في المثال هذا وذهب مشايخ العراق الى ان التعليل بالوصف الذي
في غير النص لا يجوز لان شرط الوصف ان يكون قائما بجمل الحكم
كاهر شان العلة العقلية والجواب ان علة الشرع اما ان على الاحكام
وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط كالعالم فانه دليل على وجوب الصانع
وليس قائما به وكذا يصح العقود كالبيع والتكاح والفاظ الطلقات
والعتاق على ثبوت الاحكام في المجالح قيامها من تكلمها قوله
والاعدام صفة اي الفقر صفة العاقد قوله ودلالة كون الوصف
علة الخ اعلم انهم اجمعوا على ان جميع الاوصاف بجملتها لا يصح علة
وعلى انه لا يجوز ان كل واحد منها علة وعلى انه ليس للعلة ان يجعل الوصف
شاء من الاوصاف علة بلو دليل وعلى انه العلة تثبت بالنص صريحا
او ايماء وبالاجماع واختلفوا فيما ثبت به كون الوصف علة مما ليس بنص

ولا اجماع على قولين قول الجمهور الفقهاء من الخلف والسلف وقول
اهل الطرم وسياتي بيانها قوله صلوحه وعدالته بظهور اثره في جنس
الحكم المعدل به بان يكون لجنس ذلك الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم
في موضع آخر نعتها او اجماعا كما ذكره فخر الاسلام وجمهور العلماء على ان
الوصف لا يصير علة الا ان يكون صلحا للحكم ثم لا يكون معدولا
بمذلة الشاهد لا بد من اعتبار صلوحه للشهادة بالعقل والبلوغ
والخبرة والاسلام فعد اعتبار عدالته بالاجتناب عن مخطورات الذين
فكدا الوصف اذا جعل علة لا بد من صلوحه للحكم بوجود المولى من
عدالته بوجود الثاني فلا يقبل التعليل بالوصف ما لم يعلم الدليل
على كونه ملويا وبعد الملويمه لا يمكن العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا
فالملوية شرط لجواز العمل بالعلل والثاني شرط لوجوب العمل ومعنى
قولنا يجوز العمل بالوصف قبل ظهور الثاني انه لو عمل به اعمال نفذ
العمل بها ولم ينسخ كالتشاهد المستور الحال يجوز العمل بشهادته
قبل ظهور عدالته حتى لو قضى القاضى بشهادته ينفذ وبعد ظهور العلة
يجب العمل بشهادته فكدا الوصف يجوز العمل به اذا كان ملويا لكن
لا يجب الا بعد العدالة لان الوصف مع كونه ملويا يجوز ان يكون غير
علة لانه لا يكون علة لذاته بل يجعل الشارع اياه علة فيجتمل الرد
مع الملويمه فلا بد من العدالة قوله الاول ان يظهر عين ذلك الوصف
اي تاثيره في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل كالتعليل
بالصغر في اثبات الولاية كما ياتي والمراد بالعين هو المثل لان العرض
الواحد والثاني ان يظهر اثر عين الوصف في جنس ذلك الحكم قيد
في بعض الشروح بالجنس القريب لكن التمثيل بالاخوة لا نظا بقه لانه
عنى قبل ظهور اثرها بقى ولاية الانكاح كما عني ذلك الوصف اعني

الاخرة مؤثرة في جنس الحكم وهو الميراث ولا وجه للتقييد بالقرب
فان الولاية والميراث ان كانا متجانسين فتجانسهما في مطلق الحكم
المعلق بما بعد الموت فالاولي على هذا اطلاق الجنس لئلا يمتد الى الثانيين
جميعا قوله ثم هذا التقسيم وما بعد من القسمين سبب الملويم لكونه
موافقا لما اعتبره الشارع والاول خصص باسم المؤثر قوله الثالث
ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم وهو الذي خصوه باسم
الملويم وخصوا اسم المؤثر بما ظهر تأثير عينه وتقييد الجنس بالقرب
مطابق للمثال فان عذر الاعضاء عذر للجنون والحيض بتجانسها
في العوارض السماوية فيكون تجانسها اقرب من تجانس الاعضاء والسنن
مثلا لكونه من العوارض الكسبية فاما ان وجد مثال آخر لم يكن كذلك
فالاولي الاطلاق وقيل المعتبر في الملويم هو الجنس البعيد او القريب
والمعتبر في المؤثر القريب قوله الرابع ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك
الحكم ولم يقيد بالقرب لانه مشتق السفر غير مشتق الميضي لكنهما
بتجانسهما في كونهما من العوارض في جنس هذا الحكم وهو سقوط الركعتين
فانه ليس غير الاسقاط عن المانض بل شرطه واذا ظهر عمل الجنس تارة
قربا وتارة بعيدا فالاصل الاطلاق لتقليد الاعتبار والاراد للاقسام
قوله جمع منكم بفتح الميم اي وفتح الكاف مصدر بمعنى النكاح والمصدر
من التلوي على مفعول بفتح الميم والبعين قياس مطرد كذا في الثانية وشرحها
وفي بعض الشرح منكم جمع منكم مصدر من النكاح وبجى المصدر على وزن
المفعول قياس في الزيد فيه وفي بعض شروح المنار انه جمع منكم بمعنى المصدر
من النكاح والمصدر في الزيد فيه بجى على وزن المفعول قياسا وفيه نظر
ويجوز ان يكون منكم اسم زمان او مكان من النكاح ويكون المعنى كما
الصفر الذي عللنا به ولاية الاجبار وقت النكاح اولى مكانه قوله لقال

ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الالوان والنكاح ليس بمبتنوع
ويمكن ان يقال جمع باعتبار افراد المنكوحة على غير قياس قوله وما قيل انه
جمع منكوحة فعينه سؤذوان قال المبداني المنكاح جمع منكوحة والقياس
المنكاح حذف الياء تخفيفا قوله كتقليدا بالصفر الى اشارة الى مثال النوع
الاول وتقرير ما قاله علماء في النيب الصغيرة انها صغيرة فنبتت الولاية
على نفسها في الانكاح قياسا على النيب الصغيرة والبكر الصغيرة بجامع
الصفر فقد ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الصفر في عين الحكم الذي
تعديته وهو الولاية على النفس ولوقلتنا هذه صغيرة فنبتت الولاية
على نفسها قياسا على ثبوت الولاية على نفسها قياسا على ثبوت الولاية على ما
كان من النوع الثاني لان الولاية على النفس جنس الولاية على المال لا عينه
قوله معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبيكاره عندنا فتقترح وما قلنا
اولي فان الصغر وصف ملويم لان ولاية الانكاح انما شرعت نظرا
لولى عليها العجز عن مباشرة الانكاح بنفسها مع حاجتها اليه كالتفقه
تجب حقا على الولي للعاجز عنها والصغر مؤثر للعجز فكان التقليل
بالاثبات الولاية تقليدا بوصف ملويم بخلاف ما علل به الثاني في رح
من الكارة لظهور اثر الصغر في ولاية المال اجماعا دون السكان
والشبابه اذ ليس لهما اثر في ذلك ولا شاهد لتأثيرهما من السنة
بخلاف الصغر فانه مؤثر تأثير الطواف قوله وفائدة الخوف نظير
لح الحاصل ان الكبر الصغير يجبر اتفاقا لكن التخرج مختلف فعندنا
للصغر وعندنا للبيكاره والنيب الكبيرة لا تجبر اتفاقا لكن التخرج
مختلف ايضا فعندنا لفوات وصف الصغر وعندنا لفوات البيكاره
والكبييرة تجبر عندنا لوجود البيكاره ولا تجبر عندنا لفوات الصغير والنيب
الصغيرة تجبر عندنا لوجود وصف الصغير قوله وجود الوجود او وجودا

هذا كله متن جعله مترجلا لانه مكتوب في نسخ الشرح بالاسود فكان الشرح
للشراح التي شرح عليها لم يقع فيها ذلك ويجعل ان يكون ذلك موجودا
فيها وكتابتها بالاسود مبنية على قول الناظر قوله لقوله عليه السلام لا تقف
القاضي وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب اي لا بالغضب
حتى حل له ان يقضى وهو غضبان بعد فراغ قلبه ولم يحل له اذا كان
مشغول القلب وهو خال عن الغضب واجيب بان شغل القلب يلزم
الغضب فالحكم ثابت بالنقض لا بالمعنى فتأمل قوله لان الوجود قد يكون
اتفاقيا هذا ردة على القائل بان الدليل على كون الوصف علة هو
الاطراد وحاصله ان مجرد الاطراد لا يدل على العلية لان الموجود عند
الوجود قد يكون اتفاقيا كوجود ناطقة الانسان عند وجود ناطقة
الحمار كما ان العدم عند العدم قد يكون باعتبار ان ما علق بعده العدم
مترط لعله لان المترط بالشرط عدم قيل وجود الشرط فكيف يصح
الحكم عند وجود الوصف دليل على صحة علية الوصف مع هذا الاصل
قوله ومجرد الطرد لا يميز بين الشرط والعللة لان الحكم كما يدور مع العلة
يدور مع الشرط فلا يصح دليل على العلية مع احتمال الدوران مع الشرط
وان كان الاصل دوران الحكم مع العلة لان دوران الحكم مع الشرط
عدم لان عدم الحكم عند عدم الشرط بناء على عدم الاصل عندنا
كالعدم الشرط لان المراد بعدم مع العدم او عند لاله ولا يقال الدوران
دليل العلية في العقليات اتفاقا فكذا في الشرعية لان المشتبه في
الحقيقة فيهما هو الله تعالى لانا نقول للعقليات العقلية لا تختلف باختلاف
الزمان والمكان فيجوز ان يكون الطرد دليل على العلية فاما الشرعية
فبنيّة على مصالح العباد فيجوز ان يختلف باختلاف الزمان واحوال
الناس فلا يصح الدوران دليل عليها بغير شبهة وهو ان مجرد الاحتمال

لا ينفذ العلية وجواز العمل به لان الظن كاف قوله التقليل
بالثبوت اي لاثبات علية الوصف قوله من حيث ان كل منهما لا يصلح
دليل على العلية بل هذا البعد من الاطراد في عدم صحة الاحتجاج به
لان استقصاء عدم الوصف وتبعه من غير اطلوع على وجود علة
اخرى لا يمنع الوجود من وجه لجواز وجود وصف آخر غيره فيثبت الحكم
به لان عدم الاطلوع لا يدل على عدم الوجود لجواز العدم وعلى ان العدم
ليس يثبت لا يصلح علة للوجود قوله الاحتجاج باستصحاب الحال وهو
ابعد من التقليل بالثبوت في عدم صحة الاحتجاج به اذ التقليل بالثبوت قد
يصلح حجة وذلك مما تحدثت العلة بخلاف الاستصحاب فانه لا يكون
دليل لاثبات الحكم اصلا وانما يكون دليل للرفع وابقاء لما كان على
ما كان قوله وفيه بحث للحاصل ان هذا التعريف فيه تسامح حيث
اطلق العلة واراد المعلول وهذا وان كان مجازا وهو لا يدخل في التعريف
محتمل لوجود القرينة وهي العرف والاصطلاح على ان هذا ليس بتعريف
حقيقي بل تعريف اصطلاحى واستعمال المجاز في التعريفات الاصطلاحية
غير مضر لان السلف لم يلزموا ببيان الحقايق في التعريفات لعدم اخصاها
الى ذلك وانما الترموا ببيان القوابض التي يحتاج اليها في الفقه لذلك
لم يبالوا بذلك بخلاف اهل المنطق فانهم الترموا في التعريفات ببيان الحقايق
فيكون المجاز في التعريف مضر عندهم فانهم قوله وهو ليس بحجة
عندنا فانهم اعلم ان العلماء اتفقوا على وجوب العمل باستصحاب حكم
عقلى وهو اعرف وجوبه او امتناعه او حسنه او نجهه كوجوب الايمان
وحسنه وحرمة الكفر ونجهه او باستصحاب حكم شرعى بالعقل ثبت تايد
او توقيته ايضا او ثبت مطلقا وبقى بعد وفات النبي عليه الصلوة والسلام
واتفقوا ايضا على ان استصحاب حكم لا يدل مطلقا غير متعرض للزوال

والبقاء ليس بحجة قبل بذل الجهد في طلب الدليل المرئى لان الجهد بالدليل
المرئى بالتقصير في الطلب ليس بحجة وانما الخوف في الاستصحاب او بذل
المجتهد جهده في طلب الدليل على بقاء حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك
في عدم ذلك الحكم وزواله لعدم وجدان الدليل المرئى له بعد استفراغ البحث
في طلبه واحتمال قيام دليل من حيث لا يشعر به فقال بعض اصحاب الشافعى
كالمرزنى والصبرى وابن شريح والقرالى وغيرهم والشيخ ابو منصور من
اصحابنا ومن تابعه من مشايخ سمرقند رح انه حجة ملزمة في الشرعيات
وقيل ذلك عن الشافعى رح وقال كثير من اصحابنا وبعض الشافعية وجماعة
من المتكلمين انه ليس بحجة لاثبات امر لم يكن ولا البقاء ما كان على ما كان
وقال القاضي ابو زيد والشيجان وصدر الاسلام ومن تابعهم انه ليس بحجة
لاثبات حكم مبتدأ ولا للوزام ولكن يصح لرفع نيب العمل به في حق نفسه
ولا يصح الاحتجاج على غيره قوله يعنى ان الدليل للوجوب لوجود الحكم شرعا
ليس موجبا لبقاء لان البقاء عرض فيفتقر الى علة لان بقاء الشيء يعنى
موجود في نفسه زائدا على وجود ذلك الشيء لان الشيء في اول احواله
يوصف بالوجود ولا يوصف بالبقاء فانه يقع ان يقال وجد فلم يوجد
فلو كان بقاءه عين وجوده لما انفك عن البقاء في الزمان الاول
واذا ثبت ان البقاء معنى آخر وراء الوجود لا قيام له في نفسه صار كسائر
الصفات فكان بمنزلة الاعراض التي يحدث في الشيء بعد وجوده كالياسين
والسواد فلم يصح ان يكون نفس وجوده من غير انضمام دليل آخر اليه
علة لوجود غيره من الاعراض التي تقوم به فلا يصح ان يكون نفس وجود
الحكم علة لبقاءه فالدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه فيفتقر الى
علة اخرى هذا ما قالوه والخوف ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله
الان ليس معنى زائدا على وجود الشيء حقيقيا بل اعتباريا هو استمرار الوجود

وانتمابه الى الزمان الثاني اعنى كون الشيء مستمرا لوجوده فيه ومعنى فهم
وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني
قوله والجواب عن الشرايع ان البقاء فيها بعد الرسول عليه الصلوة والسلام لا يرد
الموجودة لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها فالبقاء فيها بدليل يوجب البقاء
بجواز الشرايع في جوتها فانه يجوز نسخها قوله وان اليد دليل الملك ظاهر وانظروا
للدفع لا للزام لقائل ان يقول كل من في الاستصحاب لا في الظاهر اى ظاهر
كان فليس هذه المسئلة اتصال بالمبحث الا بمشابهة كون الاستصحاب ظاهرا
ذلك بعيد ويمكن ان يجاب بان الاستصحاب على ما فسر المعنى بقوله وذلك
في كل حكم لا يجتمعا معنيين احدهما كل حكم عرف وجوده في الماضي ثم وقع الشك
في زواله في الحال وبهذا المعنى لا اتصال للمسئلة بما نحن فيه والثاني كل حكم
عرف وجوبه بدليل في الحال وقوع الشك في زواله في الماضي وعلى هذا له
اتصال بالمبحث قوله فلو تدخل المرافعة في الفصل بالشك اذ ليس احد الشريين
باولي من الآخر ولا ان تقول ينبغي ان يرجح شبه ما يدخل للخروج عن
العهد بيقين او نقول اذا تعارضت الشبهان تساقطا وبقي العمل لان
التي عليه السلام اذ اراد الماء على مرافعة او بقي مجلوه فينته بفعله وسباني
الجواب عنه قوله لانه عمل بلود دليل لان الشك امر حادث الى ملك ان تقول
دليل الشك تعارض الاشياء ودليل التعارض دخول بعض بعضها
وعدم دخول البعض فثبت دليل الشك فيكون دليله على عدم الدخول
كما قال زفر والوجه ان يقال الاحتجاج بتعارض الاشياء عمل بلود دليل
لان الشك امر حادث بعد المعلول وما هو كذلك لا يصح علة فالشك
ليس بعلة فلو ثبت عدم الدخول بدون علة واما كون الحادث بعد
المعلول لا يكون علة له فبالضرورة واما بيان الصغرى فلون المعلول
فيما نحن فيه عدم دخول الغاية والشك انما يحدث من دخول البعض وعدم

فالمعقول اذا بعضه على الشك فلا يصح الشك علاقة له لتدويله
تقدم المعقول على علمه قوله وفي بعض الشروح لفظه هكذا الخ الشك
امر حادث لا بد له من سبب وما قاله زفر جرح لا يصح سببا لان ما
دخل دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون ذلك تقاضيا
في المرفق لانه لم يمتنع دليل الدخول وعدم الدخول فيه ومن شرط
التعارض اتحاد المحل فلا يكون الدخول وعدمه في محل آخر تعارضا
فلا يصح سببا للشك قوله والمراد من التعارض ههنا ليس التعارض
المصطلح وهو تقابل المجتاهين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما
مع اتحاد المحل لاختلاف المحل ههنا قوله ولقائل ان يقول انه عمل بالآل
لا ميل الى احدهما يعني ما قاله انما هو عمل بالاصل الخ لا ميل احدهما اي
احد الشبهين وهو عدم الدخول لتدويله الترجيح بل مرجح الخ ولك
ان نقول العمل بالاصل وهو البرادة الاصلية لا يخ اما ان يكون
بعد قطع النظر عن الاصل وهو البرادة الاصلية لتعارضها وتساقلها
اولا فان كان الاول فينبغي ان يقول زفر بالدخول لسبوت ذلك بعبارة
عليه الصلوة والسلام كما قال به علماء انا وان كان الثاني فان ترجح
شبهة عدم الدخول بالبرادة الاصلية فينبغي ان يبرح شبه الدخول
لمخرج عن العهد بيقين فحصل التعارض وقد يقال ان البرادة الاصلية
عمل بالاصل بعد اهدار الاصلين وفعله عليه الصلوة والسلام
لا يدل على الفرضية لاحتمال ان يكون فعله عليه الصلوة والسلام ذلك
من باب احالة التخييل المنسوب اليه ولا اجمال في الاية لانه لا ينطبق عليها
حد الجميل بقى ههنا شيئا وهو ان هذا يخالف لقول العلماء ان زفر
رح انما قال بعدم دخول المرافق في النفس قيا ما على شبه عدم دخول
الغاية تحت المغيا فتأمل قوله والاجتهاد بما لا يستقل الا بوصف

اعلم ان زفر جرح لا يقول بعدم دخول الغاية وانما بل الغاية المذكورة
ههنا لا يدخل واستدلوا لهم له في الفروع بان الغاية لا تدخل ليس مطلقا
كما يفهم منه لان اللوم للعهد المذكور وقوله كما قيل في الصوم تنظير
لا قياس لعدم الجامع فتنبه ولاوي ان يعكس هذه الترجمة ويقال
الاجتهاد بوصف فاروق بين المقيس والمقيس عليه مستقل في اثبات الحكم
اذا ضم الى وصف آخر لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم وهو المتنازع فيه
وجعل المجموع عملة لان الاجتهاد في الحقيقة انما هو بالوصف المستقل
لا بغيره وان ضم اليه ذلك الغير قوله كما اذا منته وهو يبول استدلال
بقوله وهو يبول بضمه الى منته وهو لا يستقل بالعلية فهذا القياس
لا يتم الا بزيادة وصف في الاصل يقع به الفرق بين الاصل والفرع
وبه ثبت الحكم في الاصل لوجوده فيه واستقله بالعلية وهو غير
يتمتع في الفرع فلا يكون الوصف المؤثر مشتركا بين الاصل والفرع فيستقل
القياس قوله والاجتهاد بالوصف المختلف فيه بين الخصمين بان يدعي
احدهما علمته للحكم المتنازع فيه وينكرها الآخر قوله بقوله تعاقب الاجد
فيما اوجي الى محرم الامة العادة انه اذا كان الاستدلال على المط
يتوقف على تمام الدليل السميح وهو محفوظ معروف يذكر اوله ويقال
الاية او الحديث او البيت اختصارا بالنصب على اضماء واقرء وهو الوجه
الظاهر المتبادر ويجوز رفعه بتقدير مبتداء او خبر اي المتلوق جز
على تقدير الى آخر الاية قوله فانه تعلم بنبوته عليه الصلوة والسلام
الاجتهاد بلو دليل لا نفاذ الحرمة عن غير الاشياء المذكورة قوله بان
مدعى النبي والاشبات في العقليات المقام مقام الاضمار قوله يدعي
حقيقة الوجود والعدم اي فيطالب بالدليل قوله فدعي الاثبات
لوجوب شيئا ونزبه مخرج حكما شرعيا يعني فيطالب قوله امر النبي

صلى الله عليه وسلم يطلب الجنة والبرهان على النفي والاثبات جميعا
يعنى ان الله تعالى اخبر عن اليهود والنصارى الذين نفوا دخول المسلمين
الجنة وابتغوا دخولهم ثم امر بنبيه ان يطلب البرهان على ذلك ولما قال
ان يقول فيه بحث لان النفي الذي لا يحتاج فيه الى دليل عند من قال به هو
نفي حكم الله تعالى في الحادثة بان يدعى نفي الحكم مزهبا وبرد وغيره اليه
لان النفي الذي هو حكم سلبى كعدم الجواز وعدم الدخول وليس النفي في الولاية
من ذلك بل من الثاني فلا يكون الدليل مطابقا للمدعى على انه يجوز ان يكون
طلب البرهان على الثبوت وحده لا عليه وعلى النفي لا يقال معنى ان يدخل
الجنة لمن يحكم الله تعالى بدخول الجنة الا لمن كان هو الا ان ذلك عدول
عن الظن في مقام الاستدلال فقامت له قوله قلت لا دليل الخ غايته عدم وجود
الدليل على الحكم وهو لا يبلغ دليله على عدم الدليل في نفس الامر اذ لا يلزم من
عدم الوجدان عدم الوجود في نفس الامر لجواز وجوده فيه فان قلت لو لم يكن
الدليل حجة لما استعمل الشارع بقوله قل لا اجد فيما اوحى الي محرما الاية
كما تركت انما منع ذلك من الشارع كونه هو العالم بكل شئ فيكون ذلك
منه علما باستقاء الدليل لاجل به بخلاف البصر فان ذلك يكون منه
جهلا بالدليل لا علما به ليجزه وقصوره عن الاطاحة بجميع الاشياء لقوله تعالى
وما اوتيتم من العلم الا قليلا قيل الحقيقة فيه ان يقال لئن انى كقولك
لا دليل عن علم اول فان كان الاول في الظهور او الاستدلال فان كان
الاول يشاركه جمع الناس لعدم اختصاص الضرورى باحد وان كان الثاني
فقد ظهر انه نفي للحكم بدليل فلو بد من بيانه وان كان لا من علم فقد نفي
عن ذلك بقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون قوله فان قلت قال ابن حنيفة
رح لا خسر في العنبر لانه لم يرد به الاث ولا شك ان هذا هو عين الاحتجاج
بدليل وحاصله انه نقض اجلك فانه لما قال لا دليل نفي الدليل فكيف يكون

دليله ورد عليه قول ابن حنيفة رح في العنبر انه لا خسر فيه لانه لم يرد
فيه اث وتقرير الجواب انه لم يقتصر على الاستدلال بالنفي بل ذكر ان
بمنزلة العنبر السمك ومعناه ان عدم الخسر فيه ليس لعدم الاثر لان
القياس يقتضى عدمه ولم يرو انه اثر يترك به القياس فيجب العمل بالثبوت
وهو انه لم يشرع الخسر الا في الفسامة ولم يوجد قوله لم هذا قول محمد لابن حنيفة
رح يعنى قال محمد له لم يكن في العنبر الخسر قوله قال هذا قول ابن حنيفة رح
جوابا لسؤال محمد رح قوله قلت وما بال السمك الخ هذا سؤال محمد لابن حنيفة
رح ايضا وقوله قال هو قول ابن حنيفة جوابا عن سؤال محمد رح قوله انما
يجب فيما اذا كان اصله في يد العدو وحوته ايدنا فهو اغلبة والمستخرج
من البحر لم يكن في يد العدو قط لان هو الماء يمنع قهر غيره على ذلك الموضع
قوله ولذا تمسكت به الظاهرة ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس اى يجعل به
ويترك القياس فوجب العمل بالقياس لهذا قوله وحجة ما يعادل به الخ كان لا بد
في الربط ان يقول لما فرغ من بيان شرط القياس ودكته وما يعادل به من
صحيح وفساد شرع في بيان حكمه وما يقع التقليل لاجله اما حكمه في الثاني
واما حكم ما يعادل له من جهة المقاصد فهي اربعة الاول الخ وح لا يخفى
ما في حل الشارع من الحرارة والابهاام قوله وهذا اختلاف وقع في موجب
الحكم اى في السبب الموجب للحكم وهو الحرمة قوله فلم يصح اثباته بالرأى
لا يقع اثبات كون الجنس سببا موجبا للحكم ولا نفيه بالرأى بل بالنقل
اما بعبارة او بل لانه او اشارته او اقتضائه وانما لم يذكر الشارع العبارة
لظهور اولانه لما جاز بالدلالة في العبادة اولى اما عدم جواز الاثبات
بالرأى فلو ان القياس لا يجد اصلا بقيسه عليه واما عدم جواز النفي
فلو ان الثاني انما يتمك بالعدم الذي هو الاصل فعليه ابطال دليل
خصمه لانه متى ثبت ان ما ادعاه الخصم صحيح لم يبق له حق التمسك به

بعد الدليل وابطال دليل الخصم بالرأي غير ممكن لان دليله شرعي فلا يمكن
ابطاله بمجرد الرأي قوله فان شابه شبهة الزبوان اي اشتبا لشبهة العلة
شبهة الزبوان احتياطاً بل اشتبا يكون للجنس سبباً بافتراده بدلالة النقص
ونبت حرة النساء عند وجود الجنس بالدلالة ايضاً كما ذكره بعض المحققين
وعرض بالثبوت بطريق الشبهة بان حقيقة الفضل المالم يحرم عند
وجود الوصفي فلان لا يحرم شبهة بالطريق الاولي واجيب بان ما ذكره
يدل على الحل وما ذكرنا يدل على المنة والترجيح للحرم قوله حق حرم البيع مجازة
لشبهة الزبوان انهم اتفقوا على انه لو باع صبرة حنطة بصبرة حنطة وغالب
رأيهما التساوي لا يجوز لاحتمال الفضل ولو لم يكن الشبهة ملحقاً بالحقيقة
لجاز قوله فنقد العامة شرط الخ فلا يجب عندهم في العلوقة واوجبها مالك
فيها والذي يستدل على اشتراطها يستدل بقوله عليه الصلوة والسلام يسرى
العوامل صدقة في خمس من الابل السائمة شاة والذي يستدل على نفيه يستدل
بقوله عليه الصلوة والسلام في خمس من الابل شاة في اربعين شاة شاة
قوله وعند صاحبيه والثاني في رح سنة لعقوله عليه السلام خمس صلوات
كتبتهن الله تعالى عليك قال هل علي غيرهن قال لا الا ان تطوع ولعقوله عليه
السلام ثلث كتب علي وهي عليكم سنة الوتر الضميمة والنجي وهذا اولى
في الاستدلال من الاول الذي ذكره الشارح لان نفي الكتابة لا يستلزم
نفي الوجوب المصطلح فتأمل قوله والرابع تقديره حكم النقص الى ما لا ينقص فيه
اي من جملة ما يعتدل به وهو حكم القياس بتقديره حكم النقص الى ما لا ينقص فيه زاد
القاضي ابو زيد والاجماع ولا دليل فوق الرأي فيه ليثبت حكم النقص فيما لا ينقص
فيه بغالب الرأي وهو الظن الغالب عن احتمال الخطاء قيد بالرأي القائل
لان القياس لا يفيد العلم اذ القياس من الادلة الظنية دون القطعية
وان كان وجوب العمل بطريق القطع واحتمال الخطاء لان المجتهد

يخطى ويصيب كما هو رأي الجمهور فان قلت كيف اوقع التقدير حكماً القياس
بعد ان جعلها شرطاً له فيما سلف بقوله وان يعزى الحكم الخ وبينهما اذن
اذ الحكم من شأنه التأخير والشرط من شأنه التقديم وهما لا يجتمعان من
حيثية واحدة قلت او قبحاً حكماً على ان مراده فيما سبق ان من شرط القياس
ان يكون التقدير حكماً له فبي حكم في المحلين والشرط هو الكون للاختصاصية
ولو قيل بان المراد من كون التقدير شرطاً كونها شرطاً للعلم بصحة القياس
لم يبعد ثم لا يخفى ما في حمل التقدير على الحكم من الشارح لان حكم الشيء اثره
الثابت به فيكون غيره والتقدير نفس القياس فلو يكون حكمه هذا وانما اورد
المصنف هذا القسم لان القسم لان التعليل مختص به عندنا قوله فان التقدير حكم
لازم للتعليل وانما قال حكم لازم للتعليل ولم للقياس اذ لا خلاف ان حكم
القياس التقدير وانما الخلف في التعليل كما عرفت والماصل ان اصل الاصول
اتفقوا على ان تقدير العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاهرة
الشابثة بنوعها واجماع واختلفوا في صحة القاهرة المستبعدة بتعليل
حرة الزبوان في التقديرين بعلة التمنية فذهب ابو الحسن الكرخي من اصحابنا
المقدمين وعامة المتأخرين الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي
وابي عبد الله البصري من النكليات وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين
مثل الشافعي وعامة اصحابنا واجماب حنبل والقاضي الباقر والقاضي
عبد الجبار وابي الحسن البصري الى صحتها وهو مذهب مشايخ سمرقند
من اصحابنا قوله لنا ان دليل الشرع الخ او رد عليه انه منقوض بالعلة القاهرة
المنصوصة عليها او المجمع عليها فهذا الدليل حجي فيها مع جواز التعليل
بها اتفاقاً ولان عدم اضافة الحكم الى العلة لانا لا نغني ان صحة الحكم
ثابت بها بل هي دليل على حكم الاصل والنقص دليل على كونها دليل على اثنائه
منقوض بخبر الواحد الموافق للنقص فان الحكم يعطى اليه مع وجود النقص

دليل على كونها دليلا على انه منقوض بجبر الواحد الموافق للنقض فان الحكم
 يضاف اليه مع وجود النقص واجيب عن الاول بان القاصرة للنقض
 او الجمع عليها يفيد العلم بثبوت الحكم وعدم جواز التعليل باخرى
 والقاصرة المستنبطة لا يفيد شيئا من ذلك وعن الثاني ان العلة
 لا تصلح دليلا على الحكم لان العلم بها بعد العلم بالحكم كونها متبذرة فيه
 فلو يمكن كونها دليلا عليه لكان لزوم الدور وعن الثالث بان الحكم اذا انضبط
 الى الجبر يضاف الى النقص ايضا لانه يقطع عن النقص والكلام في هذا
 قولنا لم يبين للتعليل حكم سوى التقدير في الفرع والعلة القاصرة بمعزل
 عن ذلك الحكم فيكون اقرب قوله فان قلت التعليل بالعلة القاصرة المح
 تقرير السؤال لانهم حصروا دائرة التعليل في التقدير حتى انتهى التعليل بالفتا
 اولانهم حصروا دليل الشرع في العلم والعمل فيما ذكر لان التعليل بالعلة القا
 يفيد فائزته اخري وهي اختصاص حكم النقص بالمقصود عليه وحاصل الجواب
 اننا لان التعليل بها يفيد الاختصاص لحصوله بترك التعليل لان النقص
 انما يدل على ثبوت الحكم في المقصود عليه وبالتعليل يحصل عموم به يتعدى
 الى الفرع فاذا ترك التعليل حصل الاختصاص قوله لا يمنع التعليل بالعلة
 المتعدية فيجوز اجتماع وضعيتين بتعدية احدهما دون الاخر فيجب التعليل
 بالمتعدى لانه اقرب الى الاعتبار فلم يعد التعليل بالقاصرة للاختصاص
 وانما يفيد ان لوضع العلة المتعدية ولم يمنع قوله ولا يمنع نصب علوتين
 على شئ واحد وانما يمنع ذلك في العلة العقلية لان شرطها الاطراد و
 الانكاس فلا يشغل المجتهد بالتعليل بعده الا للتعدية فان قلت سلمنا
 ان التعليل بالقاصرة لا يفيد علما ولا عملا ولا اختصاصا بحكم النقص
 بحله لكنه يفيد فائدة اخري وهي معرفة الحكمة المييلة للقول الى العلة
 والقبول فان القول بالقبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر النسخ

وحرارة التعبد فيضع التعليل بالقاصرة قلت الكلام في القاصرة المستنبطة
 المستنبطة وهي لا يفيد العلم بالحكمة وانما يفيد الظن بها ولا اعتبار
 للظن في الحكمة لانه من قبيل الاعتقادات وهي انما تثبت بالعلم دون
 الظن وهذا بخلاف المنصرفة قبل هذا يقضي عدم جواز التعليل
 بالمستنبطة المتعدية وهو باطل واجيب بالمنع لجواز ان يكون التعليل
 بالاضافة للحكم اليها في الفرع ولا فرع في القاصرة لسند اليها فان قلت
 سلمنا ان التعليل في القاصرة لم يفد شيئا لكن لم قلتم ان الحكم في النقص
 ثابت بالنقص لا بالعلة واذ لم يكن ثابتا بالعلة لا يكون للتعدية وجود
 وهذا ظاهر قلت انما لم يثبت بها لعدم صلاحيتها ولا خلوها فيما يمانع
 عن اضافة الحكم اليها وهو وجود دليل فوقها والذليل المانع مفقود في
 الفرع فاضيف الحكم اليها وفيه نظر وجهه قوله فان اضافة الحكم
 الى العلة ابطال عمل النقص بالتعليل لان الحكم قبل التعليل كان مضافا
 الى النقص فلواضيف معه التعليل الى العلة كان التعليل مبطورا للنقص
 لان النقص دليل لا لعلة القاصرة وهي دليل على الحكم ودليل الذليل
 دليل والجواب ان البحث في المستنبطة كافي للمقصود والنقص ليس دليل
 على المستنبطة قوله او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود القوي
 تقدم انه يجوز الاسناد والاضافة بمعنى الامارة لان القطع ايضا اماراة
 اذ المثبت هو الله تعالى وفيه شئ لان الحكم قد عرف بالنقص فيتم تعريف
 المعرف قوله والجواب عن الدور الخ تقرير الجواب بالمنع والتسليم بان يقال
 لانهم لزوم الدور لان صحة العلة في نفسها انما هي موقوفة على وجودها الثابتة
 في غير الاصل لا على صحة التعدية فاذا الدور لا اختلاف في الجهة ولو سلم انه
 دور فهو غير مضر لكونه دورا معية وانما المضر دورا تقدم والسبق
 قوله لاخره في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالرائي من غير ان

يكون له اصل يرد عليه باطل اجماعا وكذا استعمال الراي في اثبات
ففيها او في صفاتها ابتداء من غير ان يكون للراي المثبت له اصل من نص
او اجماع يرجع اليه باطل لان الراي والقياس ليسا بحجة في نصب الشرع
لانه انما هو منظر في الفرع ما هو ثابت في الاصل بدليله لا مثبت له واوصاف
الشيء معتبرة به فيجوز فيها ما يحرفه من صحة وبطلان ولا وجه لتخصيص
الثلاثة الاصل بهذا الحكم فان الرابع ايضا هو تعدية حكم معلوم سببه
وشروطه بوصف معلوم لا يجوز ابتداء بالراي بدون ان يكون له اصل
في الشرع مستنبط منه فلو حاجة الى هذا التفسير وكان ينبغي ان يقول
التعليق بالراي ابتداء من غير ان يكون له اصل مستنبط منه باطل قوله ولا
خلاف ايضا في ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل الفرع بالشرط
المعروفة صحيح وانما الخلاف في اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية
والقياس فقال بعض المحققين من الشافعية لا يجوز اذا ثبت سببه او
شروطه لحكم بنص اجماع ان تعدى السببية والشروطية من ذلك السبب
او الشرط الى شيء آخر بمعنى جامع ليصير ذلك الشيء الآخر ايضا سببا
او شرطا لذلك الحكم قال صاحب الكشف واظنه مذهبا لعامة اصحابنا
اقول وظنه مختار المص فانه اطلق البطلان عن قيد الابتداء وان كان
مختصا بالكلام فخر الاسلام وهو من يقول بجمازه وقال بعض الاصحاب
بجمازه واخاره بعض اصحابنا كصاحب الميزان فخر الاسلام ومثلي عليه
صاحب البدائع وغيره قوله وفي اثبات الموجب ووصفه اثبات الشرع
انما في اثبات الموجب فظ لان وضع السبب الموجب لحكم الشرع شرعي نصب
شرع ابتداء وانما في اثبات صفته فلو ان الموجب لما لم يعمل بدونها كان اثباتها
بالتعديل ابتداء بمنزلة اثبات اصلها فكان نصب شرع بالراي قوله فكان
دفع الحكم وليس للعبد ذلك وحاصله ان الحكم قبل الشرط كان ثابتا

مطلقا وبعد ما شرط له شرط صار معلقا به ومعدوما قبل وجوده
فكان اثباته ابتداء دفعا ونسحا للحكم وكذا التعليق لاثبات وصف
الشرط لان وصف الشرط بمنزلة الشرط لانه مضيء للحكم وكما ليس للعبد
ولاية نصب الاسباب والشروط فليس له ولاية نصب الاحكام وكما بطل
التعليق للوثبات بطل المتعنى لان الثاني يدعي انه غير مشروع وما هو
كذلك لا يمكن اثباته الا بدليل شرعي قوله لان شرطه بقاء الاصل اي بقاء
حكم الاصل والقياس في الاسباب والشروط يناه في بقاء حكم الاصل بخلاف
القياس في الاحكام لان الحكم في الاصل لا ينافي كونه معلقا بالمعنى
المشترك بينه وبين الفرع قوله فالمراد من قول المص والتعليق للوثاق
الثلاثة الاول باطل اثباتها لا بطريق التعدية بل هذا منفرج على قوله
لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء لا يجوز وانما اختلفوا
المع وحاصل كلام الشارح انه يقول ان كان المص تابع فخر الاسلام فالمراد
من قوله باطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية لان فخر الاسلام يجوز
اثباتها بطريق التعدية كما تقدم وان تابع عامة اصحابنا فالمراد من قوله
باطل اثباتها مطلقا سواء كان ابتداء او بطريق التعدية لان مذهب
عامة اصحابنا كذلك كما ذكرنا ونحن قد قدمنا لك قريبا ان ظاهر عبارة
المص تدل على انه اختار مذهب عامة اصحابنا بقربنة اطلاق الطلوع
عن قيد الابتداء قوله فلم يبيح استعمال القياس الا في القسم الرابع ذكر
في الميزان انه لا معنى لقوله ان يقول ان القياس حجة في الفصل الاخير
دون الفصول الاخر لانه ان اراد به ان معرفة حلة الحكم بالراي والاد
نذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد به ان الجمع بين الاصل
والفرع لا يتصور الا في الفصل الاخير فهم في الجميع وان اراد ان القياس
ليس حجة بمثبت فسلم والجميع سواء في انه لا يثبت شيئا بالقياس بل يعرف

به السبب والشرط كما يعرف به الحكم فذلك مسلم قوله قيل هو العدول
الحال الاستحسان في اللغة استفعال من المسمى وهو عند النبي حسنا
يقابل الاستقباح ومعناه طلب الاحسن للاتباع الذي هو ما مورته وفي
الاصطلاح قيل هو الدليل الذي يكون معارضا للقياس الظاهر الذي بين
الادعاهم اليه قبل التامل وقيل هو ترك القياس الخفي بدليل اقوي منه
وقيل هو دليل يفتدح في نفس المجتهد ويعبر عليه التعبير عنه وقيل هو
العدول عن قياس الى قياس اقوي دليل هو العدول الى الخوف الفلت
لدليل اقوي وقيل هو تخصيص القياس بدليل اقوي منه وقيل هو العدول
في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها الخلافه لوجه هو اقوي وقيل هو ترك
وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الاضاظ لوجه هو اقوي منه وهو
في حكم الطاري ويكن الذي استقرت عليه الاراء انه اسم لدليل يتفق عليه
نصا كذا او اجماعا او قيا ما خفيا اذا وقع في مقابلة قياس سبق اليه
الافهام حتى لا يطلو على نفس الدليل من غير مقابلة قوله والاستحسان نوع
الحال اعلم ان القياس يطلو على معنى اعم وهو مساواة فرع الاصل في عملة
حكيمه ويقسم باعتبار اشتماله على المؤثر الخفي وخفي باعتبار ظهور ذلك
المعنى وخفائه وقد يطلو القياس على معنى اخض من ذلك وهو قسم منه
وهو القياس الخفي المذكور في مقابلة الاستحسان في المسائل التي فيها قياس
واستحسان فلفظ القياس على هذا مشترك بين مفهوم الاعم والاختص
وهو الخفي منه كلفظ الاسم عند النحاة فانه مشترك بين احد اقسام
الكلمة وبين قسم منه وهو العلم وكذا الاستحسان يطلو على معنى
اعم من القياس وهو ترك القياس الخفي بدليل اقوي منه وهو بهذا
الاعتبار يكون اربعة اقسام وهي التي ذكرها المص ويطلو على معنى اخض
وهو قسم منه وهو القياس الخفي فقد ظن بهذا ان بين القياس بالمعنى

385 الاعم وبين الاستحسان بالمعنى الاخص عموما وخصوصا من وجه
لوجود القياس بدون الاستحسان في صورة القياس الخفي في مقابلة
الخفي ووجود الاستحسان بدون القياس في صورة الاستحسان بالاشتر
والاجماع او الضرورة ووجودهما معا في القياس الخفي في مقابلة الخفي وبين
القياس الخفي والاستحسان الخفي مباينة وبين الاستحسان بالمعنى الاعم
وبينه بالمعنى الاخص عموم وخصوص مطلق وكذا بين القياس بالمعنى
الاعم والاختص فاذا المراد بالقسم الرابع الذي نحن فيه القياس بالمعنى
الاعم لانه هو المنقسم الى القياس والاستحسان بمعناهما والمراد بالقياس
والاستحسان اللذين هما قسمان له هو القياس الخفي الذي يقابل القياس
الخفي والاستحسان الذي هو معنى القياس الخفي الذي هو في مقابلة القياس
الخفي وبهذا ينبغي عن القسمة الزام كون قسم الشيء قيسا له وتقسيم الشيء
الي نفسه والي غيره قوله فان القياس ياتي جوازه لعدم المقرد عليه
الذي هو محل العقد والعقد لا ينعقد في غير محله الا انا تركنا القياس
بالاشتر الموجب للترخص وهو ما وري انه عليه القبول والستلام
نهي عن بيع مال ليس عند الانسان ورخص في السلم وما روي للجماعة
من ابن عباس رضي ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال من اسلم
منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم فان قيل هذا
من تخصيص العام فلا يترك القياس بالاستحسان فالجواب سلمنا كونه
مختصا له لكنه مع ذلك ترك موجب قياس السلم على ما في البياعات
بهذا الاثر قوله الاستصناع هو استفعال من الصناعة وهي حرفة
الصانع يقال استصنعه خاتما فيتعدى الى مفولين ومعناه طلبت
يصنع لي خاتما قوله يمكن ان يجاب بان القران شرط التخصيص لهذا
الجواب هو التحقيق وما كان ينبغي ايراده بصيغة الامكان فان الجواب

المورد بصيغه الامكان يكون فيه ضعف كما هو المصطلح فانهم قوله
وتطهير الاواني وكذا الخياض والابار فان القياس باي طهارتها بعد
تجشها لانه لا يمكن صب الماء على اللوض والبيوت لئلا يتنجس
الذلو والماء الطاهرين يتجان بلوقاة ماء البرز والآنية المتنجس
ولا يزالان لذلك ما حصلت الملوقة فلا يفيد ان تطهير الان مقارنة
النجس باقيا على نجاسته لا يفيد طهارة لكنهم تركوا العمل بموجب
هذا القياس للضرورة فانها اثر في سقوط الخطاب لان فيه جرحها
والجرح مدفوع بالنقض قوله وفي الاستحسان الخ لان لحم حرام والسود
معتبر باللحم فيكون نجسا كسود سباع البها بموجب السوية وهذا اللفظ
ظاهر الاثر لانها استويا في نجاسة اللحم لكنهم استحسنوا ان يكون
ظاهر اكروها لارتها تشرب بمنقارها على سبيل الاخذ والابتلاع
من غير مخالطة لعاب وهو عظم جاف ظاهر لا رطوبة فيه ناز يتجش
الماء بلوقاة فيكون سورها كسور الادي ومأكول اللحم لانعدام العلة
الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة الحاصلة في آلة الشرب كما في سباع
البها لير فانها تشرب بلسانها وهو رطب بلعابها المتولد من لحمها النجس
وما كان متولدا من النجس فهو نجس الا انه يكره كراهة تنزيه لان سباع
الطيور لا يجترز عن تناول الميتات والنجاسة بمنقارها فيقوم بقاء
شئ من ذلك عليها كالرجاجة المخادة حتى لو لم ياكلها لا يكره وفي
الظهيرية لا يكره سور البازي والباشق هو الصبيح ولك ان تقول
قد جعلتم سور سباع البها ثم نجسا للمجاورة وسباع الطير اذا لم يجترز
عن الميتات ثبت في سورها مجاورة للنجاسة فكان الوجوب ان يكون
نجسا كسور سباع البها ثم والجواب انها لذلك منقارها بالارض بعد
الاكل وهو صلب فيزول بها ما عليه بالدلك قوله لان السبع ليس نجس

رد لما وقع في بعض الشروح ان سباع البها فرجسة العين كالخنزير
ووجه الرد انها لو كانت كذلك لما جاز الانتفاع بها من غير ضرورة
واللذوم باطل فاللذوم مثله بل نجاستها ضرورة اعتبار حرمة
لحمها الا لو احترام مع صلاحية الغذاء والنجاسة المجاورة للعاب
ثبت على هذا التقدير فلا حاجة لنا في اثبات نجاسة غيرها قوله لما
صارت العلة عندنا علة باثرها خلا فالاهل الطرد وغيرهم سميما ما
ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا بمعنى انه قياس سمي
وتمييز الاقوي عن الاضعف ثم القياس اذا قابل الاستحسان بالمعنى
الحقني ينقسم كل منهما باعتبار قوة الاثر وضعفه الى قسمين فيكون
الاقسام الاربعة اما قسم القياس فاخرها ما كان ضعيفا الاثر بالنسبة
الى قوة استحسان يقابله والثاني ما كان ظاهرا لفساد والضعف
بالنسبة الى ما يقابله من الاستحسان لا يكون فاسدا في ذاته في الواقع
واما قسم الاستحسان فالاول ما كان قويا الاثر بالنسبة الى ضعف
اثره يقابله من القياس وان كان خفيا والثاني ما ضعف اثره
ورجحانه على مقابلة الخفى فساده ومرجوحيته بالنسبة الى
مقابله قوله قد مننا على القياس الاستحسان الخ اي قد مننا القسم الاول
من قسمي الاستحسان الذي هو القياس الحقني لقوة اثره على القسم
الاول من القياس وان كان جديا لضعف اثره انه اذا ذكر الاستحسان
يراد به القياس التلطي على القسم الاول من القياس وان كان جديا
لضعف اثره وذلك كثير في الاحكام كما مر ومنه طهارة سور سباع
الطيور على ما مر واعلم ان الاستحسان اعتم من القياس الحقني مطلقا
نكل قياس خفي استحسان ولا يمكن العكس بالمعنى اللغوي لان الاستحسان
قد يطول على ما ثبت بالنقض والاجماع والضرورة كما بينه كمن الغايب

في كتاب أصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان يراد به القياس الخفي قوله وفيه
رد على من طعن على ابي حنيفة ربح يعني في قول المص الذي هو القياس
الخفي ربح والحاصل الرد ان الاستحسان احد نوعي القياس حتى به يكون
العمل بالدليل الخفي مستحسنا لقوة اثره فعلى هذا يقال هو قسم من
القياس فكيف استقام جعله قسيما له لو اننا نقول هما جنس واحد من حيث
ان كل منهما مبنى على الرأي مستنبط بالعادة ونوعان من حيث الحكم
فان احدهما يثبت ما يفنيه الآخر فينتفي ان يكون قسم البيئي قسيما
له وقد تقدم ذلك فان قلت يرد عليكم ما اذا تعارض القياس والا
ستحسان واخذ بالقياس دون الاستحسان لانكم قلتم انما متينا المعنى
الخفي استحسانا لكون العمل مستحسنا ولا عمل به هنا قلت ترك الاستحسان
والعمل بالقياس نادر لم يأت منه غير احد عشر مسألة كذا نقل المصنف عن
الناطقي وكان لما عرفت اشنتي عشر مسألة وعلى ذلك سهر من علم النسخ
ولنورد هنا مجردة عن التعليل احدها مسألة التلووة الا في ذكرها في المتن
والثانية اذا قام رجلون كل واحد منهما البينة على ثالث حتى يارهن
هذه العين التي في يده واقبضها له ولم يذكر اياها في الاستحسان
يقضي بان العين رهن عندهما ويجعل كلتا ارضها معا وفي القياس
تفاوت البينات ولا يثبت الرهن وبه نأخذ اما قالوا قاماها كذلك على
ميت ففي الاستحسان يكون في يد كل واحد منهما نصفها رهنا وبه قال
ابو حنيفة ومحمد ربح وفي القياس لا يثبت الرهن كالاول وبه قال ابو يوسف
رح والثالثة ذكرها في كتاب البيوع وهي ما اذا وقع الخلاف بين المسلم
اليه ورب المسلم في ذرعان المسلم فيه ففي القياس يتخالفان ويتفانخا
وبه نأخذ وفي الاستحسان القول قول المسلم اليه والرابعة ذكرها
في كتاب رهن الاصل وهو ما اذا وقع الرجل لامرأة رهنا بمهر المشل

ثم طلقتها قبل الدخول ففي الاستحسان يكون رهنا بالمتعة وهو قول
محمد ربح حتى لو هلك الرهن عندنا هلك بالمتعة وفي القياس لا يكون
رهنا حتى لو هلك عندنا لا يذهب بالمتعة وطا مطالبة الزوج بها
وهو قول ابو يوسف ربح وبه اخذ والخامسة ما اذا غضب العقار فانه
يكون مضمونا في الاستحسان وهو قول محمد ربح ولا يكون مضمونا في القياس
وهو قول ابو يوسف ربح وبه يؤخذ والسادسة ما لو شهد اربعة علي
رجل بالزنا وشهد عليه رجلون بالاحصان فامر القاض برجمه فوجد
الامام شاهدي الاحصان عبد بن ابراهيم عن الشهادة ولم يمت المرجم
بعد الا انه اصاب بجراحات ففي الاستحسان يدري عنه ولخذ ويسقط
عنه ما بقى منه وفي القياس يحد حتى البكر ما يجره وبه قال ابو يوسف
ومحمد ربح وبه يؤخذ والسابعة ما اذا شهد اربعة على رجل بالزنا
فقتل القاض عليه بالحد ما يجره ثم شهد عليه شاهدان بانه محصن
ولجلد بعد لم يكمل ففي الاستحسان لا يرحم وفي القياس يرحم وبه قال ابو
يوسف ومحمد ربح وبه اخذ والثامنة ما اذا وكل المشان مستامنا
آخر بالحضرة ثم لوى الموكل يد الحرب دون الوكيل ففي الاستحسان
لا ينزل الوكيل بذلك وفي القياس ينزل وبه اخذ والتاسعة ما
اذا كان للرجل ابن معتوه وللمعتوه ابن بالنكاح من امة الغير فاشترى
الاب تلك الامة لابنه المذكور ففي الاستحسان يقع الشراء للاب لا للوب
وفي القياس على العكس وبه اخذ والعاشر ما اذا وقع رجل في بئر حفرة
في طريق متعلق باخى وتعلق الآخر باخى والآخر باخى فوقعوا جميعا فانقا
ووجد بعضهم فوق بعض في البئر ففي قول ان دية الاول يجعل ثلثها
على الحافر وثلثها على الاوسط وثلثها هدر ودية الثاني نصفان ونصفا
على الاول ونصفها هدر ودية الثالث كلها على الثاني وفي القياس يجعل

دبة الاول على الحافز ودية الثاني على الاول ودية الثالث على الثاني وكذا
ذلك على عواقلهم وبه اخذ هذا ان علم انهم ما تركوا ذلك وان لم يعلم بطل
نصف ذلك كله واخذ بالنصف ونقل عن اكرنجي ان القياس في ذلك قول
مجلدج وان القول الآخر قول ابي يوسف رح وهو الاستحسان والحادية عشر
ما في نكاح الاصل رجل قال له بده هذا ابني ولامته هذه ابنتي اوقعت الفسق
في هذا بالقياس وترك الاستحسان والثانية عشر ما في طلاق الاجل اذا قال
لامرأة اذا ولدت ولدا فانت طالق وقالت قد ولدت وكذبها الزوج في الفيا
لا يصح ولا يقع عليها الطلاق وفي الاستحسان بالعكس اخذ فيها بالقياس
وادع الاستحسان ولو قال لها اذا لعنت فانت طالق فانت قد حضرت
يقع الطلاق استحسانا مجلدج في هذا لانه لا يعلم اليقين الا من جهتها بخلاف
الولادة والله تعالى اعلم قوله وقد قدمنا القياس الى اي قدمنا القسم الثاني
من قسمي القياس وهو ما ظهر فساده وضعفه بالنسبة الى ما يقابله الالامة
لصحة اثره الباطن على القسم الثاني من الاستحسان وهو الذي ظهر اثره
وخفي فساده لان العبرة والتزجج لقوة الاثر دون الجلاء ثم
المراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساد الخفي وهو لا يتج
خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بجلاء الصحة في القياس
الجلي خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا
على وجه الاستحسان ثم التبع ان معنى الرجحان هنا تغيير العمل بالراجح
وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح
وان كان ظاهرا بالنسبة اليه قوله فانه بر كرم با ركوعا غير ركوع الصلوة
ثم تعود الى محض القيام وقيل ركوع الصلوة واليه مال اكثر المحققين
هذا اذا كانت الآية اخر السورة او متصلة به باقل من ثلث آيات او كانت
غير متصلة باخرى ولم يتخلل بين النلاوة والركوع فصل بمقدار ثلث آيات

على ما فيه من الخلف مستذكرة فان قلت لم لا ينوب مطلق الركوع
لانه المستفاد بالنقص لا خصوص ركوع هو عبادة قلت دعوي استفادة
المطلق من النقص ممنوعة بل انما وقع ركوع هو عبادة فتأمل قوله وان
شاء سجد يعني سجود الصلوة قوله الا ان الركوع محتاج الى النية دون
التجود اعلم انهم اجمعوا على ان سجدة النلاوة تتأدى بسجدة الصلوة وان
لم ينو واختلفوا في الركوع قال شيخ الاسلام لا بد للركوع من النية حتى ينوب
عن سجدة النلاوة ونص عليه مجلدج كذا ذكره الشراح وذكر في البدائع اذا
ركع قبل ان يطول القراءة هل يشترط النية لقيام الركوع مقام سجدة النلاوة
فقياس ما ذكرنا انه لا يحتاج لان الحاجة الى التحصيل التظيم في هذه الحالة
وقد وجد نوي اوله بذكر دخل المسجد اذا اشتغل بالفرض بقوم مقام
حنية المسجد ومن مشايخنا من قال يحتاج الى النية ويدعي ان محمد
رح اشار اليه وصرح ايضا في البدائع بوجوب النية في ايقاع سجدة الصلوة
عن النلاوة فيما اذا لم يطول القراءة رح لم يقع ما تقدم من فعل الاجماع على عدم
اشتراطها هذا كله اذا ركع وسجد على الفور فان لم يفعل حتى طالت القراءة
ثم ركع بنوبها اوله ينوبها في الركوع ونواها في السجود لم يجزه لانها صارت
وينان ذمته لغوايتها عن محلها فان قلت ما حد الطول القاطع للفور
قلت قال شيخ الاسلام اذا قرأ بعد السجدة ثلث آيات ينقطع الفور
ولا ينوب الركوع ولا السجدة الصلوتية عن سجدة النلاوة لانها صارت
دينا عليه لغوات وقتها فلا تتأدى في ضمن الغير وقال الخليلي لا ينقطع
الفور ما لم يقرأ اكثر من ثلث آيات وهو الرواية هذا ثم نقص عن
البح رح ان السجود بها افضل هكذا ذكره مطلقا في البدائع ووجهه انه
اذا سجد ثم قال وركع حصلا قريبين مخلوف ما اذا ركع وهو مخلوف
ما في البعض الموضع من انها اذا كانت آخر السورة فالافضل ان يركع

بها ثم اذا سجد لها وقام فركع كما رجع راسه دون قراءة كره له ذلك سواء
كانت الآية في وسط السورة او ختمها او بنى الى الختم آيات او اكثر لانه
يصير بانها الركوع على السجدة فينبغي ان يقرأ ثم يركع فان كان في وسط
السورة فينبغي ان يختمها اذا رجع ثم يركع وان كان ختمها فينبغي ان يقرأ
آيات من سورة اخري ثم يركع وان كان بنى منها آيات او ثلثة كسورة
بنى اسرائيل ولا يشقان كان له ان يركع بها في الآيتين بل هو في ذلك
اختصاصا لا يجرى الركوع به الا لقطع الغر بالثلث وقيل لا ينقطع
وهو اللوح وفي البدع الاربعة ان يعرض الى رأي المجتهد او يصير ما بعد
طوعا على ان جعل الثلث قاطعة للغر خلاف الرواية عن محمد قوله يعني
يقوم الركوع مقام سجدة التلاوة لا فان قلت قد قال محمد بن سلمة رح
ان الصلوية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع فكان الصلوة
على قوله ان تقوم الصلوية وفي الاستحسان لا يجوز لان هذه السجدة
قائمة مقام نفسها فلا يقوم مقام غيرها كصوم يوم من رمضان لا يقوم
عن نفسه وعن قضاء يوم آخر فيقع ان القياس وهو الامر الظاهر هنا
مقدم على الاستحسان بخلاف قيام الركوع مقامها فان القياس بالوجوه
لانه الظاهر في الاستحسان يجوز وهو الحق فكان ح من تقدم الاستحسان
قلت عامة المشايخ على ان الركوع هو القاتل مقامها كما ذكره محمد فانه
قال قلت فان اراد ان يركع بالسجدة هل يجزيه ذلك قال اما في القياس
فالركعة في ذلك والسجدة سواء لان كل ذلك صلوة واما في الاستحسان
فينبغي له ان يسجد بالقياس فاخذ هذا لفظ محمد رح ومن هنا اثبت به
على صدر الشريعة قوله والركوع غيره الخ وذلك ان تقول الكلام في تقدير
القياس الحلي على المسحس بالقياس الحنفى وجوب السجود وعدم نيابة
الركوع عنه من قبيل المسحس بالنصر فلا يستقيم التمثيل به على ان الامر

ان وجه الاستحسان اخفى من وجه القياس بل الامر بالعكس لان وجه
الاستحسان يتوقف على تصور ان النص ورد بالسجود والركوع غير
وجه القياس يتوقف على هذا وعلى ان الركوع اطلق على السجود في النص
مجازا والمجاز يقتضي العلوقة وعلى ان تلك العلوقة في الخضوع وانها
تصلح مناطا للامر بالسجود والمناط ثابت في الركوع فيصلح ان يقوم مقام
السجود ولا شك ان كان توقفه على مقدمات اقل يكون اجلي عند العقل
فما كان توقفه على مقدمات اكثر لانا لانم ان القياس قد يرجح على الاستحسان
بقوة فيه بل المعنى آخر ان ضم اليه صار لمجموعها واجما على الاستحسان
ويمكن الجواب اما عن الاول فبان التعويل فيما نحن فيه من الاستحسان
انما هو على التعليل لا على النص وانما ذكر النص لاثبات الجاه الاستحسان
به وذلك غير مانع من التمثيل به واما عن الثاني فلولا لانم ان الظهور
والخفاء دائر مع كثرة العلوقة وقلتها وانما هو دائر مع وضوح العلوقة
وخفاها ويجوز ان يكون العلوقات الكثيرة واضحة في نفسها فلا تفيد
خفاء وان يكون العلوقات القليلة خفية في نفسها وضوحا واما عن
الثالث فلولا انك اذا ادعيت وجود معنى زائد الرمز بيانه تتكلم عليه
والافتد سلمت اذ لا ينفك مجرد التجويز العقلي الناشئ عن غير دليل هذا
ولو قيل ابتداء في ترجيح هذا القياس على هذا الاستحسان بان اظهر النص
وان ورد بالسجود الا ان مواضع السجدة تدل على ان الواجب مجرد مخالفة المنكر
بأظهار التواضع لله تعالى بدليل جريان الدخايل فيه والركوع في الصلوة صلح
التواضع لكونه عبادة بخلاف خارج الصلوة ويجوز اقامته مقام سجود الصلوة
لان كل منهما مقصود بالامر بنفسه بصفة الجمع بينهما على ما مر في قوله
كاداء القيمة في باب الزكوة بل اولى قوله لان كل واحد منهما مقصود
بنفسه لقوله تعالى اركعوا واسجدوا فلا يوجب احدهما عن الاول ونية شئ

فانهم قالوا القيام والركوع وسيلتان الى التمجيد فالتمن بالذات
انما هو التمجيد حتى لو قدر على القيام والركوع دون التمجيد صلى قاعدا
ولالحاصل انه علم مما ذكر ان للقياس فسادا ظاهرا وهو تغيير حكم النص
وله اش باطن وهو حصول المضموع والاستحسان له اثر ظاهر وهو العمل
بموجب النص وفساد باطن وهو جعل ما هو غير مقصود اقول والعمل
بالمجاز وهو الركوع مع امكان الحقيقة الذي هو التمجيد قوله وهو جعل
غير المق وهو سجود الندوة مساويا للمق وهو سجود الصلوة قوله ثم
المتمسك بالقياس الخفي قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا
سواء كان اثر او لجماعا او ضرورة او قياسا خفيا وهما يزيدان التفرقة
بين المتمسك بالقياس الخفي وبين المتمسك بغيره في ان الاول يقبل
التقدير للصورة اخري والثاني لا يقبلها لانه معدول عن القياس
ومن شروط صحة التقدير ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن
القياس لما مر قوله بخلاف الاقسام الاخر وهي المتمسك بالاشرف المتمسك
بالاجماع والمتمسك بالضرورة قوله لانها غير معلومة اي مقولة لكونها
معدولا بها عن سنن القياس قوله ويخلف على الباقي اي المشتري لانه
هو المنكر وجه لانه لا يدعى شيئا حتى تكون البايغ ايضا منكر اقول لان
المشترى يدعى الخ هذا التقليل ليس بجيد ان نظرت الى محل الشارح وهو
فيتخالفان وكان المناسب ان يقول لان البايغ ينكر وجوب تسليم
المبيع لما اقرب المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة
الثمن فيتوجه اليه على كل منهما حكما للونكار او نقول لان المشتري
يدعى تسليم المبيع باقل الثمنين وهو ينكر لان المرعى يدعى تسليم المبيع
باقل الثمنين وهو ينكر والبايغ يدعى زيادة الثمن على المشتري وهو
ينكر فيجوز التخالف بينهما وان نظرت الى المق مجردا عن محل التقليل الشارح

مناب قوله حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في الاجرة قبل
ان ياخذ القصار في العمل يتخالفان لان كل منهما يصلح من عياد ومنكر
او الاجارة مما يحتمل النسخ بالاعذار وفي التخالف نزع النسخ دفع الضرر
عن كل منهما فان قلت قد سبق ان من شرط التقدير ان لا يكون الحكم ثابتا
بالقياس من غير فرق بين الخلو الخفي فكيف يصح تقديره المتمسك بالقياس
الخفي قلت المعدي بالحقيقة هو حكم الاصل الاستحسان كوجوب اليمين
على المنكر في سائر المقدرات الا ان صورة التخالف وجريان اليمين
من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت
التقدير اليه اذ لم يوجد في الاصل الذي هو سائر المقدرات يمين
المنكر بل الكيفية وهو ان يتوجه على المتأخرين في تقديده واحدة
قوله فاما بعد القبض لم يجب اذا وقع الاختلاف بين المتعاقدين في
البدل بعد القبض فالقياس يقتضي ان لا يكون اليمين على البايغ لان
المشترى لا يدعى بنفسه شيئا على البايغ لان المبيع مسلم اليه ولكن
لم يجب يمين البايغ الا الاستحسان بالاش قوله وهو قوله عليه الصلوة
والسليم اذ اختلف المتعاقدان والسلعة قائمة تخالفا وتراد الا
لفظ التراد يشير الى انه بعد القبض لان التراد لا يتصور الا بعد وهذا
سقطا ما قبل لم لا يجوز ان يحمل هذا الاثر على ما قبل القبض بدليل قوله
عليه الصلوة والسليم البينة على المدعى واليمين على من انكر قوله
فلو تقع تقديرته الى الوارثين حتى لو مات العاقدان واختلف ورثتهما في
المقدار لا يتخالفان ويكون قوله لو رثته المشتري وكذا لا يعدي الى
حال هلك السلعة ولا الى غير التابع من العقود كالتاجر لانه معدول
عن القياس فلا يفتدى الى غير المصروف قوله وعند يخرج بجري التخالف
بين الوارثة لان التخالف عنده انما يكون باعتبار ان كل واحد منهما يدعى

عقدا ولاخر نيكوه اذ المبيع بالف غيره بالفين وهذا المعنى يتم
قبل القبض وبعد فيثبت التعاقب في المبيع ويتعدى الى الورثة والاجا
وهو المرود اذ عقد البيع لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف
قد يصير بالفين بزيادة الثمن والبيع بالفين قد يصير بالف عطف
الثمن قوله وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته الى الاجتهاد في اللغة
انفعال من تحمل الجهد بضم الجيم بمعنى الطاقة والمشقة ومنه استفرغ
الوسع في تحصيل امر شق ومعنى توهم بانه بذل الجهد في نيل الحق ولهذا
يقال لجهده فلون في حمل حجر عظيم ولا يقال اجتهاد في حمل حصاه وفي
اصطلاح الاصوليين هو استفرغ الفقيه وسعه في طلب الظن بشئ
من الاحكام الشرعية بالنظر في الأدلة الشرعية والاستنباط منها في
استفرغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث لا يحسن من نفسه المرئ عليه
وهو كالجنس وبقيد الفقيه خرج غيره من اصولي ومتكلم ومفسر
وغيرهم والفقيه من قام به الفقه والفقه قدر تعريفه في اول الكتاب
وبقيد الوسع خرج غيره من احوال النفس وغيرها وبقيد الوسع بطلب الظن
خرج طلب العلم والشك والوهم وبقيد الشئ بالاحكام خرجت الطبايع
والعادات والصناعات ونحوها وبقيد الاحكام بالشرعية خرجت
العقلية والحسية وباشارة من التبعيضية خرج اشتراط الاستفان
لان احاطة كل مجتهد بالاحكام كلها بالنقل ليس بشرط في نحة الاجتهاد
وبقال البعض وقال الاخرين بعدم جوازها ويظهر ثمره ذلك فيما تقدم
لبعض الناس في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة دون
غيرها فله ان يجتهد فيها فاجازها من اجازها ومنعه من منعه فليس
اجاز انه لو لم يجز التحري لزم علم المجتهد بجميع المأخذ ويلزمه العلم
بجميع الاحكام واللوزم منتف لبثوث لا ادري ولى منع ان العلم

391
بجميع المأخذ لا يوجب العلم بجميع الاحكام لجواز ان يكون عدم
العلم ببعض لتعارض الأدلة واللجج الحالي او الرقابي عن المبالغة
في الفحص او لتشوش الفكر فلو يلزم من ثبوت لا ادري تحري الاجتهاد
ولا يخرج عن التعريف اجتهاد النبي عليه الصلوة والسلام على القول
بانه متعبد بالاجتهاد وانه يطلق على ما علمه بالاجتهاد اسم الفقه
دون ما علمه بالوجهي فلو يمتثل عكسه اما على قول من لم يقل بانه متعبد
فلو يرد علمه على التعريف واعلم ان الاجتهاد اعم من القياس وهو من ذهب
لجمهور اذ القياس يقتصر الى الاجتهاد دون العكس فان الاجتهاد قد يكون
من النظر والاجماع لان معانها قد لا يكون ظاهرا فيحتاج الى الاجتهاد
في صنيع العموم والاشارة والمفهوم والاقصناء والتقييد وحمل المطلق
وغير ذلك وقيل ما مراد فان و اشار اليه الشافعي في كتاب الرسالة
قوله ان يجزي اي جميع علم الكتاب اي القرآن قوله اي مع معانيه جعل ابا
بمعنى ح وفعال توهم السببية والمراد بالمعاني مدلولات مفردة وخراف
مركباته من حيث اللغة والشرع فيقتصر الى اللغة والظروف والنحو
والمعاني والبيان الا ان يكون ذلك حاصله بحسب السليفة فلو
يحتاج الى تكسبه فبان والى المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف
في قوله تعالى او لجاه احد منكم من الغائظ ان المراد بالغائظ الحدوث
وان علة الحكم خروج الجماسة عن بدن الانسان الحج قوله ولا يشترط
ضبطها الحج يعني المراد بعلم الكتاب علم قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام
لا علم الكتاب بجموعه ولا حفظ ذلك القدر عن ظهر قلب بل المشروط
هو العلم بمواقع ذلك القدر بحيث يتمكن من الرجوع اليه عن طلب
الحكم قوله وعلم السنة بطرقها بان يعرف متونها واسانيدها التي وصلتها
اليها من تواتر وشهرة واحاد وخرج تعديل الخبر ذلك مما تقدم ذكره

في بحث السنة قوله اي طرفه وشرايطه واحكامه واقسامه المقبولة
والمرودة ليتمكن من الاستنباط الصحيح والابتدع مع ذلك من معرفة الاجماع
ومعرفة موافقه لثلاث مخالفه في اجتهاده وقيل لا يشترط علم الكلام لجواز
الاستدلال بالأدلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه
لانه ثمره الاجتهاد فلو يتقدم والذي يظهر وجوب اشتراط الكلام لحد
صحة التقليد عند اكثرهم ومذاقته عند الجميع وعدم افادة اليقين
بالظن المسن وكذا الفقه لان نصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بمادة
لان من طريق اليه ثم اعلم ان هذه الفرائض انما هي في حق المجتهد المطلق
الذي يعني بجميع الاحكام واما المجتهد في حكمه ووزنه فغلبه معرفة
ما يتعلق بذلك الحكم فقط مثلا الاجتهاد في حكم يتعلق بالصلوة لا يقتضي
على معرفة جميع ما يتعلق باحكام التكاح قوله المختار انه عليه الصلوة
والسلام كان متعبدا بانتظار الوجي فيما لم يوح اليه ولا من الاجتهاد
ثانيا وقيل هو بالجواز مطلقا وقيل بالنوع مطلقا وقيل بالجواز في الحروف
خاصة وادناه من هذه الاقوال المذكورة في المطولات قوله وحكمة الاصابة
بالرأي اي الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن في الحكم مع احتمال الخطأ
فلا يجري الاجتهاد في القطعيات ولا فيما يجب فيه الاعتقاد واللبانم
من اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد
وقد اختلفوا فيه بناء على اختلاف فهم في ان الله تعالى هل له في كل صورة
من الحوادث حكم معين ام الحكم ما اري اليه اجتهاد المجتهد فقال
الجمهور بالاول ولكن اختلفوا على اربعة اقوال فذهب عامة الفقهاء
ان ذلك الحكم غلبة ويلحقني لم يكلف المجتهد باصابته لغرضه
في ظفر به فهو مصيب وله اجران ولم يظفر به فهو معطى بول الجرح
واحد قوله والحق بالنصب عطف على المجتهد يعني ان الحق في موضع الخلاف

واحد بالكتاب والسنة والاجماع وضرب من المعقول اما الكتاب فنقول
تعالى وداود وسليمان الي قوله تعالى فغفرنا لها وسليما فان الله تعالى خلق
سليما بفهم الحق في الواقعة بعد الثبوت اكلها في الحكم وذلك يدل على اصابة
سليمان دون داود عليهما الصلوة والسلام والمالم كان لتخصيص سليمان
بالغفران فائدة وفي هذا التقدير يدل على اتحاد حكم الله تعالى في الحادثة
وان المصيب في الاجتهاد عند اختلاف المجتهدين في الواقعة الواحدة واحد
وان حكمها كان بالاجتهاد ثم انهما اختلفا فيه وان رجوع احد المجتهدين
الى الآخر صحيح وان الاجتهاد الى الانبياء عليهم الصلوة والسلام فيما لم
يرح اليهم جائز وان الخطاء يجوز عليهم فيه من غير ان يقر واعليه
وما روي من قوله داود لسليمان عليهما الصلوة والسلام القضاء
ما قضيت يعني ما عسي ان يرد نقصان على هذا الاستدلال واما
السنة فادري من قوله عليه الصلوة والسلام ان اصبحت فلك عشر
حسان وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل المصيب
اجري وللخطي اجر واحد واما الاجماع فهو ان الامة قد اجتمعت
على شرعية المناظرة بين المجتهدين ولو كان كل مجتهد مصيبا
فيما اري اليه اجتهاده لم يكن للمناظرة فائدة اذ لا فائدة لها الا الاثبات
ومعرفة الحق وتمييزه عن الخطاء واظهار الصواب وتبصير بجمع
ينبغي ذلك والمعقول فهو ان لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع
المتقابلين وهما الصحة والفساد والخير والاباحة ووجود
الحكم وعدمه في محل واحد وزمان واحد في حق شخص واحد وهو
يح بالضرورة والملازمة كما وان يكون ضرورة فلو حاجة الي
التقويل بيانها قوله بانرا من مسعود رضاح وكذا اثر على وزيد
بن ثابت رضوان مسعود في غنظتهم ابن عباس رضي في العول

واثر ابن عباس رضي في تحطته لهم فيه وقال من باهني باهلته
ان الله تبارك وتعالى لم يجعل في مال واحد نفعا ونفسا وثلاثا هذا
نصفان ذهبيا بالمال فابن موهب المثلث قوله وقالت المعتزلة كل
مجتهد مصيب بمعنى انه ليس في الحادثة حكم معين لله تعالى
قبل الاجتهاد وان حكم الله تعالى فيها تابع لظن المجتهد وبه قال الاثر في
والمرني والقرالي وبعض متكلي اصل الحديث قوله ولا نسلم ان المجتهد
في امر القبلة مصيب لان حاله بل المذهب ان المجتهد يصيب ويخطئ فان
اصحاب ابي حنيفة روي قالوا في قوم متخبرين في القبلة مختلفين فيها
فمن علم منهم حال امامه وهو مخالف له في الجهة فسدت صلوة لا عتقا
ان امامه مخطئ اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لعمت صلوة المخالف
المذكور لاصابتهما جميعا في جهة القبلة وهو وجه الله تعالى واما عدم
اعادة المخطئ للكعبة فلونها غير مقصودة حتى لو قصد بالتوجه
اليه تعظيمها لما كان كافرا الا ان الشرع جعله وسيلة الى اللوح وهو وجه
الله تعالى فاقامت غلبة ظن اصابتهما مقام اصابتهما واستشكلت
صورة هذه المسئلة لان وضعها في القبلة المظلمة والصلوة فيها
جمهورية في يعلم حال الامام بصوته واجيب بكون الصلوة قضاء ويكون
الامام ترك الجهر ناسيا وبانهم عرفوا الامام بصوته انه قد انهم كمن
لا يميزون صوته انه الى اي جهة توجه وقيل بصويرها ان كانت
نارية ففي عميان واذ كانت ليلية ففي الصم قوله وهذا في الثقليات
لا في العقليات اي الخلق بين الفريقين في تصويب المجتهد وتحطته
وتصويبه مطلقا ووجه الحق وتعدده انما هي في الثقليات الظنية
من مسائل الفقيه كتقدير مسح الرأس بالريح وجواز التوضي بالنبيذ
عند عدم الماء ومنعد بالدين وحرمت البنت من الزنا وحل الثلث

العيني وصحة بيع الميراثين وفساد بيع متروك التسمية عمدا الى غير
ذلك من مسائل الخلق لا في العقليات لان المصيب فيها عند اختلاف
المجتهدين واحد اتفاقا لعدم وقوع التقيضين في نفس الامر الا ان النفا
لملة الاسلام كافر انتم مخطئ مطلقا سواء اجتهدوا وعجزوا عن معرفة الحق
اولم يجتهدوا لظهور رتبة الاسلام كظهور الشمس وسط النهار مسفرة عن
نقاب الاستتار واسفار الياض مع الاجتهاد فانه لا يثنى الا فيما
خفي مسلكه عن ظاهر الانظار وهذا يقال في الاصول فذهبنا الحق
ومذهب الخصم باطل وفي الفروع مذهبنا صواب يحتمل الخطا وهذا
الخصم خطأ يحتمل الصواب قوله اذا اخطا في اجتهاد ولم يصادف
ما اراد الله تعالى من الحكم الشرعي في تلك الحادثة قوله اي فيما اراد اليه
اجتهاده وانتهى اليه سعيه وهو الحكم في نفس الامر قوله بقوله عليه
الصلوة والسلم ان اخطارت فلن حسنة اطلق الخطا والمطلق
ينصرف الى الكمال وهو المخطئ ابتداء وانتهاء ولعله عليه الصلوة
والسلم في اساري بدرجتي نزل قوله تعالى لا كتاب من الله سبق
لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجأ منه الا عرض
اذ لو كان ههنا اصابة ما كانوا مستحقين لنزول العذاب قوله والحمد لله
انه مصيب ابتداء اي في نفس الاجتهاد وطلبه في حق العمل به حتى ان
عمله يقع صحيحا بشرعا حتى كأنه اصاب الحق عند الله تعالى فيكون ما جازا
في ذلك لا ما ذورا قوله مخطئ انتهاء اي في اصابة المخطئ وهو الحق عند الله
تعالى الذي غيب عنه وجه اصابته وعليه الاثمة الاربعة ونقل
عنهم القول الاول ايضا على ما مر وكن رجوع المنقول عن ابي حنيفة روي
بان كل مجتهد مصيب الى هذا القول اذ لا يجوز ان يكون مراد الامام بذلك
انه مصيب انتهاء لما هو عند الله تعالى من الحكم الثابت في الحادثة اذ الحق

ح يكون متعددا عند الله تعالى واحدا والامام غير قابل به فتبين
 ان العولي واحد ليلتما بالقول الآخر اذا التوفيق غير من التناقض
 فيكون المعنى ان كل مجتهد مصيب في نفس الاجتهاد ابتداء في حق العمل
 مع ان الحق واحد يحتمل الخطاء والضراب وانما كان هذا الوجه هو
 المخار لانه لا يتسع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان يتناقض
 المطالب والاحكام مع رعاية الشرايط بقدر الوسع والطاقة وهذا
 وصف الله تعالى اجتهاد داود عليه الصلوة والسلام بالحكم والعلم
 والعمل في مقام الشاء عليه مع كونه خطاء بدلالة سور الكلام
 في تخصيص سليمان عليه الصلوة والسلام باصابة الحق فلو كان خطأ
 من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطاء والمراد اجتهاده عليه
 الصلوة والسلام في هذه الحادثة والالام يكون لذلك الحكم والعلم
 في هذا المقام فائرة اذ لا يشبهه الى احد ان النبي اتي بنبي كان قد
 اوتي علما وحكما في الجملة هذا فيما لا ينقضه اما ما فيه فتعرف
 المجتهد في طلبه فانه يكون فيه مخطا وانما لا يجوز تخصيص العلة
 اي المؤثرة فان تخصيص الطريقة جاز ذكره في الاسلام وتحرير
 ان الفقهاء اجمعوا على ان تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليه
 مانع يقدح في العلية واختلفا فيما اذا تخلف عن المانع فقال
 مشايخ سمرقند كابن منصور الماتريدي وغير الاسلام وشمس لامعة
 ومشايخ ما وراء النهر واكثر اصحاب الشافعي انه لا يجوز ذهب
 العراقيين من اصحابنا والقاض ابو زيد وابولحسن الكرخي وابو
 بكر الرازي ومالك والحنابلة واكثر المعتزلة الى جوارحه ومن
 الناس من قال ان الخلاف مبني على القول بعروض المعاني المعاني
 فمن قال به يجوز تخصيصه العلة كما يجوز تخصيص العموم ومن لم

يقول به

يقل به لم يجوز ولا ظهر ان ذلك بناء على ان التخصيص ابطال للعلية
 اولا فالما نفوذ قالوا بذلك والمجوزون منعه وقيل بالجواز في المنصوية
 دون المستنبطة وقيل بالعكس وقيل للخيار عدم الجواز في المستنبط الا لان
 او علم شرط والجواز في المنصوية اذا ثبت العلية فظاهر عام قوله لانه
 يوردى الى التصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد انما تثبت بساومه عن
 المناقضة وفساده وخطاه بانقضائه فاذا جاز تخصيص العلة امكن
 لكل مجتهد اذا اورد عليه النقص في علمته ان يقول امتنع حكم علمي
 ثم لما منع من تصويب كل مجتهد من لزوم القول بالاصح على الله تعالى اذ لا يخ
 في كل مجتهد ان يكون مصيبا والقول بالاصح والتصويب مطلقا باطل
 بما قرر على محله قوله ولقائل ان يقول اذا الخ هذا وارد من جهة المجوز
 للتخصيص انما يوردى الى التصويب ان لو قيل منه مجرد امتناع حكم علمي
 انما اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا اذا كان لا يتسركل مجتهد
 عند ورود النقص عليه بيان مانع صالح للتخصيص واجب باننا لان لم
 بان كل مجتهد لا يقدر على بيان صالح مانع بل يقدر لان المانع اما اثر اوج
 او ضرورة او علة صلحة وعن الثاني بان احتمال الخطاء ثابت في كل
 مجتهد ولو يبرهن من اثبات عدم العلة في صورة النقص عدم احتمال الخطا
 في الاجتهاد وعن الثالث بان الاصح في حق كل مجتهد ان يكون مصيبا وير
 الاول بانه منع بلا سند وكون المانع ما ذكره مسلم ولكن ليس يقدر كل مجتهد
 على ايراد هذا المانع في موضع النقص احتمال الخطاء لا يجذب به نفعاً اذ لا يقع
 به الفرق بين التخصيص وعدم العلة لانه يمكن للمختص ان يقول النقص
 وان يدفع عن العلة بايراد هذا المانع لكن لم يقع عنه احتمال الخطا
 عند الله تعالى ومستند القول بالتصويب لا يخصص في القول بوجوب
 ان لا يصلح لان القائل بالتصويب له مستند ان احدهما هذا والثاني

امتناع تكليف ما لا يطاق والادل المعترلة والثاني لاصل التمسك على ان
لهم ان يقبلوا هذا عليكم بان يقولوا لما كان عدم الحكم عندكم في صورة
التخصيص مضافا الى عدم العلة بتعيين ما يمكن لكل مجتهد اذا ورد
عليه نقض ان يقول عدمت علتي في صورة النقض لزيادة وصنعه
فيها او نقصانه عنها ويجوز ان ينقض عن النقض فيبقى عدته على الصحة فيكون
كل مجتهد مصيبا وفي ذلك قول بوجوب الاصل وهو بطلان سلبنا
انه ملزم بتصويب كل مجتهد لكن في حق العمل لا في حق الحكم الثابت
عند الله تعالى كما روي عن ابي حنيفة ربح ان كل مجتهد مصيب وذلك
لا يؤدي الى القول بوجوب الاصل والا لكان هذا الزما واراد عليكم
لا تكلم قالون يا اهل السنة بالتصويب بهذا المعنى قوله قلب التخصيص
بالمناخ يستلزم التناقض لا يخفى على ذي بصيرة ان هذا الجواب
لا يحسم مادة السؤال اذ غاية ما فيه الفرق بين الاضافة الى المناخ
والاضافة الى عدم العلة وتوضيحه ان عدم العلة قد يكون لزيادة
وصف على ما يجعل علة بان يكون عليه مشروطة بعدم ذلك الوصف
فينتهي بوجوده كالبيع الغير المقيّد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه
الخيار لم يبيح مطلقا فلم يكن علة وقد يكون لنقصان وصف وهو من
جملة اركان العلة او شرائطها فينتهي الكل بانتفاء جزئه او شرطه لان
المركب ينعدم بانعدام جزئه كالحاوي النجس فانه مع عدم الجرح علة لانقضاء
الوضوء فعند وجود الجرح لا يكون علة كما في المستحاضة وح لا يخفى
على المتأمل ان في صورة زيادة الوصف او العلة وجد المناخ فعلة
شروط او شرط فعند وجوده تنعدم العلة لانعدام ركنها او شرطها
لا يقال لا يلزم ان يكون عدم جزاء وهو بطلاننا نقول هذا اذا كان
المناخ وجوديا اما اذا كان عديميا فلا يلزم لان تقيضه وجودي على ان

كون المناخ دائما فوات شيئا فلا يلزم كون عدم جزء العلة فتأمل
والاصل ان العلة تنعدم بزيادة وصف او نقصانه فالمجوزون يستنبطون
هذا الغير مانعا مختصا فيقولون انعدام الحكم بقاء العلة لوجودها
وذلك تخصيص كالتنقض العام يلحقه خصوص فيبقى نصا فيما وراء موضع
المخصوص ونحن نقول ان عدم العلة لما ذكرنا فينبغي ان عدم الحكم لانعدامها
وقدم الجواب قريبا عن لزوم القول بالتصويب على تقدير اصابة الحكم
لعدم العلة واما بيان وجه التناقض بوجود العلة وعدمها فليس
بظاهر بانهم يقولون بوجودها مع عدم الحكم بل الوجه ان كونها علة
تامة يقتضي وجود الحكم في جميع المحال والمناخ يقتضي عدمه في البعض فيؤيد
ذلك الى القول بوجود الحكم وعدمه في محل واحد وهو بطلان ويمكن توجيهه
كلام الشارع بان الحكم لما كان لازما للعلة غير منفك بوجودها
يقتضي وجود الحكم وعدمه يقتضي عدمها بالاستحالة وجود الملزم برفق
لانها فيكون علة غير علة قيل العلة اماراة فيجوز جعل الشارع اياها
علة في صورة دون اخرى فلا يوجب بالتخلف عدم علتها ولا التناقض
واجيب باننا لانهم منع عدمها عند التخلف اذا كانت مستنبطة لغزات
ظنة العلية لعدم ترتب الحكم عليها بخلاف الثابتة بقطعي ولا يخفى
كونها اماراة لا يترتب الحكم عليها على انها تمنع كونها اماراة بالنسبة
اليناكلمة ولا يقال المراد بالعلة الباعثة ويصح التخلف مع وجود
الباعثة لانا نقول لا يكون من تخصيص العلة في شيئا فانهم
واجيب عنه ايضا بان الاطوار على صدق المجتهد يتمكن بالنقل
الى ما سوي صورة النقض واعتبار عدته فيه فان نقض شيئا او زاد
في صورة النقض كان صادقا والافرنو نقض بخلاف دعوى التخصيص
فانه اذا قال علتي كانت تقتضي ذلك لكن منع عنه مانع كان قوله

بقننى في حيز النزاع ولم يكن الاطلاع على الاقتضاء مع وجود التقن
فتدبر قوله لغوات دكنه وهو الامسالك عن المعطرات بمحصل المناني
وهو وصول المفطر الى جوفه قوله حكم هذا التعليل اي المتفق لفساد
الصوم بفوات الركن قوله ثمة اي في صورة النسيان قوله مع بقاء العلة
بالانسب ان يقول فاته وهو قوله عليه الصلوة والسلام فانما اطعمك
الله تعالى وسقاك فانه سبق للصوم مع قيام العلة المفوتة لركن الصوم
قوله ونحن نقول لعدم العلم العلة ان قلت هذا مذهب الفلاسفة
وليس مذهب اهل السنة لان عدم الحكم عند عدم العلة غير مضاف
الى عدم العلة بل هو مبني على عدم الاصل الا ترى الى قول الاصولي
عدم العلة لا يوجب عدم الحكم قلت نعم لكن المص تسامح في العبارة
لكون ذلك امر مشهورا عندهم اولسدة ارادته نفي العلة للمأذنة
يلزم تخصيصها قوله فسقط عنه معنى الجناية حتى صار ما صدر عنه
حقيقة معدوما شرعا وللشاعر ان ينزل الموجود معدوما والمعدوم
موجودا قوله لبقاء دكنه ان قلت كيف يبني الشيء موجودا مع ما
يصاد وينافيه وهو الاكل قلت ابن انت من اول الحديث وهو قوله
عليه الصلوة والسلام تم على صومك فلولم يبق صوم الناسي لم يكن
لقوله عليه الصلوة والسلام تم على صومك فانه على انا نقول الاكل
علة للفطر يجعل الشاعر اياه علة فربنا في صورة النسيان لم يجعل
علة فيسبقي ركن الصوم لانه فانه قلت قول المص ان فعل الناسي
منسوب الى صاحب الشرع مسلم لكن اشرك في دفع الحكم وهو لانه
لا يرفع حقيقة الفعل لانه موجود حقا و مشاهدة ولا امكان لا كذا
المحسوس في ارفع التخصيص قلنا سلمنا ان حقيقة الفعل موجودة
لكن لا يتم ان مجرد الفعل علة فلو لم يتم التخصيص لعدم العلة او لوجود

المانع قوله كذا في جامع الامراء شرح المنار يعني حل بني في جامع الامراء
على البناء للفاعل لانه قال فيه بني من اجاز التخصيص الخ من اجاز قال
بني وتقسيم من غير تنوين لاضافته الى الموانع بالنصب مفعول بني
قوله والاولي ان يقرأ بني على صيغة المجهول ويرفع تقسيم على السامه
لعدم اختصاص هذا التقسيم بما ذكر لانه يقسم للمانع من حيث هو
لا للمانع من حيث مع وجود علة لانه مشتمل على ما هو مانع للعلة بنفيها
فضله عن الحكم قوله مانع يمنع انعقاد العلة في نفسه كبيع الحر لانه
ليس بمال والبيع مباداة المال بالمال فلو منع البيع فيه ولا يتم الايجاب
بالقبول لوجود المانع المفوت للمال المحل وهو الحرية قوله ومانع يمنع تمام
العلة عن الانقضاء ولهذا يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة الوارث
ولا يمنع اصل الانقضاء كبيع عبد الغير بغير اذنه فان اضافة البيع الى مال
الغير يمنع العلة دون انعقادها في حق المالك لعدم ولاية الغير على المحل
بغير اذنه وان تم العقد في حق العاقد ولهذا لو اجازته المالك جاز
ولو ابطله بطل بخلاف من باشر العقد مع فضول حيث يلزم العقد
من جابنه ويتم حتى لا يكون له الخيار بعد ذلك الا بشرط او بعدم توثيقه
او بوجود عيب ولا للفصول نفسه حتى لا يكون له ولاية ابطاله بعد
الانعقاد قيل للاجازة كما هو كذلك بعدها تعلم انه منعقد في المالك
انعقاد غير تام وفي حق المباشر انعقاد امانا قوله يمنع ابتداء الحكم
وثبوت عقيب الايجاب والقبول في حق من هو له بدليل انه يبطل بموته
ولا يتوقف على اجازة ورثته ولا يمنع اصل الانقضاء قوله اي كالحق
الثابت بالشرط ليس في حل عبارة المتن بهذا كثير فانه يرفع
ثبوت الحكم وهو الملك حتى لا يخرج البدل عن ملك من له الخيار
الى ملك صاحبه وانما امتنع الحكم بالخيار لتعلق الثبوت بسقوطه

يمنع تمام الحكم اي دون ابتدائه كخيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا
 عن الشرط فاوجب الحكم وهو الملك ولكن لم يتم لعدم الرقني به عند الرؤية
 بدون قضاء الرضا واي لعدم التمام كخيار العيب الخ انما اختلف
 مراتب هذه الخيارات لانه خيار الشرط في البيع يدخل على الحكم دون التسبب
 وهو البيع لما عرف فيعلق بالشرط وهو معدوم قبله فاشترط في منعه ابتداء
 واما خيار الرؤية فلون البيع موجب الملك لكن ما لا يتم الرضا بدون الرؤية
 ولم يتم الملك الا بان كان مانعا من تمام الحكم لان ابتدائه واما خيار العيب
 فلونه حصل السببية والحكم بتمامه لتمام الرضا لانه قد وجد الرؤية لكن على
 تقدير الانقراض على العيب دفعا للضرر عنه فكان مانعا من لزوم الحكم ولهذا
 قلنا ان المشتري يتمكن من رد بعض المبيع قبل القبض في خيار العيب
 لانه تفريق للصفة بعد التمام وهو جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن منه
 مطلقا لانه تفريق قبل التمام وذلك لا يجوز فان قلت هذا يشير الى الفرق
 بينهما بعد القبض والمدعى الفرق بينهما مطلقا قلت الفرق بينهما ثابت
 اما بعد القبض فلما ذكرنا واما قبل القبض فلون المشتري في خيار الرؤية
 لا يتمكن من البيع قبل القبض بدون الرضا او القضاء بخلاف خيار الرؤية
 فانه ينصرف بالقبول قضاء ولا قضاء مطلقا هذا ولو جعل المصنوع اقسام
 الموانع اربعة وجعل خيار الرؤية والعيب تماما يمنع لزوم الحكم لتمكن
 المشتري من البيع بينهما كما فعله القاض ابو زيد لكان اوجه لان المعلق
 الطردية ليست بعلل شرعا العلة الطردية هو كل وصف اعتبره لرد
 الحكم معه وجودا عند البعض ووجودا وعدمه عند البعض من غير نظر
 الى ملائمة وثبوت اثره في موضع بنص او اجماع والمؤثرة ما ظهر اثرها
 بنص او اجماع في موضع من الموانع وهي اخص من الطردية مطلقا اما على
 قول من شرط اثرها بنص الانعكاس في العلة فينبغي عدمه من وجبه

لان الانعكاس ليس شرطا في المؤثرة فينفرد الطردية في عدم الناصر ويجمعها
 في المؤثرة الطردية والمراد بالانعكاس انه كلما وجدت وجد لا يجري
 فيها المناقضة وفساد الوضع يجربان في الطردية القول بوجود العلة
 انما اقدم موجب العلة لانه يرفع الموقوف بتسليم موجب عليه فهو الحق بالتقدير
 اذ المصير الى المناقضة عند عدم امكان الموافقة ثم قدمت الممانعة على
 الباقي لان المنع اسهل منها ثم قدم فساد الوضع لانه اقوى في الرفع اذ
 المناقضة محل مجلس وهذا انقطاع كلي ولت ولم ادع ما ادعاهم الى ترك
 المعارضة هنا ان العلة الطردية هنا برفع بها العلة الطردية كأنهم
 ظنوا ان الطردية تمنع لا محالة باحد هذه الطرق وح لا يحتاج السائل
 الى الاشتغال بها وهو التزام ما لا يلزم العقل اي قول السائل ما يوجب
 المعلق بتعليقه وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذ المستدل حكما لدليله
 على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه واعلم ان القول بالوجوب عبارة
 المعلق يقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلق بتعليقه ما يتوهم انه محل
 النزاع او ملوزم مع انه لا يكون محل النزاع وملوزمه اما بصريح عبارة
 المعلق كما اذا قال القتل المثل قتل با يقتل غالبا فلا ينافي الفصل كالمثل
 بالخوف فيجيب بان النزاع ليس في عدم المناقضة بل في ايجاب العصاص ولما
 يحمل المعترض عبارة على ما ليس براده كافي مسألة تثليث السج وتعيين
 النية فان المعلق يريد بالتثليث اصابة الماء محل الغرض ثلث مرة و
 بالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله
 ثلثة امثال الغرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصائم او بتعيينه
 تعيين الشارع حتى لو صرح المعلق براده ولم يكن القول بالوجوب بل
 تعيين الممانعة الثاني ان يلزم المعلق بتعليقه ابطال ما يتوهم انه ما
 خذ الخصم قبل اتمام السائل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم بتعيين

ان ذلك ليس ماخذه كما اذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلو اعتقاد
اباحة وثاويل ويرجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء
الحذ بنزلة الاجراء في الاستقاط الضمان الثالث ان يكتم المعلن على بعض
المقدمات الشهيرة فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب
للنزاع في المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج من
المقدمة المذكورة فقيض حكم المعلن فيصير قلبا كما في مسألة غسل المرفق
فان المعلن يريد ان الغاية المذكورة في الاية غاية للفعل والغاية لا تدخل
تحت المعنى فلو يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية الاستقاط
فلو تدخل في الاستقاط فتبقى داخله في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية
لقبح منها فتأمل مور فان سلمت هذا لم يبق الخلاف هذا البحث اورد
الفاضل السمرقندي في حاشية على التفتيح قوله ولم يجب وتماه فان
سلم هذا فكيف يبقى الخلاف والاكيف يسلم موجب تقيله قوله
قلت الخ الجواب لو لانا عبد العزيز صاحب التفتيح وحاصله ان الخصم
ان اطلق النية ولم يقيد بالقصد دفعناه بموجب العلة وان قيده
بالقصد دفعناه بالمانعة وهذا السؤال والجواب سمي في الامثلة
ايضا فلا تغفل قوله الممانعة وهي عدم قبول التماهل ما ذكره المعلن
من مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير اقامة دليل عليه وقيل
هي امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المعلن من غير دليل وهو اعتم من
الاول لشمول منع الحكم ولذا عرفها غالب شرح الاموال بالثاني وهي اصل
الناظرة لانها وضعت على مثال الحضومات في الدعوى الواقعة في حق
العباد فالمعلن يدعي لزوم الحكم الذي دام اثباته على السائل والسائل
يدعي عليه فكان سبيله الانكار فلا ينبغي لنا ان نتجاوز الى غيرها
الا عند الضرورة وهي تلجى اصحاب الطرد الى القول بالاث لان السائل

لما لم يسلم ما ذكره من غير اقامة الدليل ولا دليل يقبله سوى
بيان الاثر اضطر المعلن الى اثباته ليتمكن الازام على الخصم وانما
قدمنا على الباقي لان الميع اسهل منها قوله كقول الشافعي في كفارة
الافطار الخ هذا مثال منع ثبوت الوصف في الفرع والاصل هو حذ الزنا
والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة
المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقة على كفارة الصوم ففساد
ما قيل ان مثال هذا يمنع نسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب كفارة
لا يتعلق بالجماع بل بالافطار قوله بل الكفاية متعلقة بالافطار
بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه وان كان الوطئ زنى يوجب
الحمد ولو جامع ذلك صومه يفسد لوجود العذر وان كان الوطئ حلالا
وهذا لان الجماع آلة العذر والحكم لا يتعلق بالالة بالحاصل بالالة
كأن الجرح فان من جرح انسانا ومات الجرح به تجب القصاص ولا
يتعلق وجوبه بالالة بل يتعلق بالجرح للحاصل بالالة فعرفنا انها متعلقة
بالافطار على وجه الجنائية وهذا الوصف عام يتناول الجماع والاكل
والشرب على السواء فيثبت الحكم بكل واحد وعند هذا يضطر الخصم
الى بيان خوف المسئلة وهو ان العذر بالجماع يكون فوق العذر بالاكل
والشرب في الجنائية فلا يمكن الحاقها قياسا ولا دلالة لعدم المساواة قلنا
لا نعم ان شهوم البطن تفضي الى الهلاك ولهذا رخص تناول المحرمات
عند الضرورة بخلاف الفرج لان الصوم يضعف شهوة الفرج وهو يثيق
البطن فكان اوجي الزجر قوله او في صلوحه اي صلوح الوصف لان الوصف
انما يصير صالحا للعينة بالملوامة والثابت في ايجاب الحكم لكل وصف
لم يفتقر له اثر منع من ان يكون دليلا كالجرح لما كان سببا لوجوب القصاص
بوصف السراية فقبل ثبوت السراية فقبل ثبوت هذا الوصف لا يجب القصاص

فان قال المخضرم الاثر ليس بشرط بل الطرد عند حجة بدون اثبات فلو حجة
 الى بيان التأثير نقول انك لا تحتاج الى اثبات الحكم على المخضرم والمالم يكن
 الوصف بدون التأثير حجة عند المخضرم لا يقع الاحتجاج به عليه اليه اشار
 مخضرم الاسلام ان المراد من صلاحه صلاحه للعمل به وذلك بموافقته للعلل المتفق
 عن السلف ومناسبة واهل الطرد يوافقون في اشتراط الصلوح بهذا
 المعنى دون الاول قوله قلنا لانتم ان وصف الكارة صالح للوثبات الوالية
 لانه لم يظهر له تأثير في موضع آخر بخلاف تعليلنا الوالية بالصف فانه ظهر
 تأثير في موضع آخر بخلاف الضرورة والخير في الصغيرة والقبح في بعض الشرائع
 هكذا تم بعض الشرائع هذا المثال بما ذكرناه واعتوض بان البكالبا لعة عابرة
 ايضا لعدم ممارستها امر النكاح وحال الرجال واجيب باننا لا نعلم انها عابرة
 فان اراها باكالبا لم يحصل به المعرفة بالمصالح بالتامل والتفحص والسؤال ومثلا
 احوال الناس في امور النكاح من غير ممارسة بخلاف الصغيرة ولا ينبغي ان هذا
 المثال ليس من قبيل القياس فخلو عن ان يكون العلة طردية وفيه تبيينه على
 ان الاعتراضات لا يخص القياس بل يعم الأدلة ولهذا لم يمثله بالشرع الاصل
 بهذا المثال وانما اورد به بعضهم بصيغة قيل ومما مثله في هذا المقام قول
 الشافعي حج في البنت الصغيرة ترجى مشورتها فلو نكح الابرايمها كالبنت البالغة
 ونحن لانم صلاح حجة هذا الوصف لكونه مناطا للحكم بيان دونه ان يقول
 ما تعنى بقولك لا تنكح الابرايمها رايانا قائما في الحال ام رايانا مستظرا احدونه
 في الحال وايها كان فان قال اعنى رايانا قائما في الحال لم يوجد في الفرع وان قال
 اعنى رايانا مستظرا لم يوجد في الاصل لان المانع في البالغة الرأى القائم لا المستظرا
 والوصف اذا لم يكن مشوكا بين الاصل والفرع لا يكون صالحا لافادة الحكم
 المطلوب قوله او في نفس الحكم الممانعة في نفس الحكم هي منع ثبوت الحكم المراد
 في الاصل او الفرع بان يقول بعد تسليم صلاحية الوصف العقلية لا اصل الحكم

ثابت في الاصل وهو المقيس عليه فان قلت التعليل انما هو لاثبات الحكم في
 الفرع فع الحكم فيه يكون منعا للادلولة من غير قدح في الدليل فلو يكون موجبا
 عند اصل المناظرة قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا
 للادلولة من غير قدح في الدليل فلو يكون موجبا للتحقق شرط القياس اذ من شرط
 القياس امكان الحكم في الفرع قوله فنقول لان ان التثليث مسنون
 في الفصل بل السنة فيه التثليث بعد اتمام الفرض لانه السنة هي اكمال
 الفرض في محله بالزيادة على المقدار المفروض من جنسه كما في اركان الصلوة
 الا ان الفرض في الغسل لما استوعب محله صير الى التكرار ليكون ضربا
 من التاويل وفرض المسح لم يستغرق محله فامكن نظريه بالاستيعاب
 الذي هو سنة فيه فلا يصار الى التكرار واعتراض بان يجوز ان يكون
 السنة في بعض الفرائض التقليل وفي بعضها التكرار ولا يخفى ان
 المناسبة في القيام والقراءة التقليل لزيادة الخسوع وفي الفصل التكرار
 لزيادة التقاء واجيب بان هذا لا يدفع الممانعة المذكورة فان السائل
 منع كون سنة التثليث وذكر ان السنة هي التكيل وفرق بين الفرع
 والاصل فلو يدفع ما ذكره الا باقامة الدليل على ان نفس التثليث سنة
 في الاصل فتقوله جاز ان يكون كذا لا يدفع ما ذكره قوله لا يخفى ان المناسبة
 كذا وكذا مسلم ولكن تلك المناسبة باعتبار ان التكيل يحصل بذلك
 المناسب اذ التكيل في القيام والقراءة بزيادة الخسوع وذلك بالتقليل
 وفي الغسل بزيادة التقاء وذلك بالتكرار فان التكيل هو المقصود دون نفس
 التقليل والتكرير قوله اي يمنع اضافة الحكم الى الوصف بان يقول لا سلم
 ان الحكم ثابت بهذا الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف آخر والفرق
 بين الممانعة في نفس الحكم اليه ان الاول في منع تعلق الحكم بالوصف في الفرع
 مع تسليم تعلقه في الاصل والثاني في منع تعلق الحكم في الاصل بالوصف وهذه

الممانعة اعم من الممانعة في الصلوحية لان الصلوحية منع فتلحق الحكم
به من غير عكس وقد يمنع الصلوحية عن وصف جعل علة في الفرع وهذه
مختصة بوصف جعل علة في الاصل قوله مثل ان يقول اي الشافعي ومثل
ايضا ان يقول الشافعي النكاح ليس بمال فلا يقبل فيه شهادة النساء كما
لحدود ويقوله الاخر لا يستحق على اخيه عند الذخول في ملكه لعدم البعضية
كابن العم وقلنا لام ان عدم قبول شهادة النساء في الحدود لعدم ما يشترط
بل لان الحدود تدري بالشهادة ولا يتم ان عدم الاعتقاد في ابن العم
لعدم البعضية بل لعدم القرابة المحرمة للنكاح وكل تعديل يكون
بعدم وصف او عدم حكم يبطل بهذا الاعتراض لان العدم لا يصح علة
قوله وفساد الوضع وهو حال قياس موضوع على خلاف مقتضى ترتيب
موضوع الادلة وقيل هو عبارة عن كون العلة معتبرة في نقيض الحكم
نقض او اجماع وقيل هو ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاقتباره
في ترتيب الحكم كالتقي النقيض من التوسع والتخفيف من التقليل والاشارة
من التثني وبالعكس وقد مر على المناقضة لانه اقوى منها في الذم اذ لنا
محل مجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس اخر بالجواب عن النقص او زيادة فيه
يندفع به النقص بخلاف فساد الوضع فنفس القاعدة التي بنى عليها المجيب
كلها اصله فانه بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه **قوله** وهو مرادها
لا قاطعا فيه شيء فان الفرقة الزمت موجب الاسلام لان نفسه
وهو اختلف في الدين وقد لا يصح التي لا يشاق حكم وموجبه يصلح له كثيرا
فانه غير موجب العتق بل الملك والملك موجب العتق واجيب بان
موجب الشيء بالوجه وهو انما يصلح سببا لاثبات حكم اذا كان مرتبا
على ذلك الشيء لئلا يلزم من ذلك الموجب للترتيب على الشيء امر اخر كما في
شراء القريب اما اذا لم يكن مرتبا عليه بل يترتب عليه نقيضه فيلزم

جعل موجب سببا لذلك الامر وجعل اختلفا الذين سببا للفرقة
كذلك لانه حينئذ لا يترتب على الاسلام موجب **قوله** هو تخلف الحكم
عن الوصف المدعى علمه اي سواء كان لما نوع ام لا عند من لم يجوز تخلف
العلة ومحل من جوزها هي تخلف الحكم عنها ادعاء المعلن علة لا للمانع
اعلم ان هذا تعريف تعريف للنقض عند اهل المناظرة اما المناقضة
عندهم فهي منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونها المناقضة
عند الاصوليين هي النقض وعند اهل النظر المناقضة غير النقض كما
ذكرناه ثم المناقضة مرجعها الى الممانعة لا انها امتناع عن تسليم
بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له ولذا
ان يقول تعريف المناقضة بتخلف الحكم تعريف بالمباين وهو لا يصح كما
لا يصح بالاعم والاحض وذلك لان النقض صفة الناقض والتخلف
صفة الحكم فلو صح تعريف احدهما بالآخر فالاقرب ان يقال هو منع الدليل
مع بيان تخلف الحكم عنه وايضا المناقضة لا يختص بالتخلف
المذكور بل هي عبارة عن منع الدليل بان يقال هذا الدليل غير صحيح لا يستحق
ان يستدل به اما التخلف الحكم المذكور عنه او لاستلزامه فساد اثر
على اي وجه كان ثم المناقضة تلجى اصحاب الطرد الى القول بالاشارة
مثل الاقسام المتقدمة لان الطرد الذي تمتك به المجيب لما انتقض
بما او روجه السائل من النقض لا يجد المجيب بذا من المخلص عنه بيان
الفرق وعلم ووروده نقضا ولا يتحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر
الطرد الى بيان المعنى **قوله** اهدا استقراء على سبيل الإنكار واعلم ان
حقيقة الاستقراء طلب الفهم وقد خرج اداة الاستقراء عن
معناه الحقيقي فترد لسان على التجوز منها الإنكار والابطال وهو ان
ما بعد ما غير واقع وان مدعيه كاذب نحو افاضناكم ربكم بالبينين

واتخذ من الملائكة اناثا فاستفتهم لربك البنات ولهم النبوة
 افسر هذا اشهدوا خلقهم ليجب احكام انصينا بالخلق الاول
 قال بعض المحققين من النجاة ومن جربة افادة هذا الاستغناء نفي ما
 بعده لزوم ثبوته ان كان منقيا لان نفي النفي اثبات ومنه اليس
 بكاف عبده ولهذا عطف ووضعنا عندك علم الم شرح لك لما كان في
 معناه مترجنا ومثله الم يجردك فيما فوي ووجرك ضالا الم يجعل
 كيدهم في تضليل وارسل عليهم ومنك الانكار التوبيخي وهو
 يقتضوا بعد الاداة واقع عكس لابطال وان فاعله لمزم شرعا وعقلا
 نحو انغير الله تعبدون اتعبدون ما تختون ومنها التقريري
 ومعناه حمل المخاطب على الاقرار والاعتراض بامر قد استقر عنده ثبوته
 او نفيه تقول في التقرير بالفعل نحو اضربت زيدا وبالفاعل انت ضرت
 وبالفعول ازيد اضربت ومنها التهام وهو اخراج الكلام على ضد
 مقتضى الظاهر استهزاء بالمخاطب نحو اصلوك تأمر ان تترك
 ما يعبد اياؤنا وانما مثلنا بالهجرة لارتباطها اصل ادوات المستفهام
 قوله فيضطر الى الرجوع الى المضطر المعلق عند ذلك الى بيان وهو
 المسئلة اي المعنى الفهمي المؤثر الذي يندفع به النقص ويقع به الفرق
 لان الطرد الذي هو عين التملك لما انتقص لا يجده منه مخلصا الا
 بالبدول الى بيان المعنى المؤثر قبل هذا اذا لم يجعل ذلك انقطاعا
 كما هو من ذهب البعض ومنحه فيه السائل اما اذا لم يسأله السائل
 في ذلك بان يقول انك اجبجت على باطراد هذا الوصف وقد انتقص
 ذلك بما اوردت فلا سمع منك بيان التأثير والشرع في الفرق
 في هذا المجلس لان ذلك انتقال عن حجة الى اخرى لاثبات المطا الاول
 وهو انقطاع منك ولقائل ان يقول لا نعم ان دفع نقضه لا يمكنه الا بالعد

الى التأثير للمعلل بان يقول الطهارة تطلق بالتواطى او بالاشارة
 على الطهارة عن الحدث وعلى الطهارة عن الخبث ومرادنا ههنا
 الاول فلا يرد ما ذكرنا نقضنا ويمكن ان يجاب عنه بان المراد
 لا يرفع الايراد **قوله** بان يقول كل واحد من الطهارة حكمية غير معقولة
 المعنى بل ثابته بطريق التقييد لان معنى التطهير ازالة النجاسة
 وليس على اعضاء المتوضى نجاسة تزال بهذه الطهارة لانها ظاهرة
 حقيقة وحكما بدليل انه لو صلى وهو حامل لمجدنا جازت صلواته
 ولا يتجسس الماء بملوقاتها وانما عليها امر مقدار اعتبره الشارع مانعا
 لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه واذ اثبت
 انه امر بقدي كان مثل التيمم الا ان معنى التيمم في الالة وفي الوضوء
 في المحل في شرط فيه البينة كالتيتم تحقيقا لمعنى التيمم بخلاف
 تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجس بالماء سواء توي
 اوله **قوله** بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف
 بها جميع البدن يقال فلون سميع وبصير وعالم وان كان سمع باذنه
 وببصر بعينه ويعلم بقلبه وهذا حقيقة كما اختاره بعض العلماء
 اذ لو كان مجازا لنع نفية ومعلوم ان من قال فلون ليس سميع ولا بصير
 ولا حدث يكدب عرفا ثبت ان الحديث غير مقتصر على المخرج بل يشار
 الى جميع البدن ولقائل ان يقول سلمنا ان هذا الاطلاق حقيقة لكن
 ذلك لا يقتضي حلول الحدث بجميع اجزاء البدن بل الحلول في البعض
 كاف لصحة الاطلاق كافي سميع وبصير وعالم فلا يتم التبريد لا يقال
 سراية الحدث الى جميع البدن مبنية على حكم الشارع بما فيه المطلب
 لاننا نقول حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف
 بالنجاسة الحقيقية جمع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك وح يكون

تخصيص الاعضاء الاربعة معقول وتغيير محل الفعل من الطهارة
الى النجاسة غير معقول ممنوع بل كل منها معقول فتأمل **قوله**
فلا يكون عمل الاعضاء المفروضة غير معقول المعنى بل عدم عمل
غيرها مخالف له **قوله** بل التغيير وصف محل الفعل من الطهارة الى
النجاسة غير معقول اعلم ان فخر الاسلام ذكر ان تغيير وصف محل الفعل
من الطهارة الى النجاسة غير معقول وذكر صاحب الهداية ان ثانياً يخرج
النجاسة في زوال الطهارة معقول وبين الكلامين منافات بمعنى غير
معقول المعنى انما هو تغيير وصف محل الفعل من الطهارة الى غيرها وهو
صيروته نجسا طهارة الاعضاء حقيقة وشرعا اما حقيقة وشرعا
اما حقيقة فظا واما شرعا فلون الحدث لو غس يد في الماء القليل لا ينجس
وارد على كل منها اشكال اما ورود الاشكال على كلهم فخر الاسلام
فلو انه يوجب ان لا يقع قياس السبيلين في الحكم يكون الخارج النجس منه
سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل غير معقول المعنى
واما على كلوم صاحب الهداية فلو انه يوجب صحة القياس سائر المايعة
على الماء في رفع الحدث كما يقع قياسها عليه في تطهير الخبث ويمكن التوفيق
بين الكلامين ودفع المناقاة بان مراده في الاستدلال بعدم معقولية
ذوال الطهارة عن محل الفعل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير
ورود الشرع اذ لا يعقل ان ينجس البدن او الوجه بخروج النجاسة من
السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال
الطهارة عن اليد عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل
ان هذا الحكم انما هو لاهل هذا الوصف وانه ليس بعيد محض لا يقف
العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك شيئين
ادراكه اياه بمعرفة الشرع ويمكن الجواب عن الاشكال الاول ان التغيير

402
في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتيب الحكم على الوصف
اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل
في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين
وعن الثاني بان قياس المايعات على الماء في رفع الخبث انما يصح
باعتبار انها مزيلة بمنزلة الماء وهو لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر
لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة بالمحل اي مغيرة له من النجاسة
الى الطهارة حتى يقع قياس المايعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة
الحكيمة **قوله** فالنية لا تصح ان تكون مشروطة بالاول اي بصير
الماء طهورا لان الماء مطهر بطبيعته كما انه مزيل للنجاسة وفرد
بطبعه لان الله تعالى خلقه لذلك قال الله تعالى واتزلنا من السماء
ماء طهورا والطهور هو الظاهر في نفسه المطهر لغيره كذا قال القليل
من ائمة اللغة فاذا استعمله في محل النجاسة طهره سواء قصد
بالاستعمال التطهير او لا كالتار لما كانت محرقة بطبعها تعمل في
الاحراق مطلقا سواء قصد الاحراق او لا **قوله** ولا للثاني اي
ليست الخبث في الاول لانه ثابت في المحل قبله النية ولهذا كانت
الشرط عند الخضم نية دفع الحدث لا اشارة **قوله** بخلاف التراب
لانه ملوث بطبعه عند عدم الماء فكان التطهير به غير مطهر
ولهذا لا يزيل النجاسة الحقيقية عنه شرعا معقول فيحتاج الى النية
فيظن فعلا على خلاف طبيعه وبصير مطهرا فان قيل المسح شرع في
الوضوء مطهرا وهو غير معقول المعنى في التطهير لان اثره في تكثير
النجاسة لاني ازالتها فكان مثل التراب في انه ملوث لا مطهر فينبغي
ان يشترط كما في التيمم قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان الطهارة
طهارة غسل فالتحق لها الجزء بالكل والقليل بالكثير الثاني المسح

خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء
عن النية الثالث الاصابة جعلنا بمنزلة الاسالة في ازالة الخدث
واقادة الطهارة لما في المنزل من القوة كونه مطهرا طبعيا ولما في
النجاسة من الضعف لكونها حكيمة وخص الرأس بذلك بتيسر اوردنا
للحرج قوله والمخضم ان يمنع كونه مزبلا حقيقة للحجج بان الله تعالى
خلقه الة الطهارة في اصله ليحصل بها ازالة النجاسة حقيقة كما
او حكيمة نوي اولم ينوكون الوضوء تطهيرا حكما لا يوجب اشتراط
النية في رفعها وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول
حكم الشارع به في حق جواز الصلوة يعني انها مانعة له كالنجاسة
الحقيقية **قوله** واما المؤثرة اعلم ان طهيت دفعا قد يكون صحيحا
وقد يكون فاسدا ووجوه كل منها اربعة اما وجوه الدفع الصحيح
فالممانعة ثم القلب المبطل ثم العكس كما مر ثم المعارضة واما
وجوه الدفع الفاسد فالفرق بين الاصل والفرع بعلة اخرى تذكر
في الاصل ولا توجد في الفرع والمناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم
عند عدم العلة **قوله** فليس للسائل المراد من السائل من نصب نفسه لثبوت
الحكم وبالعلل من نصب نفسه لا بانه بالدليل وقيل للعلل هو الحافظ
في الوضع باقامة الحجة والسائل هو الما دم للوضع بالمنع والمعارضة
وقيل المراد من المعلق ناقص الوضع باقامة الحجة ومن السائل ما حفظه
وهذا خلاف ما هو المتعارف بين الاقدمين في صناعة الجدل
اذ المتعارف بينهم ان ناقص الوضع باقامة الحجة سائل وحافظه
معلق والمراد من الوضع ما يكون معتقدا او ملتزما كما لزم اذهب
المختلفة وقيل المعلق هو الذي يدعي النسبة للحكيمة بين الشين
اما ايجابا او سلبا والسائل هو الذي يناقضه ويعارضه **قوله**

تفريما

تفريما بعد الممانعة يعني اي ليس المسأل في دفع العلة المؤثرة اذا وردت
عليها طريق من طرق الممانعة فاذا وردت لم يكن له طريق واعلم ان ظاهر
كلام المصان ان القول بالموجب لا يجري في العلة المؤثرة بل يختص بالطردية
وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوي المعارض ان العلة نصب
الدليل في غير محل التراجع وهذا تما لا اختصاص له بالطردية ولا يجزئها
المعارض في الطردية ايضا بل هي فيها اظهر **قوله** التي هي اساس المنفعة
اعلم ان الممانعة منع مقدمة الدليل امام السند او بدونه والسند
ما يكون المنع مبنيا عليه والمراد بمقدمة الدليل المقدمات او كليات المراد
بالمقدمة ههنا ما يتوقف عليه صحة الدليل سواء كان من جهة المادة او من
جهة الشهادة ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف
علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يفتر
حكم النفس ولا يكون معدولا عن سائر القياس وتحقق اوصاف العلة
من الثانيين وغيره كان المعارض ان يمنع كل من ذلك بان يقول لان
ان ما ذكرت من كون الوصف علة او صالح العلية وهذه ممانعة في نفس
الحجة ولو سلم فلونم وجودها في الاصل او في الفرع وهذه ممانعة في الوصف
في الاصل او الفرع او لانم تحقق شرائط التعليل وهذه ممانعة في شروط
التعليل او تحقق اوصاف العلة وهذه ممانعة في اوصاف العلة والخلاف
في قول الممانعة في نفس الحجة والعصم قبولها لاحتمال ان يكون المحجب
تمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد واستصحاب الحال كالتعليل بالعدم
واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس المناظرة لعموم سرودها
على القياس اذ قد يكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلق
في التقضي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها اجاب فيقول
القال والتعليل وكثير للجواب والسؤال فلو ينبغي للسائل ان يتجاوز الى

غيرها الا عند الضرورة **قوله** الا المعارضة فان قلت قد ذكرتم ان
 الاعتراضات العجيبة اربعة اوجه قلت المعارضة تتضمن الوجب
 الثلاثة العقب والكسر والمعارضة الخاصة على ما ياتيك بيانه فضا
 مع المعارضة اربعة بالتقسيم قلت وهذا المحصر يناقض ما ذكره
 صاحب المعنى في حواشيه انه اذا ثبت ما ادعاه المجيب بعلته مؤثرة
 فحجتا والسائل عن الممانعة الى القول بوجوب العلة ان امكنه
 والشخ ذكر انه ليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة كما ذكره الامام
 فخر الاسلام في اصوله وذكر في نسخة اخرى ان الثاني اذا ثبت للوقت
 تجاوز السائل عن الممانعة الى القول بوجوب العلة ان امكن ثم الى
 العقب ثم الى العكس ثم الى المعارضة وهو اوضح لان الدفع اذا كان
 بتسليم ما علة الخصم مع بقاء الخوف مع انه اقرب الى الممانعة من
 المعارضة كان اولى من الرجوع الى المعارضة التي هي اقرب الى
 السائل **قوله** وهذه الادلة المقام مقام التعليل لا الواو فكان المنا
 لان هذه الادلة لا يحتمل التناقض وفساد الوضع فلا يحتمل ههما
 الثاني الثابت به لان في مناقضته وفساد وضعه مناقضتها وفساد
 وصحتها بخلاف المعارضة فانها تقع بصورة بين النصوص انفسها
 لجهلنا بالناسخ والنسوخ فكذا يقع بين العلة المستنبطة لجهلنا
 بما هو علة للحكم في الواقع واعلم ان المص تابع القاض والشيخين في
 جعل المناقضة وفساد الوضع على العلة المؤثرة اعتراضا فاسدا
 وفي جعل الممانعة اعتراضا صحيحا واعتراض عليهم بانهم ارادوا
 بفسادها الفساد قبل ظهور اثر الوصف فذلك ممنوع لان الاعتراض
 بالممانعة لما صح لاحتمال ان يكون الوصف مؤثرا فيهما ايضا لهذا
 الاحتمال وان اراد فسادهما بعد ظهور الاثر وصحة الوصف فليس يمكن

الممانعة بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا لان الثاني لما ثبت
 بدليل يجمع عليه لم يوجب محل الممانعة كالم يوجب محل المناقضة وفساد
 الوضع واجب عنه بالتزام الشق الاول والفروع بينهما وبين
 الممانعة انه لما ثبت بالدليل تاثير الوصف بتبين انه لم يكن محتملا
 للمناقضة وفساد الوضع بخلاف الممانعة فانها تطلب الدليل على صحة
 الوصف وتأثيره وبعد ظهوره لم يتبين ان ذلك الطلب كفايا فساد ما
 في هذا الجواب من التعليل لا يخفى على ذوي النهى وكان هذا الاعتراض
 انما نشأ من حمل كلام السلف على خلاف مرادهم لان هذا المعترض وهم
 انهم فرقوا بين الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ان الممانعة اعتراض
 صحيح يجب على المجيب قبوله ودفعه وهما فاسدان بمعنى انهما لا يسمعا
 منه ولا يشتغل بالجواب عنها ويكفي للمجيب ان يقول هذا الاعتراض
 فاسد لا اسمعه منك ولا التفت اليك فيسبني على وجهه تردده
 وليس مرادهم ذلك والا لكان قولهم بعد ذلك او تصور مناقضة
 يجب دفعه لوجوه اربعة تناقضا بل الذا انهم لا يفرقون بين
 الممانعة والمعارضة وفساد الوضع والمناقضة في ان كل واحد منهما
 مما يسمع من السائل ويجب على المجيب المخلص **قوله** اي وردت في
 صوري لان الناقض الحقيقي لا يتصور لما ذكرنا ان الثاني يثبت
 بهذه الادلة وهي لا يحتمل التناقض الحقيقي فكذا الثاني الثابت
 بها وان اذ انجمل بها عند السائل مناقضة يجب دفعه بطرق
 اربعة الاول الدفع بالوصف بان يقول ملذكرة علة ليس بوجود
 في صورة النقص الثاني بالمعنى الثابت بالوصف بان يقول ليس
 المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو التأخر موجودا في صورة
 النقص الثالث بالحكم بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف

بالوصف متجا فاعنه الوصف في صورة التقص بل هو موجود فيه لكن
لم يظهر لوجود المانع الرابع بالفرض المطلوب بالتعليل بان يقول ان ذلك
ليس بفرضنا كما سببته ان شاء الله تعالى بخلاف العلة الترددية حيث
لا يمكن دفعها عنها لانه التقص الوارد عليه يبطل بالحقيقة اذ لا اطراد
مع التقص **قوله** وحيث لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا واما قوله
فيدفعه بالحكم هذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص
العلة قال صاحب التحقيق في الكشف انما اورد النسخ هذا القسم في هذا
الباب مع انكاره تخصيص العلة اتباعا للامام القاضى ابى زيد فانه
اورد في التقييد على هذا الوجه لكنه ليس بصحيح بدليل انه قد ذكر في
شرح التقييد بعد بيان هذا الوجه ان الدفع بهذا الوجه لا يسلم عن القول
بتخصيص العلة وانه لا يجوز فرفنا انه منكر لهذا الوجه من الدفع
مثل انكاره تخصيص العلة وتحقيقه ان السائل لما اورد نقضا على
الوصف الذي جعله المحيب علة بان قال هذا الوصف موجود ولا حكم
في صورة كذا فقال المحيب الوصف الذي هو علة موجود موجب للحكم
كمن تأخر المانع فلوجعل المانع دليل العدم في هذا الوجه وان الحكم عدم
لعدم العلة لم يوجب هذا دفعا بالحكم وصار دفعا بالوصف الذي
هو القسم الاول وحاصله ان الحكم يختلف عنه لعدم العلة وقد
اعترض بان هذا الدفع يستقيم على قول من لم يجوز تخصيص ايضا
وان العلة معدومة وامتنع الحكم لعدمها وهو مدفوع لما ذكرناه اذ
هذا الكلام انما يتأخر في القسم الاول وهو الدفع بالوصف والمسائل
المرجحة على الدفع بالحكم ويدخل في الدفع بان الوصف وان امكن تخرجها
على القسم الاول وهو الدفع بالوصف والمسائل المرجحة حتى يتأخر هذا
الدفع على قول انما تخرج على الدفع بالحكم ويدخل في الدفع بالوصف والكلام

في هذا القسم دون ذلك والى ذلك بذلك اشار في الاصول وشمس
الائمة في اصولها فتأمل **قوله** ثم بالمعنى الثابت الى قول فان الخارج
النجس انما سار حدثا باعتبار انه مؤثر في نجس ذلك الموضع فيه بحث
اذ لا نسلم ان الحديث باعتبار النجس فان النوم والنفخ غير نجس
مع كونها حديثين وعند الخصم من المراءة والمشي حدث غير نجس والجواب
عنه انه قد ثبت بالدليل ان الحديث باعتبار النجس فان صام النجاسة
بالمحل اثر في اتصافه بها عقلا وذلك لا يتصور فيما يكون من برون الالبسة
الا بالخروج فرفنا ان المؤثر في ايجاب التطهير هو خروج النجس ثم بعد
ذلك ادبر الحكم على الخارج النجس والنفخ خارج نجس لا بعبارة عن محل
النجاسة واتصال شي من النجاسة به وله اثر في ايجاب التطهير
اذا كان الموضع اى موضع الخروج وطبا على ما قيل ولهذا لم يكن الرج
الخارج من الاحليل وقيل المراءة حدثا والقوة سبب للخروج غالبا فانتم
مقامه ولهذا لم يكن النوم قائما او قاعدا حدثا ومس المراءة ان كان
سببا للخروج غالبا فهو حدث عندنا والآثار والمعنى نجس عندنا ولو يرد
علينا نقضا والخصم ان لم يقبل يلزم عليه بالدليل **قوله** وهناك لم يجب
غسل ذلك الموضع قبل عدم وجوب غسله اذ ان يكون دفعا للضرورة
لا لانه غير نجس كما في سائر الجراحات واجيب عنه باننا نفرض الكلامين
منه الغسل كالرقاء يقبل وسائر البشرات ومع ذلك لا يجب غسل ما خرج
منه ولم يتجاوز عن راس المرح ولم يسيل ايضا وانما سمي بايديا لاجرا
لان تحت كل جلدة وطوبى وفي كل دم عرق يطهر ان عند زوال الخائل
كمن كان في خيمة مستتر فاذا دفعت كان ظاهرا وباديا لاجرا
وانما يكون خارجا وانما يكون خارجا اذا فارق الخيمة **قوله** ولكن تأخر
حكمه الى ما بعد خروج الوقت لئلا يمكن المكلف من الخروج عن عهده ما كانت

من أداء القبولة والحكم قد يتصل بالسبب عند وجوده وقد يتأخر
عنه لما منع كالباع بشرط الخيار وتأخر الحكم عن العلة لا يكون مناقضة
وهذا النوع من الدفع إنما يستقيم على قول من جرت تخصيص العلة فاما على
قول من لم تجزئه فلا يتأتى هذا الدفع على مذهبه **قوله** لكان الفرع ^{نفا}
لاصل المراد بالرفع الدم وبلاصل البول **قوله** واما المعارضة وهي اقامة
الدليل على خلاف ما اقام الممثل عليه الدليل والمراد بخلاف مدعى الخصم هنا
ما يخالفه وينافيه لا على ما يفايره على ابي وجه كان وقيل هي منع الحكم
مع تسليم دليل المستدل وصحته ان يقول السائل الممثل ما ذكرت من
الوصف وأن كلني دل على الحكم ولكن عندي ما يدل على خلافه فان قلت
ينبغي ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم
قد ثبت بتمام دليله قلت هي في المعنى في تمام الدليل ونفاذ شراداتها
على المطحيت قول ما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد
تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف
الانكار الى موقف الاستدلال **قوله** وهي نوعان الخ اعلم ان قدح
المعارض في المدلول اما ان يكون لمنع المدلول فهي مكابرة لا يلتفت
اليها واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة ويجري في الحكم
بان يقيم المعارض دليلا على نقيض الحكم المطوفى عليه بان يقيم دليلا
على نفي شيء من مقدمات دليله والاوي يستعمل معارضة في الحكم والثبات
في المقدمة والمعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المعارض او بزيادة
عليه يفيد تقديره وتفسيره لا تغييرا او تبديلا وهي معارضة فيها
معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما
المناقضة فمن حيث ابطاله دليل المعلن ان الدليل الصحيح لا يقوم
على اليقطين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم من حيث الظ

لثمة يعترض الا كما قصد فان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة
لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليل المستلزم له ضرورة
الانتفاع المأذوم بانتفاء المأذوم قلنا عند تغير الدليل لا يلزم ذلك
بالاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف اذا اتخذ الدليل ثم يدل
المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه
نكس واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة المخالفة والمعارضة
في المقدمة ان كانت تجعل علة المستدل معلومة والمحلولة علة معارضة
فيها معنى المناقضة والاعتراض خالصة ولقائل ان يقول ما ذكرنا في
العلة كيف يقع معارضة ابريق القلب الذي هو جعل العلة بعينه
علة لنقض الحكم فتأمل **قوله** فان فيه ابداء علة اخرى الحاصلة
ان المناقضة عبارة عن ابطال دليل الممثل بدون ابداء دليل مبتدأ
المعارضة عبارة عن ابداء علة دليل مبتدأ بدون التعرض لدليل
الممثل ولما كان كل من القلب والعكس مركبا من جزئين احدهما المعارضة
وهي ابداء علة مبتدأ والثاني مناقضة وهي ابطال الدليل سميها
باسم آخر غير المعارضة والمناقضة يبنى عنهما وهي معارضة فيها
مناقضة **قوله** فلو ان المعارضة تصدبر الخ قال بعض الشارحين
انما جعل المعارضة اصلا ولم يقل مناقضة فيها معارضة لما ان
ابداء العلة بمقابلة دليل الجيب سابقا على ايراد النقد لعله لتختلف
الحكم فجعل ما هو سابق اصلا وفيه نظر لان المعارضة عبارة
عن تسليم الدليل بدون المدلول لدليل آخر والنقد عبارة عن منع
الدليل لتختلف الحكم في صورة المنع بعد التسليم لا يجوز عندها
النظر واما المنع قبل التسليم فكيف يكون المعارضة سابقة على
المناقضة حتى يكون اصلا توجيه الشارح او لا **قوله** لا استلزام

اجتماع التقيضين وهما تسليم الدليل وعدمه لان المعارضة
عبارة عن تسليم الدليل كما قرر والمناقضة عبارة عن منعه والتسليم
والمنع تقيضان **قوله** وهو في اللغة على معنيين احدهما جعله الشيء
اسفله كعقب القصة والثاني جعل ظاهر الشيء باطنا كعقب الجراب
وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة الشيء على خلاف هيئة
التي كانت عليها استعمال ايضا بمعنيين كلاهما يرجع الى معنى واحد هو
تغيير هيئة التعليل الى هيئة بخلاف الهيئة التي كان عليها **قوله** لان
العلة اعلا من الحكم والحكم اسفل فتبدليها بمنزلة جعل الاماء شوكا
لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعارض دليلا على نفي علية
ما ادعاه الممثل علة ولا يفر مما نفعه مع التسند نعم لو اثبت كون العلة
معلولا لزم نفي علة لان معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال من
انه معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض لتعليل المستدل بتعليل
الآخر لزم منه بطلون تعليله فانهم منه بطلون حكمه المرتب
عليه وفيه نظر لان بطلون التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز
ان يثبت بعلة اخرى وانما قلنا ان في اغلب مناقضة لا يبيطل
به علية لمجيب حين جعلها حكما **قوله** لعدم احتمال الوصف ان يكون
حكما شرعيا اي ولعدم احتمال الحكم الثابت به ان يكون علة **قوله**
لان الكفار جنس تجلد بكرهم مائة جلدة وترجم ثيبتهم كالمسلمين الخ
فانهم اخذوا جلدا البكر مائة وجعلوه علة لرجم النبي فتقلب
عليهم ذلك ونقول المسلمون انما تجلد بكرهم مائة لانه ترجم ثيبتهم
وتجبل ما جعلوه علة وهو جلد البكر معلولا وما جعلوه معلولا وهو رجم
النبي علة فيبطل به **قوله** فهذه معارضة صورة حيث علل السائل بتعليل
يدل على خلاف الحكم الذي اوجبه الممثل ولكن فيما معنى المناقضة لان ما

جعله الممثل علة لما صار حكما ثم فليس عليه لتعليل الغالب واحتل صيرورة
حكما ضد الاصل وخرج من ان يكون تخفيا عليه للمستدل في الحكم المطلق
بنفي قياسه بلو مقيس عليه فيبطل واعترض بانه منع مقدمة دليلا فيسلم
دليلا فلو يكون معارضة ثم المناقضة كما مر وجود العلة مع تخلف الحكم
وهنا ما لزم هذا التحقها مقابل ما لزم الحكم بما جعله الممثل علة
وهذا ليس بتخلف الا ان يقال الغرض من بيان التخلف تخلف الثاني قد
حصل واجيب بان السؤال انما يرد ان لو كان المراد من المعارضة والمناقضة
المعنى المصطلح كما ظنته وليس كذلك بل المراد بالمعارضة هنا معانها
اللفظي وهي المقابلة على سبيل الممانعة وكذا المراد بالمناقضة معناها
اللفظي وهو الابطال فانهم **قوله** ليس المراد اذا اورد نفعه بهذا الطريق
قال صاحب الكشف ليس المراد بالمخلص انه اذا اورد نفعه بهذا الطريق
بعد ورود بل معناه انه اذا اراد ان لا يرجع عليه هذا القلب في طريقه ان
يخرج الكلام مخرج الاستدلال لا مخرج التعليل قلت وهذا ظن فيه ان العلة
ما منقطعها بالقلب فلو يمكن التذرك بعده وفيه نظر لان العلة منقطعها
لا يخر اما ان يصحح بان هذا علة لذل او لا وعلى التقديرين يمكن التذرك
انما على الاول فبان فنقول العلة كما تطلق على المبر تطلق على العسر
والمراد هو الثاني فلا يضر القلب لان الشيء جاز ان يكون معرفا للشيء وذلك
الشيء معرقا له ايضا كالنار مع الدخان واما على الثاني فبان فنقول
غرض الاستدلال بثبوت احدهما على الآخر وما ذكرت من القلب لا ينافي
غرضي فظهر ان الممثل ما ينتفع بالقلب وله ان يتخلص عنه بهذا الطريق
وكن لا يتم الممثل الا اذا كان بين الخضمين يوزم في الثبوت شرعا
حتى يمكن ان يستدل بثبوت كل منهما على ثبوت الآخر ويكون كل منهما دليلا
على الآخر ومدلوله كالتوامين **قوله** لان الدليل ليس بمثبت بل مظهر اما

العلة فثبتة فلا يجوز ان يكون كل واحد منهما مثبتا للآخر لان العلة
سابقة على المعلول رتبة فيلزم سبق كل واحد منهما للاخر وهو محال كما بيناه
وفيه شيء فان مثبت في الحقيقة هو الله تعالى والاضافة الى العلة فيه
تساعح واذا كان كذلك فلا فرق بين الدليلين والعلة فتأمل **قوله** كقولنا
الظهور عبادة يلزم بالندب فيلزم بالشرع لانه يلزم بالشرع لانه
يلزم بالندب اذا صح الشرع كالحج فان قلت المضم هذا بان قال الحج انما يلزم
بالندب لانه يلزم بالشرع بمعنى صوم التطوع وصلوة التطوع عبادة يلزم
بالندب فيلزم بالشرع لان كل ما يلزم بالندب يلزم بالشرع فنقول مستدل
باجد الحكيم على الاخر بعد ثبوت المساوات بينهما والندب مع الشرع في
الايجاب كالقامين لا ينفصل احدهما عن الاخر لان الناذر وعهد ان يطيع
الله تعالى فلهذا الوفاء به فكذا الشارع امر بحفظ ما ادى من العبادة
ونهى عن البطون او نقول النذر والشرع معلول لعلة واحدة وهو الوفاء
بالعهد لان العهد ثمة بالقوة وهنا بالفضل وهو اقوى وصح الاستدلال
بثبوت الحكم باحدهما على ثبوت الاخر **قوله** وهذا المحال انما يقع اذا ثبت
ان الشئين متساويان فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور
كيف والمال مستدل والنفوس مكرمة وان اريد من وجه فالفرق لا يضر
واجب بان المراد المساواة في المنع الذي هو الاستدلال عليه كالحاجة
الى التصرف في الولاية فان قيل قد يتحقق الحاجة الى التصرف في المال
لنحو باكل الصدقة بخلاف النفس فانها تناخر الى ما بعد البلوغ اجيب
بانها قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج
في المال لكثرة فيتساويان **قوله** والثاني قلت الوصف شاهد على المضم بعد
ان يكون شاهدا له الحقيقة هذا القول يربط بخلاف قول المستدل
ولا اشباهه بعلة لا استحالة اقتضاء العلة الواحدة محكي منافيين قلت

شرحا

شرط العتب اشتغال الاصل على حكيم غير متنافيين في ذاتها وقد امتنع
اجتماعهما في الفرع بدليل انما منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم
ونقيضه وحقيقة بالاقتضاء **قوله** واذا كان كذلك يقع حصولهما في
الاصل من غير استحالة لعدم تنافيهما في ذاتهما ويمكن ان يكون العلة مناسبة
لحكم في نظر المستدل ولنقيضه في نظر السائل الا ان هذا النوع من العتب
لا يكون الا بوصف دايد على الوصف الذي ذكره المعتدل ولهذا كان هذا
النوع دون النوع الاول **قوله** بعد تعيينه بغير تعيينه الشارع
والحاصل ان صوم القضاء وان ساوي صوم رمضان في مطلق التعيين
لكن يعارقه من حيث ان صوم القضاء انما يتعين بالشرع من العبد
وصوم رمضان متعين بتعيين الشارع قبل الشرع **قوله** فصار كصوم
القضاء يقبل العلة نجة لنا بعد ما كان نجة علينا من زيادة وصف
وهو بعد تعيينه لا يقال العتب انما يكون بتعليق الحكم بذلك الوصف
ببينه فلوزيد عليه وصف آخر لم يكن ذلك الوصف بعينه علة فلا يكون
قلبا لاننا نقول الزيادة تشير للاول لا لتغيير وهذا لان المضم لما قال
هذا صوم فرض ولم يقل انه متعين في هذا الوقت تلبس علينا النجاة
لحضمه ازالة الابهام ليمكن من الجواب فليس ذلك بتغيير وانما هو
تفسير لمحل النزاع في مقام الاحتجاج **قوله** واعلم ان تجزير الاعتراض المح
حاصل تعزير الاشكال كيف يقع ايراد العتب بنوعيه على العلة المؤثرة
وهو مشتمل على المناقضة وهي لا يحتمل المناقضة على ما امر ويمكن ان
يجاب عنه بان قوله وانما المعارضة من قبيل قوله تعالى تولى الملك
من تشاء فيكون ذلك المعارضة التي فيها مناقضة عتلوانه كنوعى العكس
لانها ترد على العلة المؤثرة وانما الوارد عليها هي المعارضة الخاصة
فقط وانما جراب العلة الشغبيكون المناقضة تثبت في ضمن المعارضة

منفصل كاف لتحقيقه وقد وجد لان بثوت الاستواء مستلزم لانتفاء
مدعى المستدل ويعلم دفع هذا السؤال من الوجه الثاني **قوله** وهو
الح العكس لغة عبارة عن رد الشيء عن سننه وطريقة الاولي
ماخوذ من عكس المرأة فان نورها يري نور الباصرة فيما وراءه على
سننه وطريقته حتى يري وجهه كان له في المرأة وجه آخر واصطلاحا
عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض علتة المذكورة رد الي
الاصل الاخر وهو من صنع المعلق لا السائل وكان ينبغي عدم ذكره اذ
المقام بيان صنع السائل لا المعلق لكن ذكره تيمما للفائدة في رد قول
الشافعية **قوله** والنوع الثاني من العكس لم يتقدم نوع اول من العكس
حتى يكون هذا تانيا الا ان يقال جعله تانيا باعتبار ما تقدم من قول
وهذا النوع من العكس ثم قال في الاسلام العكس نوعا احدهما رد الشيء
على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العليل والثاني رد الشيء على خلاف
سننه فالقسم الاول من باب المعارضة اصلا والثاني معارضة
فاسدة وليس يعكس حقيقته بل هو قلب وانما ذكرنا هذا الباب باعتبار
الحقيقة باعتبار ان احدهما معارضة صورية وان كانت فاسدة
قوله وهي نوعان اي ما يطلو عليه اسم المعارضة سواء كانت مقبولة
او غير مقبولة ولا لم يتناول النوع الثاني منها واقسام الثاني كلها
فاسدة ثم المعارضة الخالصة بالنظر الي ذاتها ثمانية خمسة في حكم
الفرع وثلاثة في علة الاصل كما سيأتي بيانه وبالنظر الى الفرع والاصل
نوعان **قوله** وهو ان يعارض السائل ما يخالف حكم المعلق الخ وهذا
النوع اصح المعارضات الفرعية **قوله** مقابلة محضة فيمنع العمل بها
مدافعة كل من العالين الاخرى امتناعا لا يمكن العمل بشئ منها الا بعد
ترجيح احدهما **قوله** دون الاول الخ قيل كان الواجب ان يكون اقوى من

وهي ترد على المعلق المؤثرة وكمن شئ يثبت ضمنا لا قصدا فليس
بطاهر لانه ان عني بذلك ان المعارضة الخالصة هي التي ترد على العلة
المؤثرة فسلم ولكن لا يتم التقريب وان اراد به ان المعارضة بنوعها
ترد عليها فممنوع واما دعوى كون المناقضة في ضمن المعارضة فهو
فهمه لان المعارضة التي بينها مناقضة بجمعها اسم لنوع واحد لانهما
معارضة قصدية ومناقضة فمتممة كما ظن على ما يظهر لصاحب
التأمل والخوان العقب انما يرد على العليل الطردية دون المؤثرة الاولي
الى قول صدر الاسلام ان القلب الاول انما يجي في كل طرد جعل الحكم
فيه علة والقلب الثاني يرد على كل طرد مالم يظهر التأثير فكيف
خص نوعي القلب بالعلل الطردية **قوله** وقد قلب العلة من وجه آخر الخ هذا
النوع النوع من القلب يستعمل التسوية وذلك اذا دل دليل المعترض
على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض لا على نقيض الحكم **قوله** وهو ضعيف
اي فاسد فسر الشارح الضعيف بالفاسد نظرا الى قول من يقول انه
لا يقبل وهو مختار المصنوع ولا يفهمهم قال بعضهم كما سيأتي **قوله** كقولهم
اي قول اصحاب الشافعي في نافلة الصلوة والصلوة هذه عبارة لا يفي
في فاسدها اذا فسدت فلا يلزم بالشرع فان كل عبادة تجب المصنوع
بها اذا فسدت كما في الحج فيلزم بحكم عكس النقيض ان كل عبادة اذا فسدت
لا تجب المصنوع في فاسدها فلو يجب بالشرع كالوضوء فيقال لهم عند
ارادة قلب هذا الدليل عليهم لو كان كما ذكرتم من نقل الصلوة والصلوة
نظير الوضوء في عدم جواز الامضاء فيه بعد الفساد بما ذكرتموه من الدليل
لوجب ان لا يختلف الحال بالنسبة الى التذرع والشرع كما في الوضوء **قوله**
بطلت المناقضة التي هي شرط القلب لقائل ان يقول لهم انتم تقولون
ليس تناقض الحكيم ذات شرط صحة القلب بل انتفاء الحجج بينها بدليل

الاول لانها احد وجهي القلب والقلب مقدم على المعارضة المحضة
عند العامة لسقمته ابطال علة الخصم واجيب بانه بذلك الاعتبار
اقوي لكن لم يذكرها هنا الا على وجه المعارضة وهي من هذه
الجهة ليست باقوي من الاول **قوله** لكن ايراد فخر الاسلام الى هذا النوع
من المعارضة مشكل هذا الاشكال ظاهر او رده غالب الشراح ولو قيل
في الجواب هذه معارضة فيما معنى القلب فيكون ايراده في النوعين مشعرا
بتحجير السائل في ايراده بين ان يورده معارضة او قلبا او بانفاذا
فيها باعتبار ما اشتمل عليه من معنى المعارضة والمناقضة فايراده
في الاول باختيار المناقضة وفي الثاني باعتبار المعارضة لم يبعد
وقد خلص عن هذا الاشكال من لم يتعرض لتقييم المعارضة الى الملائمة
والمشوشة بالمناقضة كالفقيه ابي زيد وشمس الائمة بنجوق من تخبر
له كفخر الاسلام ومن تابعه كالص وما ذكر في بعض الشرح الحيشير
بذلك الى جواب العلوية الشافعية حيث قال ان القلب معارضة ذاتا
ومناقضة ضمنا فاورده ههنا نظرا الى ذاتها ولم ينظر الى ما في ضمها
انتهى وهذا الجواب لا يدفع الاشكال اذ لا خصوص مع كونها متضمنة
للمناقضة ويكفي ان يقال القلب مشتمل على اعتبارين وقطع النظر
عن احدهما جائز فايراده هنا يكون بذلك الاعتبار **قوله** بان يكون
الثابت بها مستلزما لا انتفاء الحكم الذي اثبتته المعلن اذ لو لا هذا الشرط
لكانت هذه المعارضة فاسدة لان السائل لم يثبت بها خلاف حكم
المستدل لامر مجازي ولا تصدق كيف يتحقق فيما معنى المعارضة والحاصل ان
هذه المعارضة باعتبار انه لم يثبت خلاف حكم المعلن تظهر فيها
جهة الصحة فيكون صحيحة لانها لم تغفل للفرقة بينها لتكون التسوية
معارضة بل حكما عليه بصحة الشراء والتسوية بين الابتداء والبقاء

حكم آخر لم يتعرض له المعلن في استدلاله وانما اثبت الاستواء
بين بيعه وشرايه فلم يكن متعلقة بالمتنازع فيه ولا دفاع له
فلا يكون صحيحة لكن فيها شبهة الصحة فان السائل لما اثبت
الاستواء المذكور لزم الافتراض بين بيع العبد المسلم وشرايه فتصير
متعلقة بالمتنازع فيه ومثبتة لما انفاه المعلن من هذا الوجه فيصح
بمذا الاعتبار ومع هذا جهة الفساد فيها ارجح لان تعلقها بمحل النزاع
لم يثبت الا بعد ابتداء تعليل من السائل اثبت به التسوية بين الابتداء
والبقاء وليس من شأنه ذلك وانما من شأنه الابطال واستشكال ايراد
هذا النوع في اقسام المعارضة الخاصة لان جهة صحته تستلزم ابطال
تعليل المعلن فلا يكون معارضة خالصة لان هذا قلبا في الحقيقة فيكون
فيه ابطال تعليل المستدل واجيب بانه لما كان من اضعف وجوه
القلب كونه لا مناقضة فيه صح ايراده في هذا القسم **قوله** فان عارض
الخصم المراد بالخصم ابو يوسف ومجروح فان عندهما يثبت النيب من
الثاني **قوله** فبذ المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم المحم
شرط المعارضة ان يكون الحكم الذي هو مورد النفي والاثبات واحدا
وقد فات هذا الشرط هنا حيث لم يوجد فيا تقرر لما اثبتته المعلن بعينه
النيب عن الاول لتوارد النفي والاثبات على حكم واحد فتفسد المعارضة
من هذا الوجه لعقدان شرطها وهو اتحاد المحل ولكن لما تعذر اثبات النيب
من الاول بتدبيرة من الثاني وهو الفرائض الفاسد فصحت من هذا
الوجه واحتجاج المعلن اذ الى رجع ما ادعاه ليتم به المطلوب **قوله** فعارضة
الخصم المحم ويرد بان صحة الفرائض وقيام حقيقة الملك مع وجود العينية
ارجح واولي بالاعتبار من الحضرة ووجود الجامع الفاسد وانقضاء
حقيقة الملك لان الفاسد يشبه المحم وليس بحق والقبض حق وليس

شبه الحق فما يثبت بالفاسد شبهة وما يثبت بالصحيح حقيقة والشبهة
 لا تقارض الحقيقة فما يثبت بالحقيقة اولى بالاعتبار مما يثبت بالشبهة ولا
 يلزم على هذا ما اذا ادعى الشركيان معانين ولوجارية مشتركة حيث يثبت
 النسب من كل واحد منهما وكذا اذا ادعى اللقيط اثنان فانه يثبت منهما حتى
 يثبتا ويرثا لانه لا يثبت ذلك ليس بطريق الشركة في النسب اذ الاب احدهما حقيقة
 لكن لعدم اولوية احدهما على الاخر اضيف الولد الى كل واحد منهما في حقه ^{صك} الام
 لا يبري انه لو ظهر لاحدهما رجاء بوجه من الوجوه يتعين بثبوت النسب
 منه هذا والفرق بين الرابع والخامس ان في الرابع معارضة بحكم آخر
 في ذلك المحل باثبات ما لم يثبت الاول وفي الخامس معارضة باثبات ما
 اشتهر الاول في غير المحل الاول **قوله** سواء كانت بعلة لا يتعدى او يتعدى
 الى جميع عليه او يختلف فيه اما الواقام الذي قيل على نفي علة بعد ما اثبت للعلل
 علة فمقبول اتفاقا كذا في الشئ فعمل هذا ينبغي ان يكون المعارضة في علة
 الاصل اربعة انواع واحدة منها صحيحة والثلاثة منها باطلة **قوله** مثاله
 اذا علل الجيب في بيع الحديد بالحديد وانما كانت هذه المعارضة باطلة
 لكونها مبنية على علة قاصرة والعلة القاصرة ليست بعلة معتبرة لا لعدم
 حكم المعلق منها وهو التقدير اذ لا فرع لها لتكون تقديرية الحكم اليه واذا عرفت العلة
 عن التقدير بطلت واذا بطلت بطل التعليل بالحدوثها عن القاصرة واذا
 بطل التعليل باطلة المعارضة المبنية عليه والراد بالسائل في النوع الاول
 الشافعي بان يقول المنع في الاصل وهو الخنفة ليس ما ذكرت وهو كونها
 مكيلة وانما المنع فيه وهو الطعم وهو معدوم في الفرع وهو الخنفة
 وهذا المنع وهو الطعم يتعدى الى فرع يختلف فيه وهو بيع التفاحنة
 وسائر العواكك بثمنها وما دون الكيل فانه ايضا مختلف فيه والطعم
 يتعدى اليه وانما بطل هذا ان العمام ايها لانها ليسا بمتعلقين

بحمل النزاع الا من حيث ان العلة التي ذكرها السائل فيها غير موجودة
 فيه وذلك غير مفيد له لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح
 دليلا عند حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عنه مقابلة حجة اخرى على ان
 الحكم قد يثبت تعلل متعددة فلو تناهى بين ما ذكره المعلق وبين ما ذكره
 السائل هذا هو المشهور بين اصحابنا وقد ذهب بعض النظار منهم الى
 تصحيح المعارضة في الاصل **قوله** لان الحكم قد يثبت بعلة مختلفة فان قلت
 ثبوت الحكم الواحد بعلة مختلفة على معنى انه يثبت بكل واحدة منها
 ممنوع ولا يلزم اثبات الثابت بل ثبوتها وما برادة منها او بالجمع
 وعلى التقديرين لا يكون ثبوتها بعلة مختلفة فح يكون عليه وصف السائل
 منافية لعلية وصف المعلق قلت بعد تسليم ان عدل الشرع موجبا انما
 يفنى بالواحد غناء الواحد بالنوع لا بالشخص فلو يلزم منه اثبات
 اثبات بتحقيقه ان الثابت بالعلل احكام متعددة بالشخص الاتري
 انه لو وقعت قارة في الخمر ثم ماتت ثم صادت الخمر فلا تظهر وان
 زالت نجاسة الخمر لبقاء نجاسة القارة لكانا كتنقي باطلاق النجاسة
 لتولها لها **قوله** اعلم ان المعارضة في علة المقيس عليه وهي الاصل
 تسمى مفارقة عند الجمهور وهو مختار في الاسلام وتبعه المصنفون
 لان الحق منها نفي الحكم في الفرع وعند بعض هي غير المفارقة لان حال
 هذه المعارضة راجع الى الممانعة تقبل والمفارقة لا تقبل وعند
 بعضهم المعارضة في الاصل والفرع جميعا هي المفارقة حتى لو اقتصر
 على احدهما لا يكون فرقاً وانما كانت المعارضة مفارقة وهي من الاسئلة
 الفاسدة التي لا تقبل من السائل وان كانت صحيحة في نفسه فبغير المصدر
 وجه ابراده على طريق نقل منه فقال كل كلام صحيح الخ وقائمة هذا معرفة
 طريق الايراد الصحيح وهو ان يذكر في الاعتراض على سبيل الممانعة المتبلى

دون المغارفة المردودة وهي من اجل العوائد **قوله** لان الاعتراف
المعمل اصحاب الشافعي في هذه المسئلة بان الاعتراف يقتضون من الرضا
يلزم حق المرتهن بالابطال اى يبطل حقه في الرهن بدون رضاه وهو
البيع بالدين عنده وعندنا الذين الدائم وكان مردودا كما اذا باع
الراهن المرهون بغير اذن المرتهن فقال اصل الطرد من اصحابنا الفرق
بين البيع والاعتراف بين وذلك لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه
فيكون القول بانفقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف العتق
فانه لا يحتمل الفسخ بعد الوقوع فلو يظهر اثر لوجوب المرتهن في المنع
من النفاذ فينعد لا وما فهذا معنى صحيح في نفسه ولكنه يخرج مع توجيه
لانه اورد على سبيل الفرق من جهة من ليس له ولاية الفرق وهو ان
فيكون فاسدا لا مقبولا والوجه في ابراده على وجه الممانعة ليقبل ان يقول
ان القياس لتقدير حكم النص الى ما لانص فيه من غير تفسير ونحن
لا نسلم وجود هذا الشرط هنا لانك ان ادعيت ان حكم الاصل وهو
البيع البطلان فهو ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف
لان حق المرتهن لا يمنع انفقاد البيع من الراهن بالاجماع حتى لو تفرق
الى ان يذهب حق المرتهن تم البيع واذا كان كذلك لا يكون للحكام
متماثلين فيكون تغيير التعديرات وان ادعيت التوقف في الفرع ايضا
الزمناء بان السقوط لا يحتمل الفسخ فهذه ممانعة صحيحة فان قلت
كافة يكتفي في موجب هذه الممانعة منع حكم الاصل وهو بطلان البيع قلت
هذا اذا كان الحق مجردا لبيع اما اذا كان الغرض بيان الفرق الذي ذكره
الممثل فلا يتأتى ذلك الا بالطريق الذي ذكره السائل حكم الاصل التوقف
ولو وجد في الفرع لكان كافيا لانه ذكر ذلك دفعا لما عسى ان يلزم
الممثل التوقف في الفرع **قوله** لان الجمع بين التني والاشبات مع المثل لان التني

انما كان السبيل الترجيح اذا قامت المعارضة فيه للدلائل اعلمها
لا اجمالها ولم يمكن العمل بالمعارضتين لاستحالة الجمع بينهما في حالة واحدة
في محل واحد وليس احدهما الحق بالعمل من الاخر لقيام المعارضة فيصير
الى الترجيح **قوله** فان لم يأت للمجيب الترجيح صار منقطعاً وان تاتي
له ذلك فللسائل ان يعارضه بترجيح علقه ان امكنه ذلك لم يبطل
المعارضة ووجب المصير الى دليل آخر او الوقف فان لم يمكنه ذلك لزم
ما ادعاه المجيب **قوله** اما في الدلائل القطعية الى هذا ان كانت قطعية
من الجانبين وان كانت قطعية من الجانبين ولو كانت من
الاخر انتقت المعارضة من الاصل لعدم التساوي فغلب عن الترجيح
قوله واجب عنه الى واجب عنه ايضا بان التفسير راجع الى رجحان
يترجم من الترجيح ويكون التفسير عائد على المذكور معنى نحو قوله تعالى اعدوا
عواقب للتقوى اى العدل فانه مذكور معنى لدلالة اعدوا عليه او بانه
اراد بالترجيح الرجحان فذكر المؤثر واراد به الاثر واطلق التوزم واراد
الملزم اذ الرجحان لازم للترجيح **قوله** ومعنى العبارة الكشف والاطهار
الآية قال صاحب التفسير العبارة معناها لغة التفسير اذا استعملت
بدون صلته من قال الله تعالى ان كنتم للرقى يا قريون فاذا وصلت
بكلمة عن معناها التكلم والتلفظ لا غير يقال عبرت عن فلان اي
تكلمت عنه ومعنى قولهم هذه عبارة عن كذا هذا اللفظ لفظا معناه
كذا هذا حقيقة العرفية التي لا يفهم منها غيره في اصطلاح الفقهاء
وغيرهم ولا يصلح الكشف والاطهار مع كلمة عن اصله فعملها على الاظهار
والكشف في هذا المعام مع وجود كلمة عن كذا ذكره بعضهم مدعيان ان
ذلك معناها اللغوي خروج عن قاعدة اللغة والعرب فاعلم ذلك
قوله بغيره لا يكون ذلك الشيء الذي يتبع به الترجيح دليلا بنفسه حاصله

ان الترجيح انما يتبع بما لا يتصور به المعلول والمعارضنة ابتداء ليكون
نازلة منزلة الوصف من المزيد عليه لا بما هو اصل يقوم به المعادلة والمعا
ابتداء مثل ومنه الرجحان في الوزن بزيادة شئ لا يقوم به المماثلة ابتداء
ولا يدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصد الكجبة في العشرة وهذا
لان الترجيح ضد التظنيف الذي هو نقصان يظهر في الوزن او الكيل
بما لا يقوم به المعارضة حتى جاز في قضاء الديون بامثالها لقوله
عليه الصلوة والتسليم حين اشترى سراويل بدرهمين وزن وارجح فاننا
معاشر الانبياء هكذا نزن رواه اصحاب السنن الاربعة لتزبده منزلة
الاوصاف بخلاف ما اذا كان الفضل مما يقع به الرجحان بانفراده بان
زاد على العشرة درهمها مثله لزوم الربوا اذ لا يجوز ان يكون هبة بطلان
هبة المشاع حيث يكون هبة باطله حيث لا يجوز لان ما يقوم به المعادلة
يكون مقصودا فالوزن يكون مقصودا في التملك وهو ليس تميزا فيكون
الحكم فيه البطلان كما هو الحكم في هبة المشاع قال بعض الشارحين لو جاز
الترجح انما يكون بمعنى زائد في احد البديلين فلجاز الترجيح بذان ما
يصح للتعارض لا يكون بمعنى زائد وهو ليس الا الترجيح بل هو مرجح فيلزم
الفساد **قوله** بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه اي تابع لغيبه
كخبر الواحد الذي يرويه العدل الفقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل
غير فقيه اما اذا كان غير تابع لا يكون ذلك رجحانا كالتصريح مع التباين
فلا يقال التصريح راجح على القياس لعدم التعارض اذ الترجيح انما يكون
بعد ثبوت التعارض المبني على المساواة بل الواجب في مثل ذلك العمل بالاقوى
وترك العمل بالاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى والحاصل
ان المعارضة تختص بما اذا تساوى الدليلون المتناقضان في القوة وبما
اذا كان احدهما اقوى بوصف تابع وقد تقدم ما هو اوفى من ذلك في فصل

التعارض بين الحج فلا تغفله **قوله** كما اذا كان احد النصبين والاخر
ظاهرا واحدا مفسرا والاخر محكما واحدا صريحا والاخر كناية او كان
احدهما خبرا مشهورا او متواترا والاخر خبرا او واحدا وكذا دليل القيد
اذا تعارضتا يترجح احدهما لا ابتداء على المعارضة الحقيقية المبينة على
التماثل ولا مساواة بين هذه الادلة ويمكن ان يجاب بان هذه معارضة
صورية من حيث ان احد الدليلين يقتضي ضد ما يقتضيه الاخر لا بالعلم
المصطلح لان هذه المعاني تثبت قوة في احد الدليلين ليست في الاخر قوله
وانما يترجح بقوة فيه كقوة الاثر في علة القياس والفقه والعدالة و
القبض والافتقار في رواية الخبر والاحكام والتفسير والمضاة و
الصراحة والحقيقة في نفس الكتاب لا بقوة مكتسبة من امر خارج عن كنفه
اخر وحديث اخر وقياس اخر وعن بعض مشايخنا انه يترجح ما حصل له مؤنة
من النصيب المتعارضين بالقياس لان القياس غير معتبر في مقابلة النقص
فكان بمنزلة الوصف لما يرافقه منها فيستقيم مرجحا والاضع خلوة لانت
القياس من جبن ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصل وان لم يكن حجة في هذا
الموضع **قوله** حتى لو جرح رجل رجله جراحة واحدة خطأ وجرحه آخر جراحات
خطا كل واحدة منها سالحة القتل الى وكذا اذا كانت الجراحات عمدا يجب
النقصان عليها لان كل جراحة من جراحات تعددت جراحات علة تامة
سالحة لمعارضنة جراحة صاحب الجراحة الواحدة فلا يصلح ان يكون بعضها
وصفا لبعض لانه اصل بنفسه فلا يكون تابعا لغيره فيتحقق المعارضة
بين كل من تلك الجراحات المتعددة وبين تلك الجراحة الواحدة علم وجوب كل
لم يكن ثم غيرها بما يتحقق المعارضة بينها وبينها على وجه يلزم للسوية
في لزوم الوجوب **قوله** وفيه بحث الحج وال جواب عنه ان المتعارضين اذا لم يكن
بترجح احدهما ولم يعلم التاخير ولم يكن الحج بينهما تلفظا لتعذر العمل

بها و باحوها لان العمل به ليس باولي من الاخر ولا يمكن الترجيح بلا مرجح
على ان احدهما يمتثل انه ممنوع و اذا تناقضا وجب التصير الى دليل آخر
سالم عن المعارضة يتعرف منه حكم المعارضة ويضاف الحكم اليه كوننا
التحقق بما لم يوجد فيه نص لتساقط الدليلين فنقول ثم عدل الى
النسبة ووجدنا حديث يوافق احدي الآيتين وعمل به يكون ترجيحاً
الى ممنوع لانه اذا قلنا تناقضا وصار العمل بالدليل السالم عن المعارضة
لا يتأتى هذا الكلام فلو منافاة في كلام المصنف لكن لقائل ان يقول
اذا قلتم بالتساقط وقوع العمل بالدليل السالم عن المعارضة فلم لا يجوز
تساقط الآيتين و وقوع العمل بلاية السالم عن المعارضة وكذا في
السنة ويجاب عنه بان يلزم من هذا الترجيح بكثرة الأدلة ومدى
المس وعامة الاصوليين لا يرون ذلك كما قدمناه وهذا هو الموجب
لقولهم في فصل التعارض ان التعارض اذا وقع بين آيتين فالل الى
السنة واجب وان وقع بين سنتين فالل الى اقوال الصحابة رضي الله
ولم يقولوا الى اية اخرى او سنة اخرى لانهم لا يرون الترجيح بكثرة
الأدلة اذا كان موافقا للحديث الواحد **قوله** صورتهما دار مشتركة لا يجهر
تصوير المسئلة فيما ذكره بل من صورها اذا كانت الدار مشتركة بين ثلثة
واحد من الثلثان ولو خسر السدس والثالث السدس فباع صاحب السدس
نصيبه وطلب الآخران الشفعة فان السدس من المبيع يكون بينهما نصيبين
عندنا وعند الشافعي يكون بينهما اخصا ولصاحب السدس خمس **قوله**
لان الشفعة من مرفوع الملك اي منافعه وثمراته فيكون المبيع مقسوماً
على فدره قلنا بل علة الاستحقاق انما هي الشركة وهي متحققة بكل جزء
وان قل وما ذهبنا اليه اولى لمحاولة عماني قولنا الشافعي من الغناد فانه
جعل الاستحقاق وهو حكم العلة متولداً من العلة وهي الملك ومنقسماً

على اجزائها وليس كذلك لان الحكم يثبت بايجاب الله تعالى له مقارنا للعلّة
لا بطريق التولد من العلة عند اهل السنة والجماعة ولا ينقسم على اجزاء
الجزء من اجزاء العلة لما يلزم عليه من لزوم القول بعلية كل جزء من
اجزائه وهو مخالف لمقتضى الشرع فان الشارع جعل جميع العلة علة لجميع
الحكم فالقول بالاقتسام يكون شرعاً مبتدأ وهو باطل وقد نزل الشارع
تعييلاً هذه المسئلة لنا وعلل الخضم وهو مما لا ينبغي والحاصل ان الشفعة
على عدد الرؤس عندنا وعند الشافعي على عدد الانصباء **قوله** وانما وضع
المسئلة في الشفعة وان كان حكم الجواز عندنا كذلك حتى ان من كان جوار
في جوانب لا يخرج على من جواره في جانب واحد بكثرة الاتصال لما ذكرنا ويجوز
الترجيح بقوة الاتصال كالحليط في نفس المبيع اذ حقه يقدم على الجار بسبب
الاستحقاق وذا في الحليط اقوى لوجود اتصال كل جزء من المبيع بجزء من
ملكه وقوة السبب موجبه الترجيح **قوله** ليتا في خلاف الشافعي فانه
لا يقول الشفعة بالجار **قوله** لانه المعنى الذي صار به الوصف حجة هو الاثر
فصار المعنى من الحجة هو الاثر فدل قوة اثرها على قوة الاثر لان ثبوت الحلول
ببب ثبوت العلة والقوة هي المرجحة فكل ما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج
بالوصف اولى **قوله** كالاستحسان اي الذي قوي اثره في معارضة القياس
الذي ضعف اثره وهو مختصر في تلك المسائل التي قدمنا حصرها في بحث
الاستحسان بالعكس وهو ما عدا تلك المسائل مما لا يكاد يجهر من هذا
الترجح للخبر فانه لما صار حجة بانصاله بالرسول عليه الصلوة والسلام
وجب مرجحانه بما يزيد به معنى الاتصال من الشهرة وفقه الراوي وحسن
ضبطه واتقانه وصلاحه **قوله** وصفا لقياس الاخر بان كثرة اعتبار الشارع
لهذا الوصف في منس هذا الحكم **قوله** لان هذا مخصوص في العتوم وايضاً
لان الفريضة لا توجب الا الاشمال بايجاب الامور به لا يتبعين فان الحج

يقع بمطلوع النية ونية النقل عنده ايضا فيكون اثره مختصا ببعض
العبادات والاصل في الحلل التعدي **قوله** بخلاف التقيين اي بخلاف ما
عائدنا به من وصف التقيين فانه ليس بخصوص محل النزاع لانه يتعدى
منه الى كل ما هو عين حكم لازم موجود في المعاملات وسائر الغرائف
كالزكاة فانه اذا تصدق بما وجبت فيه الزكاة من المال على مصرف
ولم ينو الزكاة يخرج عن العهدة وكالج فانه اذا حج ولم ينو حجة الاسلام
انصرف حجة الى حجة الاسلام وان لم ينوها **قوله** المراد منه التقيين
اطلوقا للسبب على السبب حاصله ان في عبارة المتق تسامحا حيث قال
بخلاف التقيين وانما كان المناسب ان يقال بخلاف التقيين فانما انما
عائدنا بالتقيين لكن لما كان التقيين سببا عن التقيين اطلق السبب
واراد المسبب مجازا **قوله** حتى لو رهب ارباع رجع الى كل من المصوب
والمبيع بيعا فاسدا **قوله** وفيه بحث الحج هو بحث جيد ويمكن ان يجاب
بان سوم ومضان انما استغنى عن التقيين كونه متعينا بتقيين
الشارع وكل ما كان متعينا كذلك كان مستغنيا عن التقيين كذا
المسائل المذكورة فان رد الودائع والمصوب والمبيع بيعا فاسدا
ومخوها متعين عليه فلو يجب ان يتعين وكذا في الايمان بالله تعالى
لا يشترط فيه نية التقيين بان يقيين ان يؤدي الفرض مع انه اقوي
الفروض بل على اى وجه ياتي به يقع عن الفرض كونه متعينا غير متنوع
المفروض ونقل فاما **قوله** الا ان الجهات مختلفة والتعدد باعتبار
الجهات فقوة الاثر باعتبار الوصف وقوة الثابت باعتبار الحكم
وكثرة الاصول باعتبار الاصل فلو اختلف بينهما لا يجب للاعتبار
ولهذا قال الامام ابو زيد وقيل يوجد نوع من هذه الثلاثة الاوهم
الاخران ولذا لم يذكر المص مثلا لهذا القسم لان مثال القسم الثاني

يصلح مثالا له قال شمس الائمة ما من نوع من هذه الانواع الثلاثة اذا
قررت في مسألة الا ويمكن تقرير النوعين الاخيرين فيها ايضا وقيل الفرق
بين هذا القسم والقسم الثاني ان في هذا القسم اعتبر الموثر وهو كثرة
الاصول وفي القسم الثاني اعتبر الاثر وهو الثبات على الحكم المشهور به
وفيه نظرا لان ثبات الوصف على الحكم بوجوده في صور كثيرة ليس الاكثر
الاصول وكثرة الاصول ليست الاثر هو يعرف بايدي تأمل **قوله** وبالعدم
عند العدم اي ترجيح بالعدم المتعلق بالحكم في جميع الصور وعند العدم
المتعلق بالوصف **قوله** وهو العكس اي لازم العكس المتعارف فيما بينهم
وهو جعل المحكوم به محكوما عليه كقولنا في كل انسان ضاحك كوضا حكا انما
نعكس قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم كلما وجد الحكم وجد الوصف وكقولنا
كلما انتفى الوصف انتفى الحكم وان كان لازما له عند المناطقة الا انه يعكس
عرفت في عند الفقهاء لان انتفاء اللوزم مستلزم لانتفاء الملزوم وليس
بعكس منطقي والحاصل ان الوصف اذا كان مطردا منعكسا بان يكون
عجال يوجد عند وجوده وينعدم عند عدمه كان ارجح من الوصف الذي
بطرد فلو يعكس **قوله** ولا اعتبار للعدم لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه
اضافة الرجحان الى العدم والرجحان لا بد له من سبب وجوري لا يصلح
العدم وان كان نصيا محضا لكنه معنى له اثر في الاشياء عقلية وشرعا
فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الجزء يوجب عدم الكل وعدم
غيرهما ليس كذلك وح يكون من الترجيحات القوية لاننا نقول عدم الشرط
والجزء لا يوجب عدم المشروط والكل عندنا بل هو معدوم بالعدم الاصل
وهو لا يفتقر الى موجب **قوله** وما قالوه لا يعكس لعدم صحته قولنا كلما
ليس يركن لا يستلزم تكراره فان المضممة يسى تكرارها وليست بركن
قوله فيظهر ثمرته عند المعارضة بمعنى اذا عارض هذا النوع ترجيح آخر

من الأنواع الثلاثة التي تقدم ذكرها كان ذلك مقدما عليه ويتبع به
الترجيح عند عدم ما يعارضه فهام المعدوم وان كان متحققا لا يكون
محققه مثل الامر الوجودي لانه ثابت من كل وجه بخلاف تحقق عدم
لانه قد يكون متحققا فبا اعتبار تحققه يصلح للترجيح و باعتبار ان تحققه
دون تحقق الامر الوجودي يكون اضعف وجوه الترجيح **قوله** اعلم ان
المص لوقال قوة الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند عدم
بدون البناء لكان اولى الخ تقرير وجه الاولوية ان المص اخرج ان ما
يتبع به الترجيح اربعة ثم قال بقوة الاثر وفيه ما فيه لانه يعبر
المعنى ما يتبع به الترجيح مع الترجيح بكذا وكذا لان البناء لا بد له من
متعلق وههنا الترجيح المقدم الدال عليه المذكور ولا شك ان المرجح عند
الترجيح فكان ينبغي ان يقول قوة الاثر بدون حرف البناء كما عمل القاش
ابوزيد وشمس لا تمة اى تلك الاربعة اى قوة الاثر وقوة الثبات وكثرة
الاصول والعدم فيه واجيب بان المقيد بشئ غير المقيد بشئ آخر
والترجيح الواقع بهذا المعنى غير الترجيح الواقع بالمعنى الاخر فيلزم تعدد
الترجيح بتعدد ما يتبع به الترجيح فيكون الترجيح اربعة كما يكون ما يتبع
به اربعة فيكون تقرير كل واحد من الاربعة انواع الترجيح بقوة الاثر
الخ الوجوه الاربعة فتأمل **قوله** واذا انفردت ضربا بالترجيح الخ اعلم
ان التعارض كما يتبع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يتبع بين
وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيحتاج منها
الى الترجيح وهو التعارض وما يتبع به الترجيح بين الترجيحين المتعارضين
شيئان احدهما معنى يرجع الى الذات والثاني معنى يرجع الى الخلال او وصف
الذات **قوله** كان الترجيح الرجحان بالذات الخ فالصاحب التبيين الترجيح
بالذات عبارة عن الترجيح بالوصف الذاتي وبالجملة عبارة عن الترجيح

بالوصف العرضي وفسر الذاتي بوصف يعتمد بالشيء بحسب ذاته والعرضي
بوصف يقوم به بحسب امر خارج عنه **قوله** هذا تفرغ على ما ذكر من الاثر
وهو ان الرجحان باعتبار الذات مقدم على الرجحان باعتبار الخلال
قوله بالعجز والشئ يعني لواحد الغاصب في الغصب صنعة متقوية
كما لو غصب طعاما فطبخه او ساءة فذبحها او شواها او ثوبا فاختذه
قيضا او قبلا ينقطع حق المالك عن العيب وينقل الى القيمة ويملك القاش
العيب لكن لا يجز له الا لقطعها بما حتى يؤدي بدلها لانها اجتمع في هذا
العيب حقان حق الغاصب في الوصف وحق المالك في العيب ولا يمكن
التمييز بينهما ولا ابطالهما لان حق كل منهما محترم فان ظلم الغاصب لا يهد
حقه ولا يمكن اثبات الشركة بينهما لاختلاف الملكين جنسا فلو تدرست
تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لان حقه في الصنعة التي
احدنا وهي موجودة من كل وجه وحق المالك في العيب وهي ثابتة من وجه
وصالكة من وجه لانه لم يبق صورتها ولا معناها المطلوب منها فرجحنا
الصنعة القائمة من كل وجه باعتبار معنى في الذات وهو الوجود فيكون
لحق الغاصب رجحان ذاتي على حق المالك لانه باعتبار قوة الخلال في ذاته
وهو كون العيب محذورا فاما بزمانه وكونها محذورا حال لها والرجحان باعتبار
الذات مقدم على الرجحان باعتبار الخلال **قوله** ولو كان اليوم مقصودا
لترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة الخ مذهب الشافعية ان العلة
المتعدية لا يترجح على العلة القاصرة ولهذا قال القراني في آخر مستعنا
ترجيح المتعدية على القاصرة ضعيف عند من لا يفسد القاصرة لانه
كثرة الفروع بل وجود اصل الفروع لا يبين قوة في ذات العلة **قوله**
والنقص الخاص والعام سواء ههنا في القطعية فلا يترجح العام على
الخاص والعلة اولى اه لا يترجح بعمومها لانه فرع النص كونها مستنبط منه

قوله لأن العلة ذات وصف الخ ولغالب ان يقول الكلوم مع المخالف
في هذه الاقسام الثلاثة انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التاثير
او اللزومية وح لا يجوز ترجيح احدهما بما لا يفيد زيادة قوة او يكون
بعيداً عن الخلاف واما عندنا تايير احد هادون الآخر فلا نزاع في تقديم
المؤثر وان كان الآخر اكثر او اعم او ايسر ويكن ان يقال بان ذلك
محل وناف وهو لا يمنع وقوع الخلاف في اعتبار اوصاف آخر ومراد ذلك
يقوت بها التساوي ويقع بها الترجيح والانعدام اعتبار الترجيح مطلقاً
صحيحة كانت او فاسدة وهو ما اطبقوا على اعتباره فانهم **قوله** اي مبنوع
من انواع الدفع لتغير باني نوع كان بل مبنوع مستدركة وكان يكفي ان
يقول فما ذكرنا من انواع الدفع ويكون من بيان ما **قوله** كما قبل في الصو
المودع اذا استهلك الرديعة لأنه لا يضمن خلوقا لابي يوسف والشا
وهما المراد بالسائل **قوله** مثله ما اذا عمل جواز اعتناء المكاتب الذي
لم يؤد شيئاً الخ حاصله ان المعلق قد انتقل في هذه المناظرة من اثبات
حكم وهو عدم منعه من الصرف الى الكفارة الى اثبات حكم آخر وهو
عدم ايجابه نفضاً في الرق بالعلة الاولى وهو قول عقد الكتابة للنسخ
وهذا ليس بانقطاع لأنه لما ورد عليه القول بالموجب صار ما ادعاه
من ثبوت الحكم الذي زعم ان خصمه ناذعة فيه بالعلة الاولى
مسألة واذا سلم الوصف الذي اثبت به الحكم الاول والمراد المستدل
اثبات حكم آخر به بذلك الوصف كان له ذلك ولم يكن به باس ولم يكن
انقطاعاً في التعليل الاول لثبوت ما ادعاه به **قوله** علل بوصف
آخر الخ ويجوز ان يقال هذا العقد لا يثبت العتق اصله فاذا لم يثبت
العتق ولا ينتقض الرق لان الرق ليس بمنجز بالاتفاق **قوله** الا الترفع
قد اختلف في هذا القسم فذهب للجمهور الى كونه انقطاعاً وذهب بعضهم

الى صحة متمكناً بقضه للميل عليه الصلوة والسلام **قوله** جازله ان
يشبه بعله اخري ولا يكون هذا انقطاعاً عنه لأنه ما ضمن بتعليله
اثبات جميع الاحكام بالعلة الاولى اذ لو كان الدليل متناهياً بطول
مجلس المناظرة من غير طائل وهو اظهر بالحق الى المعلق كما ارد السائل عليه
دليله انقطع الى غيره وهلم جرا فلو يحصل ثبوت المدعى بل يظهر عجز المعلق
عن الوفاء بما التزمه من اثبات الحكم بما ذكره من العلة بانتقاله الى
علة اخري قبل تمام الحكم بالعلة الاولى **قوله** الا انه ينتقل الخ ومن هذا
الانتقال حس عند قيام الحجج الاولى دفعا للو شتباة الموهم والابهام
الباطل فان المجيب اذا تكلم بكلوم دقيق مخفي على من حضر والختم بلبس
يجوز له ان ينتقل الى حجة اخري اظهر من الاولى وعر فيها القوم والعرب
فيه ان يقول المجيب بعد اثبات علة على انا نقول او الذي يرضع ما نقول
لأنه يحصل من انضمام بعض الحجج الاطمينان مثل ما يحصل من انضمام بعض
الشرح الى بعض من زيادة الانوار واعلم ان الانقطاع اربعة انواع الاول
وهو اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى عن العين بقوله فبهت الذي
كفر الثاني انكار ما يعلم بالضرورة الثالث المنع بعد التسليم وهذه الازرع
الثلاثة يتحقق من جانب المعلق والسائل الرابع عجز المعلق عن تصحيح
العلة التي قصد بها اثبات الحكم وهذا النوع من الانتقال انما يلوت
انقطاعاً في حق المعلق دون السائل فانه لو انتقل من دليل الى دليل لا يكون
فيه باس لأنه معارض الكلوم المجيب فادام الى المعارضة بالدفع الصالح
للاعتراض لا يكون منقطعاً بخلاف المعلق كذا اشار اليه صاحب الميزان
قوله فصل في معرفة اقسام الاسباب والاعكام والعلل والشروط **قوله**
جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها قيده في الاسلام بقوله ما بقا على باب
القياس في اصوله وكذا فعل صاحب المنتجب وصاحب المنع وغيرهم

لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عند عامة المتأخرين اما من يقول
انه مثبت لذلك وهو ظاهر كلام المص فلا يحتاج الى هذا القيد لكونه
تقدم من المص ان التعديل لا يثبت ما يتعلق به الاحكام لا يجوز فلو بد
منه ثم التعديل للقياس انما يقع بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما
يتعلق بها لان القياس لتعدي حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه ان يصف
معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فهي وسيلة
اليه فان قلت لما كان معرفة هذه الجملة وسيلة اليه كان ينبغي تقديمها اليه
اذ الوسائل مقدمة على المقاصد قلت قدم المص بالذکر لكونه وان كان الشيء
في الخارج لا يوجد الا بعد وجود وسيلة ادلان القياس يحتاج الى حكم هو
مقيس عليه وعلامة جامعة بين الاصل والفرع وهو المدرع في بيان
دكن القياس وهو كاف في صحته بعد وجود شروط المذكورة ولا يحتاج
الى ان يكون ذلك الحكم حق الله تعالى ولا حق العبد ولا الى ان يكون العلة
اسما ومعنى حكما او اسما ومعنى لاحكاما الى اخر الوجوه لانه لان ذلك
امر زائد على اصل الحكم والعلة فلذلك اخذت هذه الجملة عن القياس ما قبل
في الجواب انما قدم القياس على الوسيلة ليكون للجملة كراهية فنيه نظر
لان ذكر الوسيلة قبل القياس ليس بما ع ان يكون مرتباً على الكتاب والسنة
والاجماع كما ان ذكر الشروط اولاً لم يكن مانعاً من تعريفها فانهم **قوله** من الملل
والحرية والفرض والواجب والذنب والكرامة والاباحة والصحة والفساد
قوله من السبب والعلّة وغيرها اي من الشرط والعلّة وغيرها اي من
الشرط والعلّة **قوله** قبل ان يميز وانما الله حال والعامل مقدر في
المصنوع اليه على ما هو الصحيح من مذهب الكوفيين وهو ان المقدر في
الاضافة يصلح عاملاً في الخال او مقدر اخر يدل عليه حق الله من نحو
يستحقها اي يستحقها الله خالصة كذا في بعض الحواشي وقال لا تقاني خالصة

حال مؤكدة لتقدير مضمون الخبر وتأكيده كما في زيد ابوك عطوفا واختلف
في العامل في التوكيد التي بعد الامية كما هي هنا فقال سيبويه العامل مقدر
بعد الجملة تقديره ابوك احته عطوفا وفيه نظر وقال الزجاج العامل
هو الخبر لكونه مؤنثاً بمسئ نحو انا حاتم حنيا وليس بشئ وقال ابن حروف
المبتدأ التضمنة معنى التشبيه نحو ابا عمر وشجاعا وهو بعيد لان عمل
المضمر والعلم مما لم يثبت نظره في شئ من كلامهم والاوي ما ذهب
اليه ابن مالك وهو ان العامل معنى الجملة كما انه قيل يعطف عليك عطوفا
وحق ذلك مصدقاً وهو هنا المعنى يستحقها خالصة **قوله** اما الاحكام فاربعة
اي الصفة العقلية بعد سقوط التماثل بين الحقين اذ لم يوجد قسم اجتماع
فيه حق الله تعالى وحق العبد على التماثل في اعتبار الشارع **قوله** والمراد
من حق الله تعالى حق في اللغة عبارة عن الموجود من كل وجه وجوداً
لاشك فيه ومنه هذا الذي حق اي موجود بذاته سورة ومعنى ولقائ
حق في ذاته فلان اي شئ موجود من كل وجه والمراد بحق الله تعالى ما يتعلق
به النفع العام بجميع العالم فلا يخص به واحد دون واحد وايضا فته الى الله
تعالى لتفظيم خطره وشمول نفعه لا الملك والاختصاص لا استواء العالم
فيه ولا للنفع والضرر لتعاليه عن ذلك فهو من باب بيت الله وناقته
الله والمراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة وهذا لان الاشياء
كلها لله تعالى الا ان الله تعالى تكريمه ولطفه جعل بعضها حق للادمي فلما كان
كذلك قلنا ما كان نفعه عاماً فهو حق الله تعالى لان هناك ليس ادمي يجعل
حقه من غيره وما كان نفعه خاصاً لمن كان فانزاهه فهو ادمي يجعله
حقه قلنا انه حق للادمي فظهر مما ذكرنا انه لا يتصور قسم اخر يجتمع
فيه الحقان على التماثل وفيه نظر لانه لو كان المراد من الحق ههنا اللوح
من كل وجه لكان معنى قولنا حق الله ما وجد الله من كل وجه وهو بطل

لاستلزامه نفي جبهته كونه للعبد اصله فيؤدي الى انتفاء القسمين وايضا
العبادات الخاصة ليست مما يتعلق به النفع العام فان نفع العبادة
قد لا يكون متعديا والحج ان الحج هو الثابت من حق الشيء اذا ثبت
والشيء يمكن ان يثبت مع وجه دون وجه والنفع المتوجه للعالم قد يكون
خاصا بالنسبة الى الامر الاخرة والعبادات كذلك **قوله** كحرمة مال الغير
الح ان قلت حرمة مال الغير ما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال
الناس قلنا لم تشرع تلك الحرمة لصيانة اموال الناس اجمع الا ترى ان الكفا
يملكون اموالنا بالاستيلاء ونحن نملك اموالهم بذلك واموال المؤمنين
عند وجود الرضا منهم **قوله** كالقصاص الح اما اجتماع الامرين فيه فلا
سببه ليس الا القتل الذي هو جنابة على النفس وقد اجتمع في النفس حق
الله تعالى وهو الاستبعاد وحق العبد وهو الاستمتاع ببقائها فكانت
بالعمومية الثابتة بسببه وهو القصاص شتم على الحيين ايضا واما
غلبته حق العبد فيه فبالاجماع لان وجوبه ثبت بطريق المماثلة المنتهية
على معنى الخير بقدر الامكان والخير لا يكون الا في حق العبد فثبوت مشعر
برجمان حق العبد فيه واليه الاشارة بقوله تعالى واكرم في القصاص حيوة فان
قوله لكم اشارة الى حق العبد وفي اسم القصاص المبنى على المماثلة اشارة
الى معنى الخير وكان استيفاءه منقوض الى البغال والادب جار فيه ويقع
الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح ويقع عذر الربى عنه بالاجماع وهذه
الاحكام تدل على برجمان حق العبد لان خواص حق العبد اكثر من خواص حق
الانتمى من السقوط بالبشرة وغيره وبما يظفر الفرق بينه وبين حد القذف
قوله اصول وفروع ولواحق وزوائد بين ان الايمان مشتمل على اصل
ولواحقه وزوايد وان جملة الفروع مشتملة على ما اشتمل عليه الاصل من اصل
ولواحقه وزوايد لفساده وعدم تشبيهه فاصل الايمان هو التصديق الذي

هو ادعان العتاب وقوله لو حد ايته الله تعالى وساير صفاته ولنبوة سيدنا
تعالى صلى الله عليه وسلم وجميع ما علم بحجته به بالضرورة والمصلحة به هو الاول
بالتساوي لكونه ترجحة عما في الجنان وليس باصل لان معدن التصديق هو
الغلب ولهذا يسقط الافراد عند تعذره كما في الخمر او تعصمه كما في المكروه
هذا عند من قال يكون الاقرار دكنا راندا لمقا بالتصديق كشمس الاثمة ونحو
الاسلام وكثير من الفقهاء واما عند غيرهم فالايان هو التصديق وحد
والاقرار شرط الاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو حذر بقلبه ولم يقر باللسان
مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا
وعليه جمهور المحققين من الاشعرية والماتريدية وهذا ارفع باللغة
والعرف والنصوص معا فذرة له الا ان في عمل العتاب حقا فثبت الاحكام
بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا
لاستظهارها على الظاهر لو اكره الحرفي او الذمى على الايمان فاقر بجمع منه
وقيل ايمانه في احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره
المؤمن على الردة والنكاح بكلمة الكفر ففعل لم يكن مرتزا في احكام الدنيا
لان النكاح بكلمة الكفر دليل الكفر فلو ثبت حكمه مع قيام المعارض
وهو الاكراه ودكناه انما هو بتدليل الاعتقاد وزوايد هي الاعمال **قوله** والبراءة
بكالها ان يكون عقوبة محضه لم يشهرها فنقص لبرئتها على جنبايات كاحلة
عن نقص شامنة الاباحة **قوله** وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف
وحده السرقة فانها شرعت لحفظ الانساب والعقول والاعراض والاموال
فان قلت سلمنا ان حد الزنا والشرب حتى الله تعالى الصلوات لم يشرع
بجناية وقعت على حق العبد اما الشرب وط وكذا الزنا فانها ليس بجناية
على الرائي ولا على المزنية بل فيه نفعها وهو قضاء الشهوة ولكن لان لم
حد السرقة حتى الله تعالى لا بد من دليل قلت العيب بالسرقة لا يتبعي حقا

معصوما للعبد اذ لو لم يكن مباحا في نفسه ولم يوجب للقطع وجود لوجود
البشرية الداربية للذبح القطع ثابت بالاجماع فعلمنا ان العبرة في الدين
انتقلت الى الله تعالى ووقعت السرقة على جنابة على حقه تعالى فقلنا ان
الله تعالى **قوله** وعقوبات قاصرة وانما يستعملها الجزية فترقا بينها وبين
الكاملة وان كان الجزاء يطلق على العقوبة كقوله تعالى جزاء بما كسبت وعلاب
المشقة كقوله تعالى من قرءة اجنب جزاء بما كانوا يعملون ولا تصرف معنى
المطلق الى الكامل قيدها بالتصور ومعنى التصور فيها انها عقوبة مالية
لا يتصل بسببها الم بقصاص البدن بخلاف الحدود وقيل المراد بالجمع في قوله
عقوبات الواحدة اذ ليس في هذا النوع الا المثال المذكور في المتن ولهذا
قال شمس الائمة وعقوبة قاصرة وكذا في نسخ المنتجب وقيل يجوز ان يلحق
حرمان الوصية بالقتل وجوب الكفارة بالقتل خطأ من حيث ان معنى
العقوبة فيها قاصرة مع كون اللفظ محمولا على حقيقته **قوله** مجرمان الميراث
بالقتل فانه حق الله تعالى اذ لا تنفع فيه للمتول وهو عقوبة للقاتل لكونه عرما
لحقه حقا لله تعالى حيث حرم من الميراث مع وجود نية الاستحقاق وهي العزاة
لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا تصمان في ماله بل
امتنع ثبوت ملكه له في تركه المقتول وبهذا سقط ما قيل لام ان حرمان
الميراث عقوبة قاصرة لان ثبوت الميراث يجب بثبوت علمه ان كانت كالميراث
كان كاملا وان كانت ناقصة كان ناقصا والحرمان يثبت بقتل المأخوذ ولا
ثم يتقلب على مورثه وفي فعلها قصور فيكون الحرمان عقوبة قاصرة لان
ثبوت الميراث قصور والدليل على قصور فعلها عدم وجوب القصاص عليها
ولو كان كاملا لوجب **قوله** اما ان فيها معنى العبادة الخ ثم في علي قسامين
الاول ما غلب فيه جهة العبادة وهي ما عدا كفارة الفطر للاختيار في
الاداء والاداء انما هو عبادة وهو لا يختص بالنعوم والاطعام واشترط

النية في الاداء والواجوب على المذمور كالخاطي والمكروه ولهذا لم تجزها
في اليمين الغنوس والقتل العمد والعدوان لان كل منهما حرام محض فلا يصح
ان يكون سببا لما فيه معنى العبادة لان سبب الشيء يجب ان يكون مناسباً
له والثاني ما غلب فيه معنى العقوبة وهو كفارة الفطر فان جهة العقوبة
فيها راحة لوجوبها بمقابلة الجنابة الكاملة وهي هناك حرمة شهر رمضان
عدا وذلك حرام محض فلا يصح سببا لوجوب العبادة لسقوطها بالنية
كالحدوث ان تقول لو كان جهة العقوبة غالبة لسقطت عن افطر
بجماع اهلها وبطعام مملوك لان الملك يسبح فالاقسام شبهة للإباحة
لسقوط الحد عن ذي بياربته التي هي اختصه من الرضاة والوجوب
ان المعتبر شبهة وورث جهة الإباحة فيما هو محل الجنابة وملك النكاح
والطعام لا يورث اباحة الاضطرار في رمضان بخلاف وطى الجارية التي
هي اخته لان محل الجنابة منافع الصنع وملكه ثابت فيه فيصاح شبهة والثاني
لا يعرف بين كفارة الاضطرار وغيرها من سائر الكفارات في السقوط
بالشبهات ويرد عليه قوله عليه الصلوة والسلام من افطر في رمضان متمدا
فعله ما على المظاهر حيث جعلها عليه الصلوة والسلام مثل كفارة الظهار
وكفارة الظهار عقوبة وسببها حرام بالاجماع وقيد الاضطرار بصفة التقيد
التي يتحقق بها تكامل الجنابة ثم رتب وجوب الكفارة عليه فدل على ان
وجوبها يستدعي جنابة كاملة وان وجوبها بطريق العقوبة اذ الجنابة
الكاملة يقتضي كون الجزاء الواجب عليها عقوبة وعلى هذا لو افطر
في رمضان مرارا قبل التكفير لم يلزمه عندنا الا كفارة واحدة المتداخل
ولو افطر في رمضان بين فضليه كفارتان وان لم تكفر الاولى في ظاهر الرواية
وعن محمد مع كفارة واحدة كذا رواه الطحاوي عن ابي حنيفة وعند
الثاني مرجح لا تدخل اصله ويجب لكل فطر كفارة على حدة كما لو ظهر مرارا

لأن الداخل من خصائص العقوبات المحضة وهذه الكفار إذ ليست كذلك
 قلنا نعم ولكن لما سقطت بالبشرية لترجح معنى العقوبة فيها ذلك على أن
 التميل فيها الذم والداخل من باب الذم كما في الحدود فيجب العمل به إذا
 حصل المنع وهو لا تزجر حتى لو لم يحصل إلا تزجر به بان افطر ثانياً يجب
 عليه التكفير ثانياً في مظاهر الرواية وروي زفر عن أبي حنيفة رح إن
 عليه كفارة واحدة **قوله** وهي النقل والكلفة الأصح في المونة أن يكون منها
 بفتح النقل من قولهم ماتت القوم أما سهم إذا اجتمعت موتهم أي ثقلهم
 قال القوام الذين الاتقاني لا يخ اما أن يكون منها أصلية أو زائدة فإن كانت
 أصلية يكون وزنها فعولاً من مان يموت ومعنى مانه أي قام بمؤنة أي
 بكفاية فقلت وأوها مرة تخفيفاً وإن كانت زائدة تكون منقلبة من
 الأذن وهو النقل وأصلها ما ونة فنقلت الواو إلى ما قبلها تخفيفاً فيكون
 تسمية بقاء الشيء بالمؤنة لكونه مثلها النقل **قوله** فإن فيها جهة العبادة
 وهي كونها صدقة الفطر للصدقة الفطر مشتملة على خواص العبادة لأن
 الشرع سماها صدقة وجعلها مطهرة للصيام من اللغو والرفث واعتبر
 لوجوبها صفة الغن واشترط الصحة إدامها النية وعلى وجوبها بالوقت
 وأوجب صرفها إلى مصارف الزكاة وهذه الأوصاف كلها من أوصاف
 العبادة فيكون عبادة من هذه الهيئة وعلى هذا معنى المونة فإنها
 تجب على الشخص بسبب رأس الغير فإن سببها الرأس وذلك من أوصاف
 المونة كالنفقة لكن لكثرة خواص العبادة فيها على خواص المونة كان معنى
 العبادة فيها أوسع فكانت عبادة فيما معنى المونة ورون العكس في
 عبادة قاصرة حتى لو لم يشترط لها كمال الأهلية ووجبت على الصبر
 والمجنون الفتيين في مالهما كنفقة ذوي الأرحام ويتولى الولي أديها
 وهذا استحسان وبه قال أبو حنيفة وأبو يوسف دح والقياس أن لا يجب

عليها ويجب على أيهما إن كان غنياً حتى لو أدامها من مالها منى وبه
 قال محمد وزفر **قوله** والثابت باعتبار الأصل راجح على ما بالبيع ولما كان
 في العشر معنى العبادة لا يستلزم على الكافر إجماعاً لأن الكفر ينافي القرية
 واختلفوا في تبقية على الكافر فيما إذا بعنا الأرض العشرية من كافر
 فقال أبو حنيفة رح لا يتقى بل ينقلب حراجاً وقاله بنى لأنه صار من مؤن
 الأرض والكافر أصل المونة غير أن معنى القرية تابع فيسقط في حقه غير أن
 أبابوسف قال أيضاً عطف على الكافر فنؤخذ منه عشران لأن في العشر معنى
 القرية والكفر ينافي منه من كل وجه فلو بيع بقاءه عليه كما لا يصح ابتداءه أما
 الإسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيوجب تغييره والتضعيف تغيير
 الوصف فقط فيكون اسهل من الإبطال ولقائل أن يقول هذا الدليل لا يثبت
 المرعى لأن الدلول تضعيف العشر والدليل يدل على انتفاء العشر الواحد
 فضله عن التضعيف ويكون أن يجاب فإن قلت ما الفرق بين صدقة الفطر
 والعشر حيث جعل العبادة فيها أصلاً بتقديم ذكرها على المونة وفي العشر
 عكس الأمر قلت الفرق بينهما جلي لأن ذات الصدقة منبئ عن العبادة لأنها
 تملك الشيء الفقير لمضاهة الله تعالى وهو عبادة لأن ذاته ليس بالأجزاء وأحد
 من العشر الأجزاء وهو ليس بعبادة كمن العبادة فيه بواسطة تملك
 الفقير وهو امر عارض في العشر ورون الصدقة فهذا قدم فيها ما أخرفه
قوله فإن قلت قلم لا يجوز أن يكون الجهاد سبباً مقصوداً له لم يتقدم شيء
 يرجع إليه الضمير لأن المنع ولا في العشر لتعيينه وترتيب السؤال كما ذكره
 غيره لم قلتم أن المنع ليس له سبب مقصود ولم لا يجوز أن يكون الجهاد
 سبباً مقصوداً له ثم الجواب الذي ذكره يحتاج إلى تكملة وتقريره لا يجوز
 أن يكون الجهاد سبباً مقصوداً لأن الجهاد إنما شرع لأجله كلمة الله تعالى
 ورفع شوكة المشركين فلما ثبت أن الجهاد شرع لهذا المعنى يكون حصول

خمس الغنمة ثانياً ضمناً فلا يكون سبب الجهاد سبباً موضوعاً قصداً
فان قلت سلمنا هذا ولكن لم لا يجوز نفس الغنمة او نفس المعدن سبباً
للمنفرد اذا لاضافة دليل السببية قلت ليزم ان يكون كل الشئ مقدماً
على جزئه وهو فاسد لان كل الشئ متأخر عن جزئه وجوداً ووعدهماً
اما وجوده فظلاله ما لم يوجد المراد لا يوجد الخل واما عدمه فظلاله
لانه ما لم ينتف الجزء لا يستحق الكل وبيان الملازمة ان الغنمة اسم لئلا
شاخوذ من الاعلاء كلمة الله تعالى وخمس جزؤها فلو كانت الغنمة سبباً
للمنفرد لم ان يكون كل مقدماً على جزئه لانه سبب الشئ سابق عليه والامر على
هذان المعدن فان قلت تثبت بجمع ما ذكرتم ان للمنفرد حق ثابت بنفسه
بل سبب مقصود موجب على العبد ابتداءً ولكن لم قلتم انه حق الله تعالى
خالصاً قلت انه حق الله تعالى للقتل والعقل اما الاول فنقول تعالى قل
الانفال لله والثاني فلو انه حصل في ضمن الجهاد والجهاد حق الله تعالى
على ما بيناه وما حصل في ضمن حقه يكون حقه لانه العبرة للمقتن
لا للتضمن **قوله** والمعادن الخ فان قلت ما معنى ما في الكتب الستة عن أبي
هريرة رضي عن قوله عليه الصلوة والسلام العجماء جبار والمعدن جبار
وفي الزكاة المنفردت معناه ان من استاجر رجلاً لحفر معدن فارتاد
عليه فهو هدر لا ان من استاجر معدناً فنوله توفيقاً بين الاحاديث كما
سنبينه **قوله** كالدية وملك المبيع وملك النكاح والطلاق والعتاق
والتيدير والكتابة والوكالة والكفالة والمضاربة وغير ذلك **قوله**
فالايان اصله التصديق والاقرار وهذا هو مذهب الفقهاء فها وكنان
له حتى لو صدق بقلبه ولم يقرب لسانه بعد تمكنه منه لم يحكم باسلافه
عندنا ولا عند الله تعالى ولومات على ذلك كان من اهل النار وعند المتكلمين
دكنه التصديق والاقرار شرط لاجراء الاحكام ثم الاقرار عند الفقهاء

قد صار اصلاً مستقلاً لوجود حقيقة الايمان خلفاً عن مجموع التصديق
والاقرار وعند المتكلمين عن التصديق فقط في احكام الدنيا من ثبوت
العصمة وحل المناكحة وقبول الشهادة واهلية الامانة وغيرها
من الاحكام التي يكتفي في صحتها من قامت به مجرد وجود الاقرار منه
وان عدم منه التصديق في نفس الامر بدليل قيام السيف على راسه ولو تكلم
بجملته الكفر بعد ذوال الاكراه كان فترداً ولا يخفى حسن صنيع المصنف حتى
اشار الى كل من مذهب الفقهاء والمتكلمين في حقيقة الايمان باللفظ
اشارة وحاصله ان الحقيقة قد وقعت باحد الوكيتين عن مجموعهما
وعند المتكلمين بالشرط عن الركن **قوله** ثم صار اداء احد الابوين الاكل
في الاقرار ان ياتي كل واحد به بنفسه ثم حصل اداء احد الابوين الاقرار
باللسان في حق ولربها الصغير والمجنون والمعنوه خلفاً عن اداء
كل منهم الايمان بنفسه لفقور عقله وعجزه عن الاداء بنفسه حتى صار
مسلماً تبعاً لمن اسلم منها حتى لومات غسله وصلى عليه ودفن في مقابر
المسلمين ثم ان فقدت تبعية احد الابوين لعدم اسلامها صارت
تبعية اهل الدار خلفاً عن تبعية الصغير لاحد الابوين في اثبات
الاسلام له واجراء احكامه عليه حتى لو سئل كل من الصغير والمجنون
والمعنوه واخرج الى دار الاسلام وحده حكم باسلامه ثم ان فقدت
تبعية الدار وقدمت الغنمة في دار الحرب ووقع الصغير ومن في
حكمه في سهم غاز من المسلمين صارت تبعية العنايم خلفاً عن
تبعية احد الابوين حتى يحكم باسلامه من وقع في سهمه من المسلمين
واعلم ان كل من تبعية الدار والعنايم واداء احد الابوين خلف
عن اداء الصغير بنفسه احد الابوين واداء الابوين خلف عن اداء
الصغير بنفسه ولان تبعية العنايم خلفاً عن تبعية الدار وتبعية

الدار خلفا عن اداء احد الابوين خلف عن اداء الصغير لسؤلين
ان يكون الخلف خلف فيكون الخلف خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع في
كون الشيء اصلا من وجه خلفا من وجه هذا اذ لم يكن الصغير عاقلا
او كان ذلك لم يؤد بنفسه اما اذا كان عاقلا واداه بنفسه فلو عبرة
بتبعية احد الابوين وانما يكون العبارة لا يمانه بنفسه لسقوط حكم البدل
عنده وجود الاصل حتى لو اسلم احد الابوين ثم اسلم الصغير بنفسه
ثم ارتد والعبارة بان الله تعالى من اسلم منها لا يصير الصغير مرتدا باذنه
بل يبقى مسلما باسلام نفسه ولو اسلم وابواه كافران صح اسلامه مع وجود
ادائه لا يعتبر بتبعية شيء ومع تبعية احد الابوين لا تعتبر بتبعية
الدار ولا بتبعية السبا حتى لو سبي مع احد ابويه لا يصير مسلما بتبعية
الدار حتى يقر بالاسلام لان تبعية احدهما اقوى من تبعية الدار
وتبعية الدار اقوى من تبعية السبا حتى لو سبي في صغيرا حربييا
وارخلة دار الاسلام صار الصغير مسلما ووجب تخليصه منه واجريت
عليه احكام الاسلام اذ لا عبرة للضعف مع وجود الاقوى **قوله** وكذلك
اي كالصديق والاقربان في انما اصلان والباقي خلف عنهما في هذا العمل
خرازة فان المص قد ذكر ان الاقرار صار خلفا عن التصديق كما بيناه
فكان المناسب ان يقول وكذلك اي كما المذكور في مسألة الايمان من
الاصالة والخلفية ليشمل خلفية الاقرار **قوله** لان الضرورية يقدر
بقدر الضرورة فاذا انتفت الضرورة بالفرغ عنها امتنع اداء فرض
آخر بل يجب عليه تجديد بتمن ثمان لما يريد اداءه من الفريض ولذا امتنع
جواز قبيل الوفاء لعدم تحقق الضرورة وامتنع جوازه قبل طلب الماء
لعدم تحقق الضرورة فيه ايضا والاحكام عندنا في ذلك كله عكس
ذلك **قوله** وكفى الخلافه الخ لقائل ان يقول قوله تعالى فاعسلوا وجوب حكم

الحق فلو لم تجرد اياه فبينهم اسبق لوجوب الوضوء والانتقال الى التيمم
عند عدم الماء فهو ثابت بالعبارة وكل واحد من الوضوء والماء والتراب
مدلول عليه بامثاله وليس جعل التيمم خلفا عن الوضوء اولى من جعل التراب
خلفا عن الماء ولا عكس لعدم الرجح والجواب انه لما كان كذلك كان مجازا في بيان
الخلفية فلحقه البيان بقوله عليه الصلوة والسلام الصغير بطور المسلم
مالم يجرد الماء عشر سنين رواه ابو داود **قوله** ويبني عليه اي على الخلف
المذكور مسئلة امانة التيمم للترضين فان من قال بوقوع الخليفة بين
الجوهين قال به وهو مذهب ابن عباس رضي لان التراب لما كان خلفا
عن الماء في حصول الطهارة كان استعماله عنده مفيدا للطهارة كالماء
فوجب شرط الصلوة في حق كل منهما بلك الله فجاز بناه لعدما على الآخر كما جاز
في الماسح والغاسل كون الخلف بلكا عن الرجل في قول المحدث لا يكون المسح خلفا
عن الغسل فكان المسح على الخلف اصلا كالمسح على الرأس فكان طهارة الماسح صليبا
غير منقولة الى بدل فكذا هذا من قال بوقوع الخليفة بين الفعلين لم يقل
بها وهو قول علي رضي لانه لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان صاحب لال
اقوى وبناء القوي على الضعيف لا يجوز كما لا يجوز لمن ركع وسجد بناء صلوة
على صلوة من يومي بها وذكره فرغ مع محرم ربح خلاف ما ذكر في الاسرار والبوط
وعامة الكتب موجوز للاقتداء عند زفر فلعلم المصنف برواية عنه
كقول محمد بن ابي ماذكوره الا سيحاج في شرح البسوط لكن المذكور في عامة الكتب
انه يجوز اقتداء المتوضئ بالتيمم عند زفر وان وجد المتوضئ الماء فلعلم
لجواز رواية عنه واعلم ان صاحب الخلف جعل التيمم خلفا عن الوضوء
عندما ايضا حيث قال في سياق دليلها والتيمم خلف عن الوضوء وقيام
الخلف كقيام الاصل ولو كان الاصل قائما جاز الاقتداء فبهنا كذلك انه قيل
هذا التقدير اولى لانه لا يلزم من كون التيمم خلفا عن الوضوء عدم جواز اقتداء

المترقى بالتمتع لان الشيء اذا كان خلفا عن شيء قائما مقامه ينظر
الى وصف الاصل حتى يكون عاملا عملا للاصل وقد عمل في الايضاح لمحمد في
هذه المسئلة بان التمتع طهارة ضرورية وعملها بانها مطلقة وهو مناف
لما دلنا انها مطلقة عند اصحابنا والتحقيق ان هذا البحث له ثلث موارد
في الفقه اولها باب التمتع في البحث مع الشافعي في جواز الفرائض المقصورة
بتمتع واحد عندنا له وهو مبنى على ان التمتع طهارة مطلقة او لا فقال انها
ضرورية ثبتت ضرورة اداء المكتوبة فتتقدر بقدرها فانفقنا في
جوابه على انها مطلقة تعمل عمل الماء ما بقى شرطه ثانيا باب الامامة في اقتداء
المؤتى بالتمتع فانترقا فيها فقال محمد في ضرورة طهارة فلا يجوز اقتداء
المؤتى به وقال المطلقة فيجوز ثانيا باب الرجعة فانترقا ايضا الا انهم
عكسوا كلتهم فقال محمد في مطلقة وبالا ضرورية فنراى لمحمد وجهان
من المناقضة احدهما قوله في باب الامامة انها ضرورية وقال في باب الرجعة
انها مطلقة ولها وجه من المناقضة وهو قوله في باب التمتع والامامة مطلقة
وفي باب الرجعة ضرورية فاجاب بعض المحققين بان في التمتع جبهة الاطلاق
وجهة الضرورية بمعنى الاطلاق انه يزيل الحدث مطلقا كالماء الى غاية احد
الامر من وجود الحدث او الماء ومعنى الضرورية ان شرعيته ضرورة
اداء المكتوبات عند عدم الماء اكراما لهذا النبي الكريم عليه الصلوة والسلام
وامته وهذا لا يفيد بمعنى الاطلاق اذ حاصله بيان سبب شرعيته ولما
شرع لبيان الضرورية والحاجة شرع كما شرع استعمال الماء وانما تفيد ضعفه
وانحطاطه عن التطهير بالماء اذا علمت هذا فتعلم مع الشافعي انها طهارة
اي يزيل به الحدث ويستباح به كل ما يستباح بالماء على الوجه الذي يستباح به
ينبغي به قهر الضحية على فرض واحد لا ينافي قولهم انها ضرورية لما سمعت فيقال
في موضع انها مطلقة وفي اخرها ضرورية لم يكن مناقضا اصلها وجه تخصيص

محمدا انه راي وجوب الاحتياط في الموضوعين فان الاحتياط في اقتداء المؤتى
بالتيمم ان لا يقع ولا يخل ذلك لا يجبه الضرورة وفي الرجعة الاحتياط
في انتظامها ولا يخل الا يجبه الاطلاق فاعتبرها وهما لما عكسا الحكم في
الموضوعين لم يكن من عكس الشيء فيها بد وهذا قولها في الاقتداء احسن من قول
محمد وقول محمد في الرجعة احسن من قوله لان الضعف الكاش في طهارة التيمم
لم يظهر قط له اثر في شيء من الاحكام عندنا فقلنا انه شيء له قوة في نفسه
فيجوز اقتداء المؤتى به **قوله** والحلوة لا تثبت الا بالنصي بعبارة
او دلالة او باشارة او اقتضائه الغير ذلك من الادلة الشرعية دون
الراي كما ان الاصل لا يثبت الا بذلك في الحصر على الاولي **قوله** وشرطه
الحاي لا بد في ثبوت الخليفة من امكان الاصل ليصير السبب منعقد **قوله**
وبالعجز عنه ينتقل الى الخلف مثله ارادة الصلوة انقدرت سببا للوضوء
لا يمكن حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الي التيمم و
نقض هذا الاصل بوجوب قضاء الصوم على المائض مع عدم شرعية الاصل
في حقها واجيب بان قضاء الصوم على المائض ثبت بالنص على خلوه في القضاء
والفقه في ذلك ان اشتراط الطهارة عن الحيض في الصوم بخلاف الصيام
فصار كان الاصل محتمل من وجه دون وجه فيؤثر اشتراطها في الاداء دون
القضاء **قوله** ويظهر هذا اي اثر هذا الشرط في بين الفوس وهو ما اذا حلف
على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمن المانع **قوله** فاربعة وهي السبب
والعلة والشرط والعلومة واللحن استقراء وقيل في وجه الحصر ان ما يتعلق
به الحكم لا ينج اما ان يكون مؤثرا في وجوده او الا الاول العلة والثاني اما
ان يكون وسيلة اليه او الا فالاول السبب والثاني اما ان يوجد الحكم عند
اول الاول الشرط والثاني العلوة وانما قدم السبب لتقدمه وجودا على من
الثالثة ثم العلة لكونها مؤثرة فان قلت كان من حق الشرط ان يقدم

على العلة لان عملها مشروط بحدوده قلت لان العلة هي المؤثرة والمتق
هو الثابت فقدمت لذلك وفيه شيء لانه على هذا وجب تقديمها على السبب
واجيب بان السبب قد يكون مكمل للعللة وهي صفة له على ما يأتي وهو
مقدم وجودا مع وجود هذا الثابت مقدم عليها وتدم الشرط على العلة
ولم لا يمكن بزعم تعلق بالحكم ولا يخفى ان تقديم السبب والعللة والشرط
والعللة انما هو بانقسام ما يطلق عليه اسم السبب والعللة والشرط
لا باعتبار حقيقتها والا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه وغيره ولذا ذكر المصنف
السبب او المطلقا عن قول الحقيقي عند ذكر الاربعة ثم قيده بالحقيقين
اراد تعريفه **قوله** يخرج بهذا القيد العلة الخ ان قلت قوله ما يكون طريقا
لذلك الحكم جنس يدخل تحته السبب الحقيقي والمجازي والعللة والشرط كما
ذكره بعض الشراح وذكر الجنس في الحد انما هو لبيان اصل الذات وتعيين
جنسه من بين الاجناس لا للاحتراز عن شيء فكيف يحتز به قلت ذلك
في التعريف الحقيقي وهذا تعريف لفظي ولا يجوز فيه على ان الفقهاء لا يلتفتون
الى اصطلاح اصحاب المنطق في الحدود انما ذكرها تعريفات ترفع بها على
المراد تريمهم بطلعون الجنس على كل لفظ عام سواء كان منطبقا او لا **قوله**
خرج به الشرط مال بعض الشارحين احتراز المص بقره ولا وجود عن العلة
والشرط وفيه نظر لانه وقع الاحتراز عن العلة بما قبله فوقع الاحتراز
عنها ثانيا مستدركا لا فائدة فيه **قوله** ولكن يتخلل بينه وبين الحكم علة
لا تعلق الى السبب بيان وايضا خلوة عن معنى العلية وليس من
تمام التعريف وقد جعله بعض الشراح من تمام التعريف وقال المراد من
السبب في قوله لا يضاف الى السبب المعنى التقوي وهو الطريق فلا يلزم للدور
ولا تعريف الشيء بنفسه **قوله** كدلالة انسانا ليسوع مال انسان اوليقتل
الخ مثال السبب الحقيقي وكذا اذا قلنا قديس غيره فابن اوفتح باب اصطبل

غيره اوفتح باب قفص غيره فطار طيره اودفع لالسكين الى صبي فوجاء
بها نفسه او اخذ صبيا حرا من يدولية فانت في يده لمرض او قال لصبي ارق هذه
التجوه او التقص ثم رثها لتاكل انت اولنا كل نحن فصعد فسقط فانه لا ضمنا
في هذه المسائل كلها الاعتراض العلة على السبب بخلاف ما لو قال للصبي لصد
رافقت الثمرة لاكل انا او قريه الى ارض سبعة او حمله ووضعته على دابة
فسقط وهي واقفة او حين سارت بنفسها فذلك حيث يضمن في ذلك
كله لعدم طرد المعونة بسببه فلو ساق الصبي الدابة بنفسه بعد ما
حمله عليها فسقط فغضب مسقط الرمان لطرده العلة على السبب **قوله**
اذا انتفى انسان بظالم الخ ذكر صدر الاسلام في اصول الفقه اذا سعى انسان
الى السلطان في اخذ مال آخر بغير حق بعض مشايخنا يقولون بان الساعي
يضمن وبعضهم قال بان كان السلطان معروفا بالظلم واخذ مال من سعي
اليه يرضح الساعي وان لم يكن معروفا لا يضمن ولكن عنى لا تقتضي به لانه
خلاف اصل اصحابنا **قوله** ودلالة المحرم جنائية الخ اورد بان الاجنبى البرم
بالاسلام ان لا يدل السارق على مال آخر وقد توكد بالدلالة فالقضية واجب
بان الاتهام بعقد الاسلام انما هو مع الله تعالى فيها وموجب ذلك الاثم
وفي الوديعه والا حرام وضع الاسم واللفظ الامم والمخفظا قسدا والذالة
تتضمنها **قوله** المراد من العيين بالعلق والعتاق الخ المراد به صنع الذلالة على
تعلق الطلوق والعتاق بخوان دخلت الدار فانت طالق او فبيده حجر
بالنسبة الى الجراء وكذا النذر المعلق بالشرط بخوان دخلت الدار فذلة على
كذا فانه قيل وقوع المعلق عليه اسبابه مجازية لما ترتب عليها من الجزاء
وهو وقوع الطلوق والعتاق ولرفوم النذر لاقتضاها اليه في الجملة لا اسباب
حقيقة اذ مرت بما يقضى اليه بان يقع المعلق عليه ثم تسمية هذه التبعين
مجازيا انما هو قبل وجود المعلق عليه كدخول الدار مثله وانما بعده فليس

تلك الاسباب عللا حقيقة لتاثيرها في وقوع الاجزئ مع الاضافة اليها ^{تعال}
بما بمنزلة البيع للملك وذلك لان الشرط كان مانعا للعلة من الانقضاء
فاذا زال المانع انقضت علة حقيقة بمنزلة الايقاعات المنجزة فان قلت
لم يخص هذا القسم بتسمية مجاز مع ان ما فيه معنى العلة سبب مجازي
ايضا قلت لانه خالص معنى الانقضاء الى الحكم في الحال بخلاف ما فيه معنى
العلة لما فيه معنى الانقضاء مع زيادة التاثير فكان خروجه عن حقيقة السبب
لاشتماله على امر ذاتي عليه فكان اولى بالتصريح فيه بالمجازية والعلاقة انه
يدل الى السببية عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في المال لا يصير سببا
حقيقيا بل علة كما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاوليات
يقال العلاقة هي مشابهة السبب مع حيثية ان له نوع انقضاء الى الحكم في
الجملة ولو بعد حين **قوله** لا تجب الكفارة ولا يترك الجزاء لف ونشر مرتب
والكفارة لليمين والجزاء في المعلق بالشرط فان قلت ان الشافعي يمسك بالبدن
وهو قوله عليه الصلوة والسلام لا طلاق قبل النكاح قلت لا تمتك له لان
تعلق الطلاق ليس بطلاق بالاجماع وانما يكون طلاقا عند وجود الشرط والشرط
في صورة النزاع هو النكاح فيوجد الطلاق عنده لا قبله فلو يكون الحديث مجمعا
له فان قلت ربما يمتك ويقول هذا الشخص لا يملك التخيير بالاتفاق فلو يملك
التعليق قلت الملوثة منعمة فان الرجل اذا قال لامرأة الحائض ان دخلت
الدار فانت طالق يقع الطلاق سببا مع انه لا يملك تخييرا بشئ في الحائض
وكذا اذا قال الجارية اذا اولدت ولد او بنت ولد او بنت ولد مع انه لا يملك تخييرا العتق في المأ
قوله لكن له اي المعلق الى اختلف الشارحون في مرجع هذا التخيير فقال
بعضهم المراد التعليق وهو اختيار صاحب المنتخب فان الدليلين من الجائزين
يصح بالنسبة الى التعليق لا المعلق وهو انت طالق وقال صاحب الكشاف
المراد منه المعلق كما ذكره الشارح لان احتمال السببية عند وجود الشرط

المعلق لا للتعليق ادلايين وجود الشرح وهذا واضح فيكون المراد بالتعليق
المعلق وفيه نظر لان فيه تخصيص بعض افراد هذا المجاز منه بشبهه الحقيقة
ولا يخصص والتخصيص ان يرجع التخيير هذا القسم باسمه ليشتمل اليقين لا التعليق
وحده ولا المعلق وتخصيص فائدة المعلق يقتضي الانفراد ولا يتنافى لبراء العتق
على عمومها وهو المعلق **قوله** حتى يبطل التخيير التعليق توقيف الحكم على امر
التخيير ارساله من ناجر اي نفذ واصله التخيير يعني ثمره المعلق تظن في ان
التخيير بالثالث هل يبطل التعليق او لا نعمدنا يبطل وعنده لا وانما يرد والتخيير
بالثالث لظهور ثمره المعلق لانه لو ظهرنا شئيين ثم عادت اليه بعد التزوج
فدخلت الدار تطلق ثلثا اتفاقا كذا في المقاييس وغيره وفي الهداية خلاف
هذا حيث قال لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق شئيين وتزوجت بزواج
آخر ودخل بها ثم عادت الى الاول فدخلت الدار تطلق ثلثا عند ابي حنيفة
وابي يوسف وح وقال محمد وزفر جرح في طالع بما ياتي قال الشيخ كمال الدين
بن الهمام هذه الصورة للاتفاق فيها على وقوع الثلث اما عند محمد وزفر وكثير
الرايع واحدة بما ويحتمل الثلث واما عندهما فالثلث العلقة بواسطة ملكه
ليستين بالخدم مع الواحدة الباقية وعلى هذا يحمل ما في المقاييس وغيره فيكون
الثلث واقعة عندهما بالرخول وعند محمد وزفر كمال الثلث بالرخول وهي
الواحدة الباقية ومع لا منافاة بين كلام صاحب الهداية وغيره لكن هذا خلاف
الظن اذ الظن من كلام المقاييس ان الثلث يقع دفعة بواسطة الرخول اتفاقا
وليس كذلك لما علمت فانهم **قوله** وهو في الحال يمين اي المعلق بالشرط يمين
في الحال فلو يتوقف صحته على وجود الحمل كاليمين بالله ولهذا لو حلف انه لا
يختلف فعلق الطلاق بالشرط يمين ولو حلف لانه يطلق فعلق الطلاق
بالشرط لا يمين **قوله** ولهذا صح تعلق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم الحمل
في الحال واذا كان ابتداء التعليق بدور الحمل صح ما كان بقاؤه بدور يمين

بالطريق الاولي لان البقاء اسهل من الابتداء وما يدل على ان ذوال الملك
 لا يبطل التعليق لو اباها بطله او طلقته وانقضت عدتها ثم تزوجها
 فوجد الشرط يقع الطلاق المعلق بالاتفاق فعلم ان العيين لا يبطل بزوال
 الملك فان قلت لم اشترط الملك او الاضافة اليه في الابتداء دون البقاء
 مع ان ما يرجع الى المحلية فالابتداء والبقاء فيه سواء قلت ليظهر فائدة
 العيين وذلك بقيام الملك او الاضافة اليه حال وجود الشرط فانه حال
 الاطمين ضافة الى الملك يكون الجزاء واقعا لا محالة وحال قيام الملك يكون
 غائب الوجود اذ المتي منها محقق البرايحياب الجزاء في مقابلة فلو بد من ان يكون
 الجزاء غائب الوجود او متحققا عند فوات البر ليجعل خوف نزوله على المحافظة
 على البر فاشترط الملك او الاضافة اليه في حال التعليق ليكون الجزاء متحقق
 الوجود او غاب عنه وجود الشرط كحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في اثبات
 بقاءه فيظهر فائدة العيين بخلاف ما اذا لم يملكه ولا سببه بان قال الاجنبية
 ان دخلت الدار فانت طالق لم يقع هذا التعليق لعدم الفائدة اذ الجراح
 لا يكون متحققا ولا غائب الوجود فلو ينقصد يمينا لعدم قانده لانعدام
 الغرض اليه وهو المحل على الفعل او المنع عنه لا يقال لو قال لامرأة اذا حضت
 فانت طالق يمينا وليس فيه هذه الفائدة والبر لا يحصل غالبا لا نقول العبرة
 للغالب لا للتاثير **قوله** ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صححت هذه الاحكام لان
 الرهن والكفالة لا يقع الا بالعين القائم في الحال ولا يقع الا برأى عن العيين
 فكذلك هنا لما كان البر مضمونا في الحال بالطلاق ثبت التعليق شبهه التعليق
 وشبهه الشيء لا يثبت في غير محله كما في الحقيقة لان معنى الشبهة قيام
 الدليل مع تخلف الدلول لما عوي ويمتنع ذلك في غير المحل وهو ملك المتعة بخبر
 الثالث بعد تعليقه بطل التعليق لبطون ما قام به من شبهه السبب لغوا
 محله وهو ملك المتعة القائم حاله التعليق وانما لم يبطل بزوال الملك

لان طلوها ما دون الثلث لقيام المحل من وجه بإمكان الرجوع اليها هذا
 ما ذكره الشارحون في الاعتناء بتوجيه هذه المسئلة وهو ظاهر لكن ما قالوا
 من مسئلة الابرار عن الضمان مخالفت لما ذكره صدر الاسلام ابو اليسر النوري
 في مبسوطه في باب الصلح في الغيب فانه يدل على ان الابرار عن المنصوب حال
 قيامه لا يقع وصريح بذلك في غيب التوارث وكذا ما قالوه من ان الرهن والكفالة
 لا يتصان في العيين فيه نفرة فانه قد صرح في شرح الطحاوي وشرح ابي نصر البغدادي
 بجواز الرهن والكفالة بالمنصوب وذكر في الجامع الكبير ان الكفالة تقع
 بالافعال المضمونة كما يقع بالاعيان فدل ما ذكرنا على ان محرر الكفالة والرهن
 لم يدل على الدية لانه كما يقع في الدين يقع في العيين المضمونة بنفسها قوله
 قيل فيه شيء لان القاض اذا نسى استخى العزل وتقع قولية الفاسق ابتداء
 فلم يكن البقاء اسهل من الابتداء فتأمل **قوله** لان ذلك شرط اي وهو النكاح
 الذي تعلق به الطلاق في حكم العمل فضلا عن ان يكون خاليا عن حقيقة
 السببية لان النكاح علة لملك الطلاق لانه مستفاد منه فكان النكاح
 بمنزلة علة العلة للطلاق وتعلق الحكم بحقيقته يبطل حقيقة الايجاب
 لعدم الفائدة حتى لو قال لعبد ان اعتقتك فانت حر او قال لامرأة ان
 حلفتك فانت طالق وفوي به العتق او الطلاق الذي يوجب هذا التعليق
 كان باطلا واعترض بان ملك الطلاق اذا كان مستفاد بالنكاح لم يلزم ان
 يكون النكاح بمنزلة علة العلة مع جواز التخلف عنه بل هو علة لملك الطلاق
 لا للطلاق على ان النكاح اذا كان بمنزلة علة العلة لم يلزم ان يكون له
 شبهة العلة والجواب اننا سلمنا ان النكاح علة لملك الطلاق وتخلف
 الحكم عن العلة شرطا فيما دون علة العلة وليس سلمنا انه شرط فيها
 ايضا فليتم التخلف ههنا لان صحة التخلف لا يتخلف عن النكاح كقولنا لا
 على احد ان ملك الطلاق علة صحة التصرف فيه بتخييرا او تعليقه كان

كان النكاح علة العلة للطلاق وعلة العلة لها حكم العلة بل هي اقرب الي
العلة مما له شبهة بها الا ترى انهم فسروا الشهرة بما يشبه الثابت وليس
ثابت والنكاح يشبه العلة من حيث ان الطلاق لا يتصور بدونها ولكنه
ليس بعلة حقيقة لتوسط امر اخر بينه وبين الطلاق ويحلف عنه فصحا ان
يقال له شبهة العلة **قوله** توضيح الخ اي توضيح هذه المعارضة ان اصل التعليق
يجب ثبوت شبهة وقوع الجزاء المقننة للحلية والشبهة يقتضي المحلية
والتعليق بشرط في معنى العلية يقتضي عدم ثبوتها لامتناع ثبوت الشيء
قبل علة فامتنع ثبوتها بمعارضة فله بشرط الى المحل لزال للمعنى الموجب
له وهو شبهة التبريض وقيل لما انفردت موجبا يطلو التعليق والتعليق
بشرط في معنى العلة رجما جانب التعليق المقيد على جانب مطلق التعليق
لانه من عمل العلة ومعمل العلة علة العلة وشبهة العلة ليست بعلة
فيكون ترجيح جانب العلة اولى واذا لم يشترط قيام محل الجزاء لزال
موجبه يبقى التعليق مجردا عن الشهرة السابقة علة ومحل ذمة الخالف
لانه يمين محضة فيبقى بيعا هذا ما قالوه في هذا المقام واعترض بان لا يتم
ان التعليق بما يشبه العلة يبطل الايجاب كما في حقيقة العلة فان العلة
انما تبطل المحصول وجود الحكم بالعلة وهذا ليس كذلك وايضا لو يبطل
الايجاب كيف يتحقق التعليق اذ التعليق انشاء الايجاب على تقدير وجود
الشرط فلا حاجة الى التكاليف بل يكفي في الجواب ان يقال ان التعليق
هو ايقاع المعلى على تقدير تحقق الشرط والمحل انما يجب وقت اعتبار
الايقاع وصيرورته مؤثرا وهو وقت تحقق الشرط في التعليق بالملك
بخلاف ما بعد التملك فان المحل غير ثابت اصله فيكون الايقاع على تقدير
الشرط باطلا وهذا كما يبطل به اجتماع زفره وجهه ساطعة في انت
التحيز يبطل التعليق فلا حاجة الى التكاليف السابقة واجب باقا

لا بد من ان التعليق بما يشبه العلة يبطل الايجاب بل نقول انه يبطل
شبهه الوقوع التي ذكرناها فكان التعليق يبطل في حق الشهرة والتعليق
بالشبهة يؤثر في الشهرة بالابطال لاني الحقيقة **قوله** وهو من اقسام العلل
وان تأخر حكمه بواسطة الاضافة على ما نحن بحقيقة فلو يكون تسميته سببا
بطريق الحقيقة بل بطريق المجاز واعلم ان المعنى في تعدد هذه الاقسام
انما هو اختلاف الجهات والاعتبارات وان اختلفت بحسب الذات ولهذا
ذهب فخر الاسلام الى ترجع القسمة وبعضهم الى تثلثها **قوله** وسبب له
شبهة العلة الخ امثل بعض الشراح هذا السبب بحسب البشر في الطريق لانه
طريق الوقوع فيها وليس بعلة وانما العلة نقل المانع والممانع سبب محض
وكون النقل امر جلي ليس باختيار والواقع ولا يعدي في المعنى لانه مباح فلو
يكن اضافة الحكم اليها اضافة الى الخلف لما فيه من تعدي العلة من حيث
ان العلة لا تعمل الا به في اثبات هذا القسم والتشبه له بهذا المثال
نظر سيأتي في بحث الشرط ان شاء الله تعالى **قوله** وهي مأخوذة الى العلة
في اللغة عبارة عن معنى محل في المعنى بالمحل فيتغير به حاله ومنه سمي
المرضعة لانه يجلوله بتغير حال البدن من القوة الى الضعف واورد
بان الشخص اذا ولد ايضا سمي عليه والمرضعة علة مع انه غير مغير
بوصف الصفة واجيب بانه سمي عليه باعتبار الاصل اذ الاصل في الولد
الصحة **قوله** ابتداء احترازه عن السبب والعلامة وعلة العلة وسائر
التعليقات وقيل احترازه بالقياس الى السبب والشرط وعلة العلة
وبالثاني عن التعليقات فانها لا يجب فيها الحكم ابتداء بل بطريق التفكير
بل اذا وجد الشرط وقيل قوله ايضا فيه وجوب الحكم جنس يشمل الحدود
وغيره وقوله ابتداء خرج عنه السبب والشرط وعلة العلة والعلامة
وكل وجوهه لكن ضيع الشارع احسن فثابت واعلم ان علل الشرع غير موجبة

للوحكام بذاتها بل الموجب هو الله تعالى لكن ايجابه لما كان غيبا عن انب
الوجوب اليها فصارت موجبة في حق العباد يجعل الشارع اياها كذلك
وفي حق صاحب الشرع هي علة خالصة **قوله** والعلل المستنبطة بالاجتهاد
كالقدر والجنس **قوله** وهو سبعة اقسام تذكير الضمير باعتبار ما يطلو
عليه اسم العلة وبهذا سقط ما قيل من الاسم ينقسم بالقسمة العقلية
الى سبعة اقسام اسقط العلة بغير ما يطلو عليه ولا يمكن ان يجعل المضم
ما يصدق عليه العلة لان عود الضمير الى المرفوع ياباه نعم لان التعريف
المذكور لا يتناول الا القسم الاول وهو العلة الحقيقية الا ان لفظ العلة
لما كان يطلو على معان اخر يجب الاشتراك او المجاز على ما اختاره
في الاسلام قالوا في هذا المقام قسيم ما يطلو عليه لفظ العلة الى اقسام
كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرها وحاصل الامر انهم اعتبروا
في حقيقة العلة الشرعية ثلثة امور الاضافة والتاثير والترتيب فلذا
انفتت ترتيبها انفتت العلية اصلا واذا ثبت جملتها حصل القسم الاول
وهو العلة الحقيقية وبابتفاء وصفين يحصل ثلثة اقسام وبانقضاء
وصفين يحصل ثلثة اخر هي اذن سبعة اقسام وانما يذكره لان
المراد بالوصف الذي هو شبه الاسباب هو العلة بمعنى لانه جزء العلة
وانما لم يتعرض للعلة حكما فقط لانه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو
الشرط الذي يشبه العلة **قوله** ولقابل ان يقول انتم فسروا العلة اما
بانها التي يكون موضوعا في الشرع لحكمها واليمين بالله تعالى ليس بموضوع
للكفارة بل للبرد فلو يكون من هذا القبيل واجب بان اليمين وان
كانت موضوعة للبر لكنها تصير علة مؤثرة في وجوب الكفارة عند المنع
بطريق الانقلاب وفيه نظر لان هذا انما تشي على قاعدة الشافعي كما عرفت
اما عندنا فلونا قد بينا ان اليمين لا تصير علة للكفارة عند المنع

لانها فتعد البر وهو مانع من الخنث لانه ضده وبدون الخنث لا يجب
الكفارة فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء علة لشيء لان علة المشروط
علة شرطه وانما علمنا الخنث **قوله** كالبيع بشرط الخيار وكذا قوله والبيع
الموقوف الى الدليل على ان كل واحد من البيعين علة لامسبب ان المانع
وهو حق المالك او الخيار اذا زال بالاجازة في البيع الموقوف او باسقاط
من له الخيار او بعض المدة في البيع بشرط الخيار يثبت الحكم اي الملك المشتري
مستندا الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بزوائره المتصلة والمنفصلة
جميعا ولو كان سببا لم يكن كذلك لان المسبب يثبت مقصودا مستندا
الى وقت وجود السبب فلا يتوهم بتأخر الحكم عنه انه سبب لعله لان
قد تناخر عن حكمها لمانع لا يستقيم لانه يورى الى القول بتخصيص واليمين
من ينكره واجب بانه انما هو في العلة الحقيقية والبيع بشرط الخيار
ليس بعلة حقيقية لتخالف الحكم عنها فلا يكون هذا تخصيصا ورد بانه
ح يلزم ان لا يتصور التخصيص اصلا مع قيام العلة الحقيقية لان الحكم
اذا تخلف عنها لم يكن علة حقيقية فيرتفع الخلاف والامر بخلافه واجب
عن اصل الاشكال بان الخلاف في تخصيص العلة انما هو في الاوصاف
المؤثرة في الاحكام لاني العلة التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ
قبل الجواب الحق ان يقال ان الحكم قد يتخلف عن صور العلة لمانع ولكن
لا يستحق ذلك تخصيصا عندنا بل يقال عدم الحكم لعدم العلة لمانع
مع وجودها وهذا بحث لفظي كما تقدم بيانه لكن لذلك القائل ان يقول
قد فرقت بين الطلوق المعلق بالشرط وبين البيع بشرط الخيار فجعلتم
المعلق بالشرط علة وانما يصير علة عند وجود الشرط لانه الشرط كان
مانعا عن انقضاء العلة فاذا زال انقذت علة فانما قيل بوجود الشرط
فهو سبب مجازي كما من والبيع بشرط الخيار علة في الحال مع تخلف الحكم عنه

ثم جعلتم تخلف الحكم وليل عدم العلة لعدم تمامها بوجود المانع وهذا
غير اى تناقضا ولم لا يجعل البيع بشرط الخيار من قبيل المعلق بالشرط سببا
فتبينه لذلك **قول** فلو تعلق اسماء كونه موضوعا للحكم المضاف اليه وبني
لثابته في ذلك الحكم لكنه يشبه الاسباب من حيث ان الاضافة التقديرية
توجب شبهة السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلهذا ثبت الحكم في
الوقت المضاف اليه مقتصر الاستناد الى اولى الايجاب فان قلت لما كان
علة شبه السبب وجب ان يجعل من القسم الرابع دون الثالث قلت
انما جعله من هذا القسم اتباعا لشمس الائمة الشريفة قال قد جعل
بعض مشايخنا الايجاب المضاف الى وقت من القسم الرابع لكن الابع عند
ان من القسم الثالث فانه علة اسماء ومعنى لاحكاما ولهذا قلنا انه لو نزل
ان يتصدق بدينهم غدا فتصدق به قبل مجئ الغد وقع عن المذور خلونا
لرفع ولو كان من القسم الرابع لتأخر حكم جوارحه عن المذور الى مجئ الغد
وكذلك اذا اوجب على نفسه صوما او صلوة في وقت يجوز تعجيله قبل مجئ
ذلك الوقت عند ابي حنيفة وابي يوسف وجعلوا المذور في وقت وجود العلة
اسما ومعنى لا يقال يرد على هذا عدم صحة تعجيل الصلوة على وقتها والقسم
على وقته مع ان ايجاب الله تعالى اولى سابق غير مضاف الى وقت لاننا نقول
لانهم ان الايجاب قبل دخول الوقت حاصل لانه لما لم يدخل الوقت لانعلم
الايجاب السابق لان الوقت لا يصلح موجبا اذ الموجب هو الله تعالى
الايجاب لما كان غيبا عننا جعل الازقات اسبابا يتبصر على العباد اما
اياجيب العبد فانه معلوم قبل الوقت واعتوض بان الطلوق المضاف
او المعتوق قبل الوقت المضاف اليه يقع ابتداء ولا يكون المراد من الواقع ما هو
المضاف واجيب باننا لانسلم انه لا يقع وهذا لانه بعدما اضاف الطلوق
او العناق الى وقت لوقال او وقعت ذلك الطلوق المضاف او المعتوق المضافا

هل يقع ام لا فان قلت لا فقد عانذت فترك وان قلت نعم فقد اصدت قولك
ورقت فيما ابين وفيه نظر اذ لا شك انه اذا قال بطلت الطلوق المضاف
ان الطلوق يقع لكن هل هو ذلك الطلوق المضاف ام غيره حتى اذا جهأ
الغد تطلق ايضا لوجود المضاف اليه ليس في الجواب ما يدل عليه والنظر
وقوع الطلوق ايضا في الغد وهذا لان كل واحد وقع مستقما مضافا وبعد
ما صح مضافا الى الغد لا يكون تعيينه مجزا فيقع تطليقة اخرى لمجي الغد
قول ونصاب الزكاة الخ قد يقال لم لا يجوز ان يكون النصاب علة العلة
وذلك لا ينافي مشابهته بالاسباب بل بوجها واجيب عنه بانه على هذا
التقدير لم يكن مما يترسخ عنه للحكم حتى يكون علة اسماء ومعنى لاحكاما على ما
هو المانع وفيه نظر لانه ليس من ضرورية علة العلة عدم التراخي لجواز ان
يكون في الوسائط امتداد ولما كان شبهة العلة في النصاب اصلا صحيح
الاداء قيل تمام الحول خلو المالك رخ لوقوع الاداء بعد وجود اصل العلة
لكن لا يكون المؤدى زكاة في الحول خلوفا للشاقي نظرا الى مشابهة السبب
لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل صار المؤدى
زكاة لاستناد الوصف الى اول الحول وهذا كما يقال ان الاداء بعد الاصل
قبل تمام الوصف يقع موقفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل
الاداء فان تم الحول والنصاب غير كامل كان المؤدى تطرعا فان اداء
الى الفقير لم يكن له ولاية الاسترداد منه بحال لان القرية قدمت وان لم
تم زكاة فان كان قد دفعه الى الامام كان له ان يسترده اذا كان قائما
في يده فان قيل قد ذكر في التجنيس ومختصر الكرخي والاجناس اذا عجل
الزكاة الى فقير فصار غنيا قبل الحول او ارتد والعياذ بالله تعالى ثم تم الحول
والنصاب كامل جاز المؤدى عن الزكاة فلرصار المؤدى زكاة بعد
الحول لشروط اصلية المصروف عنده كما شرط اكمال النصاب قلنا قد ظهر

ما ذكرنا ان المؤدي انما يصير ذكوة عند تمام الحول من حين الاداء
لامتصرا عليه فيشترط اهلية المصروف عند الاداء لا عند تمام الحول
مكان استغناؤه وارتداده قبل الحول وبعده سواء كالشر والشح
قوله فلو يكون علة حكما لكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة
الى وقت وجود المنفعة وذلك لان العقد وان صح في الحال باضافته
الى العين لكنه في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها
كأنه ينفقد وقت وجود المنفعة ليتقرب الانقضاء بالاستيفاء وهذا
معنى قولنا ما يخفى ان الاجارة عقود متفرقة بتعدد انقضاءها بسبب
ما يحدث من المنفعة ولذلك يقتصر الملك في الاجارة على حال استيفاء
المنفعة حقيقة او تقديره بتسليم العين ولا يستند الوقت العقد
اذا انقضت العين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب لا في حق ملك المنفعة بل
العقد في حقها بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجد واذا تحقق فيه معنى
الاضافة قلنا لما ثبت فيه شبهة السبب لان اضافة الانقضاء الى زمان
سيوجد يوجب عدم العلية في الحال لكن ما وجد من الايجاب والقول
مفرض الحكم بواسطة انقضائه عند وجود المنفعة فكان له شبهة
بالاسباب بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انقضاءها ثبت
في الحال لقيام العقود عليه حال العقد فلم يتجسس فيها الى اثبات معنى الاضافة
فلم يثبت لها شبهة بالاسباب فاستند الحكم فيها الى زمان الايجاب **قوله** علة
في خبر الاسباب هذا القسم يستعمله العلة وهو ان علة الحكم مضافة
الى علة لغري والحكم مضاف الى الاولى بواسطة الثانية **قوله** كثره القريب
اعلم ان العلة فيما تقدم شبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة
تخلل الواسطة بخلاف شراء القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي فتشبه
بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير ولهذا لم يصح في الاسلام

بانه علة اسما ومعنى لاحكاما كما صرح بذلك غيره وتبعه المصنف في ذلك
وذهب بعضهم الى ان الظن ان شراء القريب ليس من هذا القبيل بل من
قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة فعلى
هذا بين العلة اسما ومعنى لاحكاما وبين العلة التي تشبه الاسباب
عموم من وجه لصدورها معا في الامثلة السابقة وصدق الاول فقط
في البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار وصدق الثاني فقط مثل شراء
القريب **قوله** لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض حتى لو وهب المريض جميع
ماله من انسان وسلمه اليه ملكه في الحال لان العلة لم تتم بوصفها
فاذا انقضى بها الموت تمت العلة واستند الحكم الى الاول وجوده حتى
يبطل وصيته بما زاد على الثلث واذا برى نفذت تصرفاته لعدم تمام
العلة وهذا يشبه بالعلة اتم من شبهه النصاب به لان ما تراخي
اليه الحكم هنا وهو حادث بالمرض فكان المرض بمثابة علة العلة وما
تراخي اليه الحكم هناك وهو التمام غير حادث به لما مر فان قلت ما معنى
قولهم هذا الحكم ثبت بطريق الاستناد وهذا ثبت بطريق التبيين
وما الفرق بينهما قلت الثبوت بالاستناد ان لا يكون الحكم ثابتا
حقيقة وشرعا ثم يثبت ويرجع الى الاول السبب والثبوت بطريق التبيين
ان يكون الحكم ثابتا حقيقة مع السبب لكنه خفي فيظهر بعد زمان انه
كان كذلك الا ترى ان حكم الاستناد يظهر في القائم دون الفاسد
حتى لو ولدت البيعة في ايام الخيار ومات الولد ثم سقط الخيار لا يظهر
حكم الاستناد في حق المالك حتى لا ينقض بهلاكه شي من الثلث بخلاف
التبيين **قوله** اعلم ان هذا القسم اما عايد الحاصل اما جعل هذا قسما
براسه وان صدق بالعلة اسما ومعنى لاحكاما كالمريض وبالعلة معنى لاحكاما
ولا اسما كالزكية لا مكان وجوده بدونهما فتراعى منها كمن من الاول

من وجه لما بينا ومن الثاني مطلقا اذ كل علة معنى فقط تشبه الاسباب
ولا عكس بالمعنى اللغوي اي ليس كل علة معنى تشبه الاسباب علة معنى
فقط لوجود الاولي بدون الثانية في العلة اسما ولا معنى لاحكاما فمن
عرفت ان قول الشارح لما امكن وجوده بدون كل واحد منهما وامكن وجود
كل واحد منهما بدون ليس بظاهر لانه يشير الي ان بينه وبين كل منهما امر
وجه وليس كذلك لما علت وايضا قوله مثل شراء القريب فيه نظر فانظروا
لانه علة معنى الاسماء ولا حكما وليس كذلك لما ذكرنا قريبا من ان نحن
الاسلام اورد العلة اسما ومعنى لاحكاما عدة امثله منها شراء القريب
ولم يصح فيه بذلك وصرح ايضا بانه علة تشبه الاسباب لقوة شبه
بها فكانت قريبا من العلة اسما ومعنى وحكما ومن ثمة جعله بعضهم
من هذا القسم ولقائل ان يقول لانم ان التركيبة ايضا علة معنى
فقط بل عدوها بعضهم من امثلة العلة اسما ومعنى لوجود الاضافة
والتاثير حكما لتحقق التراخي على ان علة العلة يكون علة اسما لا حكما
والتركيبة من هذا القبيل لما من فكيف لا يكون علة اسما وقد يجاب
بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موصوفا للحكم على ما صرح به
الشريفي وغيره والركن لم يوضع للقتل كما ان الشهادة لم توضع له
ولذا قلنا انها علة العلة لاجل العلة حقيقة كما بيناه واما من
جعلها علة اسما فنظر الى مجرد اضافة الحكم اليها ولكن التحقيق
ما قلنا قوله ووصف له بشبهة العلة هذا هو العلة معنى لوجود التاثير
يجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتيب عليه
قوله كاحد وصفي العلة المركبة من جزئين مرتين او غير مرتين ويكون
المراد الاول منهما فان العلة لما كانت مجموع الجزئين لم يكن احدهما
علة ولكن يشبه العلة بوجود ركن العلة به وتأثيره في الحكم ولا سببا

لعدم وجود معنى السببية فيه اذ الوجوب مضاف اليه ومعنى العلة
معتول فيه ولا واسطة بينه وبين الحكم وفيه نظر اذ لا تاثير لجزء العلة
في جزء العلول وانما الماثر هو مجموع العلة في مجموع العلول والظواهر انه
الامام الشريفي من انه سبب محض لان احد الجزئين طريق مفضى الى التاثير ولا
تاثير له ما لم يتضمم الجزء الاخير اليه ويمكن ان يجاب بانه ان لم يكن له تاثير
في الجزء وكان له دخل في تاثير الكل والالكان الاخير وحده هو العلة ولم يكن
العلة ذات جزئين والمفروض خلافه قوله واذا كان فيه شبهة انفصل
بثبت شبهة العلة للولقائل ان يقول لانم ان حرمة النسبة انما ثبتت
باحد وصفي علة الترتيب لان له شبهة العلة بل كونه علة مائة كبروا النسبة
كما دل عليه الحديث والايوم توزع الحكم على اجزاء العلة قوله كاحد وصفي العلة
يعنى الركبة من وصفين مرتين في الوجود بعلة ذات وصفين قوله كالأول
لامراته الخ قد مثل الشرح لذلك قسما بالقرابة والملك بالنسبة الى حق القريب
وفيه نظر اذ لانم ان الملك علة معنى وحكما لا اسما لان اضافة الحكم الي
الملك وثبوت به امر ظاهر في شايخ في عبارة القوم على ان الجزء الاول انما يصير
موجبا بالآخر ثم الحكم يجب بالكل فيكون الجزء الاخر علة العلة وقد علمت ان
علة العلة يكون علة اسما وقد يجاب بانه يجب في العلة انما ان يكون
موصوفا للحكم كما بيناه والملك لم يوضع في الشرع الا مع واما الموضع
له ملك القرابة وشراء القريب واعلم ان اضافة الحكم الى آخر الوصفين
وجود اختيار فخر الاسلام والقانع الي زيد وشمس الائمة الشريفي وقد
بعض اصحابنا الى ان الحكم يضاف اليه لان العلة هي المجموع فاذا اضيف
الى آخر الوصفين يلزم اضافة الحكم الى بعض العلة وبعض العلة ليس بعلة
فيارتم اضافة الحكم الى ما ليس بعلة وهو فاسد واجابوا عن مسألة شراء القريب
بانه انما صار اعتاقا بالنقص لا باعتبار اضافة الحكم الى آخر الوصفين

وعن مسألة المعلق بالشرط بان اليمين انما يصير تطليقا عند تمام الشرط
ولا بد ان يكون الجزاء مملوكا للمخالف عند انتقاض اليمين فاذا وجد آخر
الوضعين في غير الملك فالجزاء غير مملوك واذا وجد في الملك فهو مملوك **قوله**
لان المورث في ثبوتها ليس بنفس السفر بل المشقة لكن لما كانت المشقة باطنية
تفاوتت بتفاوت احوال الناس فيها ولا يمكن الوقوف على حقيقتها اقيم السبب
الظاهر وهو السفر مقامها بتيسر اعلى العباد حتى ثبت الترخيص بنفس السفر
قوله كالشرط الذي سلم الح او كخول الدارينها اذا قال ان دخلت الدار فانت
طالق فانه يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاخير **قوله** وليس من صفة العلة
الحقيقية تقدمها على الحكم لانواع في تقدم العلة على المعلوم يعني احتياجا اليها
ولا في مقارنة العلة العقلية لمعلومها بالزمان وانما الخلاف في افتراض
العلة الشرعية بالحكم فالمحققون على انها مثل العلة العقلية في اشتراط
المقارنة وذهب مشايخنا الى الفرق بين العلة الشرعية والعقلية فجوز
في الشرعية تاخر الحكم عنها دون العقلية ومشي عليه صاحب الهداية في بعض
المواضع ومنه لو دفع الزكي مائة درهم فصاعدا الواحد فانه يجوز عندنا
خلاف الزكي لان الغنى حكم الابداء فيعقبه كنه يكره لقرب الغنى الذي هو
المعلوم منه كالصلاة بقرب النجاسة ولو فرغ ان الغنى قد قارن
الاداء بالعلة فحصل الدفع الى الغنى ومنه ما ذكره في مسألة انت طالق
مع عتق مولدك اياك من ان الطلاق يوجد بعد التظليل ثم ظاهر
عبارة في الاسلام تدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب
الحكم العلة ويتصل بها وظاهر عبارة شمس الائمة تدل على عدم اشتراط
الاتصال عندهم كما استقر اقيم مقام المشقة على ما بينا وكذا المرض اقيم
مقام المشقة على ما بينا وكذا المرض اقيم مقامها دون السفر لان السفر
يرجع المشقة بكل حال فاما المرض فقد لا يوجبها ولذا علق الرخص

بنفس السفر ولم يتعلق بمطلق المرض بل تعلق بما هو سبب المشقة
منه **قوله** فاذا اخبرت طلقت ولو كانت كاذبة في الاخبار يتبع الطلاق
بما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة غير
ولا من جهةها لان العلب منقلب لا يستقر على شيء وما لا يتوقف عليه يتعلق
الحكم بدليله كالنوم مع الحدث **قوله** ولما كان اشتغالها بما به الغنى امر
خفيا اقيم الدليل عليه مقام الخ وذهب بعضهم الى ان هذا من اقامة السبب
اذا الشغل انما هو بالوطني والملك يمكن منه مؤذ اليه وداع فيه نظر لانه
الشغل انما هو بوطئ البائع والملك يمكن من وطئ المشتري ولا يظهر ما في
التقدير ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط واستمدان ملك
الوطني بملك اليمين سبب مؤذ اليه فظهوره دليل باعتبار سبب لا باعتبار
ولهذا سماه الرخصي السبب الظاهر الدليل على العلة والحج ان ثابت
على خلاف القياس في سبابا او طاس حتى وجب في المرأة من المرأة والصغير
والجارية وانسب بعدم النقل **قوله** كما في تحريم الدرعاى او اى الجماع من
المس والتقبيل والنظر بشهوة الى الفرج الداخل وحيث اتمت مقام الرضا
في المرأة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية اتمت مقام الوطئ في الحرمة
حالتى الاحرام والاعتكاف اذا كانت مع الزوجة او الامة احتياطا **قوله**
والطهر الخالي عن الجماع الذي هو زمان تجدد الرغبة في المنكحة فانه
اقيم مقام الحاجة في باحة الطلاق اذ هو امر خطر محذور لما فيه من قطع
النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة الحاجة اليه عند العجز عن اقامة
حقون النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقم دليلها وهو زمان
تجدد الرغبة مقامها بتيسر وقد يقال ان دليل الحاجة هو الادم على
الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه **قوله** وهو ما يتعلق به الوجود دون
الوجوب اى يتوقف عليه وجود الشيء بان يوجد عند وجوبه لا بوجوده كالد

في قول الرجل لامرأة ان دخلت الدار فانت طالق فان طالق فان وجود الطلاق
 يتوقف على وجود الدخول فعوله دون الرجوع يخرج العلة وانما يخرج
 العلة بالقيء الاول لان الحكم كما لو وجد عند الشرط يوجد عند العلة
 لانه لا انفكاك لها الا بالشرط فاذا يوجد العلة والشرط مقتربين فيكون
 وجود الحكم عندهما الاحتمال لكن المؤثر في وجوب الحكم هي العلة فلا
 يخرج الا بالقيء الثاني **قوله** وهو اي ما يطول عليه اسم الشرط خمسة الخ اعلم
 ان الفقهاء اختلفوا في تقسيم الشرط بعضهم قسمه قسمين وقسمه الثالث
 ابو زيد على اربعة اقسام وشمس الائمة الشريفة قسمه على ستة انواع
 ونحو الاسلام قسمه على خمسة انواع قيل وللحق ان الشرط على قسمين ^{حقيقة}
 ومجاز فالحقيقة ما توجد العلة عند وجوده او ما يتوقف المؤثر على
 وجوده في ثبوت الحكم او ما قاله المصنف والكلام متقارب المعنى والمجاز ما هو
 غير هذا فكل ما يقسم بعد ذلك في الشرط يكون مجازا دون الحقيقة
 فتأمل **قوله** شرط محض وهو ما يتوقف انقضاء العلة للعلة على وجود
 وقيل ما يتبع بسبب التعليق به وجود العلة وهو اما اصلي حقيقي كالتعلق
 بالنسبة الى سائر التكليف والجموع بالنسبة الى الجنس واما حاصل كدخول
 الدار بالنسبة الطلاق المعلق به في قول الرجل لامرأة ان دخلت الدار
 فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الشرط وهو الدخول ويصير
 عند وجوده مضافا اليه كوجوده هذه لا لوجوبه به فان وجوبه انما هو
 لوجود العلة حكما عند وجوده وهي قوله انت طالق وهذا المعنى لا يتم
 لشرط كل شيء عبارة على وجودها ذلك الشيء او غيرها حتى انقضى
 الصلوة بانقضاء الطهارة والنية وتوقف اركانها التي هي علة بنفسها
 على وجودها ولم ينقضى التكليف ببلو شهود ولم تدرم الاحكام لمع اسم
 في دار الحرب بدون العلم بوجوبها حتى لا يلزم قضاها ما فاته من العبادات

قيل العلم بها بخلاف من اسلم بدار الاسلام لان شهرة الاحكام بها تقدر
 مقام العلم بها فلا يعذر بالجهل ولا يقع الطلاق المعلق بالدخول قبله
قوله وشرط في حكم العلة وهو كل شرط لم يعارضه علة ولا سبب صالخان
 لان يضاف الحكم اليها يضاف الحكم اليه لانه يشابه العلة في توقف الحكم
 عليه فائتم مقامها في اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة اليها بخلاف
 ما اذا وجد حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة ح بالشبه والخلف
قوله كحفر البئر في الطريق فيجب الضمان على الحافر وكذا لا يحرم به الميراث لعدم
 مباشرة القتل حتى لو اتي انسان نفسه او ماله في البئر او كان الحفر في ارض
 نفسه سقط الضمان لاضافة الحكم الى العلة والسبب دون الشرط
 لتعذر اضافة الحكم اليها دونه لكونه لا يقع عليه متعدي صالحة لاضافة
 الحكم وفيه بحث وكذا المشي سبب موصوف بالتعدي محصوره في ملك
 الغير بغير اذنه وبه علم ان خليفة الشرط عن العلة في اضافة الحكم اليه
 انما هو عند عدم صلاحية العلة والسبب لذلك لان السبب اقرب الى
 العلة من الشرط لمشاركة العلة في الانقضاء الى الحكم ولا يصال اليه
 واعلم ان ضمان الاموال يجب في مال الحافر وضمان النقص على عاقلة
 لان العاقلة تتحمل النقص دون المال **قوله** فثبت انما شرطان سبوق فلم
 لان الشرط هو الشق والعلة السيلون فليس ثم شرط آخر اللهم الا ان
 يقال مراده بالشرط الحفر في الاول والشق في هذه ولهذا جمع بين العطين
 وهما النقل والسيلون وفيه بعد لانه ذكر المثال الاول شرط وعلة فيكون
 تكرارا محضا **قوله** كاذن تاثيره اي تاثير العلة والتذكير باعتبار الوصف
قوله كما في فتح باب قفص عند محمد حيث يوضح الفاعل عنده كما يأتي لكن
 وجوب الضمان عنده ليس جسيما على ان يطران الطائر منسوب الى الفتح
 كما ذكره بعض الشراح وهو صفة عبارة هذا الشراح بل على هذا ان فعل

الطائر هدر فيلحى بالأفعال الغير الاختيارية كسيلون المايح كما سيأتي فلو
بضمح الجاني قيمة العبد أي لما اعترض على فعله من فعل الأباق الصاع الأضائة
الحكم اليه كونه فعل فاعل فحار وهو الأباق حتى لو كان العبد غير مختار
بأن كان مضمونا لم يلزم الضمان على من حمله عند أبي حنيفة وأبي يوسف
روح خلا فالحمدة روح كذا في البسوط وفي النعمة ذكر الضمان من غير ذكر خوف
والذي يظهر أن القياس ما ذهبنا اليه وإن الاستحسان ما ذهب اليه محمد لأنه
الحق العادة وإن كانت عن اختيار بالطبيعة صيانة لأموال الناس وهدار
احتبا وملا عقل حكما لأنه جبار لا حكم له **قوله** وقال محمد والثاني روح يضمن
فيتمها عند الثاني ففي تفصيله أن خرج الظير على الفور ضمن وإن كان بعد
ساعة لا وفعل عن محمد في بعض الروايات مثل ذلك واليه يشير عبارة فخر
الإسلام في أصوله والقاضي أبي زيد في الأسرار وفي بعض الروايات يضمن
عنده بكل حال واليه يشير عبارة البسوط والإيضاح فكان عنده روايتا
إذا خرج بعد الفور **قوله** فلودخلت المرأة في المثال المذكور بعد أن ابانها
الزوج اخذها الذاريح إلى المسئلة على أربعة أوجه إن دخلت الذاريح
وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وإن ابانها فدخلت الذاريح او دخلت لغيرها
فابانها فدخلت الأخرى لم يطل اتفاقا وإن ابانها فدخلت احدهما ثم تزوجها
فدخلت الأخرى يطل عندنا خلافا لرفق لأن الشرط بصحة الجزاء عند
وجود الشرط لا لصحة الشرط فلو يشترط الملك الأعد الشرط الثاني لأنه
حال نزول الجزاء المنتقل إلى الملك وبهذا يخرج الجواب عن قول زفرات
الشرطي شيئا واحدا في وجوب الجزاء وفي أحدهما يشترط الملك فكذا في
الأخر **قوله** كالأحصان في الزنا هذا اختيار بعض المتأخرين أما عامة
الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين فقد جعلوا الأحصان شرطا لعلوته
كما سنبينه في بحث العلوة إن شاء الله تعالى **قوله** وكذا لالة الشرط لا ينفك

عن معنى الشرط كالصيغة يعني كما لا ينفك صيغة الشرط عن معناه
كذا لا ينفك دلالة الشرط عن مدلوله وهو معنى الشرط ولقائل أن يقول
قولهم إن معنى الشرط لا ينفك عن الشرط أصلا يناقض قولهم إن التعليق
بالشرط لا يوجب العدم عند العدم **قوله** وفي الشريعة ما ذكره المعن الخ
اعلم أن العلوة على نوعين نوع مجرد عن معنى الشرط كالأذان وتكبيرات
الاستغاثات في الصلوة ونوع فيه معنى الشرط وهو ما كان للحكم نوع تعلق
به كالاختصاص في باب الزنا وجعله بعضهم علامة لمحضة لعدم وجود
الحكم عنده وجعله بعضهم شرطا محضا لتوقف وجوب الرجم عليه
وتقدمه على وجود الزنا لا ينافي ذلك لأن من الشروط ما يتقدم المشروط
كالطهارة للصلوة والشهود للثبوت فتقوله لا بد للشرط من أن يكون
متأخرا عن صورة العلة لتوقف انعقادها عليه وفي بعض الحواشي
لزم تأخير الشرط عن صورة العلة مبنيا على قاعدة المتأخرين حيث
أخذوا ذلك في تعريف الشرط الحقيقي أما المتقدمون فلم يعتبروا هذا
القيود فيه بل الشرط عندهم ما يتوقف عليه الوجود دون الوجوب من غير
نظر إلى تقدم وتأخر وظاهر كلام المعن هنا أنه اختار كون الأحصان
علامة محضة كما هو مختار القاضي أبي زيد ومن وافقه من المتأخرين
فإن قلت قد ذكر المعن الأحصان أيضا في بحث الشرط فيكون ظاهر
كلامه هناك أنه اختار كونه شرطا في الظاهر أولي قلت ذكر
هناك باعتبار المجاز وهنا باعتبار الحقيقة بدليل أنه فرغ عليه **قوله**
وهو عبارة عن سبعة أشياء العقل المخالف الثاني في اشتراط الإسلام
في الأحصان وهو رواية عن أبي يوسف ومع لما في الكتب الستة من حديث
ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر برجم رجل زنا
من اليهود ذينا ولنا ما رواه الشيخ بن راهويه والدارقطني من حديث

ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من اشرك بالله تعالى
فليس بمجرب ومن الراد بالشرك الكفر والجواب عن رجه عليه الصلوة والسلام
اليهود بين انه كان يحكم التورية قبل نزول اية الجلد ثم نسخ بها بالحديث
لان الصحيح انه موقوف والنسخ يشترط فيه مقارنة النسخ الموقوف
هنا مرفوع فلو ينسخه الموقوف ولا يقال اذا اجتمع القول والفعل تقدم القول
لان الضرب ان هذا انما هو قول الصحابي رضى وعلى هذا تقدير تسليم الرفع
فليرد على ان يكون المراد المحصن باحصان الزنا اذ من الجائز ان يكون
المراد المحصن باحصان القذف فان قلت اية الجلاء عامة ولم خصه بغير
المحصن قلت لانها عامة بل مطلقة وتقييدها هذا المطلقة بآية الرجم
وهو قوله الشيخ والشجة الآية حتى ان يقال فلم شرط الاسلام والمطلق يجري
على اطلاقه والحديث لا يصلح لتقييد المطلق على تقدير دفعه **قوله** النكاح
الصحيح والمراد بالنكاح الصحيح العقد وبالذخول الوطى فان قلت لم لا
يكفى بذكر التصحيح النكاح الصحيح عن الذخول بل لان النكاح حقيقة
في الوطى عندنا قلت قد اختلفوا في النكاح هل هو حقيقة في الوطى او في
العقد وان كان الاول اولى لموافقته الحقيقة الشرعية للحقيقة التورية
فلم يستغن بذكره عن ذكر الذخول والمعتبر في الذخول البلوغ الخشعة
في القبل لا الاتزال **قوله** يلزم الدور بيان الدوران الاحصان موقوف
على هذه الاشياء السبعة ومن جعلتها كون كل من الزوجين مثل الآخر
في صفة الاحصان موقوفا على كون كل منهما موصوفا بصفة الاحصان
وكون كل منهما موصوفا بذلك موقوف على وجود الاحصان فيلزم ان
يكون الاحصان متوقفا على نفسه وحاصله قبل حصوله وتقرير الجواب
ان الاحصان المذكور في التعريف اجزاء الستة مجازا والاحصان
المصطلح الحقيقي انما يكون اذا كان الزوجان متماثلين في هذه الاجزاء

فانك الدور لاختلف جهة التوقف لا الاحصان المعروف بالاشياء
الستة مجازا والاحصان الحقيقي ان يكون كل من الزوجين متماثلين
قوله الاحصان المجازي مستغنى فان قيل اذا لم يكن الحكم مضافا اليه
وجود فكيف يكون شرطا حيث قلت انه من اقسام الشرط وقد عرفت
المص الشرط بانته ما يتعلق به الوجود واجيب بان هذا ما سوى العلة
من اقسام الشرط وحده للماح لجميع اقسامه انه عبارة عما يتوقف عليه
وجود الشيء وفيه نظر لانه حمل الكلام المص على التجوز لان كون الحد
جامعا مانعا شرطا بالاتفاق فاذا كان ما ذكره المصرحه ما سوى العلة
لم يكن مانعا فالسؤال لازم فتأمل **قوله** واما معتاد المتقديين واكثر
المشاخرين الح للماصل ان المحصن اذا وجد منه الزنا وجب الرجم
عليه به فالاحصان في هذه الحالة شرط لوجوب الرجم ام علة فعند
بعض المشاخرين هو علة لوقوع الزنا موجبا للرجم وعند المتقديين
وعامة المشاخرين هو شرط لتوقف وجوب الرجم عليه والذي يظهر ان
هذا القول اقرب الى القاعدة من القول **قوله** حتى لا يضمن شهوده اي
شهود الاحصان اذا اجتمعوا بحال يعنى رية المحرم سواء ارجع شهود
الزنا معهم او لا وسواء رجموا قبل قضاء القاض او بعده او قبل قضاء
ما قضى به او بعده او مجتمعين او متفرقين وهذا دليل على ان الاحصان
ليس فيه معنى الشرط فنيه رد على من قال بالشرطية المحضة ومن قال
بمعناها **قوله** بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلامة كما اذا شهد
شاهدان بتعليق العتق او الطلاق قبل الذخول وشهد لفران بحد
الشرط ففي القاض بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او الجزية ضمن
شهود التعليل خاصة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا العلة المنجبة
للحكم وشهود الشرط لم يشبوا الشرط وهو لا يعارض العلة في اضافة

الحكم عليها وسمى شهود التعليق شهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط
علة قبل وجود الشرط باعتبار ان المعلق يعرض ان يصير علة ولو جرح
شهود الشرط وجردهم قال في حيز الاسلام يجب الضمان واختار عامة المحققين
عدم الضمان وهو الصحيح وانما يجب الضمان فيما اذا شهد شاهدان
بانه تزوج هذه المرأة بالف درهم وشهد اخران انه دخل بها ثم رجعا
بعد الحكم على شاهدي الدخول وان كانا شاهدي شرط والعلة في ايجاب
المهر والنكاح لانها ابراء شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك
الزوج عوض ما عزم وهو استيقاض منفعة البضع وهنا شهود الشرط
لم يبرأ شهود التعليق عن الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج عوض
ملك النكاح **قوله** وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وجردهم ضمنوا براءة
المرجوم وان رجع شهود الرثا والاحصان جميعا يشتركون في الضمان
وهو قول الشافعي ومالك في رواية احمد راجح لان الاحصان شرط الرجيم
ومن اصله ان العلة والشرط سواء في اضافة الحكم اليهما لان الحكم يتوقف
على الشرط كالعلة ولا يتصور ثبوته الا عند وجودهما فيضاف الى كل منهما والرجيم
ماثلناه ان الاحصان علة فلا يصح اضافة الحكم اليه وان سلمنا انه
شرط على ما اختاره المتقدمون فلا يجوز اضافة اليه ايضا لان شهود الشرط
عند صلح العلة للوضافة وههنا شهود الرثا العلة وهي صلحة لاضافة
الحكم فيضاف التالف اليه **فصل في بيان الاهلية** وهي في اللغة عبارة
عن صلاحية الانسان لصدور الشيء عنه وطلبه منه وقبوله آياه وفي
الاصطلاح عبارة عن صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي
الامانة التي اخبر الله تعالى عنها بقوله تعالى انما عرضنا الامانة الى قوله
وجعلنا الانسان قوله العقل معتبرا لاثبات الاهلية اعلم ان لفظ العقل
قد اطلق على معان كثيرة منها الجوهر المجرد الغير المتعلق باسم ومنها

ومنها قوة النفس الانسانية التي بها يتمكن من ادراك الحقائق ومنها
الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك ومنها ملكة
حاصلة بالتجارب تستنبط المصالح والاعراض ومنها قوة مميزة بين
الامور الحسنة والقيحة ومنها هيبة محرمة للوانسان في حرمة وسكينة
وكلوم ومنها مراتب قوى النفس الاربعة **قوله** وقالت الاشعرية وهم المنسوبون
الى الشيخ ابي الحسن بن علي بن اسحق بن سالم بن عبد الله بن بلال بن برده
ابن ابي موسى الاشعري في اعتقاد الدين **قوله** وقالت المعتزلة الخ ثلثين
محل النزاع انه لا نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بربك كثير من
الاحكام مثل وجوب صوم آخر يوم من رمضان وحرمة صوم اول يوم
من شوال ما لم يقم دليل على استحالة ولا للاشاعرة في ان الشرع يحتاج
الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام لانهم صرحوا بان الدليل
اما عقلي صرف او مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان
صدور الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع فيما يدرك
العقل حسنه ونجسه فان الاشاعرة تقول لاحكام للعقل فيه اصلا
وانما الحكم للشرع وحده والمعتزلة تقول العقل مستقل بالحكم فيه ونحن
نقول الحكم للشرع وللعقل مدخل فيه **قوله** فلم يشقوا اي المعتزلة بدليل
الشرع ما لا يدركه اي مما يستحيل كوثيقته تعالى في الاخرة بلكيف ودخل
القبائح كاللغو تحت ارادة الله تعالى ومشيئة بخلاف عدد الركعات
ونحو مما يدرك العقل تحققه بل استحالة وان لم يدرك بعينه حتى جعلوا
الخطاب التكليفي متوجها بنفس العقل حتى اذا صار الانسان بحيث يتكلم
عقله الاستدلال بان شاهد على الغائب توجه التكليف بالايمان عليه
لتمتع العلة المرجية في حقه **قوله** وقالوا الاعذار الخ يعني تظهر غمرة الخلق
في هذه المسائل الثلث احدها ان المعتزلة قالوا الاعذار لم تغفل في التوقف

عن طلب الايمان وثانها انهم قالوا ان الصبي العاقل الذي لم يبلغ الحلم
مكلف بالايمان وثالثها انهم قالوا من لم يبلغه الدعوة التي جاء بها
الرسول عليه الصلوة والسلام عن الله تعالى بان نشاء في شانه جبل لم
يخالط فيها مسلما من العقلاء البالغين اذا تمكن من النظر ولم ينظر ولم
يعتقد ايمانا ولا كفرا واستمر على ذلك حتى مات كان من اصل النار وتركه
الايمان مع توفيقه واعبه لا لتركه الشرايع لكونه معذورا فيها بالسقوط التكليف
فيها وهو بلوغها اليه على وجه يمكنه العمل بها فان قلت ما وجه اختصاص
هذا الاصل والتفريع بالمعتزلة وهو مروي عن الجرح ومشي عليه ائمة مذمومة
حتى قال الشيخ ابو منصور الماتريدي ان معرفة الله تعالى واجبة على الصبي
العاقل قل وصرحوا رفع القلم عن الحديث عن العبي الى العمليات دون
الاعتقادات قلنا هذا القول موافق بقولهم اي المعتزلة في الظاهر لا
انهم يجعلون نفس العقل موجبا لذلك بذاته وهو لا يقول الموجب له الله
تعالى والعقل انما هو معرف لا يجابه فان قلت من لم يبلغه الدعوة على قول
المعتزلة اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا هل هو كافر عندهم حتى انه يخلد في
النار قلت هو يخلد عندهم لكن ظاهر كلامهم انه ليس بكافر لانه اذا لم
يعتقد الكفر فكيف يكون كافرا لانه يخلد كالكافر ولا يلزم منه انه لا يخلد
في النار الا الكافر كما يقول به اهل السنة لان المخلد في النار عندهم
اما كافر او صاحب كبيرة مات من غير توبة لان من دخل النار فهو اثم
كافر او صاحب كبيرة مات من غير توبة والحاصل ان هذا الناشئ على
شاهج جبل ولم يعتقد شيئا الا ايمانا ولا كفرا ليس يؤمن ولا كافر ولا يخلد
في النار وهم يشنون المعتزلة بين المتزليات اي يقولون بالواسطة
بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار اي بالايمان غير مكلف ونحن
نقول في الذي لم يبلغه الدعوة يخرج العقل لان العقل ليس بموجب

حتى لو لم يعتقد ايمانا ولا كفرا لم يكن من اهل النار ولو امن مع ايمانه
ولو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة
والتمكن واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن
فليس معذور ولا معذور وليس في تقدير الزمان المروي الى الحق
دليل عقلي ولا شرعي فلا ينبغي تقديره بشئ بل يجب تفويضه الى الله تعالى
وهو العالم به فيما قبل من لم يبلغه ولم يؤمن ويفق عن لم يبلغه
وعليه يحمل ما روي عن اقول الجرح لا عذر لاحد في الجهل بخالفه لما يري
من ايات الاقوال والانفس هذا في الاعتقادات واما في العمليات فعذور
الي قيام الحجية عليه ببلوغ الشرح اليه فان قلت هذا موافق لقول المعتزلة
لانهم لما قالوا ان العقل موجب بنفسه بدون فرضية الاستدلال بل مع
ذلك صح القول قلت ليس كذلك فانهم لم يشترطوا ادراك مدة الشامل
حتى لو بلغ الناشئ على شاهج الجبل ومات من ساعة كان من اهل النار
عندهم ولو ثبت اشتراط مدة الشامل عندهم لتوافق القولان فان قيل
الناشئ على الشاهج لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يهدر دمه
بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحرار بدار الاسلام
لان الضمان يبني على العصمة حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها
فقتل لم يضمن قاتله وكذا الضمان والمجنون اذا قتل في دار الحرب لم يضمن
قول واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان الاستحقاق اي استحقاق
العذاب بالحجة فلو يكون معذورا يفتن يعذب في النار ولا يخلد كما قالت
المعتزلة وهذا القائل ان يقول ما يقال في هذا عندنا اكا فرام مسلم ان
قلت كافر يلزم الخلود فقد خالفت ما قلته وان قلت مسلم فلو عقاب
على الاسلام والفرض فلو فخر بثبوت المعتزلة بين المتزليات كما هو قول
المعتزلة وليس هو مذهب اهل السنة اذ ليس عندهم واسطة بين الايمان

... هو الفرق وكان عم

والكفر ولا يبين الجنة والنار ويمكن ان يقال هو مسلم مرتكب كبيرة وفيه
نظر لان الفرض انه لم يعتقد شيئا فلا يكون مؤمنا على ان الكبيرة يجوز
العفو عنها عند اهل السنة وايضا اذا اعتقد من لم يبلغه الدعوة
الكفر في تلك المدة كما في عند الخبيثة والمعتزلة فلو فرق بين القولين فليكن
وهذا الاشكال يظهر في هذا الموضع **قوله** اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلثة ايام
المرتد يعرض عليه الاسلام على سبيل الذب دون الوجوب لان الدعوة بلغته وهو
قول مالك والشافعي واحد ويشق عن شبهه فان طلب ان يمهل حتى ثلثة
ايام للمدة لانها مدة خربت لابلوه والاعذار فان تاب قبل والاقتل وفي
النوادر عن ابي حنيفة وابي يوسف رجع يستحب ان يمهل ثلثة ايام طلب ذلك
اولم يطلب وفي اصح قولي الشافعي ان تاب في الحال والاقتل وهو اختيار اس
المذر وقال الثوري ستناب ما ربح عونه وفي المبسوط وان ارتد ثانيا
وثالثا فلكذلك يستتاب وبه قال اكثر اهل العلم وقال مالك واجملا يستتاب
من تكرد منه ذلك كالزنجي ولشافي الزنجي روايتان في رواية لا تقبل
توبة كقول مالك وفي رواية تقبل كقول الشافعي وهذا في حق احكام الدنيا
اما فيما بينه وبين الله تعالى فتقبل بوجهه وعن ابي يوسف رجع اذا كرر منه
الارتداد يقتل من غير عرض للاسلام لاستغفاره بالذبح وقوله وعند الاشارة
الى ابي الحكم عندهم ان من نشأ على شاقه وجبل ان عقل عن الاعتقادات
بعد ما بلغ حتى هلك على عقلته او لم يعقل بالظن واعتقد الشرك واستمر
عليه الى ان مات ولم يبلغه الدعوة كان في عقلته وكفره معذور الدم ما هو
المعتبر عندهم في ذلك وهو المتبع **قوله** ومن قتل من لم يبلغه الدعوة ولذا
قال الشافعي في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا هذا دليل على عدم
اعتبار العقل وذلك لانهم اعتبروا العقل لجعل كفر معتبرا ولو اعتبروا
كفره لم يقولوا بالظمان في قتله فلما قالوا بالظمان علم انهم لم يعتبروا العقل

اصل **قوله** ولا يقع ايمان الصبي العاقل عندهم وبه قال الشافعي وزفر
وكذا لا يقع ارتداه عنهم وهذا في حق احكام الدنيا حتى يرث ابيه الكافر
بعد اصلوه ولا يتبين منه امراته المشتركة فاما من حيث سعادة الآخرة فلا يثبت
صحيح كذا في المصنف **قوله** وعندنا يقع ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مكلفا
به على الصحيح لسقوط الخطاب عنه بحديث رفع القلم عن ثلث وتبع عن
الفرض لان صحته لا يتوقف على وجوب الاداء بل على مشروعيته في نفسه فقط
كصوم المسافر مع انه غير متزوج الى فرض ونفل فلو يكون له صفة اخرى غير
الفرضية ولهذا لم يجب عليه التشديد بعد البلوغ بخلاف غيره من العبادات
البدنية والمالية وان وجد محلها وهو الزكاة وسببها وهو الرقة والتعاقب
لعدم تحقق ما شرعت لاجلها وهو الابتلاء ولانه انما يتحقق بالاداء على سبيل
الاختيار وقصد التعظيم لله تعالى وليس للصبي اهلية لذلك وحاصل الكلام
بيننا وبين المعتزلة والاشاعرة فيمن لم يبلغه الدعوة والصبي العاقل
ان الاول عندنا ان لم يدرك مدة التامل فهو معذور والآخرة وعند
المعتزلة ليس معذورا فيها وعند الاشاعرة معذورا فيها والثاني مكلف
بالايمان عند المعتزلة وعندنا ليس بمكلف به ولكن لا يقع منه وعند الاشاعرة
لا يقع منه كما لا يقع بكليفه به **قوله** العقل معتبر في اثبات الاهلية ان
ارادوا انه معتبر لما فقط وهو خلاف الاجماع لان اهل القبلة متفقون
على ان حكمه معتبر في اثبات صفات اللاهوتية واثبات المعجزة والنبوة
وان ارادوا انه معتبر للهوتية وغيرها فهو متفق عليه بين الجميع فلو كان
ثم مذهبنا ثالثا فالحق ان الحق معتبر واجيب بانهم ارادوا به انه ليس
بموجب نفسه حكما من احكام الشرع كما قاله المعتزلة بل بشرط اللويجاب
احد الآخر وهو انهما الخطاب اليه وادراك زمان التامل ولم يبدوا ايضا
كما اهدره للاشعرية حتى قالوا ان الناشئ على الشافعي لو وصف الكفر

او اعتقده ولم يصفه لم تكن معذورا وكان من اهل النار وجعلوا ادراك
مرة التامل بمنزلة الخطاب مخلوق ما ناله بالاشعرية فكان هذا قوله
ثالثا متوسطا بين القلوب والتفكير والله تعالى اعلم **قوله** وبقره علي
القطرة او بقوله عليه الصلوة والسلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودونه
او ينصرانه او يمجسانه ورواه البخاري من حديث ابى هريرة رضي **قوله** والجرأ
عنهم الخ يقع الجواب عن الآية ان المراد منها تهذيب ما لا يوقف عليه الا
بالسمع وعن نقول بكن اسلم في دار الحرب ولم يبلغه السمع لا يكون مؤذبا
على ترك الشرائع كالصلوة والزكاة لان العقل لا اعتداه له في ذلك وقيل
المراد بالعذاب المنفي عذاب الاستيصال اي لا يعذبون تعذيب الاستيصال
الا بعد ظهور الحجج العقلية والشريعة فلا ينافي التعذيب للوقت بعد ظهور
احد الحججين وهو العقل فتأمل وللجواب عن الحديث ان العلماء قد اختلفوا
في المراد بالفطرة على اقوال كثيرة ذكرها ابن حجر في شرح البخاري اشهرها ان
المراد بها الاسلام ثم الحديث على هذا المراد لا يطابق مدعى الخصم فانه لا يقول
ببعضه ايمان الصبي العاقل لعدم ورود الشرع به فكيف يستدل بهذا الحديث
الدال على صحة ايمانه لانه اذا ولد على الاسلام فإيمانه صحيح بل انما يطابق
مذهبنا واستدل الامام احمد بمراد الحديث على اسلام العقل الذي
يموت ابواه كافرين ولا حجة له فيه فقد استمر عمل الصحابة ومن
بعدهم على عدم التعرض لاطفال اهل الذمة وقد ساق شيخ الاسلام ابن
حجر في شرح البخاري في اطفال المشركين عشرة مذاهب ولم يرد فيه حديث
صحيح يعتمد عليه **قوله** والاهلية نوعان الخ لما ثبت انه لا بد في الخطاب
من اهلية للخطاب وانها لا تثبت الا بالعقل قال الاهلية نوعان اهلية
الوجوب وهي صلاحية لوجوب الحق الزرورة له وعليه واهلية
الاداء وهي صلاحية لصدور العقل منه على وجه يعتد به شرعا وقد ذكرنا

فيما تقدم ان الوجوب عبارة عن شغل الذمة والاداء عبارة عن تفرغها
وهذا لا يخفى انه تقسيم لمطلق الاهلية لا الاهلية المتقدمة فان المراد بها
اهلية الوجوب فيلزم تقسيم النبي الى نفسه والى غيره **قوله** وهي بناء على قيام
الذمة الخ الذمة في اللغة العهد لان نقيضه بوجوب الزم قال الله تعالى لا
يرقبون في من من الا ولا ذمة اي عهدا ومنه يقال اهل الذمة المعاصرين من
الكفار وفي الشرع مخدلف فيها فمنهم من قال انها وصف وعرفها بانها وصف يصير
الشخص اهلا للوجوب له وعليه واعترض بان هذا صادق على الفعل اذ هو
مناط التكليف وهو غير الذمة والوجوب واجيب باننا لانسلم ان العقل
بهذه الهيئة بل العقل انما هو مجرد فهم الخطاب والوجوب مبنى على الوصف
المستق بالذمة حتى لو فرض نبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل
في حيوان غير الادمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف
بمنزلة السبب تكون الاتيان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط
ومعنى قوله وجب ان يثبت في حقه كذا الوجوب على نفسه باعتبار ذلك
الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة طريق مستقرة فيه الوجوب
دلالة على كمال التعلق ومنهم من جعلها ذاتا وهو اختيار فخر الاسلام والنسفي
وعرفها بانها نفس ورغبة لها ذمة وعهد وهذا عند المحققين من تسمية
المحل باسم الحال ومعنى وجب في ذمته كذا اي وجب على نفسه باعتبار
كونه محلا لذلك العهد المانع والمراد بالعهد ما جري بين الرب عز وجل
وبين عباده يوم الميثاق المشارة اليه بقوله سبحانه واذا اخذ ربك من بني
آدم من ظهورهم ذرياتهم الآية ولك ان تقول ارادوا بالذمة النفس
الصالحة لقبول التكليف فذلك صحيح اذ الحقون انما تجب عليها لكن بالحاجة
الى تسميتها ذمة حتى وقع الاختلاف فيها اذ يمكن في احكام الحقون من صحة
المطالبة والتحاكم والالزام والحبس واخذ الحق ان يقال له عليه دين

ارحق عليه او واجب عليه وان اراد وانما النفس الصالحة فلزم
 له ولا حاجة اليه والجواب انه لما ثبت في الشرع ان ثبوت صلاحية
 التكليف للنفس باعتبار العهد المانع سمو النفس الصالحة لقبولها
 باسم العهد وهو الذمة بمعنى انها ذات ذمة اشارة الى ان تلك
 الصلاحية باعتبار ذلك العهد فلا خلاف بين اهل الشرع ان ذلك
 المعنى ثابت للنفس وانه مسنى بالذمة وانه محل الوجوب وقد ثبت
 تسمية محل الوجوب بهذا الاسم في الصدر الاول من التابيعين
 رضه وائمة الذين رح فاحتاج المشاؤون الى تحقيقه وتعيينه
 وليس في ذلك تكلف بل هو مختلق وتقرير منشأ هذا الاسم بعد ما ثبت
 حقيقة بالاجماع ولا يكفي في احكام الحقوق ما ذكره اذ لا بد
 من بيان محل الوجوب لا ابتداء احكام كثيرة عليه كما عرف في الفروع
 فتنبه لذلك **قوله** والادبي يولد وله ذمة صلاحية للوجوب اي
 من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب
 لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن واما
 بعد الانفصال فذمته مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه فيصير
 اهلا للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له الملك فيما اشترى
 به الولي له ويجب عليه ثمن مثله **قوله** وحقوق الله تعالى يجب على الصبر
 كوجوبها على البالغ وما سقط عنه انما يسقط بعذر المبادىء
 للمرج لان مبنى الوجوب على صحة الاسباب وقيام الذمة لا على ^{اختيار}
 وذلك موجود في حقه فيثبت الوجوب لانه جبري فلو يعتبر العقل
 والتمييز وذهب المحققون الى انتفاء الوجوب عنه اصلا وهو الصحيح
 لان القول بالوجوب مع عدم حكمه قول باخلوه ايجاب الشرع عن
 الفائدة في الدنيا لعدم تصور الابتلاء وفي الآخرة لعدم ثبات الجراء

على ان الصبي غير مخاطب بالاجماع ويؤيد حديث رفع القلم عن ثلث فانه
 يدل بظاهره على انتفاء الوجوب اصلا ولقائل ان يقول يشكل على ظاهر الحديث
 النائم الذي خرج عنه الوقت فانه انما يسقط عنه وجوب الاداء لا انفس
 الوجوب على ما عرفت ولا لما وجب القضاء لانه لا يكون له اشتغال الزمان والخطا
 متأخر ويكفي ان يقال نفس الوجوب متأخر ايضا في حقه لاني بينوا في مشغل
 ذمته ويخاطب بالقضاء باعتبار السبب فان قلت الفروع الاول يقولون
 المراد بالرفع رفع وجوب الاداء لا اصل الوجوب فلا يرد عليهم التاميم
 قلت مسلم ولكن يرد عليهم المجنون فانه ليس في حقه وجوب اصلا بالاتفاق
 والجواب الصحيح عن اصل الاشكال ان يقال الرفع مقول بطريق التوزيع
 فالمراد برفع نفس الوجوب بالنسبة الى الصبي والمجنون ورفع وجوب
 الاداء بالنسبة الى النائم اذ الفروع في القلم لا يوجب العزان في الحكم
 فتقطع لذلك **قوله** والعقوبات يقع لا يجب على الصبي العقوبات المحضنة
 كالحرود والتصلح لامضاء حكمها في حقه ولا يجب ايضا عبادة فيها مؤنة
 كصدقة الفطر عند محمد ويجب عند ابي حنيفة وابي يوسف رفع احترازها
 بالاهلية القاصرة **قوله** اي الردة لا تجعل عفوا يعذر من الاعتذار حتى
 كانت ردّة الصبي معتبرة في احكام الدنيا والآخرة عند ابي حنيفة ومحمد
 رفع استحسانا حتى لو ارتد والعباد بان الله تعالى وابواه مسلمان لا يفي عنه
 بعذر الصبي بل يحرم عن الميراث وبنائه منه امرأة المسلمة ويعذب
 في الآخرة عذاب الكفار ويكفر لا يقتل ولا يقتل من قبله بلوغه وبعد
 كما مره وعند ابي يوسف والشافعي رفع لا يحكم بعقوبتها منه في حق احكام
 الدنيا وهو القياس ويحكم بائنه في حق احكام الآخرة كما قال ابي حنيفة
 ومحمد رفع فاعتبارها في حق احكام الآخرة محل اجماع لان حصول الثواب
 والمخلص عن العقاب عفوا عن الكفر من غير قوتية خلاف النص لا يقتل هذه

العبادة يؤيد قول المعتزلة بان الصبي العاقل غير معذور في الجهل باقته
تعالى ونزك الايمان لانها مثبتة على القول بالعمه لا بالوجوب فتأمل
قوله كالصلوة ونحوها اي من العبادات البدنية والمركبة فان قلت هذا
الكلام منافض لما ذكر في تقسيم الامور به فانه ذكر هناك ان الصلوة حسة
لعينها وههنا ذكر انها بين الحس وغيره قلت المراد من الحس لعينه ههنا
ما لا يحتمل التقوط والصلوة بحتمه فكانت بين الحس وغيره بهذا الاعتبار
قوله ان كان نفعاً محضاً اي خالصاً عن شائبة الضرر كقول الالهية والعبادة
ونبضها والاصطبار والاحتياط والاحتشاش ونحوها وكذلك البيع
والطلاق والعتاق بطريق التوكيل من غيره لانه نفع محض لان صحته
عبارة من اتم المنافع اذ بذلك يعبر ههنا في التجارات عارفاً بما يقع العين
والخسران لكن لان ثمرته العهدة حتى لا يرجع الحقوق اليه فان قلت لو شهد
الصبي لم يقبل فكانت عبارة فاسدة وان لم يلزمه ضرر قلت عبارة صحيحة
في نفسه ومع هذا لا يكون حجة على الغير لان الشهادة بمنزلة الولاية على
غيره والصبي ليس من اهلها قوله يبطل صلوة اذن الوالي اذ لم ياذن
لان الوالي لا يملكها عليه لما فيها من عدم النظر الذي هو سبب الولاية فلو كان
اجازتها له وانما يملك العاصم عليه الاقراض مقدرة على استحقاق من غير ربه
نحو غيره من الاولياء فانقلب القرض بحال القضاء نفعاً محضاً لا يشق
مضرة لان العيس غير مأمون القطب والدين مأمون القطب لان
جهد القوى بان يجد المال وقد وقع الامن عنه بولاية القضاء فصار
لمحقاً بالمنافع الخالصة وفي رواية يملك الاب ايضاً لانه يملك التصرف
في ماله ونفسه فكان بمنزلة القاص قوله فثبت به شبهة النياية في تصرفه
فيكون بمنزلة بيع الوالي ولا يجوز بيع الوالي ماله من نفسه بغير ناض
لا يجوز بيع الصبي منه بغير ناض فاعتبرت شبهة النياية في موضع التهمة

وهو التصرف مع الوالي وسقطت في غيره وهو التصرف مع الاجنبى مع
الولي بمثل القيمة وما يتفاسن الناس في مثله نظراً الى الاصل وهو
تصرفه الملاء فكانه مالاً حقيقه **قوله** واصل العقل ثابت لاقتبر
عبارة فيه اي في ذلك التصرف حتى اذا وقع منه لا يقع صحيحاً **قوله** كالا
والردة والبيع فان كان من الاسلام والردة يحصل له بضع احد ابيه
والبيع يبيده ملك العوضين اذا باشره الوالي لاجله **قوله** يعتبر عبارة
فيه دون عبارة ولية ويقع صحيحاً اذا باشره بنفسه وهذا بناء على اصله
وهو ان من جعل ولياً شرعاً لا يكون مولياً عليه لان كونه مولياً عليه سمة
الجن وكونه ولياً سمة القدرة وهما متضادان فلا يجوز اجتماعها
قلنا مسلم ان لو كان ذلك باعتبار واحد وليس كذلك فان شرت الولاية
له باعتبار اصل اهليته وشوته اعليه باعتبار قصورها ولا تقنا وبين
ما يحصل له مباشرة ولية حرة وبينه عند حصوله مباشرة نفسه مرة اخرى
قوله والامور المعترضة على الاهلية نوعان لما فرغ من بيان الاهلية
بنوعها شرع في بيان امور يعترض عليها كالموت او لحدما كالجنون والفقير
او يوجب تغييرا في بعض احكامها مع بقاء اصل الاهلية ثم العوارض نوعان
سماوي وهو ما ثبت من قبل الشارع من غير اختيار العبد فيه وكتب
وهو ما كان للعبد فيه اختياراً وقدام السماوي على المكتسب كونه اكثر تغييراً
او اشد تأثيراً وجمع النوعين ثمانية عشر استفرد احد عشر سماوية
وسبعة مكتسبة وقدام الصغر على سائر انواع السماوي وذكر الموت
اخر الا ان الصغر اول احوال الانسان والموت آخر والمذكور بينهما احوال
تعرض بين الولادة والموت فناسب ان يذكر الاول اولاً والاخر اخر
والموت وسطاً متوسطاً وقدام للبل على سائر انواع المكتسب كونه اصله في
الانسان لقوله تعالى والله اخركم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئاً

وختمه بالاكره لان المكاتب على غيره ما يكون من نفس المكلف وما يكون
من غيره والاول اثبت في الماشية من الثاني لان المانع اذا كان من غيره ربما
يرفعه قبل الوقوع بخلاف ما اذا كان منه لانه قد يقع فلو يمكن دفعه اولات
الموت في السماوي لما ذكرنا من الماشية ذكر الاكره مما له في الكتب اخرى المناسبة
بينها لان كل منهما سلب الرضى وانما ذكر الصغير في العوارض مع انه ثابت
بفضل الخلق لان الانسان قد يخلو عن الصغير كادم عليه الصلوة والسلام
وحوي رضى ولا يغيره اظن في ماهية الانسان لان حقيقته حيوان ناطق
فكان من العوارض لان الذخائر لهذا جعل للجهد من العوارض مع انه امر
كونه رادعا على حقيقة الانسان كالصغير هذا اذا قلنا ان معنى كون هذه الامور
عوارض انها ليست من الصفات الذاتية اما اذا اريد بالعروض الطرايات
والحدوث بعد العدم لم يقع في الصغير الا على سبيل التغليب فانهم وانما
جعل للجهد من العوارض المكتسبة وان لم يكن باختيار العبد لانه سبيل من
تحصل العلم وكان ترك التوصل مع القدرة عليه بمنزلة اختيار الجهد وكسبه
وكان كسبيا فان قلت فعلى هذا وجب ان يكون الرق من المكتسبة لانه
شرع جزاء على الكفر في الاصل وانه تمكن من دفعه بالاسلام قلت بعد ما
لا يتمكن العبد من ازالته بخلاف الجهد فانه مقدور والذبح بعد وجوده قبل
الجهد والارضاء من العوارض واجيب بانها من قبيل المرض فكان ذكر المرض
يشملها واورد عليه الجنون والاعماء فانها من الامراض وقد ذكرها
على الانفراد واجيب بانها وان داخل في المرض لكنها اختصا باحكام كثيرة
يحتاج اليها فافرد بها بالذكر **قوله** من في اول احواله كالمجنون فيسقط
كاستقط عن المجنون من التكليف بل اولى لان مع عدم العقل لا يتميز
له بخلاف المجنون فانه قد يحصل له تمييز وان لم يكن له عقل بخلاف ما لا
يسقط بنفسه ويسقط باسقاط من له العقل كضمان المتلفات ونفقة

الافارب والزوجات فانه لا يسقط بها هذا حكم الصغير اذ لم يعقل اما
اذا عقل بان ظهر فيه شيء من اثار العقل فقد اصاب نوعا من اهلية الاداء
دون اهلية الوجوب وهي الاهلية القاصرة ولكن الصغير مع ذلك بواحدة
نقصان العقل يسقط به عن الصغير ما يحتمل السقوط عن البالغ بالاعذار من
حقوق الله تعالى كالصلوة والقوم والحج والنفقة ونحوها فان العباد
البدنية تسقط بالاعذار والحج وتسقط بالبشرى ولهذا قلنا ان الصبي
لا يقتل بالردة لان القتل مما يحتمل السقوط عن البالغ فان المرتدة لا يقتل
وقلنا انه يقع شرعه في القوم والصلوة بل لزوم معنى فيه ولا وجوب قضاء
لواضحه لان لزوم القضاء يحتمل السقوط عن البالغ **قوله** واذا اسلمت امرأة
المجنون بان كانت كتابية تحت جنون كتابي وابواه كتابيا يعرض للاسلام
على ابويه فلان اسلم احدهما صار للمجنون مسلما تبعاله وبقي التكليف والافرق
للحال وكان القياس التاخير للوفاة كما في الصغير لان هذا استحسان لان
للمصغر جدا معلوما بخلاف المجنون ففي التاخير ضرر بالزوجة فصار فيه
من الفساد مما لا يخفى لعدم المجنون على الوطن فان ذلك الخطاب ساقط
عن المجنون فلم يعرض للاسلام قلت عرضه ليس باعتبار انه واجب بل باعتبار
انه يقع صحيحا على تقدير الاداء والتفريق على تقدير الاباء الكفاية بالاهلية القاصرة
على وجه النظر ودفع الضرر عن الزوجة لا يقال اذا كان التفريق بينهما ثابتا
من هذه الخبيثة فلا يكون الصغير كالمجنون لان تفريق التشبيه لا يتفق العموم
قوله والفرقة والمطالبة بالمهر مهدة وهو ليس من اهلها فان قلت هذه
المهدة تلزم المجنون ايضا اذا ابواه للاسلام او لم يكن له ابوان وهو
ليس من اهلها قلت نعم ولكن اذا لم يعرض على ابويه للاسلام وليس في
التاخير فائدة لعدم نهاية المجنون يلزم الاضرار الكلي للمرأة وهي كونها
تحت كافر وهذا لا يجوز بخلاف الصبا لان له حد **قوله** وحرمة الميراث يعنى

من اقرار به الكفار **قوله** لان الايمان لا ينتزع الى فرض ونفل وانما هو
نوع واحد وهو الفرض ولهذا قلنا لا يشترط نيته التيقين في الايمان
لانه يؤدب عن الفرض بل على ابي وجبه يأتي به يقع عن الفرض **قوله** ووضع
عنه الزام الاداء لانه يحتمل السقوط بعد الاكراه لا يقال كيف وضع عنه
الزام الاداء والتكليف به مع انه اذا اذاه يكون فرضا لان الفرض لا يترك
يقع فرضا وان لم يكن واجبا كصوم المسافر على ما مر **قوله** وهذا استحسان
الحاصل ان هذا الاستحسان في الجنون العارض بل خلاف من استحبنا
فاما الاصلي فهو مثل الصبا عند ابي يوسف رجع وعند محمد رجع وهو ظاهر
الرواية كالعارض من غير فرق وتظهر ثمره الخلاف فيما بلغ مجتونا ثم
افاق قيل مضي شهر رمضان او قبل تمام يوم وليلة فانه يجب عليه
قضاء ما مضى من شهر رمضان وما فاته من الصلوة عند محمد رجع خلافه
لابي يوسف رجع وقيل الخلاف على العكس ثم لما لم يكن للكثرة نهاية يمكن
ضبطها اعتبر ادائها وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو
اليوم والليل في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم
حتى لو افاق ساعة من شهر رمضان ليلا ونهارا لزمه قضاء جميع الشهر
في ظاهر الرواية والصحیح ان افاقته ان كانت في الليلا لا يلزمه القضاء
وكذا في غير وقت النية من الشهر على الصحيح لان الصوم غير متعين في تلك
الاقوات وما لا يعتبر فيه الصوم من الاوقات لا يكون بالافاقه فيه لزمنا
بخلاف ما لو حصلت منه الافاقه في وقت النية حيث يلزم القضاء اتفاقا
ثم اشترط في الصلوة التكرار لبتأكد الكثرة فيتحقق الرجوع لان محمد
اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان
تغير الصلوات سقاوها اعتبر نفس الوقت اقامة للسبب اللفظ اعني
الوقت مقام الواجب يتيسر على المكلف في سقوط القضاء وهذا استحسان

قوله ثمره الخلاف نظر فيما اذا جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني
بعده وقبل العصر لا يجب القضاء عندهما لتكرار الوقت لزيادة على يوم
وليلة ويجب عنده لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم تصرسقا ولو امتد
الى ان دخل وقت العصر لا يقضى اتفاقا ولقائل ان يقول كلوا التريبيين
مطالب بالفرق من هذه المسئلة وبين ما اذا كثرت الفوات حتى سقط
الترتيب اما ابو حنيفة وابو يوسف رجع حيث جعلوا الكثرة منه ان
تريد الفوات على خمس مجزوع وقت السادسة بخلافه هنا واما عند محمد
رجع فانه جعل حد الكثرة ثم يدخل وقت السادسة بخلافه هنا ويمكن
الجراب هنا بالقول بالتمسك بالاثربان محمد اعتبر الاخرط هنا وهناك
دفع الرجوع وهما متمسكا بالاثربان محمد رجع فيهما باقيا على اصلهما
لولا وجود الاثر واعلم ان الخلاف المذكور بين ابي حنيفة وابي يوسف
ومحمد ذكره في الاسلام في اصوله وخواهر فاده في بسوطه وصاحب الهداية
وذكر ابو الليث وشمس الائمة الشريفة اعتبار الساعات واية عن ابي
ع و ذكر صاحب النظرية والطحاوي الخلاف بين ابي حنيفة ومحمد
ولم يذكر قول ابي يوسف فان قيل هلوا اعتبرتم التكرار في امقاط لزوم
الصوم كما اعتبرتموه في الصلوة قلنا قد اعتبرناه كذلك فان الصوم
وظيفة السنة وان خص ادائه ببعضها فبعضها في الشهر يدخل وقت وظيفته
اخرى اذا الاستيعاب لا يتحقق الا بوجود جزء من شوائه ويكون الجنس
كالمتكرر بتكرار وقته وبه تتأكد الكثرة فلا يحتاج الى تكرار حقيقة الواجب
فهو على وزان ما قاله ابو حنيفة وابو يوسف في الصلوة على ما مر على ان
من شرط المتكرر ان لا يزيد على الاصل ما لم يخص وظيفته اخرى ما لم يخص
احد هشر فيزداد ما جعل تابعا على الاصل وهو فاسد ولا يلزم عليه زيادة
المرتبة في غسل اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا يماثل

الرض فضلا عن ان تزيد عليه فلو يرد نقضها بخلاف ما نحن فيه فان
الرائد فيه شرطا كالاصل فلم يجز ان يكون زائدا عليه **قوله** وفي الزكوة
الح اى حد الامتداد في حق الزكوة ان يستغزو الحول عند تمام وهو رواية
عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو لا يصح لان الزكوة انما يدخل في حد الزكوة
بدرجول السنة الثانية وروي هشام عن ابي يوسف انه اقام اكثر
الحول مقام كراهه يتسيرا على المكلف لقرينه الى السقوط والنصف عند بلوغ
بالاقل واعلم انه شرع مع الجنون ما كان جنسا لا يحتمل السقوط بطريق
التسمية حتى حكمنا بايمان الجنون تبعا باحد ابويه وان لم يصح منه ادلوه
بنفسه وكذا يثبت في حقه ما كان قبيحا لا يحتمل العفو كالكفر والارتداد
حتى يحكم بكفره وارتداده تبعا لابويه هذا اذا بلغ مجنوننا وابواه مسلمان
ثم ارتدا ولحقا يد الرب وهو معها وان تركاه بدار الاسلام كان مسلما
تبعا للدار اما بلغ عاقلا مسلما وابواه مسلمان ثم ارتدا ولحقا يد الرب
لم يحكم برده تبعا لها وكذا الواسم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع
ابويه بحال لانه اذا اسلم بنفسه كان اصله ولا يستقيم جعله تبعا وكان
الجنون يشبه اول احوال الصبي في عدم العقل يشبه العتة آخر احوال
الصبي في وجود العقل وذلك لان الصبي في اول احواله عديم العقل فالحق
به الجنون وفي الاخر تاقص العقل فالحق به المعتوه **قوله** وهو كالصبي مع
العقل في كل الاحكام الخ قال بعض المحققين حكم الصبي حكم المعتوه مع العقل
الا ان امارة المعتوه اذا سلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى حال
العقل كما لا يؤخر عرضه على ابوي الجنون بخلاف الصبي وفي الاستدلال
نظرا لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تأخير عرض الاسلام
لان اسلامها صحيح وصح خطابها والزامها لان ذلك الحق العقدي هو
الزوجية وانما سقط عنها خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى

وانما التأخير في حق الصغير الذي لا يعقل خاصة ولا فرق بين المعتوه
والصبي العاقل للصحة اسلامها **قوله** فلو يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع
بتسليم البيع وكذا الايطاب في الوكالة بالشراء بنقد الثمن **قوله** وكونه صبيا
او معتوها الخ هذا جواب سؤال بان يقال الصبا والعتة يتناحيان التكليف
بالادامات اجاب بان كون المسترملك حيا او مجنونا لا ينافي عصمة المحل
لان الاموال معصومة بعصمة لا ينافيها عقد المتكف **قوله** والسيان وهو بديهي
الخ فلو يعرف بحسب الحقيقة لان التعريف انما يكون لما حقيقته بمجولة نعم قد
يعرف البديهي بحسب اللفظ لجران ان يكون بديهيا ومجهولا فان البديهي وان
لم يتوقف حصوله على نظر وكسب يمكن ان يتوقف على شئ آخر من توجه العقل اليه
او الاحساس به او الخراس او التجربة فاللهداهة لا يستلزم الحصول وانما كان الشيا
بديهيا لان كل احد يحس به وكل ما هذا شأنه يكون بديهيا لتصور حصوله
حقيقته في النفس وحصولها في النفس اقوي تصور من حصول المثال فان
تصور الصفات النفسانية الوجدانية اقوي تصور من الامور الخارجية
عن النفس **قوله** وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بواختيار فيه فيمتنع
حواسه الظاهرة والباطنة عن الوجدان ويحس العقل عن الاستعمال عن قيامه
فيعجز به العبد عن اداء الحقوق قيل فيه نظر فان الخراس الباطنة لا يكون في
حالة النوم وعند الاطباء هو سكون الحيوان بسبب منع وطوبه معتدلة
محصورة في الدماغ تجس الروح النعنائ عن الجريان في الاعضاء **قوله** ملا
يعتد بقيامه وركوعه ويجرده فرضا في تلك الحالة لصدوره عن غير قصد وانما
الفترة الاخيرة اذا ادت مع النوم فلو نعت فيها عن مجلد ولكن قيل يعتد بها
مع النوم فرضا لانها ليست بركن ومبناها على الاستراحة والنوم لا ينافي
بخلاف ما عدلها من الغرض وقيل لا يعتد بها حتى لو لم يدها بعد الاقباه
فسدت صلوة واذا تكلم النائم في صلوة حاله نوم لم يتعلق به حكم صلوة

ولا فساد لعدم الاختيار المخرج له عن ان يكون كلاما وهذا بخلاف فخر الاسلام
والص في المنع في ضاري قاصيخان والمقصود ان صلوة تقصد من غير ذكر
خوف وفي النوادر اذا تكلم النائم في الصلوة تفسد صلوة من غير ذكره
وفي النوادر وهو الختان لا طروق النفس واما فتقبة النائم في صلوة فلا
رواية فيها عن محمد وذكر في المنع ان عامة المشافير على ان فتقبة النائم
في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء بالنفس الغير الفارق
بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها كما لم يستيقظ شرعا وروي
شادي اوس من ابى حنيفة مع انها تبطل الوضوء دون الصلوة كان له
ان يتوضأ ويبني على صلوة بعد الاستبانه وفي عمارة نسخ النامى انها تبطل
الصلوة ولا تبطل الوضوء لان كونها حدثا باعتبار معنى الجناية وقد قال بالنوم
ومحار المص وخر الاسلام انها لا تبطل الوضوء ولا الصلوة لان النوم يبطل
حكم الكلام وقيل عليه الفتوى قوله به بصير المود عرضة الخ ولو قال بصير الشخص
لكان اولى لشمله الذكر والانثى قال في الفتوح المرء الرجل يقال هذا المرء صالح
وزايت امر اصلها ومررت بامرئ ضال واعلم ان بعض الشراح قال الرق في عرف
الفقهاء عبارة عن سورة الادي بحلو للملك والابتدال ويلزم منه العجز كما
قوله واما الرق فهو عجز حكيم تعريف يلزمه لا بحقيقة فانه كم من عجز حكيم يوجد
ولا رقة كقوله لا جبر في حق المشافير والمعتدي في حق الامام والصبي الغافل
في ملكه لحق الاب فان كل واحد منهم عاجز حكما في التصرف وليس بمرقوق انتهى
وبينه نظرا فان الحد لا يوجد الا بتمام اجزاء الرق من قوله عجز حكيم الى قوله
عرضة للمالك وما ذكره من صور العجز الحكيم مسلم لكن لا يجعل وجه بصير الشخص
عرضة للمالك فانهم قوله وهو وصف لا يتجرى التجري في الاصل بالمرء كقوله
الفقهاء ليسوا بهيمة تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب في المهور فصار تجرؤا
بالواو ثم قلبوا الواو لوقوعها طرفا ياد فقالوا التجري اي الرق وصف قاسم

بالمرقوق لا يقبل التجري في الاصل لما ذكره محمد في اخر دعاوي الحاج الكبير من
ان مجهول النسب لو اقربان نصفه ملك فلون يجعل عبدا في شهادته وجميع كلامه
من غير ذكره خلاف ولم يجعل نصفه عبدا ونصفه حر في الاحكام بحيث لو انغم
مشة اليه يكونا حر في الشهادة كما ائتمت المرأة ان مقام الرجل فان ثبت عليه
ما اقرب من ملكية النصف لم يقر به او في هذه الاستدلال انظر اذا نقل هذه
المسئلة على عدم تجري الرق لان الشهادة انما تقبل من حر فلا تقبل شهادته
وما ذكره من الضم لا يمكن ههنا لان التكلم من النصف الشايع لا يتصور تجرؤا
المرأة غاية الامر ان يكون ملحقا بالرق في الشهادة لا ان يكون رقيقا وانقال
ان يقول سلنا امتناع تجري الرق ابتداء لكن لا نم امتناعه ابتداء لا وصف
الملك يقبل التجري فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق العزة في البعض ويجعل في
البعض الاخر مشاعا فلا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجري
لا بتسائها على كالا اهلية فينعدم برتبة البعض لا يعال الرق والحرية متساوان
ولو يجتمعان لان المستع ان يكون الموصوف بالحرية العلية موصوفا بالرق
ولا قال بذلك بل المحل منصف بهما مشاعا كما اذا ملك زيد نصف عبدا مشانا
فانه قد اجتمع ماكنية زيد وعدم ماكنية باعتبار الشخص فنقطع لذلك
قوله كالعتق الذي هو منصفه لا يخلو في ان العتق لا تجري لانه قوة حكيم
يصير بها الشخص اهلا للملكية والشهادة والولاية ويمتنع بها عن بدلتها
حتى لا يملكه بالقرن وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض دون
البعض وفي قوله الذي هو منصفه اشارة الى عدم تجري الرق لعدم خلق
المحل عنها فلزم من عدم تجري العتق عدم تجريه ضرورة والحاصل انهم
اتفقوا على عدم تجري العتق والرق على قابلية المملك التجري شوتا وزوالا
لا جامعهم على جواربع العبد من اثنين وبيع النصف وتبعية النصف
الاخر فيلزم من عدم تجري السبب عدم تجري السبب فان قلت ينبغي ان

بينى ان يكون الملك غير مجز لان سببه وهو الرق لا يجزى والمنسب
يشب بحسب ثبوت السبب على ما قلتم قلت مرادنا بالسبب هناك العلة
لان الرق مقترن بالكفر ولا كذلك الرق والملك لان الرق سبب محض
لا يلزم من ثبوته ثبوت الملك والعلة انما هي الشراء والاستيلاء والحبة
والصدقة والادب فلماذا قلنا يجزى الملك يجزى سببه لانه ربما يوجد
الشراء في البعض دون البعض وكذلك اخواته **قوله** وكذلك الاعتراف عندهما
لا يجزى الى اعلم ان اصحابنا اختلفوا فيما به العتق وهو الاعتاق اخرج
للملك ام للرق واثبات العتق فقال ابراهيم ومحمد بن النضر والرق
لا يجزى بالاجماع فكذلك الاعتاق لعدم تجزى لانه وهو العتق اتفاقا
لان مطاوعة بقال اعتقه فعتق مثل كسرة فانكسر والمطاوعة هي حصول
اشياء عن تعلق الفعل المتعدي بمعنى مفعوله واشياء اخرى لا يلزم
تجزى الاعتاق بان يقع على جز ومن المحل دون جز لزم تجزى العتق ضرورة
واللزم باطل بالاتفاق فاللزم مثله لان محل الاعتاق والعتق واحد
وهو الرقيق وتجزئها **قوله** وقال ابو جعفر انه ازالة الملك الى يقع ان
الاعتاق ازالة الملك لانه تصرف قولي من تصرفات العبد فلو يتعلق
الاعتاق وهو للمال والملك وذلك تجزى بالاتفاق وحاصل قولها ان الاعتاق
اثبات العتق فصدوا ازالة الملك ضمنا واثباته بالرق الذي هو صدق
وهو لا يجزى ان فلا تجزى الاعتاق واذا لم يجزى كان اثباته في بعض المحل
اثباته في الكل حاصل **قوله** ان الاعتاق ازالة الملك فصدوا وثبت العتق
ضمنا للوزارة لان المراد انما يتصرف فيما هو حقه لاني ما هو حق غيره
وحقه في الملك وهو تجزى فكان الاعتاق الذي هو اسقاطه تجزى لان ثبوت
العقد بقدر ثبوت العلة **قوله** وهذا الجواب ضعيف الى حاصل ان التنا
يلزم اذا كانت المالكية والملوكية مزجبة انه مال كما يقدره النص اما اذا كان

مملوكا من حيث كونه مالا وما لكان من حيث كونه ادنيا فلو ينافى لاختلاف
الجنة ولا يخفى ان وجه الضعف المذكور هو السؤال بعينه فكانه يقول
السؤال على حاله واجاب بعض الشراح بانه عند اختلاف الجهة يلزم التنا
ايضا لانه اذا كان مالكا للمال من حيث انه ادنى وهو ما في يده من المال
ملك للمولاه يلزم ان يكون الشيء الواحد مملوكا لغيره في حالة واحدة
لكل واحد منهما على الكمال **قوله** واجاب بعض مشايخنا بانه لا جاز ان يكون
مالكا باعتبار الادمية ومملوكا باعتبار المالية لما يلزم من احد المحذوران
واقام ملك لنفسه اذ لا فرق بينه من حيث هو مال وبين غيره من سائر
الاموال فيجوز له بيع نفسه من غيره فيما اذا وهب السيد من نفسه مثله
وهو محقق لانه الصفتين او التخصيص بغير محقق فيما حصلت
مالكية بما سوي نفسه من الاموال فاذا لا يملك العبد شيئا من الاموال
وان ملكه لغوات اهلية منه فواتا قد يتولد به منزلة الجاهل وهو كل من
حيثه فانهم **قوله** حتى لا يملكه العبد الخ ولم ياذن وسواء كانت الامة العتقة
للوطى ملكا للسيد باذنه واذن فيه او كانت ملكا للمكاتب فلو يملك
من فيه شيء رقب وطى امة الا بعد لان الشراء من احكام الملاك كالتنا
فلا يملكه الا من يملكه وملك المكاتب ناقص ولذا لا يفتخ النكاح بملك
زوجته **قوله** كالزوجة الخ ان قلت سلمنا ان الزوجة من كرامات السراء وكالات
ماله ولكن لم قال النص الرق ينافى كمال المال مثل الزوجة وللعبد ذمة
قلت نعم للعبد ذمة لكن ليست بذمة مطلقة بل هي ناقصة ضعفت
بالرق ولهذا قلنا ان ذمته لا يحتمل الدين بنفسه الضعفا حتى لا يطالب
به الا اذا انضم اليها مالية الرقبة والكسب فيستوفى من الرقبة والكسب
الى ان يصرف الكسب الى الدين اولا فان لم ينف به اوله لم يكن له كسب يصرف
مالية الرقبة اليه بان يباع في الدين اذ لم ينفه مولاه خلا للرق والشانين

قوله هي الكلب بالاجماع وان لم يكن ببعه كالدبر والمكاتب ومعتق البعض
وعند ابي حنيفة والرقبة اثنى التتصيف كادل عليه اشارة قوله تعالى فيلهم
يعرف ما على المحصنات من العذاب ولما روي عن عمر رضي الله عنه قال لا يزوج العبد
اكثر من شتين وكذا على النساء ينتقض بالرقبة الى التتصيف حتى يصح نكاح الامة
اذا تقدم على الحره ولا يصح اذا تاخر او قارن لتعذر التتصيف في المقارنة **قوله**
ينتقض منها عشرة دراهم يعني اذا بلغت قيمة المرفوق المتولد دية الحر او زادت
عليها ينتقض منها شئ له لخطر في الشرع وهو عشرة دراهم اذ بها يتم نكاح المهر
والسرقة احتراز عن شبهة مساواة العبد بالحر خلافا لابي يوسف والشافعي
حيث اوجبا قيمته على العاقلة بالغنة ما بلغت **قوله** لان كل خطر الانسان بماله
ما كفته للحر ان تقول ظاهر هذا التعليل يقتض ان ينتقض قيمته عن دية الحر
لاستفاد احد المالكين وكذا ما قلنا من ان الرقبة اثنى التتصيف بالدليل
والجواب ان المالكية نوعان مالكة المال وكالها بالحرية وما كفته النكاح وثبوتها
بالذكورة فالعبد قد ثبت له مال كفته النكاح وكالها وانما توقفت على اذن
المولى دفعا للضرورة في ماله لا لتقصان في مال كفته العبد ولم ينتقض فيه مال كفته
العبد بالكلية حتى يناسب تنصيف دينه بل انما تمكن فيه نقصان لانها
سنتين ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك العبد اعنى المفقوق وهو
ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شئ من قيمته فقدرنا
بعشرة لانها قد اعتبره الشرع في اقل ما يستوفى به على الحر استماعا **قوله**
عند ابي حنيفة وابو يوسف معه في رواية عنه قوله وعند محمد والشافعي
وابي يوسف في رواية اخرى **قوله** اي صح اقرار المأذون بالسرقة التقييد
بالمأذون هنا ليس بظاهر بل مفيد لانه لا فرق بين اقرار المأذون والحر
بالسرقة المستهلكة بفعله ويحجب عليه القمع بغير ضمان عندنا سواء صدقه
المولى على السرقة او كذبه وقال رفق باسقاط القمع وجوب المال للمالك

ان كان مأذونا وبعد العتق ان كان مجورا وكان الشارع انما قيد بالمأذون
لعزل المص بعد وفي المجور اختلاف فظن ان صحة اقراره بالسرقة المستهلكة
والقائمة بالاتفاق اذا كان مأذونا وليس كذلك اذ لا فرق بين المأذون
وغيره عند الثلاثة واما اقراره بسرقة العين القائمة في يده فصحيح في
حق المال اذا كان مأذونا بالاجماع حتى ترد على مالها وكذا في حق القمع
ايضا خلافا لما مر فلذكر الشارع قوله اذا كان عندنا قوله والقائمة لك
اولي كما ذكرنا **قوله** يعني اذا اقر العبد المجور عليه بالسرقة فان كان المال تاما
قطع ولا ضمان **قوله** تكرار لا فائدة فيه وليس هو مقصود المص بل لا يصاب
صنع الشارع على ما لا يخفى وكان المناسب ان يقول المولى في اقرار العبد
المجور بالسرقة القائمة اختلاف بين علمائنا افسله فعند ابي حنيفة يصح اقراره
مطلقا فيقطع ويرد المال على مالكة وعند محمد لا يصح ولا يرد المال قوله والرهن
وهو حاله المولى وعندنا الاطباء هو هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب
عنها الذوات افة في القتل **قوله** كان الرهن من اسباب الجرح باب لما قوله كالنكاح
بمهر المثل والثقة وجره الطبيب **قوله** مستندا الى قوله اي حال كون الجرح انا
انصل به ثبت الجرح مستندا الى اول المرض بينه يصير من اوله موصوفا بالامانة
قوله كالرهن والمحاباة اي البيع بصفة المحاباة كان يبيع ما يساري الفاء
بجسمانية مثلا او يشترى بالف ما يساري جسمانية لان رهن المقر وقدر
من اهله مضافا الى محله فينفذ نفاذا موقوفا لحصول الشك في ثبوته لسبب
الجرح امكان التدارك ثم الشك والنقض اذا زال الشك بالبرهان ذلك
التصرف لعدم وجود علة الجرح في حقه واذا زال بالموت ينتقض ان ابيح
الى نقصه لتحقق علة الجرح في حقه وهو الرهن المستعقب للموت **قوله** هذا
المعتق حكمه حكم المدبر قبل الموت فيكون مستندا الى اول الرهن لان
سبب الجرح من ميمت ولا يظهر انه مرض ميمت الا بانصاله بالموت لان

الموت يحصل بضعف القوي وتراخي الآلام عبد في سائر الأحكام وحكم
لحرة المدبرين بعد الموت فيسعى للغيرم في كل قيمته وللوارث في ثلثها اذ لم يكن
الميت مال سواه قوله اشارة الى جواب نقض اي نقض اجمالي وهو ان يقال
ما ذكرتم من الدليل على عدم نفاذ المتفق قوله المراد غير صحيح لانه لو كان
صحيحا لما اختلف الحكم عنه في اعتناق الراهن لكنه مختلف عنه فيه لنقوض
العتق منه فلا يكون صحيحا قوله وللجواب ان يقال لم نسلم الا ان قلت
فكيف يصح الامضاء مع وجود سبب الحجر وتعلق حوى العزيمة قلت صح استصحابا
بالسنة لقوله عليه الصلوة والسلام ان الله تعا نصدق عليكم بثلاث اركانكم
في امواكم في آخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوها حيث شئتم ولا ت
الانسان لما كان ~~الاشيا~~ معذورا باجماله مقصرا في عمله ابقى الشارع ثلث
ماله تحت تصرفه ليتدارك به بعض ما فرط فيه عند حلول اثار مئونة ففلا
منه ورحمة قوله ومنها الحيض والنفاس جعلها احد العوارض لا اتحادها صورة
وحكامها لا يستيطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء قوله لبقاء الذمة
والعقل وقدره البدن الا انه ثبت بالنقص ان الطهارة عنها شرط للصلوة
على وفق القياس كالطهارة عن سائر الاحداث وفي عوائت الشرطيات
المشروط وهو صحة الاداء فلا يمكن القول بوجوب الاداء ضرورة فوان شرط
وفي القضاء حرج وهو من فوع بالنقص فيسقط بوجوبها نفس وجوده قوله
وقد جعلت الطهارة عنها شرط اجاب دخل مقدر تقديره ان يقال الطهارة
عنها كما شرطت للصلوة شرطت لصحة الصوم ايضا فلو سقطت الصور
كما سقطت الصلوة فقال جعلت الطهارة عنها شرط لصحة الصلوة وصحة
الصوم نضا بخلاف القياس فانه يقتضي ان يقع الصوم معها كما يقع مع
الحديث والجمالية الا ان الشارع نفس على عدم صحته معها بقوله عليه الصلوة
والسلام تنع الحائض الصوم والصلوة ايام اقرانها وقد اجتمعت الامة

على تحريم الصوم على الحائض وبالجملة هي غير معقول المعنى قال امام الحرمين
كون الصور لا يصح من الحائض لا يترك معناه لان الطهارة ليس شرطا
فيه فلم يتعد الى القياس حكم الاستقاط بها من صحة الاداء الى وجوب القضاء
فبقى على القياس في حق وجوب القضاء مؤيدا بقول عائشة رضي في الصحيحين
لمعادة العديبة حين قالت لها ما بال الحائض يقضي الصوم ولا يقضي
الصلوة كان يصينا ذلك فتومر بقضاء الصوم ولا تؤمر بقضاء الصلوة
مع انه لا يخرج بقضائه لان الحيض لا يتصور ان يستغرق جميع الشهر فلم يستطع
اصل وجوبه عن الذمة وان سقط ادائه فوجب ادائه بخلاف الصلوة
لان قضاء الصلوة عشرة ايام من كل شهر مع الوقتيات في غاية الحرج بالنسبة
الى قضاء الصوم عشرة ايام في احد عشر شهرا خالية عن ادائه واجب على ما
محسوس بالضرورة فان قلت وجوب القضاء يبني على وجوب الاداء
وقد سقط في الصوم وجوب الاداء فكان ينبغي ان لا يجب القضاء قلت
يكفي في وجوب القضاء اشتغال الذمة بالواجب كما في التائم والمسافر على
ان القضاء انما يجب بالنسبة الى الذي يجب ادائه وقد سبق ذلك في
بحث الوقت قوله فان قيل ينبغي ان يكون التقاس مسقطا للقضاء الخ
لواورد الشارع هذا السؤال وجوابه مع السؤال الذي بعده وجوابه عن
قول المصنف انه لا يخرج في قضاءه لكان اولى لان القضاء لم يتقدم
ذكرة فكيف يرد السؤال على ما لم يتقدم له ذكره قوله انه ينافي احكام الدنيا
لما فيه تكليف بيان القسم الاول وانما يسقط بالموت ما هو من باب
التكليف لان التكليف يعتمد قوله فلا يجب ادائها ولا يجب ادائها الزكاة
في الزكاة عندنا وعند المشافعي يجب الزكاة في تركة الميت وان لم يوص بها
او الخلف بيننا وبينه مبنى على اصل مختلف فيه وهو ان المقصود من حرق
الله تعا ما اذا فندنا هو الفعل وعنده هو المال وثمره الخلف فظهر فيما

لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان ياخذ منه مقدار الزكوة عنده كالذات
اذا ظفر من مال الديون بمال من جنس حقه حيث كان له ان ياخذ منه
مقدار حقه اتفاقا ويسقط به الواجب عن ذمة صاحب المال وكان له
استرداده منه **قوله** وهذا على نوعين بل على ثلاثة انواع لانه لا يخرج عن ان
يكون متعلقا بالعين او بالذمة لكن الشارع لم يذكر بيان ما كان بطريق
الصلة فان ذمة القسم الثاني على نوعين **قوله** كالرهون والمستاجر والمبيع
الذي لم يقبض **قوله** ومقصود صاحب الحق هو ذلك العين المناسب لتلك
العين يعني المقصود من حقوق العباد سلامة العين لما كرها وهذا لو ظفر
بها يجوز له اخذها بنفسه من غير اذن من هي في يده بخلاف العباد لان
المقصود فيها التما هو الفعل لتحقيق الابتلاء **قوله** اي ببقاء ذلك العين
مؤثثة وتذكير الضمير في المتن على تاويل المذكور او على تاويل المعين
او الحق **قوله** واذا كان الامر المشروع عليه لحاجة غيره دينا متعلقا بالذمة
فحكه انه لم يبق بجمرة الذمة القائمة تقدير احق ينضم اليه اي المجرى
الذمة مال تخلف عن الميت او ما تؤكد به الذم وهو ذمة الكفيل فخصير
ذمة القدرة كالحققة فيسقى الذين يبقاها **قوله** اي الذمة على تاويل
المذكور ولا حاجة اليه لان الضمير يرجع الى المجرى لا الى الذمة حتى يحتاج
الى التاويل لكن الشارع ارجع الضمير الى الذمة على تاويل المذكور كما فعله
الشارع بقربنية الضمير فانه انما يكون الى الذمة ولا يخفى انه اذا كانت
في الكلام ما يصلح مرجعا للضمير من غير تاويل فهو اولى مما فيه تاويل فانهم
قوله هذا فنحن على التعليل المذكور الخ اي فنحن اجمالى وطريقه ان يقال
ما ذكرتم من الدليل غير صحيح بجميع وجوه مقدماته لانه لو كان صحيحا لما تخلف
الحكم عنه في تلك الصورة لكنه مختلف عنه فيما لو يكون صحيحا وهو
قياس استثنائي فيه الشرطية المتصلة والنتيجة نقيض المقدم

لا استثناء نقيض التالي وحاصل هذا النقيض ان يقال ما ذكرتم من
الدليل على صحة الكفالة عن الميت الفليس غير صحيح لانه لو كان صحيحا
لما تخلف الحكم عنه في حق العبد المحجور اذ اقر بالدين لكنه مختلف عنه
لصحة الكفالة بالدين عنه فلو يكون صحيحا **قوله** لان ذمته في حقه
كاملة فان قلت لو كانت ذمة العبد كاملة لما احتاج الى ضم ما لئنه
رقبة اليها ليقوي على احتمال الدين قلت انما فعل ذلك ليتكسب الغرماء
من استيفاء الدين من ما لئنه التي هي حق الوالي نظر اليه لا لعدم كمال
الذمة **قوله** قال بعض الشارحين هنا قسم آخر الخ هذا القسم ذكره الله
في بعض نسخ المتن وكأنه لم يذكر في نسخة الشارع التي شرح عليها حيث
لم يتوض لشرح **قوله** ولفظه وما شرع صلة بطل الا ان يوصي فيصح من
الثلث فعنى ما شرع صلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر ونحوها مبطل
بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرتق والرق يمنع وجوب
الصلوة فالموت اولى الا ان يوصي بذلك فيصح من الثلث لان الشارع
اطول له التصرف في ثلث ماله نظرا له فان قلت كيف يصح الوصية بنفقة
المحارم والوصية للوارث لا يجوز قلت المراد الايصاء المحرم غير وارث
كالحال الفقير مع وجود الابن **قوله** ولقائل ان يقول الخ للوجوب ان هذا
القسم وان تقدم ذكره وانما ذكر استيفاء الوصية فلا يكون تكرارا لثانيا
عن الفائدة على ان الحيشية التي ذكرها ليست هي الفائدة التي ذكرها
هناك فلو يكون تكرارا اصلا فافهمه **قوله** وان كان حقاله هذا هو النوع
الثالث من القسم الثاني اي ان كان الامر المشروع حقا للانسان وثابتا
له فحكه ان يبقى لاجل الميت من تركه مما يقتضى به الحاجة للحاصلين
اجله التي لا يقضى لابذل ذلك القدر من ماله لانه مخلوق محتاج والموت
عجز فلا ينافي الحاجة فيبقى لاجله ما يقضى به حاجته **قوله** قدم جهازه

وهو كلفة تكفينه من فرشه الى ان يوارى عليه لحده على قضاء دينه لان حاجته
الى التجهيز اقوى من قضاء الدين كما ان لباسه حال حيوته مقدم على قضاء دينه
ولغاى ان يقول حال حيوته ذمته باقية صحيحة والدين متعلق بها بخلاف
الموت فان ذمته ضعفت وخربت به فلا يحتمل الدين ولذا قال الشافعي رجع
الى تقديم الدين نظرا الى هذه الخبيثة هذا اذا لم يكن الدين متعلقا بالعين
اما اذا كان متعلقا كالمهور والمساخر والمشتري قبل القبض والعبد
الجار فضاحي الحق احوح بالعين من صرفها الى التجهيز على ما مر **قوله** ثم ديونه
حتى ان فضل شي بعد التجهيز قدمت منه ديونه على وصاياه لان قضاء الدين
اهم من الوصية لانه واجب وهي صلة وبه مجال بين العبد وربه لا يها
كما نطق به النصوص فكان الافتراض في حقه تقديم قضاء ديونه على تنفيذ
وصاياه ثم ما فضل عن كلفة دفنه وقضاء ديونه فغزت وصاياه من ثلثة
من غير توقف على اجازة الورثة لقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين
فانه تعالى ابقى له من ماله ما يتداركه به ما فرط وهو امره في الحاجة من خرفة
الورثة عنه وفي هذا الدليل مناقشة **قوله** نظرا الى ما يتعلق بالجميع اى ثبت
هذه الحقوق المذكورة على الترتيب المذكور نظرا له لان النفع في الكل
راجع اليه كما بينا **قوله** وهو نكاح او ولاء فكان اولى او يتصل به نسبوا
كزوجه وهو ابن عم **قوله** اى ولاجل ان الموت لا ينافي الحاجة لكان الانسب
اى لاجل ان الميت يبقى له من تركته ان يقال ما ينقض به حاجته **قوله**
بقية الكتابة بعد موت المكاتب واما بقاء المملوكية الى وقت الاداء فتأبى
بطريق الشك لبقاء ما كتبه به الا بطريق متنع لبثت ما يقتضيه لان بعد
الكتابة لا يكون بقاءه بدون بقاء المملوكية رغبة اذا مكاتب عبد ما بقى
عليه درهم من الضرورة الداعية اليه ولغاى ان يقول ان حتى المكاتب
الميت لا بد من ان تستند الى زمان فان حكم بقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت

لزم استناد النكاح الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية
مستنده الى آخر اجزاء الحيوة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من
الذمة الى الترتيبية فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز
الحكم بها ما لم يتصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بقضه في آخر جزء من اجزاء
حيوته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر النكاح الى وقت الموت فلو
يكون المملوكية باقية بعد الموت فلو يكون عقد الكتابة باقيا والواجب ان
معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الانساب عند تسليم الورثة المال
الى المولى ونفوذ النكاح في المكاتب شرط لذلك فثبت ضمنا وان لم يكن المحل
قابلا كالمملكة في المنصوب لما ثبت شرط الملك البدل ثبت عنده اداء
البدل مستندا الى وقت النكاح وان كان المنصوب حال اداء البدل هائلا
قوله تفصل المرأة زوجها اذا مات وهي في العدة وان كانت محرمة او صائمة
الا ان يكون معتدة في نكاح فاسد بان تزوجت المنكحة فزوج بينهما ورث
الى الاول فمات وهي في عدة النكاح الفاسد ولو انقضت بعد موته
غسلته ولما ان كانت اختارت اقامته كل منهما او كان فان قال النساء
احد يكن طالق ومات قبل البيان فلو غسله واحدة منهن وكذا لو
بان قبل موته بسبب من الاسباب لودتها او تمكينا ابنة او طلقها منه
لا تغسله وان كانت في العدة ولو ارتدت بعد موته فاسلمت قبل غسله
لا تغسله خلافا لفرع في هذه وكذا لو كانا محوسبين فاسلم ولم تسلم
هي حتى مات لا تغسله فان اسلمت غسلته خلافا لابي يوسف رجع هكذا
ذكر في المبسوط وذكر ايضا تيمم وطئ اخت زوجته بشبهة حتى حرمت
عليه زوجته الى ان تنقض عدة الموصرة فانها انقضت لا تغسله زوجة
وذكر في المنقولة وشرع في هذه ومسئلة الجوسية انه لا يجزى لها غسله
عندنا خلافا لفرع وكذا لو وطئت الزوجة بشبهة فاعتدت فان زوجها

فانقضت عدتها باثره ولا تنقل الامة مولاها خلافا لفرق لانها صارت
اجنبية وكذا ام الولد لان عدتها الاستبراء الا انها من حقوق الوصلة
الشرعية بخلاف عدة الزوجية قوله بخلاف ما اذا ماتت المرأة الحرة فان قيل
الموت ابقى للملكية لان المالكية صمة القدرة والموت مناف لها والمملوكية
صمة العجز والموت غير مناف لها فالدم مع المملوكية لا يبقى للملكية بالطريق
الاولي فلما الملك في المملوك انما شرع لقضاء حاجة المالك لا الحاجة للملك
فيبقى المالكية ما بقيت الحاجة ولا يبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة
الى اثباتها لانها لم تشرع لحاجة المملوك وانما شرعت حقا عليه فلو بقيت لا
الموضوع وصارت حقا له قوله وقد وقعت الجناية على اولياء الميت من جهة
جواب دخل مقدر تقديره لم لا يكون القصاص من حواج الميت وحقا والمثلن
نفسه وانتفاعه بحيوة اكثر من انتفاع غيره فاجاب بان الجناية قد
وقعت على حق اولياء الميت وورثته لكونه مندوبا اليه وليس كذلك
فان احرم لو استوفاه او عفا عن الجاني صح ذلك منه وسقط به القصاص
ولا يضمن لبقية الوارثة شيئا قوله ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ جواب
سؤال بان يقال قد قلتم انه لا يجوز الاستيفاء قبل حصول الغائب الكبير
لانه اهل للعفو واحتمال وجوده راجحا على عدمه لكونه مندوبا اليه فلم لا يؤثر
الاستيفاء حتى يبلغ الصغير اذ كان ثمة صغير في الوارثة لاحتمال
العفو المذروب اليه منه فاجاب بانه لا عبرة بتوهم وجود العفو بعد
البلوغ لان فيه ابطال الحق الثابت للوارث الكبير نفي بالاحتمال
قوله وقال القصاص وورث لما قلناه من ان السبب يتعقد في حق الرجوع
اولا اعتقادا يقوم به مقام حقيقة وسببه ولهذا صح عفوهم وما هذا
سببه انما يكون انتفاء له الى من تخلفه بطريق الوارثة قوله وهو
معنى تضاد العلم الجاهل على نوعين بسيط وحق بانه عدم العلم عما من

شانه ان يكون عالما ويقابله العلم مقابلة الملكة والعدم وقيل هو صفة
تضاد العلم في محل قابل له فهو وجودي فيكون التقابل بينه وبين العلم
تقابل التضاد وبهذا المعنى ليس بعيب لانه فطري بكونه ازالة بالتعلم
وانما الغيب في التقصير في ازالة ومركب وحد مانه اعتقاد جارم غير
مطابق للواقع مع اعتقاد مطابقته وهو عيب لا يمكن ازالته بالتعلم
لان صاحبه يعتقد انه عالم فلا يشتغل بالتعلم قوله اولاه لما كان قادرا
الح جعل الشارع هذاجوابا اخر عن كون جعل من العوارض ولا يخفى انه
انما يستقيم جوابا عن جعله من المكتسبة دون السماوية فلو قال وانما
جعل من المكتسبة لانه لما كان قادرا الح لكان انب ثم لا يخفى ايضا
ان هذا التوجيه انما يحتاج اليه في الجهل البسيط لكونه جليلا وانما المركب
فلا يحتاج فيه الى ما ذكرناه في توجيه كونه كسبيا لكونه كسبيا فتأمل
فانهم قوله كجهل من انكر خبر الاحاد الح قد اغتر مناسبا لحل المتكلم بل كان لنا
ان يقال كقول المعتزلة بنفيها وانها تعاطى بلوحيوة وعالم بلو علم وقادر
بلو قدرة وهكذا الى اخر الصفات وكقول المشبهة بانها لا تدرك بالحواس
ويذكر حشر الاجساد بعد قوله احكام الآخرة قوله مثل جهل المعتزلة الح
كجهل المعتزلة بعذاب العبر وقولهم السؤال والميزان والخطا والشفقة
لا جهل الكبار واخراجهم من النار والرؤية ونحوها بعد ثبوتها بالدليل
الواضح وكذا قول القائلين من الحكماء بنى الحشر الثاني ومن الجهينة بانكا
خلود النار والجنة واهلها ومن سائر الفرق الاسلافية المائلين عن
طريق السنة والجماعة بما يخالف الادلة القطعية ولا يخفى ان المراد
هنا بالجهل المركب قوله وهذا النوع من الجهل دون جهل الكافر لان
صاحب القري ما دل بالقران اي يصر في عن ظاهره الدالة على تقيض
معتقد ومحل على وفق معتقدا ان يبينه وراه ظهوره مثل الكافر

وكذا لا يكون عذرا في الآخرة كونه مخالفا للذليل الواضح من الكتاب والسنة
قوله لقوله تعالى ولا تأكلوا مما أعلم ان نكح الكتاب ليس يقتضي لان قوله تعالى
وانه لفسخ يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا للذي عن اكل ما لم يذكر اسم الله
عليه الميته او ما ذكر عليه غير اسم الله لقوله والله لعنق فان العنق هو ما
اهل لغيا الله به وايضا القسمة لانها في الشركة كما في قوله تعالى ولا الضالين
فتولوا آمين **قوله** الثاني في موضع الاجتهاد اي النوع الثاني من مطلق الجهل
الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو الذي لا يخالف الكتاب ولا السنة للشكوك
والاجماع بان يكون للجهل واضحا في حكم يمكن ان يكون للجهل في ذلك الحكم
اجتهادا صحيحا بوجوه ما يصلح دليلا للاجتهاد من ظاهر كتاب او سنة او اجماع
او قياس مثل ان يكون للمقتول وليان فيعقرا احدهما عن القتل ثم يقتل الآخر
علاظا بان حق القصاص باق له اما لعدم علمه بمفوض صاحبه او لعدم
علمه بان مفوض صاحبه سقط للقصاص عن القاتل بناء على ظنه بان القصاص
قد ثبت لكل منهما على الكمال فلا يسقط ولاية انتقاص احدهما بمفوض الآخر
فلا يقتض من الولي القاتل لان جهله بسقوط القصاص جهل في موضع الاجتهاد
لان من اهل الدين من قال بان القصاص لا يسقط بمفوض اوليائه حتى
يكون لمن لم يعرف استيفاؤه وذلك بشبهة صلحة لدرء القصاص للجهل
في موضع الشبهة كالحكم بالمعقوف مسئلتنا المذكورة قبل القتل اوله يعلم
بان القود يسقط به لان الظان تصور الغير في حقه غير نافذ وسقوط
القود عند احدهما باعتبار اخفى وهو عدم تجزى القصاص وهو موضع شيا
فيصير بمنزلة الظان في ابراث الشبهة قوله يصلح عذرا اي اذا وقع موقع
الاجتهاد بشئ من الدم الى العطر وقال ابن حزيمة هذا الحديث وشبهه اذا
وقع موقع الشبهة قوله على ظن انها فطرية اي من غير استنقاص ولا بلوغ
حديث قوله فان عند الاورابي للحجامة تفتقر الصائم لقوله عليه الصلوة والسلام

افطر الحاجم والمجور رواه الترمذي ودليل الجمهور انه عليه الصلوة و
السلام احتجم وهو صائم رواه البخاري وغيره وكان ذلك في السنة
العاشرة وقوله افطر الحاجم كان في الثانية فيكون ناسخا وصريح بالنسخ
ابن عبد البر والشافعي وذهب بعضهم الى انه ليس بمسوخ وانه هذا
الحديث لا يصلح ناسخا لانه عليه الصلوة والسلام كان صائما محرما ولم يكن
قطعا مما يقام بيلدة واوله بان المراد تقريض للفطر اما الحاجم فلو لم يكن
يا من من وصول بشئ من الدم الجوفية عند المص واما المجور فلو لم يكن لايمان
من ضعف قوة مجزوع الدم فيؤدي الى الفطر وقال ابن حزيمة وشيخ الامتة
هذا الحديث ورد في حاجم ومجور كما نرى بان الناس وفيه نظر لان
الغيبه لا تفتقر عند الجمهور ومذهب عايشة رضى الله عنها والاورابي انها تفتقر
وكذا عند علي وعطاء واهل ابن حنبل وسحن واورثور وابن حزيمة وابن
المنذر وابو الوليد وابن حبان **قوله** وكفى قال الشيخ الاسلام ان
الصائم لو احتجم ففطر ان ذلك يفطره ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم
يبلغه الحديث وعرف نسخه او ناوله وجبت عليه الكفارة لان ظنه مجرد جهل
وهو غير معتبر فان استفتى فيها يعتمد على فتواه فانها بالفساد او بلفه
الحديث ولم يعرف نسخه ولا ناوله لا كفارة عليه في الوجهين عند ابي حنيفة
ومحمد والحسن بن زياد لان الفتوى عمدة العاصي وان احتملت الخطاء
والحديث لا يكون ادنى من درجة الفتوى وان كان منسوخا ولم يعرف نسخه
وقال ابو يوسف رجع عليه الكفارة اذا افطر بعد الحجامة معتمدا على انها فطرة
ولو بلغه الحديث ما لم يستفت لان معرفة الاخبار مفروضة الى الفقهاء وليس
للعاصي ان يأخذ بنظر الحديث لجواز ان يكون مصرونا عن ظاهره او منسوخا
وانما له الرجوع الى الفقهاء فاذا لم يشال فقد قصر فلو يكون معذور بالترك
الواجب فتبين ان الظن في هذا الموضع بدون اعتماده على فتوى او حديث

ليس بمعتبر وان قول الاوزاعي في ذلك ليس بشبهة لقول من قال بفساد
 الصوم بالضيبة لانه مخالف للقياس فلو يكون معتبرا في سقوط الكفارة
 قوله فيسعى ان يكون هذا اذا لم يبلغه قول الاوزاعي اما اذا بلغه وعمل به
 فلو كفارة لانه لا يكون اذ في حال امن ان يستغنى فيها فيقتبه بالانظار
 لما لا يخفى من علومتان الاوزاعي وان كان قوله في ذلك مخالفا للقياس لما في
 حديث الجماعة عن امكان قياس الخارج المنتفع به في افساد الصوم على الدخول
 المنتفع به بخلاف حديث الضيبة فانه حال عما يتوهم لجزء القياس فيه
 ويمكن حمل كلام المص ليشغى فيه المخالفة بين كلامه وكلامه ما فتامل
 قوله فصار شبهة في سقوط الحد البشرية تسمى اشتباها وهي الشبهة في الفعل
 بان يفتق ما ليس بدليل للحل ويظن للحل فيسقط الحد البشرية خلافا
 لوقوعه لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان العقل قد يمتحن زنا فانما
 يخوف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي
 النافذ للحرمة لكن يختلف الحكم عنه لما في اذا وحي جارئة الابن فانه
 يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمتحن زنا نظرا الي
 الدليل اعني قوله عليه الصلوة والسلام انت وما لك لا بيك واما جارئة
 الاخ او الاخنت فليست بحمل للاشتباه اصلا ولا لشبهة ولا لشبهة المحل
 فلو يسقط بها الحد ولا يثبت بها نسب ولا يجب بها عدة **قوله** ومن اسلم
 ولم يهاجر اليها وكذا اذا نزل خطاب ولم ينشر بعد في ديارنا كما في
 قصة اهل قبا وهذا النوع يكون عذرا في الشرائع كلها وهذا هو الفرق
 بين النوع الثاني وهذا النوع من الحمل حتى لا يجب عليها في المسئلة الاولي
 وقضاء ما فاتته من العبادات بعد الاقامة دار الاسلام بقدر ما ثبت
 مسلما في دار الحرب لانه لا بد من التكليف في سماع الخطاب حقيقة بالبلغ
 او تقدير بالشبهة في محله وبه خرج الجواب عن قول زفر بان القضاء يجب

عليه ظانا بقبوله الاسلام صار ملتزما لاحكامه ولكن قصر عليه الخطا
 وذلك لا يسقط القضاء عنه بعد تقرر السبب الموجب في حقه وهو
 الاسلام كالتائم اذا ابنته بعد مضي وقت التعلق ولو زوجه غير
 الاب او الجد من غير كفواو بنين فاحش لم يقع النكاح اصلا وهذا هو
 المذهب وذكر في شرح الوقاية المص انه يقع النكاح في هذه الصورة لكن
 يكون لها الشخ ولا يوجد له رواية **قوله** لم ينفذ تصرفها على الموطأ والموطأ
 به يكون موثوقا على الاجازة كتصرفات المفضولي والعبد المحجور **قوله** حتى
 لو تصرفا قبل العلم والجزر ينفذ تصرفهما عليها بشروط العزل والجزر **قوله**
 الثاني من العوارض المكتسبة التكر من الجزر على وجه التسفه والاختيار او
 المثلث العيني لانه انما يحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف مع بشرط عدم
 الاسكار **قوله** يعني لما كان التكر في هذه الصورة بطريق مباح نزلناه
 منزلة الاعضاء في جميع الاحكام فيمنع صحة الطلاق والعشاق وسائر
 التصرفات من البيع والشراء والاجارة ونحوها في ظاهر الرواية لانه نوع
 داء كالمرض خلافا لما روي عن ابي حنيفة وسفيان الثوري من انه لا
 يمنع صحة الطلاق مما تقدم على استعمال المباح ونحوه **قوله** عطف على قوله
 في الطلاق وقع في بعض الشخ الا الردة وفي بعضها لا الردة فعلى الاول
 يكون الردة منصوبة على الاستثناء من عباراته وعلى الثاني يكون
 مجرورة بالعطف على المدخول في قوله يعني ان تكلم السكران بكلمة الكفر
 لا يحكم بكفره اما اذا اسلم فانه يصح اسلامه بجميع الجانب الاسلام
 وكون الاصل هو الاعتقاد كما ذكره في القياس وهو قول ابي يوسف
 رح انه في ذلك كالصاحي حتى يتبين منه امراته وجوابه ما مر **قوله**
 والاقرار بالحدود الخاصة لله تعالى استثنوا ايضا من عباراته الاقرار
 باسباب الحدود والحالفة لله تعالى كالزنا وشرب الخمر والسرقه الصغرى

والكبري وفيه ما من من الوجهين **قوله** فاقم السكر مقام الرجوع اقامة
للدليل مقام الدلول فانه ينذري بالمشبهات **قوله** لانه لو زني في سكره بخدا
صحيح ان سكره لا يستقيم شبهه دارنة للحد لمصولة بسبب محظور لا يصح سببا
المتخفيف **قوله** لانه لو اقر بالقدن والعصاين بواخذ به لان السكر لا يمنع صحة
الاقرار بالحدود والغير المختلطة لله تعالى لان صريح الرجوع لا يبطل بانها بالك
غير الصريح هذا وقد نفل شخص لائمة اتفاق ائمتنا الثلاثة ان المتعبر في
السكر الذي يحرم عنده الشرب اختلاط الكحول لان النهاية انما تقتبر فيما
ينذري بالمشبهات **قوله** ان في هذا التعريف تطويله اذ لا خصومه ان يقال
هو ان يراد بالشيء غير ما وضع له من غير علاقة وقد يعرف الهزل بانه لفظ
لا يراد به معناه الحقيقي ولا المجازي وقيل لا يراد به معنى ويكون واسطة
كالغلط والكتابة على رأي واللفظ قبل الاستعمال **قوله** وخلص عطف
على تطويله **قوله** لان اللفظ البازل انما هو عن رضى واختيار صحيح حتى لو هزل
بالردة كفر لان التكلم بكلمة الكفر هازل لا يستخفاف بالزني وهو كفر فيصير
مراد بنفس القول لا بما يزل به بخلاف المكره بالاكفر اذ اجري على لسانه كلمة
الكفر حيث لا يكفر لانه غير راض بالمباشرة والحكم جميعا فصار كان المباشرة
لم توجد **قوله** من حيث ان خيار الشرط بعدم الرضا يحكم البيع ولا يعدم
الرضا بنفس البيع لان قوله بيعت واشترت بوجود رضا العاقدين واختيار
ولكن لا يثبت به الحكم لعدم الرضا به فكذلك في الهزل **قوله** ولا بنا في الرضا
بالمباشرة واختيار المباشرة وانما جمع بين الرضا والاختيار لان الاختيار قد
ينفل عن الرضا كما في المكره وان المكره على الشيء يختاره ولا يرضاه اذ لا يرضاه
هو العقب الى الشيء و ارادته والرضا هو ايشاره واستحسانه **قوله** بخلاف
خيار الشرط فان ذكره في العقد شرط لان الموح منه هو الاصلوم بعد لزوم
العقد لا بلورمه **قوله** والتلخنة ان يلحق بالالتلخنة بان يظهر العقد بين

الناس ولا يكون بينهما عقد في الحقيقة كان يقول الرجل لصباحه اريد ان
ابيع منك عبدي هذا في الفلاحة امر اياه ولا يكون ذلك بيننا بيعا في الحقيقة
فيجب به صاحبه الى ذلك ويشهد عليه ثم انه يبيعه منه في مجلس آخر بعد ذلك
المجلس ثم يتصادق ان على المواضعة بعد ذوالا ما تواضعا لاجله **قوله** لعدم الملك
عدم الرضا لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع من الملك لا عدم الرضا
كالشترى من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا
قوله بخلاف سائر البيوع الفاسدة حيث يفيد الملك اذا التقبل به القبول ان
الرضا بالحكم وهو الملك موجود فيه ومنفوق في الهزل وكان البيع مع الهزل
كاي بيع بشرط الخيار لكل من المتعاقدين اولا حدهما اذا اشترطا التواضع للهزل
ابدا بان يقول احد المتعاقدين للآخر اشترت منك هذا على اني بالخيار
ابدا ويوجب الآخر البيع على ذلك فان البيع ينقصد بينهما فاسدا غير موجب
للملك اصلا على الصقال ثم بعد ذلك ان اجاز المقدم اجاز وان نقضه احدهما
بدون رضا الآخر انتقض وان اجاز له لم يجز كما هو شان خيار الشرط غير
ان ابا حنيفة رجع جعل مدة الاجازة والفتح مقيدة بالثلث واطلقها
بناء على ما عرف من الخلو الذي بينهم في خيار الشرط ولقائل ان يقول
لم لا يقال انه موقوف وما الفرق بين الموقوف والفاسد فسادا غير
مستقر والجواب ان لهما طبيقتين المشايخ في التعبير بهما قيل والتعبير
بالموقوف اولى لانه الفاسد لا ينقلب صحيحا بخلاف الموقوف وفيه تأمل
فاننا نراهم قد تروا الاحكام على الفاسد دون الموقوف فتنبه لذلك **قوله**
عنده اي عند ابي حنيفة رجع في الصورتين حتى كان الثمن بالالفين وغرها
العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هو باطل وقوله ما هو روي عن ابي
حنيفة رجع وهذا الموقوف مبني على ما مر من ان الضاعده هو البناء على
الحد وعندهما هو البناء على المواضعة قدم الوجه من الجانبين **قوله** اي عند

ابي حنيفة وح في اصح الروايتين عنه وفي الرواية الاخرى وهي قولها
ان الثمن الف قوله فالبيع جائز بالذماني اتفاقا قوله والقياس ان يكون
البيع باطلا لانهما قصد الهزل بما سمي في العقد وذكر البديين شرط
في صحة البيع وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية البديل وهما
قصد الجدي في اصل البيع وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية البديل
وهما قصد الجدي في اصل البيع ههنا فوجب تعميم ما امكن وقد امكن جعل
البيع منعقد بما سمي من البديل وجعل التسمية بخلاف جنس ما توافقا
عليه من الثمن مبطلا للمواضعة السابقة كالعقد بعد العقد فانها
لو تباعا بمائة دينار ثم تباعا بالف درهم كان الثاني مبطلا
للاول فكذا هنا صونا لمصرف العاقل عن اللغو وانما يقين التصحيح
بهذا الطريقة لانه لا يمكن ذلك بجعل الدرهم او غيرها ثمننا لعدم ذكرها
في العقد ولا يجعله منعقد بل هو ثمن لانه ركن فتعين جعل المسمى ثمننا
قوله بان تزوج امرأة بالف بان يقول الرجل للمرأة اني اريد ان اتزوجك
بالف تزوجات هذا غير لازم وتوافقته المرأة على ذلك او لولتها
واشهدا على ذلك ثم فعلا قوله ان الشرط الفاسد يوشى في البيع فوجب
فساده والعمل بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا لما مر فلم يعلم به اذ
بصحتها للعقد بخلاف النكاح فانه لا يفسد بالشرط الفاسد فالعمل
بها لا يفسد قوله اذ المال تابع للمخلع وثابت في ضمنه فلو يوشى الهزل
فيه اذ العبرة بالمقصود لا بالتبع كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن
حيث يلزم بلزومه تبعا قوله لا بما هزل به اذ ليس معه بديل اعتقاد كون
الهزل عن رضا واختيار تعين في حقه الهزل جدا لكونه استخفافا باليد
فان قلت قد نهي النبي عليه الصلوة والسلام عن كفيير اهل القبلة قلت
النهي عن تكفيرهم لا اعتقاد ان ما ذهبوا اليه هو الدين الحق وتمسكهم

في ذلك بنوع دليل من الكتاب والسنة وانا يله على وفوق مرادهم والهزل
بالدين لم يبي من اهل القبلة بنفس الهزل لانه لم يتمسك في ذلك بشبهة
فلم يمكن جعله منهم ييقين والمراد بقوله عليه الصلوة والسلام من صلى
صلواتنا الحديث من فعل هذه الافعال ولم يجد ما يناقض الاسلام فيحكم
باسلامه بطريق الاستدلال انه لو فعل هذه الافعال وكان منكر المشرك
او الشفاعة والرؤية وكخوف ذلك او عذاب القبر مثلوا لا يكون مسلما قطعاً
لوجود ما يناقض الاسلام لتواتر هذه الامور عن الشارع فكذا اذا تكلم
بالكفر هازلا ولو هزل الكافر وتبرأ من دينه حكماً بايمانه في حق حكاه
الذي لانه باشر الاقرار على سبيل الرضا وهو الركن الاصل في احكام الدنيا
على ان الاصل فيه المطابقة لما في الجنان فيجب الحكم بايمانه بناء عليه
كما يحكم بايمان المكره على الاسلام اذا اسلم بناء على تلفظه بالاقرار
فصار الهزل في ذلك كالهزل فيما لا يؤثر فيه الهزل من الطلاق والعنف
يجام ان كل منهما لا يحتمل التراخي ولا الرد بسبب كما يحتمل البيع بخيار
عيب او روية فتأمل وجه التامل ان قولهم لا يكفر اهل القبلة مع قولهم
بتكفير هؤلاء وامثالهم كمن قال بخلق القرآن وكالمشبهة مشكل قوله
وهو في اللغة الخفة والتحريك يقال تسفرت الرياح الثوب اذا استخفته
وهركة وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن خفة تعثر الانسان فيصعته
على العمل في ماله على خلاف موجب الشرع من وجه وعلى اتباع الهوى والعمل
بخلاف دلالة العقل وانما قيدنا بقولنا في ماله ومن وجه لانا لو اطلقنا
كما اطلق في الاسلام لكل فاسق سيفه لان موجب العقل عدم مخالفة
الشرع للدلائل الدالة على وجوب اتباعه وان كان كذلك في الحقيقة لانه
خلاف المتعارف عند الفقهاء في السفة الذي يتعلق به الاحكام من منع
المال عن السفينة ووجوب الحج عليه فيه اذ هو عندهم تدير المال وتفرقة

على وجه الاسراف ومجاوزة الحد المعبر شرعا فلا يتناول عندهم جميع المحتاج
وان تناولها العمل بخلاف موجب الشرع قوله هذا معطوف على يجوز في الاثنا
قلت هنا وصلة والمعروف فيها انه يؤتى بها في مقام الترفي والمبالغة بقا
هذا الشيء حرام وان كان اصله حلولا فلت نعم ولكن لما كانت من تمام
التعريف فالواو عاطفة اذ لا يمكن جعلها استثنائية فلو بد من معطوف
عليه ولم يتقدم ما يصلح للعطف عليه فنبه الشارع انه مقدر قوله
وفي هذا القول اشارة الى المصطلح يعني قول المص بعد تمام التعريف وهو
السف والتبذير يشير الى ان غرضه السفه المصطلح وان تعريفه يتناول
ان كل فاسد سفيه بارتكاب جميع المحظورات كتعريف فخر الاسلام قوله
وذلك اي المذكور من السفه لا يوجب خلا وتقصا ما في الاصلية التي يتعلق
بها الخطاب لسلاوة بدنه وصحة عقله الا ان السفيه يكابر بعلمه بمقتضى
عقله فلا يخرج بذلك عن كونه اهلا لوجوب حقوق الله تعالى في الدارين
واذا لم يخرج عن ذلك بقي اهلا لوجوب حقوق العباد بالطريق الاولي
واذا كان السفيه اهلا لوجوب حقوق ثبت ان السفه لا يخرج شيئا
من احكام الشرع الواجبة له عليه فلا يستقطع عنه وجوب الخطاب بحال
سواء حج عليه اهل محج قوله ويمنع عنه ماله في اول ما يبلغ بالنقص بخلاف
القياس كانه جواب عما يقال اذا قلتم ان السفه لا يمنع شيئا من
احكام الشرع وانه لا يوجب الحج مطلقا عند ابي حنيفة رجع فكيف قال
ابو حنيفة رجع بان السفيه يمنع ماله ان يبلغ نفسه عشرين سنة نظرا
له وذلك يدل على ان السفه سبب النظر واذا كان كذلك كان سببا
للحج عليه في جميع تصرفاته لتلوي تلفت فاجاب بانما منع عن السفيه ماله
في اول ما يبلغ بالنقص وهو قوله تعالى ولا تنوا السقراء اموالكم الى اموالهم
وانما وقع ضمير الاولياء موقع ضمير المولى عليهم لعلاقاتها كونها

455 في ايديهم ومنها انهم ينفقون بها كما ينتفع بها من هي له ومنها انهم
يقومون عليها وينموها للثباتي ومنها انها صارت بحفظهم كالثباتي الموكوم
الى غير ذلك من العلاقات قوله والسفه في اللغة قطع المسافة مطلقا
وفي الشرع الخروج المديد عن موضع الاقامة بمفارقة العرن من الجانب
الذي يخرج منه على قصد السفر قوله بحيث لم يوح الاكمال مشروعا
خلفا للشافعي رجع حتى لو اتم مع ترك العقود الاصل بطل العرض عندنا
خلفا للشافعي ولو وافقه على ما مر في بحث الرخصة قوله قيل جواب لما
وهو بيان حكم المكلف في ذلك لا على سبيل الافتاء على سبيل الترخيص ولا
على انه قول البعض وكان الاظهر ان يقال قالوا قوله فلو ضرورة له تدبر
الى الاطلاق لغدرته على الصوم وعلى تقدير حصول ذلك بتحقيقه يمكنه دفعا
بالامتناع عن السفه قوله في الصورتين المذكورتين معنى بعد ما امسك
وهو ما فر او بعد ما امسك وهو مقيد ثم سافر قوله فلو تجب الكفارة
لما دلنا وعن الشافعي انها تجب عليه اعتبار الاخر النهار باوله وهو بعيد
خلق الاثر عن البشرية وعدم خلق الاخر عنها قوله لان المرض امر سماوي
كالحيض فبئس به ان الصوم لم يكن واجبا عليه في ذلك اليوم والسفر
اختياري يجب عليه الصوم مع طر بانه اللهم الا ان وقع له السفر في ذلك
على وجه القهر كان يكرهه السلطان عليه فانه يقع مسقطا للكفارة عنه
ايضا كما رواه الحسن عن ابي ج كذا نقله قاضيان تحقيقا للرخصة
في حق الجميع وان كان القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام العلة والعللة
لا تتم مالم يتم السفر ويحقق بمعنى متره وذلك لان رخصة السفر رخصة
تربيه ولا كمال الرفاهية بدون ذلك ولو توقع الترخيص على تمام العلة
لغات مقصود الرخصة في حق من لم يكن مقصودا للاسيرة ثلثة
ايام وفراية مستلزم لغواتها في حق بعض من هي له فلا يكون عامة

مع فرض كونها عامة هذا خلف قوله ولم يجعل غديا في حقوق العباد
لان الواجب فيها ضمان المحل لاجراء الفعل فيعتبر عصمة المحل ولهذا
لا يتعد بتعد الفاعل حتى لو اتلف جماعة مال انسان وجب ضمانات
واحد قوله واقطار الصائم بالاكراه المحاصلة انه يقول المثال المورق
بالاباحة اما داخل في العرض او الرخصة واجيب بان المراد اقطار الصائم
وانما لم ياتم بالترك لانه ليس بمباح لانه بذل نفسه للاباحة فالانتم
محقق للاباحة هنا لانها لا ينفك عنها شيئا لم تعرف من تفسير الاباحة
والحق ما قاله الشارع وغيره ان هذا المثال لا يصلح مثلا لها فان قلت
فما مثاله على التفسير المذكور قلت قد مثل لها بما اذا كره بوعيد تلف
على شرب خمر او اكل لحم خنزير فانه يباح له تناول على معنى انه لا يثبت
ولا يباح على ذلك قوله فان هذه التفرقات لا يحتمل الفسخ وتوقف
على الاختيار دون الرضا بدليل انها لا تبطل بالهزل ولقائل ان يقول
اختيار السبب والرضا به حاصل في الهزل بدون الفساد بخلاف الاكراه
فانه لا رضاه فيه بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فليرى
من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه لعدم الجامع فيمكن ان يجاب بان في
كل من الهزل والاكراه اختيار السبب والحكم والرضا بكل منهما الا ان
الاكراه قوتي من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيله اليه فان
الاختيار هو المعبر في عملية الاحكام ونفاذ التفرقات والرضا قد يكون
وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب الرجوعية لان الفاسد بمنزلة
الصحيح فيما لم يحتمل الفسخ قوله ولا يقع الاقاير كلها بخلاف اقاير السكر
فانها يقع حال السكر ولم يجعل غديا لكونه معصية بخلاف ما اذا ارتدوا
العباد بالله تعالى حيث لم يعتبر ولا يتبين منه امراته لان الهزل لا يعتبر
محص للاعتقاد وقد شك فيه فلا يثبت بالشك والاقاير يعقد العبارة

دون الاعتقاد قوله فان الانسان في الاكل والشرب لا يمكن ان يكون
آلة لغيره الخ فيه شئ فانه تقدم ان المراد من قولهم يصلح آلة ان
الكره يمكن ان يفعل ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه بوعيد صار كلفه
بنفسه كالاكراه على القتل وما يمكنه للاكل والتكلم والوطى ايضا ونحوها
ان المراد بالفعل هنا ما هو مقصود بالاكراه لا مطلق الفعل بنفس الفعل
هو مقصود بالاكراه ويمكنه ان يفعله بنفسه وكذا اكل الكره ووطئه
المقصود لا يطلق ذلك ولا يمكنه ان يفعله ذلك قوله واما في نسبة الى
الكره حتى العبارة ان يقول اما في النسبة الى الضم للاكل واما بالنسبة
الى كونه مالا فقد اختلفوا فيه الخ قوله فلا يجعل للقائل ان يقتل غيره
وحرمة طرف الغير كونه نفسه فلا يرضى الكره في اتوف طرف الغير لاصلا
نفسه لا يقال الاطراف ملحقه بالاموال فينبغي ان يرضى له في قطع
طرف الغير عند الاكراه التام كما رخص له في اتوف مال الغير عند ما ذلك
لانا نقول لما حق الطرف بالمال في حق صاحبه لا في حق غيره قوله حرمة
الخمر والميسرة وعن ابي يوسف ربح ان الحرمة لا ترتفع لكن يرضى في الفعل
حالة الاضطرار وابقاء للمهجة كما في الاكراه على الكفر والعباد بالله تعالى
واكل مال الغير هذا اذا كان الاكراه كاملا ولا لايجل التناول لانه
اذا شرب الخمر لا يجدا مستحسنا لانه اذا اكتمل الاكراه وجب الحد فلذا
فصر اورث شبهة كوطى الجارية المشتركة حيث يكون شبهة في ذمها الحد
ولحمد الله وحده حمل كثير الصلوة والسلم على سيدنا ونبينا محمد صلى الله
تعالى وسلم وعلى آله واصحابه الكرام رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
تمت الحاشية المباركة على شرح المنار تأليف المولى الشيخ الامام
العالم العلوم المدقق شرف الدين ابي ذكريا يحيى الزهاوي
الحق في عاملة الله تعالى بلطفه الحق ووعده الوفي ~~بوعده~~ ونفع بعلومه المسلمين

بعون الله تعالى وحسن توفيقه تاريخ كتابته
هذه النسخة المباركة اولى جمادى الاولى من شهر
لنة تعيين والف

